

Det här verket har digitaliserats vid Göteborgs universitetsbibliotek.  
Alla tryckta texter är OCR-tolkade till maskinläsbar text. Det betyder att du kan söka och kopiera texten från dokumentet. Vissa äldre dokument med dåligt tryck kan vara svåra att OCR-tolka korrekt vilket medför att den OCR-tolkade texten kan innehålla fel och därför bör man visuellt jämföra med verkets bilder för att avgöra vad som är riktigt.

This work has been digitised at Gothenburg University Library.  
All printed texts have been OCR-processed and converted to machine readable text.  
This means that you can search and copy text from the document. Some early printed books are hard to OCR-process correctly and the text may contain errors, so one should always visually compare it with the images to determine what is correct.





GÖTEBORGS UNIVERSITETSBIBLIOTEK



100167 6397







Centralbiblioteket

Acta

Sv.

Stockholm. K.vit-  
terhets-, historie-  
& antikvitetsaka-  
demien



*[Stockholm]*

*Acta  
Sr.*

# THORILDS STELLUNG IN DER GEISTESGESCHICHTE DES ACHTZEHNTEN JAHRHUNDERTS

VON

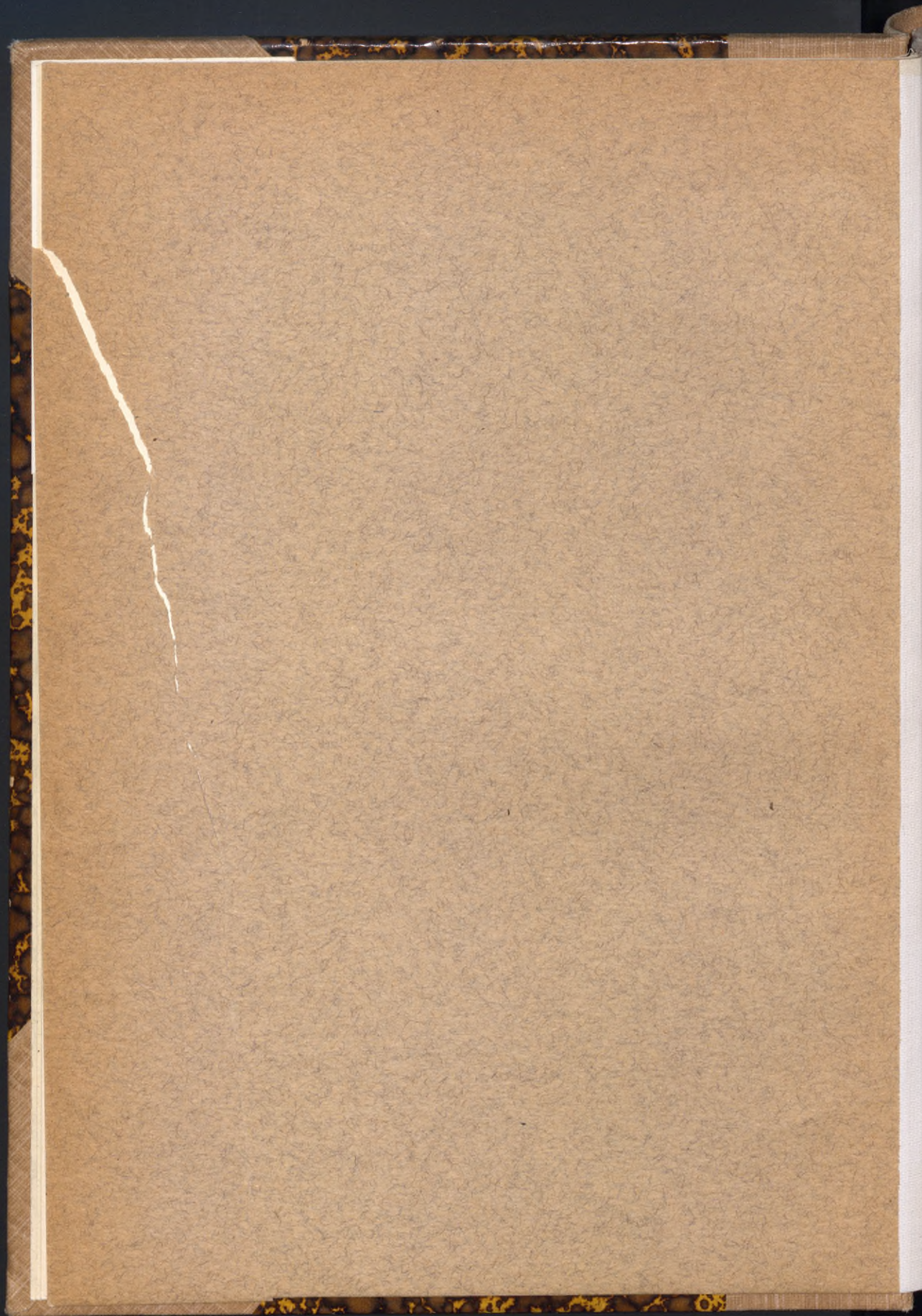
ERNST CASSIRER



KUNGL. VITTRERHETS HISTORIE OCH ANTIKVITETS  
AKADEMIENS HANDLINGAR, DEL 51:1









KUNGL. VITTERHETS HISTORIE OCH ANTIKVITETS  
AKADEMIENS HANDLINGAR, DEL 51:1

---

INHALT

THORILDS STELLUNG  
IN DER GEISTESGESCHICHTE DES  
ACHTZEHNTEN JAHRHUNDERTS

VON

ERNST CASSIRER



STOCKHOLM 1941  
WAHLSTRÖM & WIDSTRAND  
(i kommission)





KUNGL. VITTERHETS HISTORIE OCH  
ANTI-KVITETS AKADEMIENS HAND-  
LINGAR UTGIVAS MED ANSLAG UR  
HUMANISTISKA FONDEN

GÖTEBORG 1941  
ELANDERS BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG





## INHALT

Einleitung .....	5
<i>Erstes Kapitel:</i>	
Thorilds Spinozismus .....	14
<i>Zweites Kapitel:</i>	
Die »Stufenfolge der Wesen« .....	32
<i>Drittes Kapitel:</i>	
Thorilds Erkenntnislehre .....	45
<i>Viertes Kapitel:</i>	
Thorild und die Aufklärung .....	92
<i>Fünftes Kapitel:</i>	
Die Lehre vom Genie .....	109



INHALT

1. Einleitung ..... 1

2. Die Entwicklung der Philosophie ..... 10

3. Die Philosophie der Antike ..... 20

4. Die Philosophie des Mittelalters ..... 30

5. Die Philosophie der Renaissance ..... 40

6. Die Philosophie der Neuzeit ..... 50

7. Die Philosophie der Gegenwart ..... 60

8. Die Philosophie der Zukunft ..... 70





## EINLEITUNG

Dass Thorild zu den merkwürdigsten und bedeutendsten Erscheinungen der schwedischen Litteraturgeschichte gehört, ist, soviel ich sehe, niemals bestritten worden. Auch diejenigen Forscher, die in seinem Streit mit Kellgren und Leopold am entschiedensten gegen ihn Partei genommen haben, haben ihm Anerkennung nicht versagt. Sie haben betont, dass selbst seine Gegner sich dem mächtigen Impuls, der von seiner Persönlichkeit ausging, nicht entziehen konnten. Geijer hat gesagt, dass Thorilds Naturgefühl und sein Kampf gegen alle konventionellen Regeln wie eine Offenbarung gewirkt hätten; er habe seine Sache mit einer Jugendfrische in Blick und Phantasie geführt, die man seinen besten Werken noch heute, wie einen ewigen Frühling, verspüre.<sup>1</sup> Aber so einmütig in dieser Hinsicht das Urteil lautet, so zwiespältig und schwankend wird es, wenn man sich dem Gebiet von Thorilds Philosophie nähert. Er selbst hat hier das eigentliche Zentrum seines Wesens und seiner Leistung gesehen. »Es gibt in meinen Wesen etwas, das weit über dem Poeten steht« — so hat er in seinem Protest gegen das Urteil der Gesellschaft »Utile Dulci« gesagt — »das ist der Philosoph.«<sup>2</sup> Aber war Thorild überhaupt ein Philosoph, und kann sein Werk mit rein-philosophischen Maßstäben gemessen werden? Diese Frage ist sehr verschieden beantwortet worden. Man findet in der Thorild-Litteratur fast die gesamte Skala möglicher Wertschätzungen vertreten; man hat Thorilds Philosophie auf der einen Seite hohe Bewunderung gezollt, wie man ihr auf der andern mit schärfster Skepsis und Kritik entgegengetreten ist. Geijer sieht in Thorild nicht nur einen philosophischen Systematiker, sondern er erklärt, dass Thorild der *einzig*

<sup>1</sup> Geijer, Thorild. Tillika en filosofisk eller ofilosofisk bekännelse. Skrifter (ed. John Landquist) III, 96.

<sup>2</sup> Til Sällskapet Utile Dulci, Samlade skrifter (ed. Arvidson), Stockholm 1932—33, I, 471.



Denker gewesen sei, dem es gelungen sei, die neuen Tendenzen, die sich der Aufklärung und dem Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts entgegenstellten, zu gedanklicher Klarheit zu erheben und ihnen eine theoretische Begründung zu geben. Martin Lamm bestreitet dieses Urteil nicht nur, sondern er kehrt es um. Er will auch in dem Philosophen Thorild nichts anderes als den Polemiker sehen. Thorild ist ihm keine reflexive oder meditative Natur, sondern eine reine Kämpfernatur. »Man muss sich fragen, ob seine Bedeutung als litterarischer Gladiator nicht unvergleichlich grösser als seine Bedeutung als Denker ist, und ob nicht seine glänzenden Repliken und witzigen Invektiven die längste Lebenskraft behalten werden... Dass er während dieser unablässigen Streitigkeiten seine Ansichten ständig mit metaphysischen Argumenten verteidigt, ist vielleicht kein unwiderleglicher Beweis dafür, dass er für die philosophische Gelehrtenstube geschaffen war... Dass er, zur Zeit und zur Unzeit, zu philosophischen Argumenten griff, scheint mir eher darauf hinzudeuten, dass die Philosophie für ihn mindestens ebenso sehr ein Gedankenspiel, wie ein Ringen mit wirklichen Problemen war... Er ist ein Geistesverwandter von Erasmus Montanus, und man muss unwillkürlich daran denken, dass er in ethnographischer Hinsicht ein Landsmann des von ihm bewunderten »göttlichen Norwegers« Holberg ist.«<sup>1</sup>

Wird also schon die Frage, ob Thorild ein Philosoph gewesen ist, von der Forschung grundverschieden beantwortet, so mehren sich die Schwierigkeiten noch, wenn man fragt, welche Philosophie er vertreten hat. Auch hier sind fast alle möglichen Charakteristiken versucht worden, und es gibt wohl keine philosophische Schule, der man ihn nicht bisweilen zugerechnet hat. Man hat ihn einen Empiristen oder Rationalisten, einen Sensualisten oder Intellektualisten, einen Stoiker, einen Skeptiker oder Relativisten genannt. Nyblæus, der Thorild mit den Augen Boströms sieht, will seine Lehre als »höheren Empirismus« bezeichnen, der sich zur Stufe der eigentlich-philosophischen Weltanschauung, zur Stufe der Boströmschen Persönlichkeitsidealismus, nicht zu erheben vermochte.<sup>2</sup> Andere, wie Ljunggren, betrachten Thorild als reinen »Gefühlsphilosophen«, der an die Seite Rousseaus und in seinen erkenntnistheoretischen Grundan-

<sup>1</sup> Martin Lamm, *Upplysningstidens romantik II*, Stockholm 1920, s. 416 f.

<sup>2</sup> Nyblæus, *Den filosofiska forskningen i Sverige*, Lund 1873, s. 221, 273 ff.



schauungen an die Seite Lockes gestellt werden müsse.<sup>1</sup> In der neueren Forschung hat man seit Karitz' eindringenden Untersuchungen insbesondere den Einfluss von Spinoza und Leibniz auf Thorild betont.<sup>2</sup> Für Albert Nilsson ist Thorild vor allem der Vorkämpfer für die Aufklärungsideen und entschiedener Rationalist.<sup>3</sup> Den Einfluss der Stoa stellt die neueste Darstellung von Roland Fridholm in den Mittelpunkt.<sup>4</sup> So erhalten wir hier nicht nur ein buntes, sondern ein durchaus widerspruchsvolles Bild — ein Bild, das uns dazu veranlassen könnte, das Problem überhaupt aufzugeben und uns bei der Anschauung zu beruhigen, dass Thorild im Gebiet der Philosophie über einen vagen Eklektizismus nicht hinausgekommen sei und überhaupt keine selbständige Gedankenrichtung vertrete.

Aber zu einer derartigen Lösung wird man sich schon aus stil-kritischen Gründen schwer entschliessen. Ob ein Denker selbständig oder blosser Nachahmer ist, ob er eine in sich geschlossene Gesamtanschauung besitzt, oder nur einzelne Anregungen, die ihm da oder dort begegnen, ergreift: das pflegt sich schon in der Form, die er seinen Gedanken gibt, zu bekunden. Was Thorild betrifft, so hat er eine strengschulmässige Darstellung und Entwicklung seiner philosophischen Überzeugungen freilich verschmäht und nichts in seinem Stil schmeckt nach der Studierstube. Aber auf der anderen Seite ermangelt dieser Stil durchaus nicht der gedanklichen Bestimmtheit. Thorild wollte kein philosophisches »System« aufstellen; aber alles was er lehrte, hat einen sehr ausgeprägten Charakter und eine eigentümliche Physiognomie. Er war von einer ungeheuren Streitlust erfüllt und im Gebrauch der Mittel, die er gegen seine Gegner anwandte, wenig wählerisch. Aber nichts deutet darauf hin, dass die Kampfworte, die er geprägt hat, für ihn bloss Schlagworte gewesen sind, die er je nach dem besonderen Anlass verwendet hat. Die Kraft von Thorilds Stil beruht eben darauf, dass man in jedem seiner Sätze, in so leidenschaftlichem Über-

<sup>1</sup> Ljunggren, Svenska vitterhetens häfder efter Gustaf III:s död I, Lund 1873, s. 200 f., 579 f.

<sup>2</sup> Vgl. Karitz, Thorild och hans filosofi (Till Thorilds minne, Lund 1908) und Tankelinjer hos Thorild, Lund 1913.

<sup>3</sup> Albert Nilsson, Thomas Thorild, Stockholm 1915, s. 41 ff., 151 ff.

<sup>4</sup> Roland Fridholm, Thorild och antiken, Göteborg 1940.



schwung sie auch oft gesprochen sind, eine feste und dauernde Überzeugung spürt. Sie sind von einem echten philosophischen Pathos erfüllt und von einem echten philosophischen Eros getragen. Wenn der Stil der Mensch ist, so muss Thorild in irgend einem Sinne »Philosoph« sein. Er ist es freilich nicht im Sinne eines strengen Systematikers. Ihn irgend einer Schule zuzurechnen und ihn unter einen der traditionellen Gattungsbegriffe subsumieren zu wollen, an die wir uns in der Darstellung der Geschichte der Philosophie gewöhnt haben, ist äusserst gefährlich. Thorilds Individualität spottet all solcher schematischen Bezeichnungen, und sie durchbricht immer wieder alle Dämme, die wir mit ihnen zu errichten suchen. Er ist kein kühler und ruhiger Kopf, der die Probleme in allen ihren Konsequenzen durchdenkt und der seine Begriffe dialektisch zergliedert. Alles was er ergreift, gewinnt sofort den Stempel seiner Persönlichkeit und geht in sein spezifisches Lebensgefühl ein. Dieses charakteristische Lebensgefühl durchdringt auch alle Teile seiner Philosophie. Es spricht sich ebensowohl in seiner Metaphysik wie in seiner Erkenntnislehre, in seiner Naturphilosophie wie in seiner Ästhetik aus. Dass hier der Schlüssel zu all dem liegt, was Thorild als Denker vertreten und gelehrt hat, ist unverkennbar. Es genügt daher nicht, seine Lehren einfach nach ihrem Bestand zu beschreiben. Wir müssen sie vielmehr an ihrer Quelle aufsuchen; wir müssen sehen, wie sie dieser Quelle entspringen, welche neuen Elemente sie durch äussere Einflüsse und Zuflüsse in sich aufnehmen und in welcher Richtung der Gedankenstrom, der hierdurch eingeleitet wird, weitergeht. Thorilds Denken ist, gleich seinem Lebensgefühl, durchaus dynamisch. Es lässt sich demgemäss weder durch reinen Ausgangspunkt noch durch seinen Zielpunkt, weder durch seine Anfänge noch durch sein Endergebnis allein bestimmen. Wir müssen, um uns über seine eigentlich-bestimmenden Kräfte klar zu werden, die gesamte Bewegung mitvollziehen, die es durchläuft. Statt lediglich das Produkt dieses Denkens, wie es sich in einzelnen festen Lehrsätzen darstellt, zu betrachten, müssen wir es in seinem inneren Werden als reinen Prozess erfassen. Damit nimmt auch die Frage, welcher »Schule« wir Thorild zurechnen sollen, eine andere Gestalt an. Denn es genügt nicht zu wissen, dass er in einer bestimmten Epoche seiner Entwicklung »Spinozist« oder »Leibnizianer« gewesen ist, dass er die Ideen der Aufklärung oder die des Sturm und Drang



vertreten habe. Es fragt sich vielmehr, welches besondere Motiv ihn zu Spinoza oder Leibniz, zur Aufklärung oder zum Sturm und Drang hingezogen hat und welche Momente er sich von ihnen angeeignet hat. Und bei ihm, dem Dichter-Philosophen, ist diese Motivering stets in doppelter Richtung zu suchen. Sie liegt nicht lediglich in bestimmten objektiven Sachverhalten, sondern zugleich in der subjektiven Weise und gewissermassen in der subjektiven Stimmung seines Denkens; sie ist niemals bloss durch Reflexion und Abstraktion, sondern durch Gefühl und Einbildungskraft bestimmt. Die Wege der logischen und der psychologischen Erklärung, die wir sonst sorgfältig voneinander scheidern müssen, müssen daher hier verbunden werden: die wahre »Genese« eines Thorildschen Gedankens ergibt sich immer erst, wenn wir seine Entstehung einerseits aus dem Geist eines bestimmten Problems andererseits aus dem Geist seines Urhebers, aus Thorilds eigenem Geiste beleuchten. Subjektives und Objektives, psychologische Motivierung und logische Begründung müssen zwar hier, wie überall, auseinandergehalten werden; aber sie dürfen nicht schlechthin geschieden werden, da eine solche Trennung gewissermassen den Lebensfaden von Thorilds Denken zerschneiden würde.

Das Problem nimmt hierdurch freilich eine höchst verwickelte Gestalt an — und es lässt sich verstehen, dass, trotz all der eindringenden Forschungsarbeit, die ihm gewidmet worden ist, eine einheitliche und allgemein-erkannte Lösung von ihm noch nicht erreicht worden ist. Dieser Stand der Dinge mag es erklären und entschuldigen, wenn ich in den folgenden Betrachtungen einen anderen Weg einzuschlagen versuche. Diesen Übergriff in ein fremdes Gebiet, in das Gebiet der schwedischen Philosophie- und Litteraturgeschichte, hätte ich nicht gewagt, wenn ich dazu nicht durch eine Einzelbeobachtung ermutigt worden wäre, die sich unmittelbar aus meinem eigenen Arbeits- und Forschungskreise ergab. Von jeher hat die Deutung von Thorilds Erkenntnislehre in der Litteratur über Thorild einen Stein des Anstosses gebildet. Legt man die verschiedenen Darstellungen, die diese Lehre bei Nyblæus und bei Karitz, bei Albert Nilsson und bei Martin Lamm gefunden, neben einander, so zeigt jede von ihnen ein anderes Bild; und in der Polemik, die zwischen Albert Nilsson und Martin Lamm über diesen Punkt geführt worden ist, steigert sich der Gegensatz zu einer Schärfe



die jede Vermittlung ausschliesst. Zwei entgegengesetzte Thesen stehen sich hier kontradiktorisch gegenüber.<sup>1</sup> Nun soll keineswegs verkannt und geleugnet werden, dass Thorilds Erkenntnislehre, wenn man sie unter rein systematischen Gesichtspunkten betrachtet, Dunkelheiten und schwer auflösbare Aporien enthält. Aber der Historiker des Erkenntnisproblems wird durch sie sofort an Probleme erinnert, die ihm von anderer Seite her bekannt und vertraut sind. Noch bevor er in alle Einzelheiten dieser Lehre eingedrungen ist, wird er sich durch sie in eine bestimmte Atmosphäre des Denkens versetzt fühlen. Denn Thorilds Theorie des Erkennens ist keineswegs eine singuläre Erscheinung. Sie ist nur ein Moment in einer grossen Bewegung, die in den 70er Jahren des achtzehnten Jahrhunderts, also in den Jünglings- und Studienjahren Thorilds, einsetzt — die die gesamte philosophische Weltanschauung in neue Bahnen zu lenken versucht, um dann freilich nach kurzer Zeit zu erlahmen. Dieser Bewegung war nur eine kurze Lebensdauer beschieden, und in der Geschichte der Philosophie hat sie keine entscheidende Rolle gespielt; sie verblich vor dem aufgehenden Gestirn der »Kritik der reinen Vernunft«. In der allgemeinen Ideengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts bezeichnet sie nichtsdestoweniger einen bedeutsamen Wendepunkt. Haben wir einmal erkannt, dass Thorild diesem allgemeinen Typus der Erkenntnislehre angehört — und der Beweis hierfür lässt sich meines Erachtens systematisch und historisch in aller Strenge führen — so haben wir damit einen Ariadnefaden im Labyrinth der Thorildschen Philosophie gefunden. Denn die Erkenntnislehre bildet für Thorild freilich nicht, wie für die eigentlichen grossen »Kritiker« der Erkenntnis, die Basis und das tragende Fundament des Ganzen. Aber sie ist ebensowenig ein blosses Beiwerk und ein relativ-gleichgültiges Moment. In ihr drückt sich vielmehr der »Geist« der Thorildschen Philosophie in sehr bestimmter und höchst charakteristischer Weise aus, und von ihr gehen Fäden nach allen Richtungen aus, die sie nicht nur mit Thorilds Metaphysik und Naturphilosophie, sondern auch mit seiner Poetik verbinden. Diese Fäden habe ich im einzelnen zu verfolgen gesucht, und auf diesem Wege suchte ich in dem Gewirr der sich kreuzenden und bisweilen einander widersprechenden

<sup>1</sup> Vgl. hierzu besonders den Aufsatz von Albert Nilsson: Thorild ännu en gång, Edda, Bd XV (1921), s. 1 ff, 212 ff.



Motive, die auf die Ausbildung von Thorilds Philosophie gewirkt haben, eine feste Orientierung zu gewinnen. Ich bitte jedoch, die Resultate, zu denen ich gelangt bin, wenngleich ich sie, um der Deutlichkeit der Darstellung willen, so scharf und so präzise als möglich auszuprechen suchte, nicht als dogmatische Entscheidungen des Problems anzusehen. Sie sind in erster Linie als Fragen gemeint, die ich an die Thorild-Forschung richten wollte; sie wollen nur eine bestimmte Richtung andeuten, in der wir uns der Lösung der vielen Rätsel, die Thorild uns aufgibt, vielleicht allmählich nähern können.

Noch sei ein Wort über die Methode gestattet, die ich in den folgenden Untersuchungen befolgt habe. Der erste Weg der Interpretation Thorildscher Gedanken, der sich jedem Betrachter aufdrängen muss, ist der Weg der ideengeschichtlichen Analyse und Herleitung. Ohne die Einrichung in den ideengeschichtlichen Zusammenhang muss uns vieles an Thorild fremd und unverständlich bleiben. Schon Geijer hat betont, dass man Thorild nur dann gerecht werden könne, wenn man seine Lehre und seine geistige Entwicklung auf dem Hintergrund seiner Zeit betrachtet.<sup>1</sup> Dieser Gesichtspunkt ist mit Recht von allen Darstellern Thorilds festgehalten worden. In sorgsamem Einzelanalysen hat man sein Verhältnis zu Spinoza und Leibniz, zu den Denkern der französischen Aufklärung und zu Rousseau, zu Shaftesbury, zu Young studiert. Die Notwendigkeit dieser Betrachtungsweise und ihre Fruchtbarkeit bestreite ich so wenig, dass ich versucht habe, sie noch wesentlich zu erweitern, wobei ich vor allem bestimmten, bisher nicht beachteten Beziehungen Thorilds zur deutschen Geistesgeschichte nachgegangen bin. Aber wenn wir diese Methode allein anwenden, so bleibt noch immer ein Hauptproblem ungelöst. Denn selbst die vollständige Kenntnis der Quellen Thorilds vermag uns nichts darüber zu sagen, wie all die verschiedenen Momente, die er von antiken Denkern, von Spinoza, von Leibniz, von Shaftesbury oder Rousseau entnahm, sich in seinem Geist zueinander gefügt und in welcher Weise sie ineinander eingegriffen haben. Diese innere Beziehung der einzelnen Lehrstücke bleibt so lange ungeklärt, als wir nicht jedes von ihnen in eben dem Lichte sehen, in dem es Thorild erschien. Thorild hat ja sicherlich nicht einzelne Begriffe oder Prinzipien von diesem oder jenem Denker übernommen, um sie als »dis-

<sup>1</sup> Geijer, Thorild, a. a. O. s. 37 ff.



jecta membra» irgendwie miteinander zu verbinden. Er eignete sich nur das an, was für ihn eine spezifische Bedeutung besass — und diese Bedeutung war für ihn oft eine ganz andere als bei den eigentlichen Urhebern selbst. Sie festzustellen kann nicht auf dem Wege der genetischen Untersuchung, sondern nur auf dem Wege der systematischen Rekonstruktion von Thorilds Gedanken gelingen. Die Ursprungsfrage lässt sich nur lösen, wenn wir über die Bedeutungsfrage Klarheit gewonnen haben. So lange wir nicht wissen, was gewisse Ausdrücke wie »sinne« und »förstånd« bei Thorild besagen, welchen Gehalt sie in sich bergen und welche gedankliche Tendenz sie ausdrücken, können wir nicht darüber entscheiden, ob Thorild durch den Gebrauch dieser Ausdrücke zum »Sensualisten« oder »Rationalisten« geworden ist. Diese Schwierigkeit tritt besonders deutlich hervor, wenn man die eingehende Untersuchung über Thorilds Entwicklung liest, die Arvidson gegeben hat.<sup>1</sup> Diese Entwicklung zeigt in Arvidsons Darstellung ein merkwürdig buntes Bild und sie verläuft in seltsamen Sprüngen. Wir erfahren von plötzlichen Umschlägen, die Thorild, oft im Verlauf eines einzigen Jahres, von einem Standpunkt zu dem genau entgegengesetzten geführt haben. Eben noch Sensualist entschliesst er sich, zum Rationalismus überzugehen; eben noch Materialist und Anhänger des »Système de la nature« wird er zum Pantheisten und Vitalisten. Ich gestehe, dass mir eine solche Entwicklung bei Thorild wenig wahrscheinlich und dass die Lösung, die hier geboten wird, mir auch psychologisch unbefriedigend erscheint. Denn Thorild ist in seinem Denken nicht unstedet oder wankelmütig, und ebenso wenig ist er vorsichtig-abwägend. Er tastet nicht langsam nach verschiedenen Möglichkeiten der Lösung eines Problems; er stürzt sich vielmehr, wie Tegnér in einem bezeichnenden Bilde gesagt hat, gleich dem Löwen mit einem einzigen Sprung auf seine Beute. Hartnäckigkeit und Eigensinn sind weit eher die Fehler, die man ihm vorwerfen kann, als Veränderlichkeit und schnelle Beeinflussbarkeit. Hat er einmal einen Gedanken erfasst, so kämpft er für ihn bis zum Äussersten. Thorild besitzt bereits als Zwanzigjähriger eine fertige Metaphysik, die er bis in seine Mannesjahre, bis in die Schriften der Greifswalder Zeit, fast unverändert festgehalten hat. Er gehörte, gleich Schelling, zu den in der Philosophie so seltenen frühreifen

<sup>1</sup> Stellan Arvidson, Thorild. Studier i hans ungdomsutveckling, Lund 1931.



Geistern. Seine Entwicklung hat freilich nicht gehalten, was die Anfänge versprochen. Seine eigentliche Produktivität fällt in die Zeit der ersten Jugend. Er selbst hat in einem Brief einmal betont, dass alle seine Hauptschriften in der Zeit vom 19ten bis zum 24ten Jahre von ihm verfasst worden sind — *Passionerna*, *Den Nye Granskaren*, die *Ode: Inbillningens nöjen* nennt er die »Funken eines Jugendfeuers«.<sup>1</sup> Ist dieses Jugendfeuer so rasch erloschen, wie es aufgeflackert ist? War Thorilds Philosophie nur ein prasselnder Funkenregen von einzelnen Gedanken oder lässt sie sich einer ruhigen stetig-leuchtenden Flamme vergleichen? Thorild hat in seiner Ästhetik das Genie als die Vereinigung von Kraft und Harmonie erklärt. Hat er, wenn man ihn mit dieser Masse misst, Anspruch auf den Namen eines Genies? Die Kraft in seinem Wesen liegt deutlich zu Tage, und Keiner, der mit ihm in Berührung kam, konnte sie verkennen oder sich ihr ganz entziehen. Die Harmonie aber ist ihm nicht nur von seinen Gegnern, die den ersten Ansturm seiner Kraft auszuhalten hatten, abgesprochen worden; auch spätere Beurteiler — wie z. B. Ljunggren — haben erklärt, dass Thorilds Verhalten im Streit gegen Kellgren und Leopold fast wie das eines Wahnsinnigen wirken könne.<sup>2</sup> Trotzdem scheint es mir, dass wir hier das Urteil Geijers annehmen müssen. »Wem ist es nicht bekannt«, — so sagt er zu Beginn seines Thorild-Aufsatzes — »dass Thorild allgemein als ein regelloses ungeheuerliches litterarisches Phänomen angesehen wird? Dennoch war auch er in seiner Ordnung, und nicht nur ausserordentlich.«<sup>3</sup> Aber die Harmonie bei Thorild ist in jedem Falle eine verborgene Harmonie; sie ist, um mit Heraklit zu sprechen, eine *ἀρμονία ἀφανής*. Die Aufgabe der folgenden Untersuchung soll es sein, diese »unsichtbare Harmonie« sichtbar werden zu lassen, indem wir uns in den Mittelpunkt von Thorilds Denken versetzen; indem wir seine Gedanken nicht nur dem Inhalt nach betrachten, sondern auch versuchen, sie aus ihrem eigentlichen Grunde entspringen zu lassen — ein Grund, der bei Thorild freilich nicht in streng objektivem Sinne, als logisches Prinzip und Fundament, sondern als Persönlichkeits- und Lebensgrund verstanden werden muss.

<sup>1</sup> S. die Briefe an Pehr Tham vom 10. und 30. Juli 1787; Thomas Thorilds *Bref, utgifna af Lauritz Weibull*, Uppsala 1899, s. 142 ff.

<sup>2</sup> Ljunggren, a. a. O. s. 215 ff.

<sup>3</sup> Geijer, *Skrifter* (Landquist) III, 38.



## ERSTES KAPITEL

### Thorilds Spinozismus

In den 70er Jahren des achtzehnten Jahrhunderts — es ist die Zeit, in der Thorild sein Studium in Lund absolviert und in der er die ersten Jugendeindrücke empfängt, die sich ihm tief einprägen und die für sein gesamtes Leben und Denken bestimmend geblieben sind — vollzieht sich eine geistige Bewegung, die anfangs noch in einen engen Kreis eingeschlossen bleibt. Aber so gering ihre Weite und ihr Umfang auf den ersten Blick erscheint, so intensiv sind ihre Wirkungen. Denn es sind gerade die tiefsten und produktivsten Geister, die von ihr ergriffen werden. Der Erste, der nicht nur von ihr erfasst wird, sondern der sich auch sofort über ihren Ursprung und ihr Ziel im klaren war, ist Lessing gewesen. Es zeigt sich auch hier, dass Lessing, so fest er in seiner Zeit stand, weit über diese Zeit hinaus dachte. Als Lessing mit Friedr. Heinr. Jacobi am 1. August 1780 zu Besuch bei Gleim in Halberstadt weilte, da schrieb er an die Tür des Gartenhauses von Gleim die Worte *Ἐν καὶ πᾶν*. Sie waren der Nachklang jenes berühmten Gespräches, das Jacobi kurz zuvor mit ihm geführt hatte. »Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *Ἐν καὶ πᾶν!* Ich weiss nichts anderes.« »Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden?« wirft Jacobi erstaunt und bestürzt ein. Und Lessing erwidert: »Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiss ich keinen andern.«<sup>1</sup> Er wollte sich nach keinem bestimmten Denker nennen, und er lehnte es ab, auf die Worte eines philosophischen Meisters zu schwören. Aber er erklärte, Spinoza zu kennen, wie nur sehr wenige ihn gekannt haben mögen — und sein Gerechtigkeitsgefühl und sein kritischer Sinn empörte sich dagegen, dass man von Spinoza wie »von einem toten Hunde« rede.

<sup>1</sup> S. Fr. H. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Werke, Viertes Band, erste Abt. S. 51 ff.



Dies war in der Tat, durch mehr als ein Jahrhundert, das Schicksal Spinozas und seiner Lehre gewesen. Bayles Kritik im »Dictionnaire historique et critique« war sachlich gemeint; aber sie war Bayle unter der Hand, statt zu einer Darstellung, zu einer Travestie des Spinozismus geworden. Er, der sonst eine so ungewöhnliche Gabe der Aneignung fremder philosophischer Gedanken besass, und der selbst das Entlegenste und Fremdartigste in seinen Kreis zu ziehen versuchte, hatte an dieser Aufgabe versagt. Auch die Schulphilosophie war in ihrem Verdammungsurteil über Spinoza einig. In Frankreich erklärt Voltaire zwar, dass man sowohl die Persönlichkeit Spinozas wie seine Werke missverstanden habe; aber auch er kommt zu dem Schluss, dass das Gebäude des Spinozismus auf der Unwissenheit der Physik und auf dem ärgsten Missbrauch der Metaphysik aufgebaut sei.<sup>1</sup> In Deutschland hat Christian Wolff seine gewohnte Schärfe und Gründlichkeit auch in der Prüfung von Spinozas Lehre walten lassen. Diese Prüfung ist in Wolffs »Theologia naturalis« enthalten;<sup>2</sup> sie stellt die Grundbegriffe von Spinozas Metaphysik bestimmt auf, um aus ihnen in strenger systematischer Beweisführung die Folgerungen des Atheismus und Fatalismus zu entwickeln. Die meisten Wolffianer sind dem Meister auf diesem Wege gefolgt. Wenn Lessing seinem Freunde Mendelssohn die Wendung zum Spinozismus verschwie, so wusste er, warum er es tat; er wollte dem überzeugten Anhänger des Wolffschen Systems den Schmerz ersparen, in den ihn ein solches Geständnis hätte versetzen müssen und den er später, bei der Enthüllung Jacobis, wirklich empfand.

Aber die eigentliche Spinoza-Renaissance ist nicht erst durch Lessing und durch sein Gespräch mit Jacobi eingeleitet worden. Lange bevor dies Gespräch stattfand, hatten Herder und Goethe Spinozas Lehre auf eigenen Wegen entdeckt und sie innerhalb ihres Kreises, innerhalb des »Sturmes und Dranges« verbreitet. Hat man sich in der Litteraturgeschichte und in der allgemeinen Geistesgeschichte jemals die Frage gestellt, wie es kam, dass gerade die Epoche des »Sturm und Drang« den Ideen Spinozas zum Durch-

<sup>1</sup> Voltaire, Lettres sur Spinoza, Oeuvres, Paris 1821, Bd. 34, S. 344 ff.

<sup>2</sup> Wolff, Theologia naturalis, Frankf. u. Leipz. 1737; § 671—716. Einen Auszug aus dieser Spinoza-Kritik hat Heinr. Scholz in der Einleitung zu seiner Ausgabe der »Hauptschriften zum Pantheismusstreit«, Berlin 1916, Neudrucke seltener philos. Werke, hg. von der Kant-Gesellschaft, Bd. VI, S. XLIII ff. gegeben.



bruch verholfen hat, und ist man sich der Merkwürdigkeit und der Paradoxie dieser Tatsache bewusst geworden? Niemand wird auf den ersten Blick irgend eine Ähnlichkeit zwischen den Grundtendenzen des Sturm und Drang und denen des Spinozismus entdecken können. Folgt man der Auffassung, die insbesondere Fr. Heinr. Jacobi vertreten hat, so ist der Spinozismus nicht nur aus dem Rationalismus entsprungen, sondern er ist »der« Rationalismus selbst: jede konsequente rationalistische Philosophie muss, früher oder später, in ihm enden. Wie konnte die Sturm- und Drangperiode ein solches System verherrlichen — ja wie konnte sie es nur dulden? Hatte sie nicht der Herrschaft der »Vernunft« den Krieg erklärt und wandte sie nicht alle Mittel an, um diese Herrschaft zu stürzen? Spinozas Ethik ist strenger Universalismus, der die Resignation des Individuums, ja seine Auslöschung verlangt; die Ethik des Sturm und Drang ist schrankenloser Individualismus, der die volle Entfaltung aller Kräfte des Einzelnen fordert. Spinozas Naturbegriff ist abstrakt und mathematisch; er verwirft alles, was dem Kreise der blossen »Einbildungskraft« angehört; er sieht die »*imaginatio*« als Quelle alles Irrtums an. Für den Sturm und Drang wird dagegen dieses von Spinoza verworfene Vermögen zum Schlüssel jeder wahren Naturerkenntnis. Nicht dem Begriff und dem rechnenden Verstand, sondern nur dem Gefühl und der Phantasie kann sich die Natur erschliessen. Wo konnte es hier einen Berührungspunkt geben und wie konnte sich das Band zwischen dem »Sturm und Drang« und dem Spinozismus knüpfen?

Die Antwort auf diese Frage lässt sich, wie mir scheint, nur gewinnen, wenn wir nicht vom Bestand des Spinozismus, als einer in sich geschlossenen spekulativen Lehre, ausgehen, sondern wenn wir die Funktion ins Auge fassen, die er für die Dichter und Denker der neuen Generation zu erfüllen hatte. Alles was sonst dem Leben einen festen und sicheren Halt geboten hatte, war für diese Generation ins Wanken geraten. Die »orthodoxen Begriffe von der Gottheit« galten nicht mehr für sie. Der Glaube an die Staatsautorität war durch die Missbräuche, deren sich diese Autorität schuldig gemacht hatte, aufs schwerste erschüttert; überall regte sich eine revolutionäre Leidenschaft, die nur auf den Augenblick wartete, um alle Dämme zu durchbrechen. Alle ständischen und sozialen Konventionen wurden bei Seite geschoben; man hat von



Rousseau gelernt, den wahren Menschen, den »*homme naturel*« vom »*homme artificiel*« zu unterscheiden. Selbst die Ehre, die für die Menschen des siebzehnten Jahrhunderts die eigentlich bewegende Kraft gebildet und die ihre dichterische Legitimation und Verklärung in der klassischen Litteraturepoche gefunden hatte, ist in ihrem wirklichen Wert fragwürdig geworden. »Hat man je etwas so Unbilliges gehört« — so sagt der Held in Leisewitz' Drama »Julius von Tarent« zu seinem Bruder Guido, als dieser ihm das Gebot der Ehre vorhält, »als die Liebe, die erste Triebfeder der menschlichen Natur mit der Grille einiger Toren zu vergleichen?«<sup>1</sup> In diesem Sturm und Aufruhr aller Gefühle, in diesem Umsturz aller Werte sucht man nach irgend einem festen Punkt und nach einem sicheren Ankergrund. Und die Lehre Spinozas war es, in der man diesen Grund gefunden zu haben glaubte. So war es gerade der polare Gegensatz, in welchem sie sich zur Lebensstimmung des »Sturm und Drang« befand, was sie diesem wert und was sie ihm zuletzt unentbehrlich machte. Wir brauchen dies nicht mittelbar zu erschliessen; wir besitzen hierfür vielmehr ein vollgültiges und wahrhaft-klassisches Zeugnis: das Zeugnis eines Mannes, der mitten in dieser Bewegung stand und der wie kein anderer dazu berufen war, sie nach ihrem eigentlichsten tiefsten Sinn zu deuten. »Nachdem ich mich in aller Welt um ein Bildungsmittel meines wunderlichen Wesens umgesehen hatte,« — so berichtet Goethe in »Dichtung und Wahrheit« — »geriet ich endlich an die Ethik Spinozas. Was ich mir aus dem Werk mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen haben, davon wüsste ich keine Rechenschaft zu geben: genug, ich fand hier eine Beruhigung meiner Leidenschaften, es schien sich mir eine grosse und freie Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt aufzutun . . . Übrigens möge auch hier nicht verkannt werden, dass eigentlich die innigsten Verbindungen nur aus dem Entgegengesetzten folgen. Die Alles ausgleichende Ruhe Spinoza's kontrastierte mit meinem Alles aufregenden Streben, seine mathematische Methode war das Widerspiel meiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise, und eben jene geregelte Behandlungsart, die man sittlichen Gegenständen nicht angemessen finden wollte, machte mich zu seinem leidenschaftlichen Schüler, zu seinem entschiedensten Verehrer. Geist und Herz, Verstand und Sinn suchten sich mit

<sup>1</sup> Leisewitz, Julius von Tarent, Akt 3, Scene 3.



notwendiger Wahlverwandtschaft, und durch diese kam die Vereinigung der verschiedensten Wesen zustande.»<sup>1</sup>

Hier erfassen wir in voller Klarheit, in welcher Weise die junge Generation, die in Goethe und Herder ihre geistigen Führer sah, Spinoza las und wie sie ihn empfand. Ob und auf welchen Wegen die Wellen dieser Bewegung nach Schweden gelangt sind, und wann sie das schwedische Geistesleben zuerst berührt haben; das ist eine Frage, auf die, so viel mir bekannt, die litterarhistorische Forschung noch keine sichere Antwort gegeben hat. Albert Nilsson hat die Vermutung geäußert, dass Thorilds Spinozastudium in Verbindung mit den Anfängen der Spinoza-Renaissance in Deutschland gestanden habe, eine Ansicht, die Martin Lamm zwar nicht von der Hand weist, der er aber doch skeptisch gegenüber steht, da er erklärt, dass sich im übrigen bei Thorild keine direkte Berührung mit Herders und Goethes ihm nahestehender Anschauung zeige.<sup>2</sup> An einem Punkte jedoch findet sich nicht nur eine solche Berührung, sondern hier können wir direkt die Brücke schlagen. Die Bekanntschaft Thorilds mit Spinoza stammt aus den letzten Jahren seines Studiums in Lund;<sup>3</sup> wir können sie mit grosser Wahrscheinlichkeit in die Jahre 1779 und 1780 setzen.<sup>4</sup> Ein Jahr zuvor war eine Schrift erschienen, die — wie sich mit Sicherheit erschliessen lässt<sup>5</sup> — Thorild nicht nur gelesen hat, sondern die auch einen starken und bleibenden Eindruck auf ihn gemacht hat. Es ist die Schrift Herders »Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele«. Vom Spinozismus ist in dieser Schrift nicht unmittelbar die Rede: die Untersuchung bewegt sich vielmehr in den Bahnen der Leibnizschen Psychologie und Erkenntnislehre. Aber an einer Stelle kommt Herder auf Spinoza zu sprechen. Am Schluss des ersten Teils seiner Abhandlung wird er auf das Problem der Willensfreiheit geführt, das er im Sinne des strengsten Determinismus entscheidet. »Von Freiheit schwätzen ist sehr leicht, wenn man jedem Reiz, jedem Scheingut als einer uns sufficienten Ursache dienet. Es ist

<sup>1</sup> Dichtung und Wahrheit, Dritter Teil, 14. Buch.

<sup>2</sup> Nilsson, a. a. O. s. 7; Martin Lamm, s. 137.

<sup>3</sup> vgl. Lauritz Weibull in seiner Ausgabe von Thorilds Briefen, s. 19, Anm. 2.

<sup>4</sup> Über die Gründe dieser Datierung vgl. Arvidson, Thorild, Studier i hans ungdomsutveckling, Lund 1931, s. 92.

<sup>5</sup> Zur näheren Begründung s. Kap. 3, S. 57 ff.



meistens ein erbärmlicher Trug mit diesen suffizienten Gründen . . . Sobald man ins Speculiren kommt, kann man aus Allem Alles machen, dünkt sich aufgefliegen zum Empyreum, und der arme Wurm liegt noch in der Hülle ohne Flügel und Frühling — Da ists wahrlich der erste Keim zur Freiheit, fühlen, dass man nicht frei sei, und an welchen Banden man haften. Die stärksten freisten Menschen fühlen dies am tiefsten, und streben weiter . . . Wo Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Je tiefer, reiner und göttlicher unser Erkennen ist, desto reiner, göttlicher und allgemeiner ist auch unser Würken, mithin desto freier unsre Freiheit . . . Wir stehen auf höhern Grunde, . . . wandeln im grossen Sensorium der Schöpfung Gottes, der Flamme alles Denkens und Empfindens, der Liebe. Sie ist die höchste Vernunft, wie das reinste göttlichste Wollen; wollen wir dieses nicht dem h. Johannes, so wollen wirs dem ohne Zweifel noch göttlichem Spinoza glauben, dessen Philosophie und Moral sich ganz um diese Achse bewegt.»<sup>1</sup>

Es ist möglich, dass diese Worte Herders den ersten zündenden Funken gebildet haben, durch den die Spinoza-Bewegung von Deutschland nach Schweden übertragen wurde. Wenn Thorild diese merkwürdigen Sätze kurz nach dem Erscheinen von Herders Werk gelesen hat — eine Annahme, die sich fast zur Gewissheit erheben lässt —<sup>2</sup> welchen Eindruck mussten sie auf ihn machen! Das Jahr 1778, in dem Herders Schrift erscheint, ist für Thorild ein Jahr der schweren inneren Krise. Noch zu Anfang des Jahres ist er — wie sich aus einem Brief an seinen Jugendfreund Hylander ergibt — gläubiger Christ gewesen.<sup>3</sup> Aber unmittelbar darauf muss sich der Bruch vollzogen haben, durch den sich Thorild für immer vom Christentum entfernt hat. In dem Aufsatz »En Pantheists anmärkningar vid Reimarus« tritt er als überzeugter Anhänger des Pantheismus auf, den er gegen orthodoxe und philosophische Angriffe verteidigt.<sup>4</sup> Das grosse Problem, das nun für ihn

<sup>1</sup> Herder, Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele (1778) Werke (Suphan) VIII, 201 f.

<sup>2</sup> Vgl. unten Kap. 3, S. 59 ff.

<sup>3</sup> Der Brief ist wahrscheinlich am Karfreitag des Jahres 1778 geschrieben; vgl. Bref (Lauritz Weibull), s. 5 anm.

<sup>4</sup> Die Kriterien der Handschrift und andere Momente sprechen nach Arvidson (s. 70) dafür, dass dieser Aufsatz in das Jahr 1779 oder spätestens in das Frühjahr 1780 zu setzen ist.



entstehen musste, bestand darin, wie auf dem neuen Boden, auf dem Boden des Naturalismus und Determinismus, sich eine Ethik aufbauen lasse. Wenn jetzt ein Denker wie Herder, der der geistige Führer und Vorkämpfer der jungen Generation war, erklärte, dass eine solche Ethik nicht nur möglich, sondern dass sie auch vollkommener und »göttlicher« sei als alle früheren Sittenlehren, so war Thorilds ganzes Streben mit einem Schlage bestätigt und gerechtfertigt. Und wenn nach Herder diese Rechtfertigung aus Spinoza geschöpft werden konnte: welchen Ansporn musste das nicht für Thorild bilden, sich in dessen Schriften zu versenken!

Aber wir wollen nicht bei blossen Wahrscheinlichkeiten stehen bleiben, so viele Argumente sich auch für sie anführen lassen mögen. Wir müssen damit rechnen, dass es keines äusseren Anstosses für das Spinoza-Studium Thorilds bedurfte, dass er seinen Weg zu Spinoza selbständig und aus eigenem Antrieb gefunden hat. Auch in diesem Fall bleibt die Beziehung zu der gleichzeitigen Spinoza-Renaissance in Deutschland bestehen; ja, sie erscheint in noch hellerem Lichte. Denn nun können wir uns, am Beispiel Thorilds, abermals den allgemeinen geistigen Hintergrund der grossen Bewegung klar machen, die zur Erneuerung des Spinozismus geführt hat. Für Thorild bestand dieselbe innere seelische Bereitschaft für Spinoza, die für Herder und Goethe bestand. Auch er war kein kühler Denker, kein Systematiker der Philosophie. Er konnte niemals mit seinem Kopf allein, er musste mit seinem ganzen Wesen und seiner Persönlichkeit denken. Ohne Leidenschaft gibt es nach Thorild keine Philosophie, so wenig es ohne sie eine Kunst gibt. »Pathos, pathos!« so schreibt er in sein Tagebuch — »Innerlich, heftig von allem berührt werden. Unendliches Gefühl für Himmel und Abgrund, für Schutt und Sonne, für Blumen und Wälder, für eine Hütte und die Welt, für aller Dinge Entstehen und Vergehen, Dämmerung und Ausgang, für das Kleinste vom Kleinen, das dürftigste Leben wie für alles Mächtige und Prächtige, für Glanz und Freude!«<sup>1</sup> In dieser Kraft der Mitempfindung, der universellen Sympathie, die gleich sehr Hohes und Niedriges umfasst, sah Thorild die eigentliche und wesentliche Gabe des Genies, und sie forderte er nicht nur vom Dichter, sondern auch vom Philosophen.

Aber diesem Pathos Thorilds stand von Anfang an eine andere

<sup>1</sup> Skrifter (Hanselli) I, 335.



Kraft und eine andere Sehnsucht gegenüber. Er wollte nicht nur der All-Empfindende, er wollte der »Weise« mit dem Allblick und dem umfassenden Überblick sein. »Universalität von Genie und Seele« — so schreibt er — »das ist der wahre Plan meines Lebens«. <sup>1</sup> Dieser Zug seines Wesens ist es, was auch ihn zwingt, nach einer Beruhigung seiner Leidenschaften zu streben und sich nach einer »grossen und freien Aussicht über die sinnliche und sittliche Welt« umzusehen. Dieser Wunsch wird ihm, wie Goethe, durch Spinoza gewährt. Aber zum einfachen Schüler Spinozas konnte er so wenig wie dieser werden. Denn was ihn zu Spinoza hintrieb, war auch hier nicht die Übereinstimmung, sondern der Gegensatz. Was ihm Spinoza wert machte, war nicht eine ursprüngliche Gleichheit oder Ähnlichkeit des Empfindens; es war vielmehr der Umstand, dass er ihn als Gegenpol zu sich empfand und dass er dieses geistigen Gegenpols für seine innere Bildung bedurfte. Erst hieraus lässt sich, wie mir scheint, das höchst verwickelte Verhältnis verstehen, in dem Thorild zu Spinoza steht. Es lässt sich begreifen, dass er sich dem Spinozismus ganz hingeben konnte, ohne doch jemals mit ihm verschmelzen zu können. Er fühlte sich ständig von ihm angezogen und zu ihm hingezogen; aber es gab von Anfang an zwischen ihm und der Lehre Spinozas eine feste Grenze, die er nicht überschreiten konnte und die er nicht überschritten hat. Seine Aneignung dieser Lehre vollzieht sich nicht in ruhiger Betrachtung und Hinnahme, geschweige in einer einfachen Übernahme bestimmter schulmässiger Begriffe und Lehrsätze. Sie vollzieht sich in einem inneren Kampf, in einem ständigen Ringen mit den Problemen, in einer Dialektik des Gedankens und des Gefühls. Diese Dialektik ist es, die dem Spinozismus Thorilids seine besondere Farbe und, geistesgeschichtlich betrachtet, seinen grössten Reiz gibt. Denn hinter dem begrifflichen Kampf, der sich hier vor unseren Augen abspielt, steht zugleich ein seelischer Kampf. Thorild war von einem ungeheuren Selbstbewusstsein beseelt: einem Selbstbewusstsein, das nicht nur seinen zeitgenössischen Gegnern, sondern auch späteren Kritikern bisweilen bis an die Grenze des Krankhaften zu gehen schien. <sup>2</sup> Aber diesem schrankenlosen Individualismus des Fühlens stand bei ihm ein Denken gegenüber, das sich an das Gebot des Universalismus

<sup>1</sup> Skrifter (Hans.) I, 329.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. das Urteil Ljunggrens, a. a. O. s. 215.



band. Diese Forderung wurde in ihm durch Spinoza verstärkt und ständig wach gehalten. »Unser physisches sowohl als geselliges Leben, Sitten, Gewohnheiten, Weltklugheit, Religion« — so sagt Goethe mit Hinblick auf Spinoza — »Alles ruft uns zu, dass wir entsagen sollen. . . Wir setzen eine Leidenschaft an die Stelle der andern; Beschäftigungen, Neigungen, Liebhabereien, Steckenpferde, Alles probieren wir durch, um zuletzt auszurufen, dass Alles eitel sei. Niemand entsetzt sich vor diesem falschen, ja gotteslästerlichen Spruch, ja man glaubt etwas Weises und Unwiderlegliches gesagt zu haben. Nur wenige Menschen gibt es, die solche unerträgliche Empfindung vorausahnen und, um aller partiellen Resignation auszuweichen, sich ein- für allemal im Ganzen resignieren. Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Notwendigen, Gesetzlichen und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werden.«<sup>1</sup> Der »partiellen Resignation« war Thorild sehr wenig fähig; aber die Fähigkeit sich »im Ganzen zu resignieren« hat er besessen. Ich stimme Lamm bei, wenn er sagt, dass Thorild seinem Temperament nach die Spinozistische Resignation und Harmonie sehr fern lag.<sup>2</sup> Aber schon von früher Jugend an hielt ihm seine Vernunft und seine Philosophie unablässig diese Forderung vor, und ihr versuchte er zu genügen. »Es ist der Fehler der Natur« — so schreibt er an Heurlin — »dass der Mensch nicht alle Sinne hat und dass er nicht die Kreise aller Dinge umfassen kann. Aber dies tut der Weise. . . Er sieht mit denselben Augen wie Gott. Er sieht, wie die ewigen Kräfte der Natur sich in unendlichem Leben regen und sich in allem und jedem ausdrücken. . . Der Philosoph, der Richter der Welt, darf nicht parteiisch sein. Er muss den törichten, unwissenden aufrührerischen Menschen ersticken. Er muss ihn die hohe tröstende Demut der Vernunft lehren. . . Ent-sagung! Durch dich geht man in den Himmel des ewigen Friedens ein und findet noch im Leid selbst Seligkeit und Ehre.«<sup>3</sup> Thorild fühlte sich, wie alle seine Äusserungen über Spinoza bezeugen, durch ihn »in einen Himmel des ewigen Friedens« versetzt; aber er brauchte, um dieses Gefühl zu geniessen, keineswegs alle metaphy-

<sup>1</sup> Dichtung und Wahrheit, Viertes Teil, 16. Buch.

<sup>2</sup> Martin Lamm, a. a. O. s. 139.

<sup>3</sup> Brief an Heurlin vom 4. Juni 1781, Brief (L. Weibull), s. 50 f.



sischen Einzelsätze Spinozas anzunehmen. »Ich kann nicht sagen« — so schreibt Goethe am 9. Juni 1785 an Fritz Jacobi — »dass ich jemals die Schriften dieses trefflichen Mannes in einer Folge gelesen habe, dass mir jemals das ganze Gebäude seiner Gedanken völlig überschaulich vor der Seele gestanden hätte. Meine Vorstellungs- und Lebensart erlauben's nicht. Aber wenn ich hinein sehe, glaub ich ihn zu verstehen, das heisst: er ist mir nie mit sich selbst in Widerspruch und ich kann für meine Sinnes- und Handelns Weise sehr heilsame Einflüsse daher nehmen.« Alles deutet darauf hin, dass Thorild in einem ähnlichen Verhältnis zu Spinoza stand. Die »Ethik« hatte einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht; und in einem Jugendbrief an seinen Freund Heurlin träumt er davon, sich mit ihr in einen einsamen Winkel der Erde zurückzuziehen.<sup>1</sup> Aber von hier bis zur Annahme aller Einzelsätze Spinozas war noch ein weiter Schritt — und ihn scheint Thorild in keiner Epoche seines Lebens getan zu haben.

Am weitesten in der Aneignung des Spinozismus ist Thorild in einer Skizze gegangen, für die er den Titel »*Deus Deissimus*« als Überschrift gewählt hat. Thorild geht hier vom Spinozistischen Substanzbegriff aus und er zieht aus ihm die letzten Konsequenzen. Gemäss diesem Begriff kann es nur eine wahrhafte Realität geben: die Realität des Ganzen, das wir mit dem Namen »Gott« oder »Natur« bezeichnen können. Wenn wir von Teilen dieses Ganzen reden und wenn wir ihnen irgendwelche Wirklichkeit zusprechen, so ist dies eine Ausdrucksweise, die nicht von der Sache hergenommen ist, sondern die nur unserer menschlich-eingeschränkten Vorstellungsart entspricht. Für diese, für den menschlichen Sinn, für die menschliche Einbildungskraft und den menschlichen Verstand ist es notwendig, Grenzlinien zu ziehen und Teilungen vorzunehmen, denen im Sein als solchem, im absoluten Sein nichts entspricht. Die reine Natur ist ein »Totum ohne Teile«, aber die menschliche Erkenntnis muss dieses Ganze zerstückeln, um es begreifen zu können. In Wahrheit aber ist die Natur kein Aggregat, das sich aus Teilen aufbaut, sondern ein in sich ungeschiedenes Eins; sie kann, richtig betrachtet, nicht einmal als »Totum«, sondern sie muss als »Omne« bezeichnet werden. Der Begriff des Einzelwesens ist daher im Grunde ein leeres Wort: denn kein Einzelwesen kann als selbständige

<sup>1</sup> Ibid. s. 19.



Realität, es kann nicht als »*Ens*«, sondern immer nur als ein »*modus Entis*« bezeichnet werden. Es folgt hieraus, dass alle philosophischen Lehren geirrt haben, die, statt sich auf die Anerkennung des absoluten Eins zu beschränken, von einer Vielheit der Prinzipien ausgegangen sind. Platons Ideen, Aristoteles' Formen, Wolffs Möglichkeiten — sie alle sind nichts anderes als menschliche Begriffe und Vorstellungsarten, die fälschlich zu metaphysischen Realitäten hypostasiert worden sind: »*idealiala entificata. more imbecillae mentis humanae in suis quantis, terminatis, finitis, parvis, haerentis.*«<sup>1</sup>

Dass Thorild hier in seinem Denken bis zur letzten Grenze des Spinozismus vorgedrungen ist, ist unverkennbar. Er erreicht hier jene Konsequenz, die von Hegel mit dem Namen des »Akosmismus« bezeichnet worden ist.<sup>2</sup> Schon Christian Wolff hat in seiner Kritik des Spinozismus hervorgehoben, dass Spinoza das Dasein der Einzeldinge nicht erkläre, sondern aufhebe, und dass er damit die eigentlich sogenannte Natur zu einem *Non-Ens* mache.<sup>3</sup> In der Skizze »*Deus Deissimus*« bemüht sich Thorild nicht, diesen Einwand zu entkräften: er zieht selbst den Schluss des »Akosmismus« und scheint sich bei diesem Facit des Spinozistischen Systems zu beruhigen. Hier ist der Begriff des Einzelwesens tatsächlich zum blossen Schein herabgesetzt.<sup>4</sup> Aber freilich müssen wir hier eine Einschränkung machen. Es wäre unbedacht, wenn wir in dem Fragment »*Deus Deissimus*« schlechthin ein Bekenntnis zum Spinozismus in seiner radikalen Form sehen wollten. Was hier vorliegt, ist

<sup>1</sup> *Deus Deissimus*, Skrifter, ed. Arvidson, II, 145 ff; 158.

<sup>2</sup> Vgl. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (S. W. XV, 361): »Will man Spinoza . . . einen Atheisten nennen, nur deshalb, weil er Gott nicht von der Welt unterscheidet, so ist dies ungeschickt. Man würde vielmehr den Spinozismus ebensogut oder besser haben *Akosmismus* nennen können, indem darin nicht das Weltwesen, das endliche Wesen, das Universum, sondern vielmehr nur Gott als das Substantielle gelten und perennieren darf. Spinoza behauptet, was man eine Welt heisst, gibt es gar nicht; es ist nur eine Form Gottes, nichts an und für sich. Die Welt hat keine wahrhafte Wirklichkeit, sondern alles dies ist in den Abgrund der Einen Identität geworfen.« Es ist sehr interessant zu verfolgen, wie die Auffassung Thorilds von Spinozas Lehre und ihrer Grundtendenz hier bis ins einzelne mit Hegels Auffassung übereinstimmt.

<sup>3</sup> Wolff, *Theologia naturalis*, § 696.

<sup>4</sup> »Rent, i Gud, i Naturen, finnes intet quantum. Det är vår svaghet . . . Ingen ting har en gräns verkeligen . . . Al Differentia limes quanti, terminus, är et sken« (Arvids. I, 146 ff.).

kritik  
 av  
 Spinoza  
 i  
 Thorilds  
 skrifter.



eine Studie über Spinozas System, in der Thorild sich die Struktur desselben klar zu machen suchte. Hierfür muss er die Prinzipien streng und bestimmt aufstellen und die Folgerungen, die sie in sich schliessen, in aller Klarheit entwickeln. Die Abhandlung »Deus Deissimus« ist von Thorild nicht veröffentlicht worden, und nichts deutet daraufhin, dass sie für die Veröffentlichung bestimmt war. Sie war ersichtlich für Thorild allein bestimmt und sollte ihm zu innerer Klarheit verhelfen. Jeder Denker wird bei dem Versuch, in ein philosophisches System einzudringen, solche Entwürfe für sich anfertigen; aber es wäre voreilig, aus dem Umstand, dass er eine bestimmte Lehre in all ihren Konsequenzen durchdenkt, den Schluss zu ziehen, dass er sie auch in all diesen Konsequenzen annehmen will. Oft wird sich vielmehr das Umgekehrte einstellen: gerade wenn wir uns alle Folgerungen, die sich mit logischer Notwendigkeit aus einem bestimmten Satz ergeben, klar gemacht haben, werden wir einsehen, dass wir diesen Satz nicht annehmen können oder dass wir ihn eine andere, modifizierte Form geben müssen, die bestimmte Konsequenzen, die uns als unannehmbar scheinen, ausschliesst. Das scheint mir auch hier der Fall zu sein. Die Studie »Deus Deissimus« beweist, wie ernsthaft Thorild mit dem Problem des Spinozismus gerungen hat und mit welcher Energie und Leidenschaft er sich in Spinozas System vertieft hat. Er ist nicht bei bloss oberflächlicher Kenntnis einzelner Sätze stehen geblieben; er wollte das System in seinem Aufbau und in seinem logischen Gefüge erkennen. Und er hat hier ohne Zweifel klar und scharf gesehen — klarer und schärfer als Herder, der über einen bloss gefühlsmässigen Spinozismus im Grunde niemals hinausgekommen ist. Aber was er in dieser Weise sah, das musste ihm zeigen, dass er niemals zum unbedingten Schüler Spinozas werden, dass er nicht alle Lehren desselben einfach hinnehmen konnte.

Das erste Moment, das Thorild an der Annahme des Spinozismus in seiner eigentlich historischen Gestalt hindern musste, war die Auflösung der Natur in einen rein mathematischen Kosmos, die er hier vorfand. Das Sein der Materie ist bei Spinoza wie bei Descartes auf Ausdehnung und Bewegung reduziert. Wenn wir von »inneren« Kräften sprechen, so ist das ein leerer Anthropomorphismus — ein Wort, dem keine Wirklichkeit entspricht. Die Natur als Substanz ist das All-Umfassende, der Mensch, als Modus, ist das



Umfasste. Wir dürfen somit nicht die Natur vom Menschen aus, sondern wir müssen den Menschen von der Natur aus betrachten und interpretieren. Bei dieser Betrachtung aber löst sich das Ganze der Natur in rein mechanische Phaenomene, in die Phaenomene von Druck und Stoss auf. Sowohl das körperliche wie das seelische Dasein sind Sonderfälle dieser universellen Mechanik. Diese Auffassung hat Thorild niemals angenommen. Gegenüber dem Mechanismus Spinozas betont er mit grosser Entschiedenheit das Recht und die Notwendigkeit des Vitalismus. Nur als All-Leben kann die Natur verstanden werden; wenn wir nicht von der Seite des Lebens in sie eindringen, ist und bleibt sie für uns ein Buch mit sieben Siegeln. Diese Ansicht hat Thorild niemals verleugnet; es findet sich, so weit ich sehe, bei ihm kein einziger Satz, der daraufhin deutet, dass er in irgend einer Epoche seiner philosophischen Entwicklung »Materialist« oder »Mechanist« gewesen wäre. Man hat freilich bisweilen angenommen, dass Holbachs »Système de la nature« einen starken Eindruck auf Thorild gemacht und eine Zeitlang den Charakter seiner Lehre entscheidend mitbestimmt habe.<sup>1</sup> Aber ich vermag hierfür keinen Beweis zu finden. Thorild konnte sich durch Holbach in seinem Kampf gegen Orthodoxie und Priesterschaft bestärkt fühlen, aber seinen Naturbegriff konnte er sich niemals aneignen. Er hätte damit das Fundament aufgeben müssen, auf dem seine gesamte Naturansicht ruht. Hier konnte er kaum anders empfinden als Goethe in seiner Strassburger Zeit und der Kreis um ihn empfunden hat: das »Système de la nature« musste ihm als »so grau, so cimmerisch, so totenhaft erscheinen, dass er davor wie vor einem Gespenst schauderte«<sup>2</sup>. Holbachs Werk ist ein historisch interessantes und wirksames Buch, aber man wird es kaum, — wie Arvidson er tut — als ein »inspiriertes und inspirierendes Buch« bezeichnen können. Man braucht sich nur den Eindruck, den Holbach auf Rousseau machte und die Schilderung, die Rousseau von ihm gibt, zu vergegenwärtigen, um eine Vorstellung davon zu gewinnen, wie er auf Thorild wirken musste, der Rousseau in seinem Naturgefühl so nahe stand. »Ich hasse diese kalten Handwerks-Geister« — so schreibt Thorild in den Anmerkungen zu »Passionerna« — »diese mechanisch seelenlosen Köpfe, die die Natur als ein totes

<sup>1</sup> vgl. Arvidson, s. 102 ff.

<sup>2</sup> vgl. hierzu Dichtung und Wahrheit, Dritter Teil, II. Buch.



Uhrwerk darstellen, die nur den Körper der Welt sehen . . . Das Auge des Weisen sieht Gott, und sieht und erkennt ihn als all-lebend. Die Welt ist die erste grosse allgemeine Offenbarung Gottes. Er lebt in ihr in jedem Lichtschimmer, in jedem Zug von Schönheit. Was wäre sie ohne ihn? Nur der Schein eines Wesens, ein toter ohnmächtiger Stoff — ja nicht einmal das. Ohne ihn — und du fällst in den Abgrund des ewigen Nichts, schönes und herrliches Heiligtum Gottes.»<sup>1</sup> Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass diese Worte in ausdrücklichem Hinblick auf das »Système de la Nature« gesprochen sind, und dass sie Thorilds Empfindung gegenüber dem Werke ausdrücken. Aber er ist in seiner Abneigung und in seinem Kampf gegen den Mechanismus noch weiter gegangen. Newton kann sicherlich in keiner Weise als »Materialist« bezeichnet werden; seine ersten Schüler und Anhänger haben vielmehr in seiner Lehre von der allgemeinen Attraktion die eigentliche Rettung vom Materialismus, die Wiederherstellung und Sicherung einer rein-»geistigen« Auffassung des Universums gesehen.<sup>2</sup> Aber auch ihn zieht Thorild in sein Verdammungsurteil ein. »O ewige Natur« — so schreibt er in einem Briefe an Heurlin — »wie wenige dringen in das Innerste und Allerheiligste Deines Tempels ein und empfinden dort die Fülle der Gottheit . . . Newton war dort, aber mass den Tempel nur nach seiner höhe und Breite aus; er sah wohl die unendlichen Kräfte, aber er erfasste sie nur mit einem mechanischen Auge.«<sup>3</sup>

Aber es war noch ein anderes und stärkeres Motiv, das Thorild über den Spinozismus, in seiner strengen und systematischen Gestalt, hinausdrängen musste. Im System des Spinozismus gibt es keine Stelle für die Realität des Individuums. Alles Sein eignet der Einen unendlichen Substanz; das Einzelwesen ist und bleibt nur ein flüchtiger Schatten. Diese Konsequenz hat sich Thorild in seiner »Spinoza-Studie« in der Schrift »Deus Deissimus« völlig klar gemacht, und er muss sie von früh an durchschaut haben.<sup>4</sup> Aber er konnte bei ihr nicht stehen bleiben. Wenn er sie als abstrakter

<sup>1</sup> Passionerna, Skrifter (Arv.) I, 51.

<sup>2</sup> Näheres hierüber in der Schrift von Hélène Metzger, *Attraction universelle et religion naturelle*, Paris 1938.

<sup>3</sup> Bref (L. Weibull), s. 44.

<sup>4</sup> Vgl. Skrifter (Arv.) II, 145: Endast Gud kan vara något . . . Al (oss kånbar) varelse är et Phénomén . . . Alt deleligt är ej ren varelse.



Denker, als Metaphysiker hätte annehmen können, so musste sich doch sein künstlerisches Gefühl gegen sie aufbäumen. In den Anmerkungen zu »Passionerna« hat Thorild über Spinoza ein merkwürdiges Wort gesprochen. Er sagt hier, dass Spinoza nicht Pantheist hätte sein können, wenn er Dichter gewesen wäre.<sup>1</sup> Lamm findet dieses Wort mit Recht orakelmässig.<sup>2</sup> Aber mir scheint, dass wir auch hier eine Auflösung dieses dunklen Orakelspruchs finden können, wenn wir an Goethes Verhältnis zu Spinoza denken. »Ich für mich« — so schreibt Goethe an Fritz Jacobi in einem Brief vom 6. Januar 1813 — »kann, bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens, nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt. Die himmlischen und irdischen Dinge sind ein so weites Reich, dass die Organe aller Wesen zusammen es nur erfassen mögen.« Diese Worte Goethes sind nicht lediglich als individuelles Bekenntnis gemeint; sie wollen vielmehr ein allgemeines Verhältnis ausdrücken, in dem unsere menschliche Erkenntnis zur Wirklichkeit steht. »Wir sind naturforschend Pantheisten, dichtend Polytheisten, sittlich Monotheisten« — so hat er sie an anderer Stelle prägnant zusammengefasst.<sup>3</sup> Der reine Denker kann sich an der Einheit der Dinge genügen lassen; der Dichter lebt in ihrer Vielheit. Jener mag bei einer abstrakten Weltformel stehen bleiben; dieser besitzt die Welt nur, indem er sie sich in die Fülle der Erscheinungen ausbreitet und jeder von ihnen ihr volles Recht zu Teil werden lässt. Als Dichter ist auch Thorild von dieser Empfindung durchdrungen. »Hoheit und Pathos« — so sagt er in einer Schilderung seines Charakters — »das war mein Leben. Alles, alles betraf mich und bewegte mich . . . Pathos von allem in der Natur, Empfindung für alles, was wird und strebt, für Morgenröte und Abenddämmerung, für Entzünden und Verlöschen, für Jugend und Alter für, die milde Sonne und das Keimen des Frühlings, wie für den matten Glanz des Herbstes, für den Fall des Laubes und das

<sup>1</sup> Spinoza skald, hade icke varit Pantheist. Skrifter (Arv.) I, 51.

<sup>2</sup> M. Lamm, a. a. O., s. 139.

<sup>3</sup> Goethe, Maximen und Reflexionen, hg. von Max Heckscher (Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 21), S. 179.



letzte Blüten.»<sup>1</sup> Dieses lebendige poetische Naturgefühl vermochte ihm der Spinozismus nicht zu deuten und nicht zu rechtfertigen. Der Dichter in ihm konnte bei der Einen Substanz nicht stehen bleiben; er verlangte ein »pluralistisches Universum.« Nicht nur der Metaphysiker, sondern auch der Naturforscher kann in strengem Sinne »Pantheist« sein, denn auch er will alles Besondere auf ein Allgemeines, Gesetzliches reduzieren. Für den Dichter aber genügt diese Reduktion nicht. Er wird immer in gewissem Sinne »Polytheist« bleiben, weil er das Göttliche in den Einzelercheinungen sehen und verehren muss. Er lebt in der »Fülle der Gesichte« und kann sich dieselbe nicht in eine abstrakte Einheit, die nur dem Verstand fassbar ist, zusammendrängen lassen.<sup>2</sup>

Beide Forderungen: die Forderung einer »lebendigen« Natur und die volle Anerkennung des Einzelwesens fand Thorild in der Leibnizischen Philosophie erfüllt. Sie stand dem Spinozismus in vielen Stücken nahe oder schien ihm doch nahe zu stehen; aber sie unterschied sich andererseits von ihm in eben den Grundmomenten, die den Spinozismus als Ganzes für Thorild unannehmbar machten. Dieser Unterschied scheint Thorild früh zum Bewusstsein gekommen zu sein, — und er war es, der ihn dazu trieb, sich immer fester an die Leibnizische Lehre anzuschließen, die er, wenn eine Vermutung Nilssons zutrifft, schon während seiner Schuljahre in Göteborg in ihren Grundzügen kennen gelernt hatte.<sup>3</sup> Zwar ist auch das Leibnizische Universum durchaus mathematisch bestimmt und geordnet, und an der Forderung der strengen mathematischen Naturerklärung hat Leibniz immer festgehalten. Aber er hatte den mathematischen Kosmos aus einem metaphysischen Kosmos gestützt, der von anderer Art als der Spinozas ist. Den abgeleiteten, den »derivativen« Kräften, die wir mathematisch-physikalisch bestimmen und beschreiben

<sup>1</sup> Skrifter (Hans.) I, 280.

<sup>2</sup> Versteht man Thorilds Wort »Spinosa skald, hade icke varit Pantheist« in diesem Sinne, so braucht man nicht mit Albert Nilsson, Edda XV, 15, anzunehmen, dass Thorild es nur aus Vorsicht gesprochen hat. Er konnte auch, ohne seinen eigenen »Pantheismus« zu verleugnen, die Differenz desselben von der Spinozistischen Fassung des Gottes- und Naturbegriffs betonen.

<sup>3</sup> Nilsson, a. a. O. s. 6. In dem Aufsatz »Dygd och plikt«, der nach Arvidsons Datierung in das Jahr 1780 zu setzen ist, rechnet Thorild Leibniz neben Konfucius, Solon, Sokrates, Platon und Bacon zu den »unsterblichen Namen«, die die Menschheit anbeten müsse (Arvids. I, 368).



können, liegen die »primitiven« Kräfte zu Grunde. Sie sind die eigentlichen Prinzipien der Dinge, die wir nicht, wie bei Spinoza, als ruhendes Sein, sondern als ständige und stetige Tätigkeit zu denken haben. Die wahre Kraft ist nicht als blosser »Möglichkeit« zu denken; sie ist in jedem Augenblick aktiv und wirksam.<sup>1</sup> Diese Lehre war Thorild durchaus gemäss, und sie hat er völlig angenommen. Eine ruhende Kraft ist auch ihm ein Widersinn; eine Kraft ist nur dadurch, dass sie unablässig tätig ist.<sup>2</sup> Und ebenso lehrt er — gemäss Leibniz' »principium identitatis indiscernibilium« — dass die Kräfte in der Natur ein »Eigenwesen« besitzen, dass sie ins Unendliche differenziert sind. In dem Aufsatz »Deus Deissimus« hatte Thorild aus den metaphysischen Prämissen des Spinozismus die Folgerung entwickelt, dass nur dem Ganzen des Alls Realität zukommt; jede Differenz, die der menschliche Geist zu setzen gezwungen ist, gehört nur ihm selbst, nicht der Natur an, und ist somit blosser Schein (vgl. oben S. 23). Als Anhänger von Leibniz muss er die genau entgegengesetzte Folgerung ziehen. Die durchgängige Individuation ist das Grundgesetz der Wirklichkeit. Sie ist es so sehr, dass wir niemals an eine Grenze von ihr gelangen können. Das Leben bricht nirgends ab; so weit wir auch die Teilung der Materie treiben mögen, so finden wir jeden kleinsten Teil noch immer von Leben erfüllt. Denn welcher Stoff kann nicht in die feinsten Elemente aufgelöst werden und diese in noch subtilere? Wir finden ein Ganzes von schwebenden Lebensgeistern noch in dem kleinsten Organ der all-belebenden Natur.<sup>3</sup>

Dies ist weit von Spinoza entfernt — und doch konnte es sich mit innerer Konsequenz aus ihm entwickeln: eine Konsequenz, die man freilich nur verstehen kann, wenn man sie nicht rein logisch, sondern psychologisch fasst — wenn man, statt bloss abstrakter Prinzipien, das individuelle Lebensgefühl Thorilds in die Prämissen einbezieht. Dieses Gefühl musste sich, so sehr Thorild Spinoza verehrt und bewundert hat, zuletzt doch auf die Seite von Leibniz'

<sup>1</sup> Vgl. Leibniz, *Specimen dynamicum*, *Mathematische Schriften*, hg. v. Gerhardt, Bd. VI, 234 ff. Zum Unterschied der »derivativen« und »primitiven« Kraft bei Leibniz vgl. meine Schrift »Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen«, Marburg 1902, S. 290 ff.

<sup>2</sup> vgl. die näheren Nachweise bei Karitz, *Tankelinjer hos Thorild* s. 59 ff, 89 ff.

<sup>3</sup> vgl. Anm. zu *Passionerna* (Arvids. I, 54), sowie *Filosofiska Beträktelser* (Hans. I, 291).



und Shaftesburys Naturbegriff neigen — ein Prozess, den wir in ganz gleicher Weise bei Herder und bei Goethe<sup>1</sup> verfolgen können. Herder hat einmal den Plan gefasst, sich die Beziehungen zwischen Spinoza, Leibniz und Shaftesbury in einer eigenen Schrift zu verdeutlichen: er wollte zwischen ihnen eine Parallele ziehen und die Unterschiede beleuchten. Dieser Plan ist nicht zur Ausführung gekommen, und in der Tat scheint es Herder nie gelungen zu sein, hier ganz scharf zu sehen. In seinen Gesprächen über »Gott« finden wir eine ständige Mischung der Motive; einen Synkretismus aus Leibniz, Spinoza und Shaftesbury.<sup>2</sup> Auch Thorild war zu strengen systematischen Unterscheidungen nicht geneigt und zu objektiven historischen Urteilen nach seiner Veranlagung kaum befähigt; rein geschichtliche Interessen scheinen ihm ganz gefehlt zu haben. Aber es fehlt nicht an Anzeichen, dass er in seiner Auffassung und Bewertung der drei Denker, die ihm so nahe standen, ganz bestimmte Grenzen zog und dass er Leibniz und Shaftesbury, im Ganzen gesehen, den Vorrang vor Spinoza zusprach. In den »Philosophischen Betrachtungen« erklärt er, dass Linnés Seele dazu geschaffen gewesen sei, die äussere Natur zu erkennen, während Spinoza, und noch mehr Shaftesbury und Leibniz dazu getaugt hätten, die innere Natur der Dinge zu erfassen.<sup>3</sup> In diesem Urteil, zu dem Thorild gelangt, kann man sich noch einmal den gesamten Gedankenprozess vergegenwärtigen, kraft dessen er in die Lehre Spinozas eindrang, um sie sich auf der einen Seite anzueignen und sie auf der andern Seite, gewäss den Forderungen seines Denkens und seiner Persönlichkeit, umzubilden.

<sup>1</sup> vgl. hrz. Dilthey, Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes, Ges. Schriften, Bd II, Leipz. 1914, S. 391 ff.

<sup>2</sup> Näheres hierüber bei R. Haym, Herder, Bd. II, Berlin 1885, S. 265 ff.

<sup>3</sup> Filosofiska betraktelser, Skrifter (Hans.) I, 304. Auf diese Stelle hat Martin Lamm (a. a. O. s. 139) mit Recht hingewiesen.



## ZWEITES KAPITEL

### Die "Stufenfolge der Wesen"

Die Lehre von der »Stufenfolge der Wesen« gehört zu den wichtigsten und den am meisten charakteristischen Bestandteilen von Thorilds Philosophie. Es scheint, dass Thorild diese Lehre sehr früh erfaßt hat, denn die ersten deutlichen Spuren von ihr finden wir schon in der Rede, die er im Jahre 1778 als Neunzehnjähriger in Lund in seiner Studentenvereinigung gehalten hat. Seitdem hat er sie unverändert festgehalten; sie zieht sich wie ein roter Faden durch alle seine Schriften hindurch und begleitet ihn bis in seine Greifswalder Zeit. Dass diese Lehre ihrem philosophischen Gehalt nach auf Leibniz zurückgeht, unterliegt keinem Zweifel. Nach Leibniz baut sich das Universum aus selbständigen Wesenheiten auf, die eine kontinuierliche Stufenfolge bilden. Eine Kette, die nirgends abreißt, verknüpft das Niederste und das Höchste. Von der scheinbar rohesten Materie bis hinauf zu Gott führt ein Weg. Es gibt kein Sein, das aus dieser Gemeinschaft der Wesen herausfällt und das nicht an ihrer Vollkommenheit Teil hätte. Denn alles steht in Beziehung mit einander, und jedes Einzelwesen ist nur kraft dieser Beziehung. Jedes Einzelsubjekt, jede Monade drückt das Ganze der Welt aus und jede spiegelt dieses Ganze in besonderer und eigentümlicher Weise wieder. »Jede Substanz ist wie eine Welt für sich, gleichsam ein Spiegel Gottes oder vielmehr des gesamten Universums, das sie nach ihrer Weise und Eigentümlichkeit ausdrückt, sowie eine und dieselbe Stadt je nach den verschiedenen Standorten, die der Betrachter wählt, sich verschiedenartig darstellt. Auf diese Weise wird das Universum gewissermassen so viele Male vervielfältigt, als es Substanzen gibt, und ebenso mehrt sich der Ruhm Gottes im selben Masse, als es eine Vielheit von einander ganz verschiedenen Darstellungen seines Werkes gibt.<sup>1</sup>»

<sup>1</sup> Leibniz, Discours de Métaphysique, Sect. IX, vgl Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, hg. von Cassirer Bd II (Philos. Bibl. Bd 108), S. 144 f.



Thorild hat also diese Lehre nicht geschaffen; wohl aber hat er von ihr eine merkwürdige und höchst originelle Anwendung gemacht. Denn es ist wohl das erste Mal, dass hier der Versuch unternommen wird, auf einen rein metaphysischen Satz ein ganzes System der Aesthetik und der Kritik aufzubauen. Das aber ist bei Thorild geschehen. Wenn alles Geschaffene ein Recht auf sein Dasein hat, — so folgert er — so hat es auch ein Recht, dieses Dasein in der ihm gemässen Weise auszusprechen und auszudrücken. Der Stil ist der Mensch; man kann daher dem Menschen so wenig seinen Stil verbieten, wie man ihm verbieten kann, dieser oder jener Mensch zu sein. Es kann somit keine schlechthin allgemeingültigen, für Alle geltenden Regeln des »guten Geschmacks« geben. Gegen den Dogmatismus solcher Regeln setzt sich der Individualismus Thorilds zur Wehr. Jede Individualität, so hoch oder niedrig sie stehen mag, so vollkommen oder unvollkommen sie ist, hat ihren eigenen Lebensstil und muss somit auch ihren eigenen Ausdrucksstil haben, den keine Kritik ihr beschränken darf. Statt das Schwache zu schelten, sollte die Kritik vielmehr danach streben, es zu verstehen und sich seiner anzunehmen. Die Schwachen haben nicht nur ein Recht zu leben, sondern kritische Anmassung verkümmert werden.

Aber freilich — welch eine paradoxe Folgerung und Forderung liegt hierin! Man weiss, welche Verwunderung und welchen Sturm der Entrüstung Thorild erregte; als er mit diesen Sätzen zuerst hervortrat. Und doch waren sie für ihn selbst kaum etwas anderes als einfache Konsequenzen aus einem bestimmten metaphysischen Grundsatz. Wie er erklärt hat, in »Passionerna« nur die »Metaphysik der Leidenschaften« gegeben zu haben, so wollte er in der Schrift »En kritik över kritiker« nur eine Metaphysik der Kritik geben. Er glaubte seine Poetik auf den ersten logischen Grundsätzen, auf dem Satz der Identität und des Widerspruchs aufzubauen, und er konnte nicht verstehen, dass seine Gegner nicht nur gegen die Prinzipien seiner Aesthetik, sondern auch gegen die ersten Prinzipien der Logik so blind sein konnten. Gibt es etwas Einfacheres als einzusehen, dass »jedes Ding ist was es ist« und dass man es daher unmöglich durch kritische Prinzipien in sein Gegenteil umwandeln kann? Diese Berufung auf die einfache Logik mag imponierend klingen — aber hat hier nicht der Logiker und der Metaphysiker Thorild den Lebensfaden der Kritik zerschnitten? Woher



nimmt die Kritik noch das Recht und den Mut zu urteilen, wenn sie schlechthin alles anzuerkennen hat? Soll in der Kunst das Erhabene und das Niedere, das Grosse und das Kleine, das Schwache und Starke gleich viel gelten? Mag sein, dass es in der Natur für ein anderes Ding natürlich ist, mehr zu sein. Aber lässt sich dieser Grundsatz von der Natur auf die Kunst übertragen? Lässt sich daraus, weil nichts um seiner Fehler willen, sondern alles um seines Wertes willen hervorgebracht wird, der Schluss ziehen, dass auch alle Fehler ihren Wert haben?<sup>1</sup> Thorild hat in einer Schilderung seines Charakters einmal gesagt, dass sein Wahlspruch, im Gegensatz zu dem »*Nil admirari*» des Horaz, der Grundsatz des »*nihil spernere*» gewesen sei.<sup>2</sup> Aber gehen nicht beide Sätze in einander über; kann derjenige, der in der Kunst nichts verachten will, in der Kunst noch etwas schätzen und bewundern? Thorild sagt in einem Brief an Heurlin, dass selbst der Esel seinen Kreis habe, in welchem er hoch, mächtig und majestätisch sei, und dass der Wolf und der Strassenräuber ihre Welt von Grösse und Schönheit haben.<sup>3</sup> Damit stehen wir auf einem Standpunkt jenseits von Gut und Böse und jenseits von Schön und Hässlich; ein Standpunkt, der für den Metaphysiker möglich ist, der aber für den Kritiker eine Verleugnung all dessen in sich zu schliessen scheint, was er ist und was er will.

Dass sich Thorild hier nicht nur in einen Konflikt verstrickt, sondern dass er in eine Antinomie, in einen völligen Widerspruch mit sich selbst und den Aufgaben aller Kritik zu geraten droht, kann nicht geleugnet werden. Seine Gegner wie seine modernen Darsteller haben ihm diese Antinomie vorgehalten.<sup>4</sup> Und in seinen eigenen Schriften findet sich, so viel ich sehe, nichts, was unmittelbar dazu dienen könnte, den Widerspruch aufzulösen. Wir müssen daher die Frage, statt an Thorild, an Leibniz richten. Auch bei Leibniz ist jede Monade in ihrer Art vollkommen; sie ist das was sie im Gesamtgefüge des Universums sein kann und sein soll. Was sie auch immer sein mag, so ist sie eine bestimmte Repräsentation des Ganzen, ein lebendiger Spiegel des Alls. Gibt es darum keinen

<sup>1</sup> vgl. *En Critik öfver Critiker*, Hans. II, 133 f.

<sup>2</sup> Hans. I, 279; vgl. I, 331.

<sup>3</sup> Brief an Heurlin vom 4. Juni 1781 (Bref, s. 50 f.).

<sup>4</sup> In der modernen Thorild-Litteratur hat die Darstellung von Martin Lamm diesen Punkt scharf beleuchtet; vgl. Lamm, a. a. O., s. 351 ff.



Seins- und Wertunterschied der Monaden und nach welchen Kriterien lässt sich dieser Unterschied bestimmen? Auf diese Frage hat Leibniz eine klare und bestimmte Antwort gegeben. »Vollkommenheit« — so erklärt er — »nenne ich alle Erhöhung des Wesens, denn wie die Krankheit gleichsam eine Erniedrigung ist und ein Abfall von der Gesundheit, also ist das Vollkommene etwas, so über die Gesundheit steigt. . . . Gleichwie nun die Krankheit herkommt von verletzter Wirkung, also erzeiget sich hingegen die Vollkommenheit in der Kraft zu wirken, wie denn alles Wesen in einer gewissen Kraft besteht, und je grösser die Kraft, je höher und freier ist das Wesen. Ferner bei aller Kraft, je grösser sie ist, je mehr zeigt sich dabei Viel aus Einem und in Einem, indem Eines viele ausser sich regieret und in sich vorbildet. Nun die Einigkeit in der Vielheit ist nichts anderes als die Übereinstimmung, und weil eines zu diesem näher stimmt als zu jenem, so fliesset daraus die Ordnung, von welcher alle Schönheit herkommt, und die Schönheit erwecket Liebe. Daraus siehet man nun, wie Glückseligkeit, Lust, Liebe, Vollkommenheit, Wesen, Kraft, Freiheit, Übereinstimmung, Ordnung und Schönheit an einander verbunden, welches von Wenigen recht angesehen wird.«

Diese Sätze, die sich in einer Leibnizischen Abhandlung »Von der Weisheit« finden,<sup>1</sup> hätte Thorild geschrieben haben können. In seinen Schriften begegnen wir immer wieder derselben Erklärung der Ordnung, der Schönheit, der Übereinstimmung, der Harmonie, der Vollkommenheit.<sup>2</sup> »Das Sein kann nicht gedacht werden ohne die innerste und wohltuende Übereinstimmung aller Teile; und das ist nicht Schönheit, sondern lebende Schönheit.«<sup>3</sup> Die letzten Worte fügen eine weitere, für Thorild charakteristische Bestimmung hinzu. Leibniz hatte die Schönheit im wesentlichen durch intellektuelle Momente als »Einheit in der Vielheit«, als »Ordnung in der Mannigfaltigkeit« beschrieben. Und für ihn war es auch ein intellektuelles Moment, durch das sich in der Rangordnung der Wesen das Höhere vom Niederen scheidet. Was den Menschen vom

<sup>1</sup> Vgl. Philosophische Schriften (Ausg. Cassirer) II, 493. Thorild kann diesen Aufsatz von Leibniz nicht gekannt haben, da er erst im Jahre 1838 von Guhrauer in seiner Ausgabe der »Deutschen Schriften« (I, 420 f.) veröffentlicht worden ist.

<sup>2</sup> vgl. besonders den Aufsatz: Dygd, Skönhet, Harmoni, Hans. I, 269 f.

<sup>3</sup> Idéer öfver sällheten, Hans. I, 273.



Tier, was Gott vom Menschen unterscheidet, das ist der Grad der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen. Das Tier lebt dumpf in blossen sinnlichen Empfindungen dahin; Gott sieht alles was er sieht, in seiner absoluten Wesenheit, in seiner adaequaten Idee. Der Mensch nimmt eine Mittel- und Zwischenstellung ein; er strebt von der Sinnlichkeit zur Vernunft, von der Verworrenheit zur Klarheit, und er ist um so vollkommener, je mehr ihm dieses Streben gelingt. All dies wird von Thorild nicht geleugnet, sondern vielmehr ausdrücklich betont und hervorgehoben. Aber er fügt dem intellektuellen Moment das emotionale hinzu. Die wahre Vollkommenheit beruht ihm nicht nur in der Klarheit des Denkens, sondern auch in der Kraft des Fühlens; neben die »Vernunft« setzt er das »Leben«. Auch bei Leibniz besteht kein Zweifel daran, dass alle Wirklichkeit Kraft ist, dass es nirgends Stillstand, sondern nur ewige Bewegung gibt: aber in seiner Stufenordnung erhebt sich die Denkkraft über die organische Kraft und sondert sich von ihr. Diese Sonderung gesteht Thorild nicht zu. Er verlangt das Ineinander und Miteinander aller Kräfte, und er glaubt, dass nur hieraus nicht nur »Schönheit«, sondern auch »lebende Schönheit« entstehen kann.

Damit ist zugleich mittelbar die Lösung des Rätsels gegeben, von dem wir ausgegangen waren. Es kann und muss eine »Kritik« geben — so wahr es ein Kriterium des Vollkommenen gibt. Wir brauchen keineswegs alles Dasein und alle litterarischen Erzeugnisse gleich zu stellen, wenngleich wir in einem gewissen Sinne alles Dasein und alle litterarischen Erzeugnisse an ihrer Stelle als berechtigt und notwendig anerkennen müssen. Denn die Stellen selbst ordnen sich in einer aufsteigenden Reihe. Zwar steht nicht ein absolut-Wertloses, ein Nicht-sein Sollendes einem absolut-Wertvollen gegenüber. Denn die absolute Negation des Wertes käme der völligen Vernichtung des Seins gleich. Solchem Negativismus darf sich die Kritik nicht überlassen. »O-heter, icke-heter, nulliteter, non-entia, dem jage vi efter hos hvarannan och i allt, dem stride, larme vi öfver utan ända; men mig angår ingen ting utan i sin *realitet*«. <sup>1</sup> Aber die Realität selbst kann grösser und kleiner, schwächer und stärker sein, und sie ist es je nach dem Grad, in welchem sie das Gebot der Harmonie und Ordnung erfüllt, in welchem sie, um mit Leibniz zu sprechen »Viel aus Einem und in Einem« ist. Das Höhere ist dadurch aus-

<sup>1</sup> Skrifter (Hans.) I, 331.



gezeichnet, dass es zugleich die grössere Ausbreitung und die grössere Geschlossenheit besitzt. Es ist nicht dem Sein nach anders; aber es hebt sich extensiv und intensiv aus dem Ganzen des Seins hervor. In extensiver Hinsicht ist es das Grössere, das Weitere: es umfasst das Niedere, ohne von ihm umfasst zu werden. In intensiver Hinsicht ist es das Kraftvollere; es durchdringt, beherrscht, organisiert das Niedere. Die Kritik hat, nach Thorild, nicht zu befehlen; sie soll und darf nicht als Schulmeisterin auftreten. Sie muss sich damit begnügen, einfach festzustellen; aber diese Feststellung soll eben dem Einzelnen die Stelle anweisen, in die es in der allgemeinen Ordnung gehört. »So allwichtig ist der Grad, dass selbst das Gute durch Unmass böse, und selbst das Böse durch Mass gut wird, wie ohne Grad alles Wahre falsch und alles Natürliche unnatürlich ist.«<sup>1</sup> Die Anwendung dieser Maxime ergibt bei Thorild eine höchst eigenartige Form der Kritik. Was er vor allem bekämpft, ist die Unnatur, ist die Verstellung, die irgend eine Produktion als das erscheinen lassen will, was sie nicht ist. Jede solche Unwahrheit, jede Ziererei und Heuchelei, jedes sich Aufblähen muss der Kritiker schonungslos geisseln; er muss den Werken der Kunst die Maske abreißen und ihr wahres Gesicht entdecken. Aber damit ist auch seine Pflicht erfüllt und sein Beruf beendet. Hat er die »Wahrheit« eines Werkes einmal festgestellt und klargestellt, so darf er das Urteil über diese Wahrheit getrost dem Leser überlassen. Mag dieser immerhin nach eigenem Geschmack und nach eigenem Mass das wählen, was ihm verwandt ist und was ihm zugehört. Wenn ein Werk sich schlicht und unverstellt als das gibt, was es ist — so ist es nicht Sache der Kritik, ihm dieses Sein zu missgönnen und zu bestreiten. Die Grundwahrheit aller Kritik ist jede Sache als das zu nehmen was sie ist.<sup>2</sup> Der Kritiker wird nicht alles »über einem Kamm scheren«. Er wird einen Roman, der bloss der Unterhaltung dienen soll, nicht mit dem gleichen Mass messen wie ein philosophisches Lehrgedicht; er wird, was lediglich gefallen und zerstreuen will, nicht ebenso beurteilen wie das was den Anspruch erhebt, zu erheben, zu belehren, zu erschüttern. So tastet er auch das Niedere in seinem Bestand nicht an, wenngleich er einsieht und feststellt, dass es ein Niederes ist. Als den Grundcharakter seiner gesamten Philosophie

<sup>1</sup> Allblick § 8, in Karitz' Ausgabe S. IV.

<sup>2</sup> En Kritik öfver Critiker, Hans. I, 124.



hat Thorild Universalität und Einheit, Reichtum und Harmonie, eine Stufenfolge erklärt. Und deshalb sagt er von sich, dass er alle blosser Opposition gehasst und als ein Zeichen des Missverständnisses angesehen habe.<sup>1</sup> Das Zeichen wahrer Grösse bleibt dessen ungeachtet bestehen: und es ist dasselbe in der Kunst wie in der Natur. »Kraft und Harmonie erklären die gesamte Natur«, und Kraft und Harmonie, Fülle und Mass sind auch die Kennzeichen des grossen Kunstwerkes. Es ist Thorild freilich nicht gelungen, eine in sich geschlossene Poetik und Aesthetik aufzubauen. Auch hier wird man an das Wort Tegnér's erinnert, dass Thorild gleich dem Löwen, der sich mit einem einzigen Sprung auf seine Beute stürzt, sich schnell auf seinen Gegenstand warf, ohne sich doch seiner wirklich zu bemächtigen. Aber von dem Selbstwiderspruch, dass er sich nicht nur zum Kritiker, sondern auch zum Gesetzgeber aufgeworfen habe, nachdem er eine Philosophie und Metaphysik angenommen, die im Grunde jede Möglichkeit der Kritik ausschloss, werden wir ihn freisprechen müssen. Die verschiedenen Momente und Motive seines Denkens schliessen sich in seinem Geist in sehr merkwürdiger Weise zusammen; aber sie verwirren und stören einander nicht.

Die Leibnizischen Grundbegriffe von Kraft und Harmonie hat jedoch Thorild nicht nur dazu benutzt, um sich ihrer im Streit gegen seine Gegner zu bedienen, und um auf ihnen eine Lehre von der Dichtkunst aufzubauen. Sie bilden zugleich das Grundgerüst für seine Kosmologie, für eine Auffassung des Ganzen der Welt und ihrer inneren Struktur. Den Weg, den Thorild hier beschritten hat, kann man sich am besten verdeutlichen, wenn man auch hier den Kreis der Betrachtung erweitert. Leibniz' System ist im achtzehnten Jahrhundert in einem doppelten Sinne wirksam und fruchtbar gewesen. Es hat, um die Kantische Unterscheidung zu gebrauchen, einen neuen Schulbegriff und einen neuen Weltbegriff der Philosophie ins Leben gerufen. Der Schulbegriff wird durch Christian Wolff und seine Schüler und Anhänger repräsentiert. Hier handelte es sich vor allem um die begriffliche Durcharbeitung des Systems und um seine Anwendung auf alle Teile des Wissens. Durch diese Leistung ist Wolff, wie Kant ihm nachrühmt, der »Urheber des in Deutschland noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit« geworden. Aber diese strenge und nüchterne Exposition

<sup>1</sup> Skrifter, Hans. I, 281.



der Grundgedanken der Leibnizischen Lehre vermochte nicht ihren ganzen Gehalt ans Licht zu heben. Es gab Geister, die in dieser Lehre andere, tief verborgene Kräfte spürten, und die den Versuch machten, diese Kräfte wieder frei zu machen und sie zu neuem Leben zu erwecken. Sie empfanden den grossen Lehrmeister Wolff zugleich als einen Schulmeister, der dem Genius von Leibniz nicht gerecht geworden sei. Und sie versuchten eine andere Deutung von Leibniz' Lehre, die ihrem eigenen Geist gemäss war. Lessing, Herder, Goethe, Schiller sind in dieser Weise — ein jeder auf seinem eigenen Wege — auf Leibniz zurückgegangen.<sup>1</sup> Ich verfolge hier diese Entwicklung nur am Beispiel Schillers, weil dieses für Thorild besonders wichtig und aufklärend ist. Wenn man die Jugendbriefe Thorilds liest, so wird man in der gesamten Stimmung, die sich in ihnen ausdrückt, an den jungen Schiller erinnert. Diese Gleichartigkeit ist schon von Nilsson betont worden; und er erklärt, dass sie sich nicht nur auf den intensiven Freundschaftskult beider erstrecke, sondern dass sie in einer Gleichheit der Weltauffassung wurzele.<sup>2</sup> Die Übereinstimmung ist um so bedeutsamer und vom geistesgeschichtlichen Standpunkt aus um so interessanter, als zwischen Schiller und Thorild eine direkte Berührung nicht bestanden haben kann. Schillers »Theosophie des Julius« ist 1786 in den »Philosophischen Briefen« erschienen. Diese Darstellung geht freilich auf einen früheren Plan zurück; ihre Grundgedanken finden sich bereits in den Gedichten, die der »Anthologie auf das Jahr 1782« angehören. Um diese Zeit hatte Thorild seine »Gradationslehre« und seine »Relativitätslehre« bereits konzipiert; denn beide gehören der frühesten Schicht seines Denkens an.<sup>3</sup> Thorild und Schiller haben also ihre Grundauffassungen unabhängig voneinander gefunden, wobei sie sich auf eine gemeinsame Grundlage: auf Leibniz und Shaftesbury gestützt haben.<sup>4</sup> Von hier aus entwickeln sie ihre Lehre von Gott und Welt, ihre eigen-

<sup>1</sup> Für Lessings und Herders Verhältnis zu Leibniz vgl. meine Schrift: Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte, 2. Aufl. 1918, S. 150 ff. u. 188 ff.; Für Goethes »Monadenlehre« und seinen Begriff der »Entelechie« vgl. Otto Harnack, Goethe in der Epoche seiner Vollendung, 2. Aufl. Leipz. 1901, S. 50 f. u. 80 f.

<sup>2</sup> Nilsson, a. a. O., s. 12.

<sup>3</sup> Über die Entstehung und die ersten Anfänge der Gradations- und Relativitätslehre vgl. Karitz, Tankelinjer, s. 20 ff.

<sup>4</sup> Über Schillers Verhältnis zu Shaftesbury, vgl. meinen Aufsatz: Schiller und Shaftesbury, Publications of the English Goethe Society, New Series, Vol XI (1935), 37 ff.



tümliche Kosmologie und »Theosophie«. Schiller geht davon aus, dass jedes Wesen die Welt nur von seinem eigenen Standpunkt sehen, und dass sie sich ihm daher immer nur unter dem besonderen Blickpunkt darstellen kann, der durch seine geistigen Kräfte bestimmt wird. Für den Menschen ist es die Kraft des Denkens und die Kraft der Liebe, die sein Dasein ausmachen, und denen gemäss er sich daher das Universum denken muss. Als denkendes Wesen sieht der Mensch die Welt als ein Stufenreich der Geister, als einen »intelligibelen« Kosmos; als fühlendes Wesen will er diese Hierarchie nicht nur begreifen, sondern er will mit dem All der Wesen verschmelzen und jede seiner Schönheiten und Vollkommenheiten in sich geniessen. »Harmonie, Wahrheit, Ordnung, Schönheit, Vortrefflichkeit geben mir Freude, weil sie mich in den tätigen Zustand ihres Erfinders, ihres Besitzers versetzen, weil sie mir die Gegenwart eines vernünftig empfindenden Wesens verraten und meine Verwandtschaft mit diesem mich ahnen lassen. Eine neue Erfahrung in diesem Reiche der Wahrheit, die Gravitation, der entdeckte Umlauf des Blutes, das Natursystem des Linnæus, heissen mir ursprünglich eben das, was eine Antike, in Herculanium hervorgegraben — beides nur Widerschein eines Geistes, neue Bekanntschaft mit einem mir ähnlichen Wesen. Ich bespreche mich mit dem Unendlichen durch das Instrument der Natur, durch die Weltgeschichte — ich lese die Seele des Künstlers in seinem Apollo«. — Diese Form der Erkenntnis ist nach Schiller der wahre »amor Dei intellectualis«; denn sie ist mit der Liebe unzertrennlich verbunden. Die Gesetze der Natur sind nach Schiller »die Chiffren, welche das denkende Wesen zusammen fügt, sich den denkenden Wesen verständlich zu machen.« Aber diese Chiffren würden uns unlesbar bleiben, wenn wir sie nur mit dem kalten Verstand zu enträtseln versuchten. Wir dringen erst in sie ein, wenn wir uns selbst mit der Kraft der All-Liebe erfüllen und durchdringen. Dann verstehen wir sowohl das physische wie das geistige Sein in seiner wahrhaften Einheit, als eine einzige Selbstoffenbarung der allgemeinen »Sympathie«, die das Weltall zusammenhält. In der äusseren körperlichen Welt nennen wir diese Sympathie Anziehung, Gravitation der Massen; in der inneren nennen wir sie Wahlverwandtschaft, Freundschaft der Geister. Aber beides sind nur verschiedene Namen für ein und dasselbe Urphänomen der Schöpfung:



Tote Gruppen sind wir, wenn wir hassen,  
Götter, wenn wir liebend uns umfassen.  
Lechzen nach dem süßen Fesselzwang.  
Aufwärts, durch die tausendfachen Stufen  
Zahlenloser Geister, die nicht schufen,  
Waltet göttlich dieser Drang.

Aus dieser kosmischen Urkraft der Seele entspringt im Menschen die Kraft, die ihn vor allen niederen Wesen auszeichnet: die Kraft der Aufopferung. Er ist fähig, sein eigenes Dasein nicht nur zu vergessen, sondern es auch zu vernichten und auszulöschen, um es einem Anderen und Höheren, einem geliebten Wesen oder einer Idee zum Opfer zu bringen. Der Einzelne gibt sich auf, um in dieser Aufgabe und Hingabe sein höchstes Glück, seine Einheit mit dem Ganzen, zu geniessen. »Liebe zielt nach Einheit, Egoismus ist Einsamkeit. Liebe ist die mitherrschende Bürgerin eines blühenden Freistaates, Egoismus ein Despot in einer verwüsteten Schöpfung». Aus dieser dunklen Despotie des Ich wird der Mensch durch die Fähigkeit der Selbstaufopferung befreit: in ihr fühlt er sein Selbst nicht vernichtet, sondern unendlich erhöht und gesteigert.

Zug für Zug finden wir diese Lehre bei Thorild wieder. Er nimmt dieselben Voraussetzungen an und er zieht aus ihnen die gleichen Konsequenzen. Schon in seiner Studentenrede vom Jahre 1778 treten die allgemeinen Grundzüge seiner Anschauung hervor, wenn gleich hier die Gedanken noch nicht völlig geklärt und noch nicht von jenem Pathos durchglüht sind, mit dem er sie später, in seiner Dichtung und in seiner Philosophie, hingestellt hat. Kein Wesen kann aus dem Kreise heraustreten, in den die Natur es gestellt hat. Es muss seine Gedanken denken und mit seinen Organen empfinden und fühlen. So hat in gewisser Weise jedes Wesen seine eigene Welt, die der des anderen unvergleichlich ist. Man hat diese Auffassung Thorilds oft als »relativistisch« oder »skeptisch« bezeichnet; aber man muss mit dieser Bezeichnung vorsichtig sein. Denn Thorild bestreitet hier weder die allgemeinen Grundwahrheiten der Vernunft, die vielmehr die Prämissen für alle seine Schlussfolgerungen bleiben; noch bestreitet er die allgemeine und durchgängige Gesetzlichkeit der Natur. Wenn hier von »Skeptizismus« geredet werden kann, so ist es nicht der Skeptizismus Humes, und ebenso-



wenig will Thorild einfach die These des Protagoras erneuern, dass der Mensch das »Mass aller Dinge« sei. Was er gibt, ist eine Variation über das Thema des Leibnizischen Phaenomenalismus.<sup>1</sup> Es ist die Lehre, dass jede Monade die Welt nur von ihrem besonderen »Gesichtspunkt« (selon son point de vue) sehen und erkennen kann. »Was wir auch in der Natur zu entdecken glauben, sind nichts anderes als Bilder, Gleichheiten, Vergleichen . . . Welch kindischer und lächerlicher Hochmut wäre es dann, sich allein im Besitz von Verstand und von allem Licht zu wähnen und damit die Wahrheit gewissermassen zu einem Fideikommiss zu machen<sup>2</sup>.« Denselben Schluss aus der Leibnizischen Monadenlehre hat Schiller gezogen. Alle Erkenntnis, die der Mensch erreichen kann, ist symbolische Erkenntnis, ist »Hieroglyphe« und »Chiffre«. »Wahrheit« also ist keine Eigenschaft der Idiome, sondern der Schlüsse; nicht die Ähnlichkeit des Zeichens mit dem Bezeichneten, des Begriffs mit Gegenstände, sondern die Übereinstimmung dieses Begriffs mit den Gesetzen der Denkkraft. Ebenso bedient sich die Grössenlehre der Chiffren, die nirgends als auf dem Papiere vorhanden sind und findet damit, was vorhanden ist in der wirklichen Welt.« Jedes Wesen hat sein eigenes Alphabet, in dem es die Welt liest — und doch lesen alle den gleichen Text: die ewige Weltharmonie.<sup>3</sup> Und wie Schiller, so fordert auch Thorild nicht nur die Erkenntnis dieser Harmonie, sondern auch die Aufopferung für sie. Jeder Teil muss sich bescheiden und leiden; ja er muss untergehen, wenn das Ganze leben soll; denn »um der Melodie willen sterben die Töne«. »Sieh, wie jeder Teil der unendlichen Natur sich in den andern ergiesst« — so schreibt Thorild an Heurlin. »Wie Leben, Seligkeit und Kraft unermesslich strömen. Harmonie, Harmonie! Etwas, das er lieben, womit er sich vereinen kann, sucht jeder Stoff, und er ruht nicht, bevor er es gefunden! Du musst lieben, oder du gelangst nicht in den Tempel der Natur; als Priester dieses Tempels verweigere ich dir den Eintritt. Lieben alles Wahre,

<sup>1</sup> Wie häufig und nach wie verschiedenen Seiten hin dieses Thema in der philosophischen Litteratur des 18ten Jahrhunderts behandelt worden ist, zeigt meine Darstellung der Geschichte des Erkenntnisproblems, 3te Aufl., II, 485 ff.

<sup>2</sup> Skrifter (Arvids.) I, 307 f.

<sup>3</sup> Schiller, Theosophie des Julius, S. W. (Cotta'sche Saekular-Ausg. XI, 117 ff., 129 f.).



alles Gute und Schöne!<sup>1</sup> Als die aufopfernden, reichen, glückseligen Wesen werden im sechsten Gesang von »Passionerna» die grossen Helden und die grossen Genies gepriesen. Auch der Vergleich der Newtonschen Attraktionskraft mit der allmächtigen Liebe, die alles bildet, alles hegt — ein Vergleich, der für die Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts bedeutsam und typisch ist und der uns immer wieder in den verschiedensten Varianten begegnet — findet sich bei Thorild, wie er sich bei Schiller findet:

Du hjertats Gud och Sinnets himmel,  
 Nej, du är fröjd och lif i all Naturen,  
 I Verldarna, i stoftet  
 Allt är förening, dragningskraft och Kärlek»<sup>2</sup>

Diese Verse lassen einen weiteren Zug erkennen, der Schillers und Thorilds Jugenddichtung gemeinsam und der in philosophischer Hinsicht höchst eigentümlich ist. In beiden wird die Freude, die Freude an jeder Schönheit der Natur und an allem menschlichen Dasein, nicht nur gerechtfertigt, sondern sie wird gefordert, sie wird zur Pflicht gemacht. Für beide gilt die Freude — ein seltsam Unkantischer Gedanke — gewissermassen als der kategorische Imperativ der menschlichen Natur. Denn nur durch sie kann sich der Mensch aus seinem engen Dasein erlösen und am Leben des Alls teilhaben. Schiller ist diese Anschauung so tief eingepflanzt, dass er sie auch, als er zum Schüler Kants geworden war, nicht aufopfern mochte und konnte. Der Versuch, sie mit den Grundsätzen der Kantischen Ethik zu versöhnen, ist für seine späteren philosophischen Schriften bezeichnend und bestimmend. Thorild aber kann sich dieser Anschauung ohne jeden inneren Vorbehalt hingeben. Leid und Unglück — so wagt er an Heurlin zu schreiben — ist eine Sache für Toren. Das ist sein ewiges Kennzeichen: man ist nicht weise, ausser sofern man glücklich ist. Achte hierauf, mein Freund, das ist die göttliche Lehre, die ich Dir verkünde. Um sich Freude zu schaffen aus der ganzen Natur: deshalb heisse ich Dich, Dich in die allgemeine Liebe zu ergiessen, Deine Sinne für alles, was gut und schön ist, zu öffnen.»<sup>3</sup> Diese Philosophie ist ihm die echte Liebeslehre, die höher steht als alles Bücherwissen und alle empirische

<sup>1</sup> Bref, s. 35.

<sup>2</sup> För och mot, Skrifter, (Arvids.) I, 168.

<sup>3</sup> An Heurlin, 28 sept. 1781, Bref, s. 63.



Einzelkenntnis. »Tausend Kenntnisse wiegen nicht eine einzige freudige Bewegung auf.«<sup>1</sup>

Diese Apotheose der Freude ist möglich, weil wir an ihr das einzige Mittel besitzen, das den Menschen zur Allnatur, und damit zu Gott, führen kann.

»Freude heisst die starke Feder  
In der ewigen Natur.  
Freude, Freude treibt die Räder  
In der grossen Weltenuhr.  
Blumen lockt sie aus den Keimen,  
Sonnens aus dem Firmament,  
Sphaeren rollt sie in den Räumen,  
Die des Sehers Rohr nicht kennt.«

Wir brauchen diesen Versen Schillers nur die Verse Thorilds im letzten Gesang von »Passionerna« gegenüberzustellen, um die völlige Einheit der Gedanken, der dichterischen Stimmung, ja selbst im Ausdruck zu spüren.

Nöjet! Centrum i alla Naturens kretsar: ach! evigt  
Kringom hvilket hvimla och röras de lefvande stoffen,  
Aldrig hvilande. O känsla! O smak af Naturen och Lifvet!  
Droppe af Guds sötma! fläkt af hans andas ljufhet!  
Lifva mig, himmelskt strömmande, från evighet, ur Guds sköte!  
För mig på dina vågor! til Honom! til det Hela!»<sup>2</sup>

In Schillers »Lied an die Freude« und in Thorilds Versen herrscht ein »Hedonismus« ganz eigener Art — ein Hedonismus, wie er in dieser Form vielleicht nur in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts ausgebildet worden ist. Denn hier soll in keiner Weise die »Lust« verherrlicht und als das höchste Gut erklärt werden. Was hier gepriesen wird, ist nicht der passive Genuss der Dinge, sondern die aktive Teilnahme am Ganzen des Lebens: der Lebensfülle und Lebenskraft, die aus der allumfassenden Sympathie erwächst und die das enge Ich zur Ewigkeit erweitert.<sup>3</sup> Das war die Stimmung, die Beethoven aus Schillers Lied an die Freude entgegenklang und der er den tiefsten und mächtigsten Ausdruck gegeben hat.

<sup>1</sup> Skrifter (Arvids.) I, 312.

<sup>2</sup> Passionerna VI.

<sup>3</sup> »Detta är Naturens Moral: Njut alt hvad du kan. Men den samma Naturen säger: du kan ej njuta utan i förening.« Skrifter (Arv.) I, 442.



## DRITTES KAPITEL

### Thorilds Erkenntnislehre

#### I.

Die Erkenntnislehre Thorilds gehört zu den schwierigsten und zu den am meisten umstrittenen Elementen seines Gesamtwerkes. Sie ist für das Verständnis dieses Gesamtwerkes von wesentlicher Bedeutung, und kein Darsteller Thorilds konnte an ihr vorübergehen. Aber trotz dem eindringenden Studium, das ihr gewidmet worden ist, erscheint sie noch immer als dunkel und widerspruchsvoll. Die Auffassungen über sie gehen weit auseinander — nicht nur betreffs der Einzelheiten der Ausführung, sondern auch betreffs ihrer Grundrichtung und wesentlichen Tendenz. Es scheint kaum eine der bekannten und geläufigen erkenntnistheoretischen Kategorien zu geben, die nicht gelegentlich zur Charakteristik der Thorildschen Lehre gebraucht worden wäre. Man hat Thorild als Skeptiker, als Relativisten, als Sensualisten, als »höheren Empiristen«, als Rationalisten oder Intellektualisten bezeichnet — man hat ihn zu Heraklit oder Protagoras, zum Stoizismus, zu Condillac oder Locke, zu Spinoza oder Leibniz gestellt. Ist aus diesem Dilemma ein Ausweg möglich? Oder sollen wir annehmen, dass der Grund der Unklarheit in Thorild selbst zu suchen ist — dass dieser, in Sachen der Erkenntnistheorie, überhaupt keinen festen Standpunkt besessen, sondern aus mehr oder weniger zufälligen Anlässen bald diese, bald jene Meinung ergriffen hätte? Zu dem Gesamtbild von Thorilds Wesen würde freilich eine derartige Annahme wenig passen. Denn wie immer man ihn beurteilen und bewerten mag, so muss doch zugegeben werden, dass er als Dichter, als Metaphysiker, als Kritiker ein sehr bestimmtes »Gesicht« hat. Sollte er allein in diesem Gebiet ein blosser Eklektiker sein? Um dieser Folgerung zu entgehen, hat man noch zu einem anderen Auskunftsmittel gegriffen. Man hat geglaubt, den Knoten dadurch lösen zu können, dass man von einer



Entwicklung Thorilds gesprochen hat, die ihn von einem Extrem zum anderen geführt habe. Aber wie seltsam nimmt sich bei den Verfechtern dieser Ansicht diese Entwicklung aus! Arvidson nimmt an, dass Thorild im Jahre 1779 eine Erkenntnistheorie aufgestellt habe, die streng-sensualistisch im Geiste Condillacs gewesen sei. Aber bei ihr sei er nicht stehen geblieben: denn schon ein Jahr später, im Jahre 1780, muss er als »Rationalist« bezeichnet werden. Sein philosophisches Denken steht um diese Zeit, nach Arvidsons Darstellung, auf demselben Grund wie das von Spinoza und Leibniz; sein Weltbild ist scholastisch-metaphysisch.<sup>1</sup> Das wäre schon ein seltsamer Umschwung, für den sich in den Quellen selbst keine befriedigende Erklärung finden lässt. Aber diese Konstruktion erscheint noch merkwürdiger und fragwürdiger, wenn man bedenkt, dass Thorild den Schritt, den er hier getan hat, alsbald hätte wieder rückgängig machen müssen. Denn den Grundsatz, dass »Sinn und Erfahrung« den Anfang aller Philosophie ausmachen, und dass alles, was ausserhalb dieses Kreises liegt, leeres Trugbild sei, hat er auch in seinen späteren Schriften durchweg festgehalten.<sup>2</sup> Nirgends hat er ihn bestimmter aufgestellt und energischer verfochten als in den Schriften seiner letzten Epoche. Seine schärfste Zuspitzung hat er in der »Gelehrtenwelt« und in der »Archimetria« erhalten. Thorilds Denken hätte also nicht sowohl eine langsame und stetige Entwicklung erfahren, als vielmehr einen seltsamen Zickzack-Kurs beschrieben; es wäre von dem Vorwurf völliger Inkohaerenz und Inkonsequenz nicht freizusprechen. Demgegenüber scheint es immerhin befriedigender, sich für die eine der beiden Alternativen zu entscheiden — also entweder, mit Karitz und Nilsson, Thorild als »Rationalisten« zu erklären, oder ihn, mit Nyblæus, Ljunggren und Martin Lamm, zum Empiristen oder Sensualisten zu machen.

Ich versuche in den folgenden Betrachtungen eine andere Lösung des Rätsels. Wenn ich, um der grösseren Klarheit willen, das Resultat dieser Betrachtungen vorwegnehmen darf, so will ich zu zeigen versuchen, dass Thorild eine bestimmte erkenntnistheoretische Grundansicht vertritt, die er von Anfang bis zu Ende konsequent festgehalten hat. Sicherlich gibt es bei ihm, wie bei jedem Denker, Modifikationen des Gedankens und Modifikationen des Ausdrucks. Aber

<sup>1</sup> vgl. Arvidson, s. 160 ff.

<sup>2</sup> vgl. hierzu die Belege bei Martin Lamm, a. a. O., s. 161 ff.



der Kern seiner These wird dadurch nicht verändert. Ich will ferner zeigen, dass Thorilds Erkenntnislehre sich weder dem Gattungsbegriff des »Sensualismus« noch dem des »Rationalismus« unterordnen lässt, sondern dass sie beiden gegenüber eine deutlich geschiedene, aber nichtsdestoweniger in sich selbst klare und eindeutige Anschauung vertritt. Und ich will schliesslich versuchen, den geschichtlichen Ursprung dieser Anschauung aufzuweisen und damit der Erkenntnislehre Thorilds ihren historischen Ort bestimmen und sie aus den ihr eigentümlichen Voraussetzungen erklären.

Dass der »Sinn« (sinne) der Ursprung aller Erkenntnis ist und dass auf ihm letzten Endes alle Wahrheit beruht, ist ein Satz, der sich durch alle Schriften Thorilds hindurchzieht. Ihn müssen wir daher unbedingt voraussetzen; aber es handelt sich darum, für ihn die richtige systematische und historische Interpretation zu finden. Diese Interpretation wird indes durch die traditionelle Auffassung der Entwicklung des Erkenntnisproblems in der neueren Zeit wesentlich erschwert. Seit dem Streit zwischen Descartes und Gassendi, zwischen Leibniz und Locke, zwischen Kant und Hume sind wir alle gewohnt, für die eine oder andere Seite in diesem Streit Partei zu nehmen. Wir erklären uns entweder für die Sinnlichkeit oder den Intellekt, für die Erfahrung oder die Vernunft, für das »A posteriori« oder für das »A priori«. Und wir glauben fast gegen den Satz vom »ausgeschlossenen Dritten« zu verstossen, wenn wir nicht die eine oder andere These annehmen. Kant hat erklärt, dass es »zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis« gäbe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand. Ist dem so, so müssen wir uns über die Rang- und Wertordnung dieser beiden »Stämme« entscheiden; wir müssen wissen, was jeder von ihnen zum Aufbau der Erkenntnis beiträgt; wir müssen wissen, welcher von ihnen, im Sinne der psychologischen Entwicklung oder im Sinne der logischen Geltung, das »Erste« und das »Zweite«, das »Frühere« oder das »Spätere« ist. Aber Thorild hat sich diese Frage nicht nur nicht gestellt, sondern er hat sie, wo immer sie ihm entgegentrat, aufs bestimmteste abgelehnt. Er hat sie, statt sie für ein Problem, ja für das Problem der Erkenntniskritik zu halten, vielmehr für eine Illusion erklärt, von der man sich frei machen müsse. Für ihn steht fest, dass Verstand und Sinnlichkeit nicht zwei getrennte »Stämme«



bilden, die scharf gesondert bleiben müssen, wengleich sie vielleicht in einer »uns unbekanntem«, in einer transzendenten Wurzel zusammenhängen mögen. Diese gemeinschaftliche Wurzel beider ist für ihn vielmehr das unmittelbar-Bekannte, das ursprünglich-Gegebene, das in direkter Erfahrung Erfassbare, an dem schlechthin kein Zweifel möglich ist. Er benennt es mit dem Ausdruck »känsla«.

»Åtskiljen ej människan. Den stora Känslan följer ej er mekaniska ordning».<sup>1</sup> Aber wir treffen den Sinn dieses Ausdrucks kaum, wenn wir ihn einfach mit »Gefühl« übersetzen und das Gefühl hierbei in der Art fassen, wie es uns die traditionelle Psychologie zu tun gelehrt hat. Seit Tetens hat das Gefühl in der empirischen Psychologie seinen festen und bestimmten Platz. Es gilt als ein eigenes selbständiges »Seelenvermögen«, das neben Denken und Wollen steht. Aber gerade gegen eine derartige Sonderstellung würde sich Thorild sträuben. Denn für ihn ist das »Gefühl« kein Vermögen neben anderen, sondern es ist der Urgrund alles Bewusstseins; es ist kein Teil, keine bestimmte Provinz unseres Ich, sondern es ist das Ich selbst, der Urquell unseres Daseins und unseres Selbstbewusstseins. Thorild ist weder Sensualist noch Rationalist; er bleibt vielmehr auch in seiner Erkenntnislehre entschiedener Vitalist. »Erkennen« ist ihm nicht blosse Denk-Äusserung, sondern es ist Lebensäusserung; und »Leben« kann nicht in abstrakten Begriffen beschrieben, es kann nur gefühlt und geschaut werden. Wir müssen in den Lebensstrom eintauchen und uns von ihm tragen lassen, wenn wir ihn verstehen wollen. Es ergibt sich hieraus, dass und warum der »Sinn« für Thorild niemals als ein blosses passives »Vermögen« gilt. Was er uns gibt, sind — um mit Spinoza zu reden — nicht »stumme Bilder auf einer Tafel«; es sind nicht blosse Produkte, sondern Prozesse. Der Thorildsche »Sinn« hat einen durchaus aktiven, energischen Charakter; er ist nichts Statisches, sondern etwas durch und durch Dynamisches; er ist Lebensgefühl und Lebensdrang; Auch das sinnliche »Pathos« ist für Thorild kein blosses Leiden; es ist vielmehr ein inneres Wirken; es ist der ganze Mensch in seiner inneren Fülle und Bewegung. Thorild ist auch in seiner Psychologie und Erkenntnislehre noch »Pantheist«. Für ihn liegt alle Wahrheit nur im Ganzen. Die Namen, durch die wir einzelne seelische Fähigkeiten, die Fähigkeit des Empfindens, des Denkens, des Wollens zu

<sup>1</sup> vgl. Vorrede zu »Passionerna«, Skrifter (Arv.) I, 38.



unterscheiden suchen, gelten ihm nichts. Im Grunde ist schon diese Zerlegung selbst die eigentliche Todsünde der Abstraktion — das *πρώτον ψεῦδος* aller Psychologie und Erkenntnislehre. Man versteht, dass Thorild aus dieser Grundstimmung heraus zum schärfsten Gegner Kants werden musste, und dass er diesen in seiner späteren Periode so leidenschaftlich bekämpft hat. Denn Kant ist und bleibt der Grosse Kritiker und Analytiker der Erkenntnis; er selbst hat sein Verfahren der »Scheidekunst der Chemiker« verglichen. Thorild aber hat von sich gesagt, dass ihm alle »Opposita« verhasst gewesen seien. In einem höchst bedeutsamen und aufschlussreichen Selbstbekenntnis, in einer Skizze seines Charakters, die er schon als Jüngling entworfen hat, bezeichnet er diesen Zug geradezu als Grundzug seines Wesens.<sup>1</sup> Aus dieser Tendenz heraus wandte er sich immer wieder mit wachsender Schärfe gegen die Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand, von Materie und Form, von Rezeptivität und Spontaneität. Man kann — so betont er später in einem Briefe an Reinhold — Form und Materie wohl in abstracto von einander unterscheiden; aber es ist verhängnisvoll, wenn man sie, wie Kant es getan habe, von einander abzuschneiden sucht. Alles Geistige ist konkret, sinnlich-bestimmt; alles Sinnliche ist geistdurchdrungen. Es ist vergeblich, ein Moment vom andern trennen zu wollen; alles löst sich »in lauter Eigenschaft, Kraft, Leben, Etwas ins Unendliche auf«.<sup>2</sup> Und ebenso ist ihm die Scheidung von *δύναμις* und *ἐνέργεια*, von Potenz und Akt, von »Possibilität« und »Realität« eine leere Fiktion, die der Kindheit der Philosophie angehört, aber für die echte Einsicht gleich einem Phantom vergeht.<sup>3</sup> Erst auf dieser Grundlage versteht man, dass für Thorild Sinn, Erfahrung, Wahrheit pantheistisch in Eins verschmelzen kann: »Pantheismen är enhet, öfverensstämmelse, ljus, frid, den kysser sanning, sinne och erfarenheten, naturen är och är.«<sup>4</sup>

<sup>1</sup> »Hela naturen, dess minsta och största, lefde för min själ. Deraf hela karakteren af min filosofi: universalitet och enhet, rikhet och harmoni, en gradation. Jag hatade alla slag, opposita, undantag såsom litenhets gränser, fånighet, missvett« (Hans. I, 281).

<sup>2</sup> Brief an Reinhold, vgl. Ernst Reinhold, K. L. Reinholds Leben und litterarisches Wirken, S. 291 f.

<sup>3</sup> Programm zum neuen Jahrhundert: über das Heidentum der Gelehrten (Die Gelehrtenwelt n. I).

<sup>4</sup> Filas. Beträktelser (Hans. I, 310).



Den Gegensatz, der in dieser Hinsicht zwischen Thorild und dem englischen und französischen Sensualismus des 18ten Jahrhunderts besteht, kann man sich am besten vergegenwärtigen, wenn man seine Grundauffassung der Lehre Condillacs gegenüberstellt. Für beide gilt der »Sinn« als Ursprung und Grundlage aller Erkenntnis — aber sie legen in dieses Wort völlig verschiedene Bedeutungen hinein. Nur der Name ist gemeinsam; die Funktion des Sinnes ist bei Thorild und Condillac nicht nur nicht gleich, sondern sie ist geradezu entgegengesetzt. Condillac ist keineswegs Materialist; er ist vielmehr Spiritualist, der an der Einfachheit der Seelensubstanz festhält.<sup>1</sup> Aber er ist strenger psychologischer Analytiker; er sieht in der Analyse nicht nur alles Heil der Erkenntnis, sondern sie ist ihm die höchste Kraft des Menschen, die für alles geistige Schaffen unentbehrlich ist. Der Dichter wie der Denker muss sie gebrauchen: der Genius Corneilles ist, nach Condillac, dem Genius Newtons verwandt, weil beide eine gleich starke Gabe der Analyse besaßen.<sup>2</sup> Diese Auffassung führt Condillac zu dem, was Thorild die »mechanische Ordnung« der Psychologie genannt hat. Er will das Seelische in seine letzten Elemente zerlegen und zeigen, wie es sich aus diesen Elementen zusammensetzt. Das Bewusstsein wird ihm damit zum Mosaik der Sinnesempfindungen. Condillacs berühmter Vergleich der Seele mit einer Säule, die sich nach und nach belebt und deren Leben sich immer mehr erweitert und verstärkt, je mehr sinnliche Eindrücke sie empfängt, ist für diese Auffassung das prägnanteste und typische Beispiel. Aus einer Summe, aus einem blossen Aggregat der »einfachen« Geruchsempfindungen, Geschmacksempfindungen, Tastempfindungen, Gesichts- und Gehörsempfindungen baut sich die Seele allmählich auf. Die Mechanik hat hier überall das Vorbild der Psychologie gebildet, und Condillacs höchster Ehrgeiz bestand geradezu darin, ein »Newton der Psychologie« zu werden.<sup>3</sup> Die Auffassung Thorilds steht zu all dem von Anfang an in diametralem Gegensatz. Schon die Frage Condillacs muss ihm im

<sup>1</sup> Zum Folgenden vgl. die Darstellung der Lehre Condillacs in meiner »Philosophie der Aufklärung«, S. 21 ff., 132 ff.

<sup>2</sup> vgl. Condillac, *La langue des calculs*, p. 233 f.

<sup>3</sup> Dieser Punkt ist in der neuesten Darstellung von Condillacs Psychologie treffend hervorgehoben worden; vgl. Le Roy, *La Psychologie de Condillac*, Paris 1937, S. 31 ff.



Grunde unverständlich sein. Condillac will gewissermassen den Ursprung des Lebens belauschen; er will zeigen, wie das Leben sich allmählich aus stummen passiven Eindrücken der Sinne erzeugt. Für Thorild aber gibt es keinen solchen Ursprung. Denn das Leben hat keinen Anfang und kein Ende, es war immer und wird immer sein. Jeder Versuch, es aus etwas, was vor ihm liegt, zu erklären, muss scheitern. Das Leben ist für Thorilds Pantheismus das Allein-Bekante, Unmittelbar-Gegebene; es ist erstes und höchstes Erklärungsprinzip, aber es ist nicht selbst etwas Erklärbares oder Erklärungsbedürftiges. Es ist unergründlich, weil es ewig ist, und weil das Ewige nichts hat, das ihm vorausgeht und aus dem es abgeleitet werden könnte:

M ä g t i g ä r d u , N a t u r ! O a l l a v a r e l s e r s f u l l h e t !  
 M ä g t i g ä r d u . O c h k r a f t , o c h k r a f t a f e v i g h e t , s t r ö m m a r  
 F r å n d i t i n r e , o u t g r u n d l i g a L i f . I d i t H e l a  
 O o m f a m n e l i g t u t s t r å c k t , s t o r , h a r m o n i s k , o å n d l i g :  
 I d i t s t o f t o b e g r i p l i g . K å l l a a f s m å r t a o c h v å l l u s t :  
 K å l l a a f l j u s , a f s j å l . »<sup>1</sup>

Ich kann nicht finden, dass Thorild in dieser seiner Grundanschauung jemals geschwankt hätte, wenngleich er nach den verschiedensten Bezeichnungen für sie greift. Er spricht von All-Liebe, vom All-Leben, von der All-Vernunft.; aber er will damit im Grunde immer nur ein- und denselben All-Blick bezeichnen: den Blick für die Eine in sich ungeschiedene Wirklichkeit der Natur und der Seele. Der Darsteller von Thorilds Philosophie wird freilich das Fehlen jeder festen Terminologie bedauern, und er wird es oft als einen bedenklichen Mangel empfinden. Aber er wird sich hierbei auch der ersten »Grundwahrheit« erinnern, die Thorild für die Kritik aufgestellt hat: »att taga hvar sak för hvad den är«. Die Sprache eines pantheistischen Metaphysikers können wir nicht mit denselben Massen messen wie die eines strengen Methodikers der Erkenntnis — und von ihren Schwankungen dürfen wir uns nicht beirren lassen. In seinen Jugendschriften scheint Thorild eine genaue Definition dessen, was er unter »sinne« versteht, nicht nur nicht gesucht, sondern er scheint sie geflissentlich gemieden zu haben. Er mochte glauben, dass es sich hier um eines jener Urphaenomene handele,

<sup>1</sup> Passionerna I.



auf das man wohl hinweisen, das man jedoch nicht in logische Begriffe fassen kann. Jeder Versuch einer »Erklärung« würde, nach Thorilds Überzeugung, das Phaenomen vielmehr verdunkeln. Was »Sinn« ist: das kann nicht logisch definiert oder expliziert, es kann nur erfahren und erlebt werden. Die Werke der Greifswalder Zeit versuchen zum mindesten eine Art von begrifflicher Umschreibung. Was ist Sinn? — so fragt Thorild in der »Gelehrtenwelt« — und er beantwortet diese Frage damit, dass der Sinn nichts anderes als »Bewusstsein des Gegebenen oder Erkenntnis des Seins« ist. Aber das »Gegebene« ist ihm hierbei niemals, im Sinne des Sensualismus die Gesamtheit der sogenannten »Sinnesdaten«; das blosse Aggregat von einzelnen Impressionen. Die Natur fällt nicht in verschiedene Sinnesgebiete auseinander, sondern alles in ihr ist harmonisch verbunden; die Scheidung in disparate Gebiete liegt nicht in ihr, sondern sie wird erst durch eine falsche Abstraktion in sie hineingelegt. Hier gilt es, wenn wir der Wirklichkeit nahe bleiben wollen, nicht die Abstraktion, sondern die immer schärfere Attention zu brauchen. »Die Attention unterscheidet Alles bis aufs Feinste, abscheidet aber Nichts (was aus der Musik und aller Kunst erhellt.) Unterscheiden belebt den Verstand des Ganzen, Abscheiden tötet ihn. . . Nur das immer neue Wahrnehmen (genauere Merken) kann alle Richtigkeiten finden, so wie in jeder Kunst, und hier also kommt alles auf höheren Sinn an (in Kraft und Klarheit, d. i. in Genie und Jugement).«<sup>1</sup>

Steht Thorild mit dieser Lehre allein — oder gehört er einem bestimmten Typus der Erkenntnistheorie an? Und in welcher Weise ist dieser Typus in der allgemeinen Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts vertreten?

Erst wenn man die Frage in diesem Sinne stellt, erhält sie ihr volles systematisches Gewicht und ihre eigentliche geistesgeschichtliche Bedeutung. Als *E i n z e l e r s c h e i n u n g* betrachtet behält die Erkenntnislehre Thorilds, wie der Gegensatz der Auffassungen bei den verschiedenen Interpreten beweist, immer etwas schwer Deutbares; sie ist gewissermassen ein Chamäleon, das in allen Farben schillert. Aber dieser Eindruck hört sofort auf, sobald es uns gelingt, ihr in der Geschichte des Erkenntnisproblems ihren »natürlichen Ort« zuzuweisen. Sie ordnet sich dann nicht nur einem allgemeinen

<sup>1</sup> Brief an Reinhold, bei Ernst Reinhold, a. a. O. S. 287, 290.



Zusammenhang ein, sondern sie wird auch zu einem höchst bezeichnenden und erleuchtenden Beispiel für diesen Zusammenhang. Was bei Thorild selbst als merkwürdige Anomalie erscheinen kann, das wird jetzt zum Ausdruck eines universellen Problems; was bei ihm als »exzentrisch« erscheint, das kann nun auf einen festen ideellen Mittelpunkt bezogen werden. Freilich müssen wir, um die Frage in diesem Lichte zu sehen, weit zurück gehen. Wir müssen uns die Vorgeschichte des Thorildschen Sinnbegriffes vergegenwärtigen und gewissermassen seine Genealogie bis in ihre ersten Anfänge zurück verfolgen. Der Ausdruck »Sinn« (sensus, sense, sens) wird in der neueren Philosophie in zwei Bedeutungen gebraucht, die nicht nur nicht miteinander zusammenfallen, sondern die geradezu entgegengesetzten Denktendenzen entsprechen. Wenn wir diese Tendenzen nicht schon an ihrer Quelle bestimmt von einander unterscheiden, so laufen wir immer wieder Gefahr, uns durch die Aequivokation des Sinnbegriffs zu falschen Deutungen verleiten zu lassen. Auf der einen Seite steht der strenge »Sensualismus«, wie er zuerst durch Gassendi und Hobbes begründet wird. Beide stellen sich die Aufgabe, der Aristotelisch-scholastischen Erkenntnislehre eine andere entgegenzustellen, die der modernen Naturerkenntnis entsprechen und ihr als sicherer philosophischer Halt dienen soll. Die neue Auffassung vom Gegenstand der Erkenntnis verlangte eine andere Auffassung vom Ursprung der Erkenntnis; die moderne Ontologie bedurfte einer modernen Erkenntnistheorie. Indem Gassendi und Hobbes die Sinneswahrnehmung zum Prinzip aller Erkenntnis machen, steht ihnen dabei kein anderes Ziel vor Augen als eine gemeinsame Grundlage für Physik und Psychologie zu finden. Gassendi ist der erste, der die Brücke zwischen der antiken Atomistik und den Erkenntnisideal der modernen exakten Naturwissenschaft schlägt. Er glaubt zu sehen, dass die Atomistik die einzige philosophische Lehre ist, die das Wahrnehmungsproblem von allem metaphysischen Ballast und allen scholastischen Scheinlösungen befreien und es auf eine sichere empirische Grundlage stellen kann. Er greift hierfür auf die Epikureische Theorie der Wahrnehmung zurück, die er gemäss seinem Zwecke umbildet. Die Wahrnehmung ist ihm wie Epikur die Quelle aller Evidenz (*ἐνάργεια*); denn sie ist das einzige Mittel durch welches das Bewusstsein unmittelbar mit dem Objekt in Berührung treten und sich desselben be-



mächtigen kann. Vom Gegenstand her lösen sich fortdauernd kleine Bilder (*εἰδωλα*) ab und von ihm gehen Strömungen (*ῥεύματα*) aus, die dem Ich in der Form von Wahrnehmungen zum Bewusstsein kommen. Sollen diese Bilder als Ausdruck des Objekts gelten, sollen sie Wahrheit, nicht Täuschung enthalten, so ist die erste Bedingung hierfür offenbar, dass wir sie so nehmen wie sie sind, dass wir sie nicht durch irgend eine willkürliche Zutat verfälschen. Der Sinn ist also um so vertrauenswürdiger, je passiver er sich verhält, je mehr er lediglich den Eindruck des Gegenstandes hinnimmt und je getreuer er ihn bewahrt. Die gleiche Grundtendenz finden wir bei Hobbes wieder. Er ist konsequenter als Gassendi; denn bei ihm kommt es zu einer radikalen Ausschaltung des Speziesbegriffs. Er lässt die species weder als »species immateriata« im Sinne der Scholastik noch als »species materiata« im Sinne Epikurs oder Gassendis gelten. Er ersetzt sie durch den Grundbegriff der modernen Galileischen Dynamik: durch den Begriff der Bewegung. In Körper und Bewegung löst sich alles Sein, das physische wie das psychische auf. Die Gesetze der Mechanik, die Gesetze von Druck und Stoss, sind die obersten allgemeinen Naturgesetze. Und die Wahrnehmung ist nichts anderes als der Rückstoss, den ein organischer Körper leistet, wenn er von einem äusseren Reiz getroffen wird. Die mechanische Tatsache dieses Rückstosses drückt sich psychologisch in der Form einer Wahrnehmungsvorstellung, eines »phantasma« aus. Der Nachdruck liegt auch hier darauf, dass alle Tätigkeit der Wahrnehmung, sofern von einer solchen überhaupt die Rede sein kann, immer nur »Reaktion«, nicht »Aktion« sein kann und dass die objektive Gültigkeit der Wahrnehmung eben auf dieser vollständiger Passivität beruht.

Die ersten Denker, die sich im Kreise der englischen Philosophie gegen diese Lehre zur Wehr gesetzt haben, sind die Platoniker der Schule von Cambridge gewesen. Sie sahen in ihr den eigentlichen Todfeind; denn sie erkannten in ihr mit Recht den Versuch, alle Selbsttätigkeit des Geistes zu leugnen und zu ersticken. Wenn sie diesen Versuch energisch und unablässig bekämpften, so waren sie hierbei nicht von rein erkenntnistheoretischen Erwägungen geleitet. Ihr eigentliches und entscheidendes Interesse lag an einer anderen Stelle. Sie wollten den Weg für eine neue Metaphysik und für eine neue religiöse Grundanschauung frei machen, die sie ebensowohl



der herrschenden Calvinistischen Dogmatik, wie dem modernen mathematisch-naturwissenschaftlichen Weltbild entgegenstellten. Cudworth führt in seinem Werk »The true intellectual system of the Universe« den Kampf nach beiden Fronten. Die erste Bedingung hierfür aber war, dass er den Begriff des »Sinnes« selbst umformte und damit den Sensualismus an seiner Wurzel angriff. Hobbes und die gesamte »mechanische« Philosophie — so wendet Cudworth ein — behaupten die Wahrnehmung zu erklären; aber in Wahrheit läuft diese Erklärung darauf hinaus, dass sie sie als geistigen Prozess vernichten. Denn sie übersehen und leugnen gerade dasjenige Element an ihr, was sie erst zu einer Erscheinung des Bewusstseins macht. Es gibt kein noch so elementares Bewusstseinsphänomen, das nicht irgend eine aktive Leistung in sich schliesst. Die Tätigkeit des Bewusstseins beginnt keineswegs erst bei den sogenannten »höheren« Seelenvermögen; sie ist nicht auf den Bereich des Denkens, des Urteilens oder Schliessens beschränkt. Jede noch so primitive Empfindung schliesst bereits eine charakteristische Aktivität ein. So weit wir auch das Bewusstsein zurück verfolgen mögen, es wird niemals zum toten Stoff, es bleibt stets Energie. Auch der »Sinn« wird daher von Cudworth und den Cambridge-Platonikern im wesentlichen als Tun, nicht als Leiden gefasst. Der eigentliche systematische Grund hierfür liegt darin, dass ihr Blick auf die »innere« nicht auf die »äussere«, auf die religiöse, nicht auf die physikalische Erfahrung gerichtet war. Sie liebten es, das Wort Plotins zu zitieren, dass es eine Wahrnehmung gebe, die uns nicht vom Körperlichen sondern vom Seelisch-geistigen unterrichtet: *ἔστι καὶ ψυχῆς αἰσθησίς τις*. Diese Wahrnehmung ist nach ihnen der Schlüssel zu aller Wirklichkeitserkenntnis; denn alle echte Wirklichkeit ist geistiger Art und Herkunft.<sup>1</sup>

Der Kampf, den die Cambridge-Platoniker gegen Hobbes geführt haben, hat in der Geschichte des Erkenntnisproblems keine unmittelbare Wirkung geübt. Sie stehen innerhalb ihrer Epoche allein; sie gelten als religiöse und mystische Grübler, die den vergeblichen Versuch machen, sich dem immer mächtiger anwachsenden Strom der Naturerkenntnis entgegenzustellen. Dass trotzdem ihre Leis-

<sup>1</sup> Über den Kampf der Cambridge-Platoniker gegen Hobbes' Sensualismus und Mechanismus, vgl. die ausführliche Darstellung in meiner Studie: Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. Leipz. 1932.



tung nicht vergessen wurde und dass sie im Gebiet der allgemeinen Ideengeschichte nicht verloren ging, ist einem einzigen Denker zu verdanken, der sich mit den Cambridge-Platonikern in seinem Grundvoraussetzungen berührt, der aber allen ihren Gedanken eine freiere, kühnere und universellere Wendung gab. Es ist Shaftesbury, der die Lehre der Cambridge-Platoniker von der *αἰσθησις ψυχῆς* aufgenommen und der sie in allen Gebieten seiner Philosophie: in der Metaphysik sowohl wie in der Ethik und Aesthetik zur Geltung gebracht hat. Der »Sinn«, auf den er sich beruft, ist nicht auf die Welt der Objekte, sondern auf die des Subjekts gerichtet. Er ist der Sinn für das Wahre, für das Schöne, für das Sittliche; und all dies besitzen wir nach Shaftesbury nur dadurch, dass wir es tätig hervorbringen. Auch Shaftesburys Aesthetik zeichnet sich dadurch aus, dass sie zum ersten Mal diesen Gesichtspunkt in voller Schärfe durchführt. Sie geht weder von der Analyse des Kunstwerks noch von der psychologischen Zergliederung des Kunstgenusses aus; sie will vielmehr in den schöpferischen Prozess der Kunst eindringen und von ihr aus das Geheimnis des Schönen lösen. »The beautifying not the beautified is the really beautiful.« Jetzt erhalten wir eine Lehre vom »Sinn«, die diesen durchaus als lebendige Energie fasst und die diese Energie in allen ihren Grundrichtungen: als künstlerischen, als moralischen, als religiösen Sinn verfolgen will. Was durch sie alle erfasst wird, sind nicht materielle Objekte. Es sind vielmehr Lebensformen des Ich, die indes so beschaffen sind, dass mit ihnen und durch sie das Ich sich unendlich über den Kreis des eigenen engen Daseins erweitert. Der Genius in ihm selbst berührt sich mit dem »mächtigen Genius der Natur« und geht im Akt des künstlerischen Schaffens, der moralischen Sympathie und der religiösen Liebe völlig in ihm auf.

Der starke und nachhaltige Einfluss, den Shaftesbury auf Thorild geübt hat, ist unverkennbar, und er ist, so viel ich sehe, von allen Interpreten einmütig hervorgehoben worden. Er tritt ebenso deutlich in Thorilds allgemeinen metaphysischen und religiösen Grundanschauungen, wie in der besonderen Gestaltung seiner ästhetischen und ethischen Lehren hervor. In letzterer Hinsicht hat insbesondere Torgny T. Segerstedt gezeigt<sup>1</sup>, welch bedeutsame Rolle die Lehre vom »Moral sense« für Thorilds philosophische Entwicklung ge-

<sup>1</sup> Torgny T. Segerstedt, *Moral Sense-skolan och dess inflytande på svensk filosofi*, Lund 1937, S. 371—445.



spielt hat. Unmittelbare erkenntnistheoretische Anregungen konnte freilich Thorild Shaftesbury nicht entnehmen, denn dieser begnügt sich überall mit der Aufstellung bestimmter metaphysischer, ethischer, aesthetischer Thesen, ohne das Bedürfnis zu fühlen, sie durch eine erkenntnistheoretische Analyse zu stützen und zu rechtfertigen. Wohl aber gibt es einen Denker, der, im übrigen ganz auf dem Boden von Shaftesburys Gottes- und Naturbegriffs stehend, auch diesen Versuch unternommen hat. Es ist kein anderer und kein geringerer als Herder gewesen, dem in der Geistesgeschichte des 18ten Jahrhunderts diese Aufgabe zufiel. Wenn man die Schriften Thorilds aus seiner späteren Epoche, insbesondere die »Archimetria« und die »Gelehrtenwelt«, studiert, so fällt die Übereinstimmung der erkenntnistheoretischen Grundanschauung mit Herder unmittelbar in die Augen. Als Thorild Herder die Archimetria zusandte, erkannte der letztere sofort diese geistige Verwandtschaft. Er hat das Werk eingehend besprochen und seinem Grundgedanken entschieden zugestimmt.<sup>1</sup> Noch wärmer und enthusiastischer sprach er sich in dem Brief an Thorild aus, mit dem er die Zusendung seiner Rezension begleitete. »Enthülle Dich, Geist, dass wir uns begegnen« — so ruft er ihm zu. »Dass wir più e meno Eins wollen, davon ist keine Frage. Dringen Sie vor!«<sup>2</sup> Aber diese Einheit des Wollens zwischen Herder und Thorild gehört nicht erst der späteren Epoche, der Greifswalder Zeit Thorilds an, sondern sie lässt sich viel weiter zurückverfolgen. Thorilds ist, wie sich zeigen lässt, in seiner Erkenntnislehre schon sehr früh der Schüler Herders geworden — und er ist es immer geblieben. Im Jahre 1778 erscheint Herders Schrift »Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele«. Sie geht auf eine Preisaufgabe zurück, die die Berliner Akademie der Wissenschaften gestellt hatte. Sulzer, der eigentliche Urheber der Aufgabe, hatte eine »Untersuchung der beiden Grundkräfte der Seele des Erkennens und Empfindens« gefordert. Aber statt dieser Aufgabe zu genügen, beginnt Herder seine Schrift damit, dass er die Fassung der Aufgabe kritiziert. Können wir überhaupt von »Erkenntnisvermögen« und »Empfindungsvermögen« als zwei getrennten Kräften sprechen? Die Schulphilosophie hat es von jeher

<sup>1</sup> Herders Recension von Thorilds Archimetria s. in der Suphan'schen Ausg. der Werke Bd. XX, 367 ff

<sup>2</sup> Vgl. Suphan XX, 409.



getan; aber sie hat sich damit, nach Herder, in einer verhängnisvollen Täuschung bewegt. »Empfinden« und »Erkennen« sind, wie er erklärt, keineswegs zwei getrennte Provinzen der Seele, deren genaue Grenzen sich ziehen und deren Gebiete sich bestimmt gegen einander abgrenzen lassen. Sie sind Lebensäußerungen, und als solche gehören sie stets dem ganzen Menschen an. Denn das Leben lässt sich nicht in eine Mehrheit heterogener Kräfte auseinanderlegen, es ist Eine allumfassende Grundkraft und eine alldurchdringende Urkraft. »Empfinden« und »Erkennen« sind somit nur wie zwei verschiedene Zweige an ein und demselben Baum aufzufassen — und dieser Baum erwächst aus der Wurzel des Fühlens und muss sich, um nicht abzusterben, ständig aus ihr nähren. Das »reine«, das von dieser Wurzel abgesonderte Denken, auf das sich die rationalistische Schulphilosophie beruft, ist daher nichts als totes Denken; es kann uns keine Wahrheit, sondern nur Trug und Schein geben. »Wie fein ist die Ehe, die Gott zwischen Empfinden und Denken in unsrer Natur gemacht hat! Ein feines Gewebe, nur durch Wortformeln von einander zu trennen . . . Alles sogenannte reine Denken . . . ist Trug und Spiel, die ärgste Schwärmerei, die sich nur selbst nicht dafür erkennt. All unser Denken ist aus und durch Empfindung entstanden, trägt auch, trotz aller Destillation, davon noch reiche Spuren«<sup>1</sup>. Es gibt kein Selbstgefühl, und es gibt kein Wissen von der Wirklichkeit, das nicht aus der Quelle der Empfindung emporsteigt. Daher ist die Empfindung kein trügerisches Vermögen: sie ist vielmehr die Voraussetzung für alle Wahrheitserkenntnis. »Betrügt mich der Schall, das Licht, der Duft, die Würze; ist mein Sinn falsch, oder habe ich ihn nur falsch zu brauchen mich gewöhnet, so bin ich mit alle meiner Kenntnis und Spekulation verloren. Auch kann der Gegenstand für tausend andere Sinnen in tausend anderen Medien ganz etwas anderes, vollends in sich selbst ein Abgrund sein, von dem ich nichts wittre und ahnde; für mich ist er nur das, was mir der Sinn und sein Medium, jenes die Pforte, dies der Zeigefinger der Gottheit für unsere Seele, dargibt. Innig wissen wir ausser uns nichts: ohne Sinne wäre uns das Weltgebäude ein zusammen geflochtner Knäuel dunkler Reize.«<sup>2</sup> Man gebe daher jeden Versuch auf, Emp-

<sup>1</sup> Herder, Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, Werke (Suphan) VIII, 233.

<sup>2</sup> ibid. Werke VIII, 187 f.



findungsvermögen und Erkenntnisvermögen säuberlich gegeneinander zu scheiden und den Menschen zu einem Geschöpf zu machen, das aus verschiedenen Teilen zusammengeflochten wäre: mit Namen zimmern wir keine Fächer in unserer Seele».<sup>1</sup>

Ist Herder damit zum radikalen »Sensualisten« geworden, spricht er als Schüler Lockes oder Condillacs? Die Antwort auf diese Frage können wir ihm selbst entnehmen; denn er hat seinen Gegensatz gegen den Sensualismus nicht minder scharf als den gegen den Rationalismus bezeichnet. Die Polemik gegen Condillac setzt schon in seinen frühesten Schriften ein; und sie stützt sich auf dieselben Gründe, die der gegen das Wolffsche Schulsystem ins Feld führt. Auch in Condillacs Sensualismus sieht Herder den Fehler der falschen Abstraktion, des trennenden Verstandes. In Herders Preisschrift über den Ursprung der Sprache (1772) wird Condillacs Erklärung der Entstehung der Sprache als hohl bezeichnet.<sup>2</sup> Sie ist es deshalb, weil sie einer falschen und oberflächlichen Psychologie entspringt. Denn man missversteht den »Sinn«, wenn man ihn statt in seiner ungeteilten Ganzheit nur in seinen »dissecta membra« betrachtet. »Allen Sinnen liegt Gefühl zum Grunde, und dies gibt den verschiedenartigsten Sensationen schon ein so inniges, starkes, unaussprechliches Band, dass aus dieser Verbindung die sonderbarsten Erscheinungen entstehen. . . Wir sind voll solcher Verknüpfungen der verschiedensten Sinne. Alle Zergliederungen der Sensation bei Buffons, Condillacs und Bonnets empfindenden Menschen sind Abstraktionen: der Philosoph muss Einen Faden der Empfindung liegen lassen, indem er den andern verfolgt — in der Natur aber sind alle die Fäden Ein Gewebe!«<sup>3</sup>

Die Verwandtschaft zwischen Herders und Thorilds Erkenntnislehre liegt hier offen zu Tage. Aber der Zusammenhang beider ist noch enger; er erstreckt sich nicht auf einzelne Anschauungen oder Lehrsätze, sondern auf die gesamte Methode, der sie in ihrem Denken folgen. Der Schlüssel für alles Begreifen und Verstehen der Wirklichkeit ist für Thorild die Analogie. Sie hat er in seinem Lehrgedicht in überschwenglichen Worten gepriesen:

<sup>1</sup> Diese Äußerung gehört der Herderschen »Metakritik« an (cf. Werke, XXI, 19), ist aber ganz im Geist und Sinn der Schrift »Vom Empfinden« gesprochen.

<sup>2</sup> Über den Ursprung der Sprache, Werke V, 20.

<sup>3</sup> *ibid.* V, 61 f.



Analogi! sublīma, strālānde Sanningens Iris,  
 Som hon utskickar vidt i Naturens okända riken,  
 Analogi! du ser det; ropar det högt för den vise.  
 Känslan i människo-stoftet är alt. är, namngifven, Tanke:  
 Herrskande heter Passion — Passion!<sup>1</sup>

Dieser Enthusiasmus für die Analogie kennzeichnet und durchdringt Thorilds ganzes Denken. Die Bedeutung, die der Begriff der Analogie für Thorilds gesamte Lehre besitzt, ist mit vollem Recht von Karitz hervorgehoben worden, der hier geradezu das Zentrum dieser Lehre sieht. »Wenn man Thorilds philosophisches Werk als Ganzes analysieren und zum Gegenstand einer Kritik machen wollte« — so bemerkt er — »so müsste man zweifellos an den Gebrauch anknüpfen, den er von Analogien macht und den man bei ihm geradezu als typisch betrachten muss. Denn hier berührt man den empfindlichsten Punkt, und hier erfasst man das, was Thorilds Gedankenleben am tiefsten charakterisiert. Auch ist sein Verhältnis zur Analogie bezeichnend für seinen gesamten Entwicklungsgang.«<sup>2</sup> Genetisch haben Karitz und Nilsson<sup>3</sup> diese Rolle des Analogieprinzips auf die Leibnizische Philosophie zurückgeführt, in der es ohne Zweifel seine letzte historische Wurzel hat. Aber wenn man die Anwendung des Prinzips bei Thorild verfolgt und wenn man sie dem Gebrauch, den Leibniz von ihm gemacht hatte, gegenüberstellt, so ergibt sich hierbei keineswegs eine durchgehende Übereinstimmung; es zeigt sich vielmehr ein unverkennbarer systematischer Gegensatz.<sup>4</sup> Für Thorild ist die Analogie nicht, wie sie es für Leibniz ist, ein Instrument des exakten, des logisch-mathematischen Denkens. Er gebraucht sie vielmehr als ein Mittel der Phantasie, und er will sie ausdrücklich in diesem Kreise festhalten. Die Phantasie ist nach ihm ein unentbehrliches Organ der Erfassung der Natur und damit ein Instrument der Wahrheitserkenntnis. Er erkennt auch hier keine strengen Grenzen zwischen den verschiedenen Seelenvermögen und zwischen den verschiedenen Arten der Erkenntnis an; er erklärt geradezu, dass auch alles Denken eine Funktion der »Einbildungskraft« sei: alt Tänka är Inbilla, Sinligt se.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Passionerna IV.

<sup>2</sup> Karitz, Tankelinjer, s. 94.

<sup>3</sup> cf. Nilsson, Thorild, s. 60 f.

<sup>4</sup> Über diesen Gegensatz s. die späteren Darlegungen unten S 85 ff.

<sup>5</sup> Anm. till Inbildnings nöjen, Skrifter (Arvids.) I, 69.



Einen solchen Satz hätte Leibniz niemals sprechen können. Zwar ist auch Leibniz in seiner Psychologie nicht Platoniker, sondern Aristoteliker. Zwischen den verschiedenen Funktionen des seelischen Lebens und zwischen den verschiedenen Erkenntnisstufen gibt es nach ihm keine absolute Trennung, keinen Platonischen *χωρισμός*. Wie bei Aristoteles das Erkennen stetig von der Stufe der »Wahrnehmung« (*αἰσθησις*) zu der der Phantasie (*φαντασία*) fortgeht, um von hier zur Stufe des Gedächtnisses (*μνήμη*) und zu der des Denkens (*ἐπιστήμη* und *νοῦς*) aufzusteigen, so betont auch Leibniz fort und fort, dass auch das »abstrakteste« Denken an die sinnliche Anschauung gebunden ist.<sup>1</sup> Aber dieser Aristotelische Begriff der »Phantasie« steht mit dem Begriff, den Thorild mit ihr verbindet, nicht auf einer Stufe. Er wird von Leibniz in streng-logischem Sinne verstanden, und er hat ihn zu einer seiner grössten Entdeckungen: zur Entdeckung der »Characteristica generalis« geführt.<sup>2</sup> Das Prinzip der Kontinuität schlägt auch bei Leibniz die Brücke zwischen Denken und Sinnlichkeit. Aber die Synthesis vollzieht sich bei ihm in genau umgekehrter Richtung, als sie sich bei Thorild vollzieht. Er führt nicht das Denken auf die Sinnlichkeit, sondern diese auf jenes zurück. Er »intellektualisiert« die Sinnlichkeit, wie Kant ihm vorgeworfen hat, indem er sie als eine blosser Unterart des Denkens, als ein »verworrenes Denken« erklärt. Die entgegengesetzte Tendenz tritt uns bei Thorild entgegen, und sie bestimmt den Gebrauch, den er von der Analogie macht. Die erste bestimmte Aufstellung der Analogie als Erkenntnisprinzip findet sich in dem Aufsatz »En Pantheists anmärkningar vid Reimarus«. Das Wesen der unendlichen Natur — so wird hier erklärt — besteht in nichts anderem als in einer überall verbreiteten »verksamhets- och känslokraft«. Die Annahme einer solchen Kraft ist keine selbstgemachte Erdichtung: die stärkste und klarste Analogie spricht für sie — und wo gäbe es, ausser der Erfahrung, einen anderen Wahrheitsgrund?<sup>3</sup> Das natürliche, das physische Auge gelangt bald an seine Grenze; und wo es uns verlässt, müssen wir mit den »Augen der Analogie« sehen. Der Mensch kann eine fremde Wirk-

<sup>1</sup> Vgl z. B. Leibniz' Erwiderung auf die Einwände Bayles, Hauptschriften, ed. Cassirer, Bd. II (Philos. Bibl. Bd. 108), 388, 394.

<sup>2</sup> Näheres hierüber bei Couturat, La Logique de Leibniz, Paris 1901, Chap. IV.

<sup>3</sup> Skrifter (Arvids.) I, 322.



lichkeit nur dadurch verstehen, dass er sein eigenes Wesen in sie hineinlegt, und dass er sie nach Massgabe seines eigenen Selbstgefühls deutet. An diesem »Anthropomorphismus« dürfen wir keinen Anstoss nehmen; denn er ist schlechthin unvermeidlich. Es gibt für den Menschen keine andere Wahrheit und keine andere Erkenntnis als diejenige, die er in sich selbst vorfindet, und es wäre vergeblich einer höheren, angeblich »transzendenten« Wahrheit nachzujagen.

Eben dies aber ist das Grundprinzip der Erkenntnislehre, das Herder in der Schrift »Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele« aufgestellt hatte. »Aber wie?« — so hatte er hier gefragt — »ist in dieser »Analogie zum Menschen« auch Wahrheit? Menschliche Wahrheit gewiss, und von einer höheren habe ich, so lange ich Mensch bin, keine Kunde. Mich kümmert die überirdische Abstraktion sehr wenig, die sich aus allem, was »Kreis unseres Denkens und Empfindens« heisst, ich weiss nicht auf welchen Thron der Gottheit setzt, da Wortwelten schafft und über alles Mögliche und Wirkliche richtet. Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie, von der Kreatur zu uns und von uns zum Schöpfer . . . Syllogismen können mich nichts lehren . . . Die stille Ähnlichkeit, die ich im Ganzen meiner Schöpfung, meiner Seele und meines Lebens empfinde und ahnde: der grosse Geist, der mich anweht und mir im Kleinen und Grossen, in der sichtbaren und unsichtbaren Welt Einen Gang, Einerlei Gesetze zeigt: der ist mein Siegel der Wahrheit . . . Ich schäme mich nicht, an den Brüsten dieser grossen Mutter Natur nur als ein Kind zu saugen, laufe nach Bildern, nach Ähnlichkeiten, . . . weil ich kein anderes Spiel meiner denkenden Kräfte (wenn ja gedacht werden muss) kenne, und glaube übrigens, das Homer und Sophokles, Dante, Shakespeare und Klopstock der Psychologie und Menschenkenntnis mehr Stoff geliefert haben als selbst die Aristoteles und Leibnize aller Völker und Zeiten.«<sup>1</sup>

Das war die Kriegserklärung der jungen Generation in Deutschland gegen den Intellektualismus der Aufklärungszeit: die Kriegserklärung der Phantasie, die »nach Bildern läuft« gegen den Verstand, der in strengen und trockenen Begriffen denkt. Und ihr hat sich Thorild, der selbst in den Begriffen der Leibniz-Wolffischen Philosophie erzogen worden war, sofort angeschlossen. Er hat den Kampf von

<sup>1</sup> Herder, Vom Erkennen, Werke VIII, 170 f.



Deutschland nach Schweden verpflanzt und er ist hier zum ersten »Rufer in Streit« geworden. Bei Herder lässt sich Schritt für Schritt verfolgen, wie der spezifische und charakteristische Gebrauch, den er von den Analogie macht, der Metaphysik und der Psychologie eine neue Gestalt gibt. Alle Grundfragen beider rücken jetzt in ein anderes Licht. Die Psychologie des achtzehnten Jahrhunderts war entweder empirische Psychologie im Sinne der Engländer oder sie war rationale Psychologie im Sinne Wolffs gewesen. Die erstere war darauf ausgegangen, das Bewusstsein in eine Summe einzelner sinnlicher Empfindungen aufzulösen und das Ich zu einem »Bündel von Perzeptionen« zu machen; die letztere hatte die einfache Natur der Seele behauptet und hieraus ihre Unteilbarkeit und Unzerstörlichkeit gefolgert. Herder erklärt beide Wege für ungültig. Er will eine Seelenlehre begründen, die rein auf das Zeugnis der inneren Erfahrung und auf das der Analogie aufgebaut ist. Die innere Erfahrung aber weiss ebensowenig etwas von einfachen Sinnesempfindungen wie sie etwas von einer einfachen Seelensubstanz weiss. Beide Begriffe sind Ergebnisse einer künstlichen Abstraktion, die die Phänomene verfälscht und sie in ein Prokrustes-Bett einzwängt. Wir erleben immer nur den einheitlichen Bewusstseinsstrom als solchen; nicht aber die Elemente, aus denen er sich angeblich zusammensetzt. Aber ebenso ist es nach Herder ein unzulässiger Schritt und eine unberechtigte Hypostasierung, wenn wir diese Einheit, die sich uns im Erlebnis unmittelbar kundtut, zu einem an sich bestehenden einheitlichen Dinge, zu einer Seelensubstanz im Sinne der rationalen Psychologie machen. Die Schwächen dieser letzteren hat Herder klar durchschaut, und er hat demgemäss auch alle traditionellen Unsterblichkeitsbeweise abgelehnt. Er tritt hier nicht nur der Wolffischen Schulphilosophie, sondern auch Bonnets Gedanken der »Palingenesie« entgegen. Freilich hält Herder daran fest, dass der Mensch »zur Hoffnung der Unsterblichkeit« gebildet sei. Aber allen Begründungen dieser Hoffnung aus reinen Begriffen steht er mit stärkstem Misstrauen gegenüber. »Man erwarte hier keine metaphysischen Beweise von der Unsterblichkeit der Seele aus ihrer einfachen Natur« — so sagt er in den »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« — »aus ihrem Spiritualismus u. s. f. Die Physik kennt diese einfache Natur nicht und könnte vielmehr Zweifel gegen sie erregen, da wir unsere Seele nur in einem zusam-



mengesetzten Organismus durch Wirkungen kennen, die aus einer Mannigfaltigkeit von Reizen und Empfindungen zu entspriessen scheinen. Der allgemeinste Gedanke ist nur das Resultat unzähliger einzelner Wahrnehmungen und die Regentin unseres Körpers wirkt auf das zahllose Heer untergeordneter Kräfte als ob sie ihnen allen dem Ort nach gegenwärtig wäre. Auch Bonnets sogenannte Philosophie der Keime kann hier unsere Führerin nicht sein: denn sie ist in Absicht auf den Übergang zu einem neuen Dasein teils unerwiesen, teils nicht zu ihm gehörig.»<sup>1</sup> Der erste Teil von Herders »Ideen« ist im Jahre 1785 erschienen; diese Sätze sind also von der Schrift »Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele« durch mehrere Jahre getrennt. Sie durften trotzdem hier angeführt werden; denn sie drücken, in besonders knapper und prägnanter Form, eines der Hauptresultate eben dieser Schrift aus. Was Thorild betrifft, so sind wir in der günstigen Lage, uns von dem Ursprung und der ersten Gestalt seiner Psychologie ein viel genaueres Bild machen zu können, als es in anderen Gebieten, z. B. in der Religionsphilosophie und in der Metaphysik der Fall ist. Denn er selbst hat uns den Weg, den er hier gegangen ist, in zwei Aufsätzen, die mit Sicherheit seiner frühesten Zeit zuzuweisen sind, genau beschrieben. Der eine ist der Aufsatz: »En Pantheists anmärkningar vid Reimarus«, der andere knüpft an Bonnets »Recherches sur le Christianisme« an und kritisiert eingehend die dort gegebenen Unsterblichkeitsbeweise.<sup>2</sup> Für beide Aufsätze ist es charakteristisch, dass sie eine Seelenlehre aufbauen wollen, die sich von der Metaphysik emanzipiert, um sich statt dessen um so enger an die Erkenntnislehre anzuschliessen, die Thorild vertritt. Auch Thorild erklärt, ebenso wie Herder, die reine Spekulation in diesem Gebiet für unzuständig. Aus blossen Begriffen lässt sich die Natur der Seele nicht erkennen und bestimmen. Was aber die Erfahrung angeht, so zeigt sie uns das »Ich« durchaus nicht als eine einfache Substanz sondern als ein höchst verwickeltes Phaenomen. Es ist vielfältig, weil wir das was wir »Seele« nennen, immer nur in der Form des organischen Lebens

<sup>1</sup> Herder, Ideen, Erster Teil, W. (Suphan) XIII, 165

<sup>2</sup> Der Bonnet-Aufsatz ist bei Hanselli (I, 284 ff.) und bei Arvidson (I, 351 ff.) gedruckt. Dass er, ebenso wie der Reimarus-Aufsatz, der frühesten Epoche Thorilds angehört, und etwa in die Jahre 1779 oder 1780 zu setzen ist, hat Arvidson (Thorild, s. 70 f.) gezeigt.



kennen und weil diese Form von einer Fülle wechselnder Bedingungen abhängt. So ist denn auch das Ich nicht jenes feste, gleichbleibende in jedem Augenblick mit sich selbst identische Sein, als welches es in der rationalen Psychologie beschrieben wird. Das Ich ist uns nirgends anders als im Bewusstsein gegeben, und nur diesem können wir die Data zu seiner Bestimmung entnehmen. Dieses Bewusstsein aber ist fließend und wechselnd, wie das organische Leben selbst es ist. Ist das Ich — so fragt Thorild im Reimarus-Aufsatz — wirklich beständig und ist es eine einfache Idee? Und er verneint beide Fragen. »Es gibt in Wahrheit nichts, das zusammengesetzter wäre als mein Ich: denn dieses Ich umfasst alle Bestimmungen meines Wesens, alles was »mich« ausmacht und mich von allen anderen Dingen unterscheidet. Auf dieselbe Weise wie die Idee »Baum« eine Unendlichkeit von Teil-Ideen, des Stammes, der Zweige, des Laubes, seiner Stelle im Raum, seines Lebens, seiner Umweltbedingungen enthält, so ist auch mein Ich sowohl im Fuss, wie in der Hand, sowohl in der einen Fiber wie in der andern.«<sup>1</sup> Das Ich der Philosophen, das rein spekulative Ich, ist nichts als eine tiefsinnige Unbegreiflichkeit. Auf diese Weise, auf dem Wege des »Spiritualismus«, ist also, wie Thorild nicht minder energisch als Herder betont, dem Problem nicht beizukommen. Gefühl und Anschauung werden hier immer wieder den Sieg behalten und uns lehren, dass eine Loslösung des Ich von seinen organischen Bedingungen schlechterdings unmöglich ist.» Das Ich eines Menschen, der am Podagra leidet, ist ebenso podagristisch wie sein Bein. »Ich — so sagt er — ich sehe, begreife und fühle, dass die ganze Natur düster und schmerzhaft ist — dass sie, wie er sagen will, gleichsam an Podagra leidet; ich finde in der Welt nicht mehr die gleiche Munterkeit und Freude, wie in meinen rüstigen Tagen (da ich noch gesunde Beine hatte).«<sup>2</sup>

Ist Thorild, indem er sich in dieser Weise gegen den Spiritualismus und seine Lehre von der einfachen Seelensubstanz wendet, damit notwendig dem entgegengesetzten Extrem verfallen; spricht er hier als reiner »Materialist«? Dass und warum dem nicht so ist, tritt wiederum am klarsten hervor, wenn wir die gleiche Frage in Bezug auf Herder stellen. Herder lehnt den Materialismus nicht minder

<sup>1</sup> Skrifter (Arvidson) I, 328.

<sup>2</sup> ibid. I, 327 ff.



entschieden als den Spiritualismus ab, weil seiner Überzeugung nach beiden dieselbe unzulässige Form der Abstraktion zu Grunde liegt. Die wirkliche Erfahrung gibt uns, wie er immer wieder betont, Seelisches und Körperliches nicht als abgeschieden von einander; sie gibt uns stets das eine mit dem anderen und in das andere verwoben. Jedes Erlebnis ist ein leib-seelisches, ein psycho-physisches Phaenomen. »Wenn wir uns wohl befinden, ist unsere Brust weit, das Herz schlägt gesund, jede Fiber verrichtet ihr Amt im Spiele. Da fährt Schrecken auf uns zu; und siehe, als erste Bewegung, noch ohne Gedanken von Furcht und Widerstand, tritt unser reizbares Ich auf seinen Mittelpunkt zurück, das Blut zum Herzen, der Fiber, selbst das Haar, starrt empor: gleichsam ein organischer Bote zur Gegenwehr, die Wache steht fertig.«<sup>1</sup> Und es ist nicht bloss der Mensch als Ganzes, sondern es ist schon die einzelne Fiber, die diese Fähigkeit besitzt, auf einen bestimmten Reiz zu antworten. Herder knüpft hier an den Begriff der »Irritabilität« an, der durch Haller zur Grundlage der Physiologie gemacht worden war. In der Tatsache der Irritabilität entschleierte sich ihm das Geheimnis alles organischen und alles seelischen Lebens. »Tiefer können wir wohl die Empfindung in ihrem Werden nicht hinabbegleiten, als zu dem sonderbaren Phaenomen, das Haller »Reiz« genannt hat. Das gereizte Fäserchen zieht sich zusammen und breitet sich wieder aus; vielleicht ein Stamen, das erste glimmende Fünklein zur Empfindung.« Und haben wir erst dieses »Fünklein«, so können wir leicht verfolgen, wie es zur Flamme wird, die die ganze Natur durchdringt. Denn alles was wir »Bewusstsein« nennen, ist schon hier angelegt. Ob wir von Empfindung, Vorstellung, Einbildungskraft, Verstand sprechen: ihr Keim und Anfang ist stets der gleiche. Er liegt in nichts anderem als in der Fähigkeit der organischen Materie, in bestimmter und spezifischer Weise aus äussere Reize zu antworten. Je höher wir in der organischen Natur steigen, um so vielfältiger und verwickelter wird das System dieser Antworten. Der wachsenden organischen Komplikation entspricht die Komplikation des Empfindens — und diese letztere genügt, um alles »höhere« Seelenleben zu erklären. »Niederes« und »Höheres« sind auch hier

<sup>1</sup> Herder, Vom Erkennen, Werke VIII, 172. — Um sich der fast wörtlichen Übereinstimmung bei Thorild bewusst zu werden, vergleiche man mit diesen Sätzen die Stelle im Reimarus-Aufsatz, Skrifter (Arvids.) I, 328 Zeile 228—234.



durch ein unsichtbares Band geeint und gehen durch unmerkliche Vermittlungen in einander über. »Ohne Samenkörner ist keine Ernte, kein Gewächs ohne zarte Wurzeln und Staubfäden, und vielleicht wären unsere göttlichen Kräfte nicht ohne diese Aussaat dunkler Regungen und Reize.«<sup>1</sup>

Auch für Thorild steht fest, dass diese unlösliche Verflechtung zwischen Seelischem und Körperlichem nicht nur für den vollentwickelten, ausgebildeten Organismus, sondern bereits für jedes kleinste Element der organischen Materie besteht. Nicht nur der Mensch als Ganzes, sondern schon jede einzelne »Fiber« hat »Empfindung« — oder doch ein Analogon von ihr. Die Höhe, die Stärke, die Feinheit der Empfindung hängt nur von Grade der Differenziertheit des Organismus ab. »Naturens väsentliga kända« — so erklärt Thorild im Reimarus-Aufsatz — »är i mån af Mekanismens finhet och rikhet.« Die Art der Sinnesorgane muss daher die ganze »Welt« eines Wesens bestimmen; ein Blinder kann nicht dieselbe Art von Wirklichkeit haben, wie sie für einen Sehenden besteht. Und es gibt für ihn auch nicht die gleiche Art des Selbstbewusstseins, des »Ich«. »Er kann nicht sagen mein Aussehen, meine Farbe und noch viele andere von solchen »Mein«, wie sie uns durch das Auge gegeben sind.«<sup>2</sup> Man hat diese Sätze auf Condillac bezogen und in ihnen einen Nachklang der Fiktion der Statue sehen wollen, die allmählich durch die Eindrücke der Sinne belebt wird.<sup>3</sup> Aber wenn man sie im Zusammenhang liest und wenn man die Art ihrer Begründung ins Auge fasst, so erkennt man, dass sie etwas ganz anderes bedeuten. Denn gerade das Problem der allmählichen Belebung eines an sich Seelenlosen besteht für Thorild nicht. Nach ihm ist es müßig, nach der Entstehung des Lebens zu fragen und seinen Ursprung im einzelnen aufweisen zu wollen. Das Leben ist eben jenes All und Eine, das unentstanden und unvergänglich ist. Es ist niemals möglich, Leben durch Addition des Leblosen, durch bloss mechanische Zusammensetzung zu gewinnen; wohl aber ist es möglich, sich, auf dem Wege der Analogie, durch Subtraktion, durch Ausschaltung bestimmter Sinnesgebiete, eine Vorstellung davon zu machen, wie die Welt sich für andere und weniger differenzierte Sinne ausnehmen

<sup>1</sup> *ibid.* VIII, 171.

<sup>2</sup> Arvidson I, 323, 329.

<sup>3</sup> Arvidson, Thorild, s. 73.



mag. Betrachtungen dieser Art ziehen sich durch Herders ganzes Werk hindurch. Er erklärt es für eine der wichtigsten Aufgaben, den Beitrag genau zu untersuchen, den jeder Sinn der Seele liefert. »Dass aber nicht bei zwei Menschen dieser Sinnenbeitrag an Art und Stärke, Tiefe und Ausbreitung Einerlei sein kann, bezeugen viele Proben. Gesicht und Gehör, die den meisten Stoff zum Denken geben, sind selten bei einem Menschen in gleichem Grad der Ausbildung und natürlichen Stärke . . . Die drei grössten epischen Dichter in aller Welt, Homer, Ossian, und Milton waren blind, als ob diese stille Dunkelheit dazu gehörte, dass alle Bilder, die sie gesehen und erfasset hatten, nun Schall, Wort, süsse Melodie werden könnten... Dem Einen Dichter ist seine Muse Gesicht, Bild, dem anderen Stimme, dem dritten Handlung.«<sup>1</sup>

Dass das gleiche Problem in Thorilds Reimarus-Aufsatz wiederkehrt, würde uns für sich allein keineswegs berechtigen, hier auf eine Abhängigkeit von Herder zu schliessen — so wenig wir aus dieser Problemstellung auf eine Abhängigkeit von Condillac schliessen können. Denn hier haben wir es mit einer Grundfrage der Psychologie und Erkenntnislehre des achtzehnten Jahrhunderts zu tun, die allen Denkrichtungen gemeinsam ist. Seit der Behandlung des »Molyneux'schen Problems« durch Locke, seit Cheseldens glücklicher Operation, durch die einem blindgeborenen 14 jährigen Knaben die Sehkraft gegeben wurde, seit Diderots Betrachtungen in den Briefen über die Blinden und Taubstummen hatte die Frage der Abhängigkeit der seelich-geistigen Welt von den Bedingungen der physischen Organisation unablässig die Gemüter beschäftigt.<sup>2</sup> Dasselbe Thema wird in England von Hartley, in Frankreich von Robinet, in Deutschland von Lossius behandelt. Was Thorild und Herder an diesem Punkte miteinander verbindet, ist nicht die Erwähnung des Problems, sondern die Interpretation, die sie ihm geben, und die Schlussfolgerungen, die sie an dasselbe knüpfen. Dies zeigt sich noch in einer anderen Hinsicht. Die Psychologie des »Empfindungsvermögens« führt für beide zu einer neuen Frage: zur Psychologie des Genies. Auch das Genie ist nach Herder nicht in dem Sinne über die Natur erhaben, dass es deren körperliche

<sup>1</sup> Herder, a. a. O. W. VIII, 188.

<sup>2</sup> Ausführlich dargestellt habe ich die Geschichte dieses Problems in meiner »Philosophie der Aufklärung«, Tübingen 1932, S. 144 ff.



Schranken nicht kennt. Es ist nicht dadurch »geistig«, dass es sich dem Sinnlichen widersetzt, sondern dass ihm eine tiefere, vollere, reicher-gegliederte Sinnlichkeit eignet. Körperliches und Seelisches durchdringt sich in ihm noch weit inniger, als es bei dem Durchschnittsmenschen der Fall ist. Man wird daher niemals zu einer wirklichen Psychologie des Genies gelangen, wenn man nicht auch seine Physiologie berücksichtigt. »Jedes Gedicht, zumal ein ganzes, grosses Gedicht, ein Werk der Seele und des Lebens, ist ein gefährlicher Verräter seines Urhebers, oft, wo dieser am wenigstens sich zu verraten glaubte. Nicht nur siehet man bei ihm etwa, wie der Pöbel ruft, des Mannes dichterische Talente; man sieht auch, welche Sinne und Neigungen bei ihm herrschten, durch welche Wege und wie er Bilder empfing, wie er sie und das Chaos seine Eindrücke regelte und fügte.«<sup>1</sup> Die traditionelle Aesthetik, insbesondere die Aesthetik des französischen Klassizismus, erscheint Herder abstrakt und blutleer, weil sie von diesem Zusammenhang nichts weiss, weil sie den Menschen und den Künstler sozusagen als »reinen Geist« nimmt. Aber es genügt, nach Herder, auch hier einen Blick auf Shakespeare zu werfen, um sich sofort der Enge und der Schranken dieser Betrachtungsweise bewusst zu werden. Shakespeares Menschen sind, gleich ihm selbst, keine sublimierten, rein »geistigen« Wesen. Sie stehen greifbar und plastisch in voller Körperlichkeit vor uns. »Dass Shakespeare kein Physiolog sei, mit Allem, wie sich Physiologie auch von aussen zeigt, das müsste niemand sagen, der Hamlet und Lear, Ophelia und Othello nur im Traume gesehen hätte: unvermerkt malt er Hamlet bis auf seine Haare. Da alles Äussere nur Abglanz der innern Seele ist: wie tief ist nicht der barbarische gothische Shakespeare durch Erdlagen und Erdschichten überall zu den Grundzügen gekommen, aus denen ein Mensch wächst, so wie Klopstock zu den geheimsten Wellen und Schwingungen einer reinen himmlischen Seele!«<sup>2</sup>

Diese Abhängigkeit des Genies von den Bedingungen seiner organischen Natur aber führt zugleich auf ein anderes schwieriges Problem. Wenn wir die eigentliche Grundkraft des Genies als reinorganische Kraft, als Lebensfülle und Lebensstärke betrachten — können wir alsdann an das Genie noch irgend einen ethischen

<sup>1</sup> *ibid.* VIII, 208.

<sup>2</sup> *ibid.* VIII, 183 f.



Masstab anlegen? Und wenn wir hierauf verzichten, gelangen wir damit nicht zu einer blossen Machtvergötterung? »Hats nicht der weiland grosse Helvetius bewiesen«, — so fragt Herder in der Schrift »Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele« — »dass Genie und Tugend zu einander wie Katze und Hund gehören, und sind moralische Menschen nicht die schwächsten, erbärmlichsten unter der Sonne? Grosser Wille, starke Ungebundenheit und Selbstheit, ein ewiger Kampf mit Göttern und Dämonen, das gibt Helden, Nephilim, Löwen. Wenns Leute gäbe, die in Ernst so dächten, so, glaub' ich, würde wenig Glückseligkeit in dem Heroismus ruhen: denn Miltons Teufel, der das Pandämonium und gar eine Brücke übers Chaos baute, blieb immer ein unseliger Teufel. Wallenstein und Cromwell waren zuletzt unselige Menschen, und vom Löwen, mit dem sie zu tun hatten, waren vermutlich ihnen selbst am tiefsten die Klauen im Gesichte . . . Vielleicht haben Menschen von starker Seele mehr Mühe sich zu überwinden, sie haben auch mehr Kraft, und nur wenn sie den Sieg vollendet haben, sollte man sie grosse Menschen nennen«<sup>1</sup> Auch Thorild hat ständig mit dem gleichen Problem gerungen, und er ist zur gleichen Entscheidung gelangt. Als Anhänger Spinozas hat er den Schluss gezogen, dass jedes Wesen die Kraft und den Willen zur Selbstbehauptung in sich trage, und dass somit in der Natur »Macht« und »Recht« zusammenfallen.<sup>2</sup> Aber auch er knüpft hieran die Bemerkung, dass die schlechthin schrankenlose Kraftentfaltung kein Zeichen der Macht, sondern ein Zeichen der Schwäche sei. Wahrhaft stark und wahrhaft gross ist nur die Macht, die sich selbst begrenzt. Der Einzelne ist nichts, wenn er nicht im Sinn des Allgesetzes wirkt und sich ihm freiwillig unterwirft. Erst die Harmonie mit dem All gibt der besonderen Kraft ihren Wert. »Kraft ohne Harmonie ist nur eine kleine Kraft, oder etwas Grosses in einem Kleinen. Cromwell, Mandrin, jeder Strassenräuber, ein Tiger, ein Löwe . . . sie alle sind nur gross im Kleinen«<sup>3</sup>

Ich habe all diese Übereinstimmungen, die sich zwischen Herders

<sup>1</sup> Herder, Vom Erkennen, W. VIII, 218 f.

<sup>2</sup> Vgl. die Aufsätze: »Naturen och des onda« und »Har naturen en oordning?« Skrifter (Arvids.) II, 175 ff. 192 ff.

<sup>3</sup> Skrifter (Hans.) I, 334; vgl. hrz. Passionerna, vers 318—328 und der Brief an Heurlin vom 28. Sept. 1781, Bref, s. 65.



Schrift »Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele« und Thorilds Jugendphilosophie finden, angeführt — nicht weil ich damit beweisen wollte, dass Thorild seine Gedanken einfach von Herder übernommen haben müsste. Er kam Herder auf halbem Wege entgegen, und er hat das, was er sich von ihm aneignete, langsam in sich reifen lassen, und es in sehr eigentümlicher Weise wiedergedacht. Eine Bereitschaft für die Aufnahme der Ideen, die Herder in seiner Schrift entwickelt, bestand für Thorild darin, dass er den Gedanken der Abhängigkeit des Erkennens von der Art der sinnlichen Organisation schon vor der Bekanntschaft mit dieser Schrift gefasst hatte. Schon in dem frühesten Zeugnis, das wir von Thorilds Philosophie besitzen, schon in der Rede, die er am 3. Juni 1778 in Lund vor »Göteborgs Nation« gehalten hat,<sup>1</sup> finden wir diesen Gedanken. Aber hier besitzt er noch keine originelle Prägung. Thorild knüpft hier an Betrachtungen an, die die antike Skepsis weitläufig entwickelt hatte und die in der neueren Philosophie seit Montaigne stets eine bedeutsame Rolle gespielt hatten. Es ist das alte skeptische Argument des *πρός τι*, das Argument, dass die Wahrheit niemals »an sich«, sondern immer nur in Bezug »auf uns« und auf unsere spezifische Organisation gilt, das hier aufgenommen und in seinen Folgen dargelegt wird. Eine der wichtigsten Konsequenzen, die Thorild aus diesen Prämissen zieht, ist die »veränderliche Natur der Wahrheit und die allgemeine Unsicherheit unseres Wissens« (*våra kunskapers allmäna ovisshet*):<sup>2</sup> eine Unsicherheit, die freilich wenigen die begrifflich-rationale, als die sinnlich-phaenomenale Seite der menschlichen Erkenntnis betrifft. Von einem solchen Misstrauen gegen die Sinnlichkeit spüren wir in den späteren Schriften Thorilds nichts mehr. Hier sind ihm die Sinne keine »falschen Zeugen« mehr; sie sind vielmehr der unentbehrliche und einzige Grund aller Erkenntnis. Eben dieses Vertrauen zu den Sinnen war die These, die Herder in seiner Schrift, gegenüber dem herrschenden Rationalismus, zur Geltung bringen wollte. Wir können uns auch psychologisch leicht vergegenwärtigen, dass Thorild schon

<sup>1</sup> Zur Datierung der Rede vgl. Lauritz Weibull, Thomas Thorild, Lund 1896, s. 35. — Herders Schrift kann damals Thorild noch nicht bekannt gewesen sein; denn Herder selbst hat die ersten Exemplare von ihr erst Mitte Juni 1778 erhalten und an seine Freunde versandt. Vgl. Haym, Herder I, 670.

<sup>2</sup> Skrifter (Arvids.) I, 304 ff.



bei der blossen Nachricht, dass eine Schrift von Herder erschienen sei, die »vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele« handelte, sofort von dem lebhaftesten Interesse für sie erfüllt sein musste. Denn hier fand er ein Thema, in das er sich bereits selbständig vertieft hatte — und er fand es behandelt von einem Denker, der der eigentliche Führer einer geistigen Bewegung war, mit der er durch vielfältige und starke Bande verknüpft war. Wie tief der »Sturm und Drang«, wie stark die Dichtung Goethes und bestimmte Gedanken und Tendenzen Lavaters auf Thorild gewirkt haben, wissen wir von ihm selbst.<sup>1</sup> Und nun erst konnte er die Fesseln ganz abstreifen, die ihn, in der Lundenser Rede vom Jahre 1778, noch an das Wolffische Schulsystem und dessen Erkenntnislehre banden. Seine Skepsis richtete sich fortan nicht mehr gegen die empirischen Grundlagen der menschlichen Erkenntnis; sondern sie richtete sich statt dessen gegen die Metaphysik. Die Metaphysik schafft nur »Wortwelten«, während Erfahrung und Analogie uns den einzigen sicheren Wege zur Wirklichkeitserkenntnis weisen. Herder hatte sich von früh an gegen den Begriff der »Sinnestäuschung« gewandt. Was wir »Sinnestäuschungen« nennen — so erklärte er — das sind in Wahrheit Urteilstäuschungen. Den Sinn des Irrtums beschuldigen: das galt Herder als eine »unlogische und unphysische Vermischung«.<sup>2</sup> Für ihn gab es keinen Riss zwischen Sinnenwelt Verstandeswelt, zwischen »mundus sensibilis« und »mundus intelligibilis«. Die Welt war ihm ein ungeteiltes Ganze; sie war »das grosse Sensorium der Schöpfung Gottes«, in dem er wandeln wollte.<sup>3</sup> Auch Thorild hasste alle »Opposita«. »Die kleinen Geister« — so sagt er — »trennen und zerstreuen, die grossen vereinen.« »Alle Vollkommenheit ist Schönheit für die Sinne und für den Verstand; alle Schönheit ist Vollkommenheit für die Sinne und den Verstand« (Geijer II, 316).

Aus dieser Grundanschauung ergab sich für Herder wie für Thorild, die natürliche Gegnerschaft gegen Kant. Das Tragische dieser Gegnerschaft liegt darin, dass beide, statt sich in der ihnen eigenen Sphaere — in der Sphaere des »Gefühls«, des »Sinnes«, der »Einbildungskraft« zu behaupten, den Kampf ins eigene Lager Kants

<sup>1</sup> Zur Einwirkung Lavaters und Goethes vgl. Martin Lamm II, 322 f, 329 f.

<sup>2</sup> Kritische Wälder IV (1769), Suphan, Bd. IV, 52.

<sup>3</sup> Herder, Vom Erkennen, Suphan VIII, 202.



vortragen wollten. Sie wollten Kant mit seinen eigenen Waffen schlagen und seine Kritik der reinen Vernunft durch eine »Meta-kritik« überbieten. Hier fanden sie freilich in Kant einen Gegner, dem sie in keiner Weise gewachsen waren und an dessen eiserner Rüstung alle ihre Pfeile abprallen mussten. So war weder Herders noch Thorilds Erkenntnislehre eine dauernde philosophische Wirkung beschieden. Aber dies überhebt uns nicht der Frage, was sie innerhalb ihrer eigenen Zeit und für diese Zeit bedeutet haben und welche tiefere geistesgeschichtliche Tendenz sich in ihnen verkörpert.

## 2.

Wenn es uns gelungen ist, in den vorangehenden Untersuchungen den Nachweis dafür zu erbringen, dass Thorilds Erkenntnislehre sich in ihrem Grundprinzip und in ihrem Aufbau und Ausbau auf Herder stützt, so ist damit ein Bedenken beseitigt, das bei jeder anderen Deutung ihres Inhalts notwendig entstehen muss. Man hat, wie wir gesehen haben, diese Lehre ebenso oft von Spinoza oder Leibniz, wie von Locke oder Condillac ableiten wollen. Und dass sich bei Thorild einzelne Momente finden, die in diese Richtung zu weisen scheinen, soll keineswegs bestritten werden: — wie wäre es sonst möglich gewesen, dass eine derartige Interpretation von ausgezeichneten Kennern Thorilds immer wieder versucht worden ist? Aber jede derartige Lösung zeigt sich mit einer inneren Schwierigkeit behaftet. Selbst wenn sie für die Deutung von Thorilds Erkenntnistheorie auszureichen scheint, so geraten wir alsbald in einen schwierigen Konflikt, sobald wir das Ganze von Thorilds Werk und den Charakter und die geistige Eigenart seines Urhebers ins Auge fassen. Es ist schwer, sich den Dichter und den Kritiker Thorild als einen unmittelbaren Schüler irgend eines der grossen Begründer der neueren Philosophie zu denken. Eine Erkenntnislehre von der Art wie sie Descartes und Gassendi, Leibniz und Locke, Hume und Condillac, Wolff und Lambert aufgebaut haben, müsste im Ganzen seiner Welt- und Lebensanschauung immer als ein merkwürdiger Fremdkörper wirken. Thorild denkt weder in den Begriffen dieser Denker noch spricht er ihre Sprache. Rücken wir dagegen Thorild an Herder heran, so schwindet jeder derartige Zweifel. Bei ihm konnte sich auch der Künstler in Thorild und der Verkünder



eines neuen Ideals der Poetik und Kritik geborgen fühlen — und hier wusste er sich gewissermassen in seiner natürlichen Heimat. Dass Thorild Herder nicht nur in ideeller Hinsicht, sondern auch in persönlicher Hinsicht nahe steht, — dass er mit ihm viele Züge des Temperaments und der geistigen Anlage teilt, ist unverkennbar. Auch in der Thorild-Litteratur finden wir viele Hinweise auf diese Wahlverwandtschaft. Nyblæus erklärt, dass Thorild in Hinblick auf die Beweglichkeit des Gefühls und in seinem »reinen lebhaften Sinn« für alles und jedes keinem so nahe steht wie Herder: doch sei ihm der philosophische Geist eben so bestimmt vorherrschend, wie der aesthetische Geist bei Herder vorherrsche.<sup>1</sup> Noch bestimmter ist der Zusammenhang in Lebensstimmung und Lebensanschauung von Martin Lamm betont worden. Die Gleichheit der Resultate mit Herder — so erklärt er — »ist oft so stark, dass man sich immer wieder genötigt sieht, die chronologischen Kriterien zu prüfen, um festzustellen, dass Thorild sein System wirklich unabhängig von ihm geschaffen hat.«<sup>2</sup> Aber diese chronologischen Schwierigkeiten entstehen nur, wenn man die eigentlichen Berührungspunkte zwischen Thorild und Herder lediglich in ihrem »Spinozismus« sieht. Eine eingehende und umfassende Darstellung seines Spinozismus hat Herder erst im Jahre 1787 gegeben<sup>3</sup> — also zu einer Zeit, in der Thorild seinen Weg zu Spinoza seit langem gefunden hatte. Die erste Beschäftigung mit Spinoza aber lag damals auch für Herder bereits weit zurück. In die »Ethik« hatte er sich schon im Jahre 1775 vertieft — und er war sofort von ihr hingerissen worden. Und auch öffentlich hat er noch im gleichen Jahre, in seinen »Erläuterungen zum Neuen Testament« erklärt, dass Spinozas Moral »die höchste Moral der Vernunft« sei, und dass sie dem Christentum nicht nur nicht widerspreche, sondern mit dem Geist desselben im wesentlichen Eins sei.<sup>4</sup> Derartig zerstreute Äusserungen brauchte freilich Thorild nicht zu kennen, und hat er wohl auch nicht gekannt. Geht man jedoch, statt vom Spinozismus, von der Erkenntnislehre aus und sieht man in ihr die erste Begegnung zwischen Thorild und

<sup>1</sup> Nyblæus, loc. cit. I, 206.

<sup>2</sup> Lamm, Upplysningstidens romantik II, 172.

<sup>3</sup> Gott, Einige Gespräche, 1787 (Suphan XVI, 401 ff.).

<sup>4</sup> Werke (Suphan) VII, 374. — Über Herders erste Spinoza-Studien vgl. Haym, Herder I, 635.



Herder, so schwinden alle chronologischen Schwierigkeiten. Denn wir können mit Sicherheit feststellen, dass der erste entscheidende Umschwung in Thorilds erkenntnistheoretischen Grundanschauungen in den Jahren zwischen 1778 und 1780 erfolgt sein muss. In seiner Lundenser Rede vom 6. Juni 1778 steht Thorild im wesentlichen noch auf dem Boden des Wolffischen Schulsystems, wiewohl er diesem keineswegs blind folgt, sondern bereits gelernt hat, es mit Kritik und Skepsis zu betrachten. Aber seine Skepsis richtet sich um diese Zeit nicht gegen die eigentlichen Grundpfeiler des rationalistischen Systems. »Man sagt — so erklärt er in einer Anmerkung, die er seiner Rede hinzugefügt hat —» dass ich am Sein der Dinge und an den ersten Grundlagen unseres Denkens zweifle. Aber dies ist ein Missverständnis, mit dem man mir Unrecht tut. Der friedliche Skeptizismus, den ich vertrete, hat sein bestimmtes Gesetz und seine Grenze. . . Nichts ist augenscheinlicher als dass die allgemeinen Gesetze, nach denen die ganze Natur wirkt und die von Ewigkeit her in Gottes Verstand gegründet sind, jederzeit gewiss und bestimmt sind. Diese Wahrheiten: Ich bin, Alles hat eine Ursache in sich oder ausser sich, das Wohl und der Bestand aller Dinge besteht in ihrer Ordnung, Vollkommenheit ist ein Gut, dem wir nachstreben sollen — sie sind noch niemals bestritten worden. Die Frage betrifft nur diejenige Wahrheit, die aus uns selbst entsteht, . . . jene Bilder und Vergleiche, Begriffe und Gedanken, die jeder frei denkende Mensch sich für sich selbst über die Welt macht — und hier hat mein Skeptizismus statt.«<sup>1</sup> Aber bereits im Reimarus-Aufsatz, der, nach Arvidsons Feststellungen, in das Jahr 1779 oder spätestens in das Frühjahr 1780 zu setzen ist,<sup>2</sup> herrscht eine ganz andere Grundauffassung. Mit aller Entschiedenheit werden hier »Erfahrung und Analogie« als die einzigen sicheren Erkenntnisquellen erklärt. In seiner Lundenser Rede fasst Thorild das Verhältnis von Empfinden und Denken, von Verstand und Sinnlichkeit noch nicht wesentlich anders, als es z. B. Eberhard, Wolffs getreuer Schüler, in der Abhandlung gefasst hat, die den Preis der Berliner Akademie erhielt. »Eberhards Preisschrift« — so urteilt Herder in einem Brief an Hamann über diese Abhandlung — »ist übers Denken und Empfinden als zwei sein sollende, von einander wesent-

<sup>1</sup> Skrifter (Arv.) I, 315 f.

<sup>2</sup> Näheres bei Arvidson, Thorild, s. 70 f.



lich verschiedene Urkräfte der menschlichen Seele nach Sulzers Hypothese; da ist nun gefragt, wie beide sich in Länge, Breite, Höhe und Vermischung zu einander verhalten.»<sup>1</sup> Dieser Dualismus der Erkenntniskräfte was es, die Herder in seiner Schrift vom Jahre 1778 aufs entschiedenste bekämpfte — und er ist auch für Thorild, seit dem Reimarus-Aufsatz, ein prinzipiell überwundener Standpunkt, zu dem er nie wieder zurückgekehrt ist. Nimmt man hinzu, dass Thorild in dieser Schrift auch jenes enthusiastische Lob finden konnte, das Herder hier der Spinozistischen Moral gespendet hatte, so schliesst sich damit der Kreis der Betrachtung: man kann jetzt auch die ersten Spinoza-Studien Thorilds mit Herder und mit der deutschen Spinoza-Renaissance in Verbindung setzen.<sup>2</sup> Hierbei braucht man keineswegs anzunehmen, dass Herders Anregung, die für die Erkenntnislehre Thorilds entscheidend war und die für sie bestimmend geblieben ist, die gleiche Bedeutung auch für seine Wendung zum Pantheismus besessen haben muss. Denn der Pantheismus liegt Thorild sozusagen im Blute: er entspricht so sehr seinem eigenen Naturgefühl und Lebensgefühl, dass es für ihn kaum eines Anstosses von aussen bedurfte. Und wenn hier eine Einwirkung erfolgt ist, so kann sie eben so wohl von Shaftesbury ausgegangen sein, dessen Lehre ja auch Herders und Goethes »Pantheismus« so stark bestimmt und ihm seine besondere Prägung und Färbung gegeben hat.<sup>3</sup> Hingegen kann Thorild durch die Apotheose des Spinozismus, die er in Herders Schrift vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele fand, sehr wohl den Impuls erhalten haben, sich in das Studium von Spinozas Ethik zu vertiefen. Die chronologischen Verhältnisse widerstreiten dieser Annahme nicht, sondern stimmen mit ihr aufs beste überein. Denn die eingehenden Auszüge aus Spinozas Theologisch-Politischem Traktat und aus der Ethik, die Thorild sich angefertigt hat und die zuerst von Karitz veröffentlicht worden sind<sup>4</sup> gehören, nach Arvidsons Datierung dem Jahre 1780 an. Und im Briefwechsel begegnet uns Spinozas Name zuerst

<sup>1</sup> Herder an Hamann, 24. August 1776.

<sup>2</sup> Näheres hierzu im ersten Kapitel; vgl. oben S. 18 ff.

<sup>3</sup> Wie stark in der Zeit, als Thorild in Lund studierte, das Problem des Pantheismus auch die schwedische Philosophie beschäftigte, hat Torgny T. Segerstedt am Beispiel Fremlings und seiner Verlesungen gezeigt (a. a. O., s. 390 ff.).

<sup>4</sup> vgl. Karitz, Tankelinjer hos Thorild, Bilaga III.



in einem Brief an Heurlin vom 12. Oktober 1780.<sup>1</sup> Auf der anderen Seite steht fest, dass Thorild zu Beginn des Jahres 1778 seinen Bruch mit dem Christentum noch nicht vollzogen hatte. In seinem Karfreitagsbrief an seinen Jugendfreund Hylander vom Jahre 1778 fühlt und spricht er noch als frommer Christ.<sup>2</sup> Damit haben wir für Thorilds Spinoza-Studium einen festen »terminus a quo« und einen festen »terminus ad quem« gewonnen; wir wissen, dass es um dieselbe Zeit eingesetzt haben muss, in der sich auch der Umschwung in Thorilds erkenntnistheoretischer Grundanschauung vollzog. —

Aber mit all dem stehen wir, in geistesgeschichtlicher Hinsicht, noch keinswegs am Ende, sondern erst am Anfang unseres Problems. Denn so eng immer die Übereinstimmung in bestimmten Grund- und Hauptmotiven des Denkens zwischen Thorild und Herder auch war — so hilft uns doch die bloße Tatsache der Übereinstimmung nichts, sofern wir keine Klarheit über ihre letzten Gründe besitzen. Ähnlichkeit, ja selbst Gleichheit in den Resultaten ist ideengeschichtlich kein Beweis für innere Verwandtschaft, sofern sie sich nicht aus tieferen Quellen ableiten lässt. Warum konnte Thorild Herders Anschauung annehmen, und was bedeutete diese Anschauung für ihn? Was vermochte sie ihm für die Ausbildung seines eigenen Geistes und seiner Welt- und Lebensanschauung zu geben, und in welcher Weise war sie für ihn nicht nur eine einzelne Lehre, die er sich angeeignet hat, sondern auch ein dauernder innerer Gewinn — eine ideelle Zusammenfassung und Bestätigung all dessen, was ihm als Denker, als Dichter, als Kritiker als das Ziel seines Lebens vorschwebte? Bleibt man bei Thorild stehen, so ist es keineswegs leicht, das einigende Band zu finden, das all seine verschiedenartigen Bestrebungen mit einander verknüpft. Seine Metaphysik, seine Naturphilosophie, seine Kritik, seine Erkenntnistheorie, seine ästhetischen und politischen Anschauungen sind nur schwer auf einen Nenner zu bringen, und in dem Gesamtgebäude seines Denkens glauben wir oft bedrohliche Risse und Sprünge zu spüren. Aber viele dieser Schwierigkeiten und Widersprüche klären sich, sobald wir auf Herder zurückblicken. Denn bei diesem steht — um uns des bekannten Gleichnisses aus Platons Staat zu bedienen — vieles in »grosser Schrift« zu lesen, was bei Thorild nur in »kleiner Schrift«

<sup>1</sup> Brief (L. Weibull), s. 19.

<sup>2</sup> Brief, s. 5 anm; vgl. auch Albert Nilsson, Edda XV, 2 ff.



erscheint und daher schwer zu entziffern ist. Auch Herders Ausdrucksweise ist von Schwankungen und Unklarheiten nicht frei. Aber die Stellung, die er in der allgemeinen Ideengeschichte einnimmt wird dadurch nicht zweideutig oder fragwürdig. In Bezug auf die grossen Grundzüge seiner Mission und seiner Leistung können wir nicht irren. Herders Denken kreist von früher Jugend an um drei grosse Probleme, die er nie wieder aus dem Auge verloren hat, und die die grossen Leitsterne seines Denkens bilden. Auch seiner Erkenntnislehre haben diese Probleme ihren Stempel aufgedrückt. Alle Erkenntnistheoretiker vor Herder haben nach der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis gefragt — und sie haben diese Frage vor allem an die Naturwissenschaft gerichtet. Die Naturwissenschaft hatte für die Erkenntnislehre der neueren Philosophie das eigentliche, ja fast das einzige Thema gebildet. Auch das achtzehnte Jahrhundert, das Jahrhundert der Aufklärung, sah hier noch die wahrhafte und alleinige Lichtquelle.

»Nature and Nature's laws lay hid in night.  
God said: »Let Newton be« and all was light.

— so sang Pope. Rationalisten und Empiristen waren in diesem Urteil einig; nur dass für die einen die logischen Prinzipien der Newtonschen Wissenschaft, für die anderen ihre Inhalt und der Ursprung aus der Erfahrung zum Problem wurde. Von all diesen grossen Grundfragen seines Jahrhunderts ist Herders Denken kaum berührt. Zu Newtons Wissenschaft hat er kein inneres Verhältnis; ja er scheint ihr fast zu misstrauen. Er empfand hier wie Goethe, wie der gesamte Sturm und Drang, wie Faust:

»Geheimnisvoll am lichten Tag  
Lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben,  
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,  
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.«

Für Herder liegt die eigentliche Offenbarung der Wahrheit und Wirklichkeit nicht länger in der Mathematik oder der mathematischen Physik. Er wendet sich gegen den »Vernunftstolz« der Mathematik, weil dieser Stolz sich gegen den eigentlichen Gehalt des Lebens verblindet und für seine Tiefe unempfindlich ist. Diese Tiefe erschliesst



sich dem menschlichen Geist an anderer Stelle; er ahnt und fühlt sie erst dort, wo er mit der Welt der Sprache, mit der Welt der Kunst und mit der Welt der Geschichte sich berührt. Sprache, Kunst und Geschichte sind die Quellen, aus denen auch die Erkenntnislehre Herders sich speist — und dieser verschiedene Ursprung ist es, der ihr, gegenüber Locke und Leibniz, gegenüber Wolff oder der französischen Enzyklopädie, einen völlig anderen Sinn gibt. Hier stehen sich nicht blosse Ergebnisse gegenüber; hier handelt es sich um eine Neuorientierung und Revolution der Fragestellung. Herder ist der erste Denker, vor dessen geistigem Blick klar und deutlich der grosse Umriss einer »Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaft« liegt. Schon in seinen frühesten Schriften hat er diesen Umriss sicher gezeichnet. Denn er ging nicht, gleich den Empiristen und Rationalisten des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, von der Erkenntnis der »Aussenwelt«, sondern von der Erkenntnis der »Innenwelt« aus. Sein eigentlicher Stützpunkt lag nicht in der Dingwahrnehmung sondern in der Ausdruckswahrnehmung. Erst Herder ist es, der die Welt des Ausdrucks in ihrer ganzen Bedeutung erfasst und in ihrer wahrhaften Tiefe durchdrungen hat. Sprache, Geschichte und Kunst wurden ihm zu den Grund- und Urpotenzen des Ausdrucks. Die Sprache ist für Herder nicht bloss ein System von Zeichen, die zum Zwecke der Mitteilung eines objektiven Tatbestandes geschaffen sind. Früher als dieser ihr logischer Sinn ist ihr lyrischer Sinn. Es sind nicht lediglich Sachen und Sachverhalte, die durch sie bezeichnet werden sollen; es sind Empfindungen, Gefühle, Stimmungen, die sich in ihr Bahn brechen und zu Tage drängen. Und ebenso ist die Poesie, die »Muttersprache des menschlichen Geschlechts« keine blosse »Nachahmung« oder idealisierende Darstellung der Natur. Die Poetik des »Ausdrucks« hat bei Herder alle Formen der »Mimesis«-Theorie endgültig verdrängt. Kraft dieser Neuorientierung der Poetik gewinnt für den jungen Herder — wie später für den jungen Thorild — die Ode eine entscheidende Bedeutung. »Das erstgeborene Kind der Empfindung, der Ursprung der Dichtkunst und der Keim ihres Lebens« — so schreibt er in einer Abhandlung seiner Frühzeit — »ist die Ode«.<sup>1</sup> Aber der reichste und weiteste, allumfassende Horizont eröffnet sich, nach Herder, für den Menschen erst, wenn die Ge-

<sup>1</sup> Fragmente einer Abhandlung über die Ode, Suphan XXXII, 62.



schichte vor seinem Blick lebendig zu werden beginnt. Hier erst steht er auf dem ihm eigentümlichen Boden und hier empfängt ihn seine wahre Wirklichkeit. Er beginnt das Leben zu verstehen, weil es ihm in unendlich-vielfältiger Spiegelung aus Jahrhunderten und Jahrtausenden zurückgeworfen wird. Jetzt erst hat die Welt des Ausdrucks ihre ganze Kraft und ihre ganze Fülle gewonnen. In der Welt der Geschichte wird uns auch das scheinbar Entlegenste und Fernste zum Vertrautesten und Nächsten; in ihr geht dem Menschen die Seelenkraft auf »wie spricht ein Geist zum andern Geist«.

Erst wenn man sich diesen geistigen Hintergrund von Herders Erkenntnislehre vergegenwärtigt, kann man den Eindruck ermessen, den sie auf Thorild machen musste. Denn jetzt zeigt sich der entscheidende Gegensatz, der zwischen Herders »Sensualismus« und dem französisch-englischen Sensualismus des achtzehnten Jahrhunderts besteht. Der erstere geht vom »Ausdruck«, der letztere vom »Eindruck« aus. Für Denker wie Hume und Condillac ist die »Impression« das Grundphaenomen, das A und O aller Erkenntnis. Alle »Ideen« haben nur insoweit Wert und Gültigkeit, als sie sich als Kopien von Impressionen ausweisen können. Die objektive »Ähnlichkeit« mit den Dingen ist der Masstab für jegliche Erkenntnis. Herder dagegen ging nicht von der Körperwelt aus, um von ihr zur »Seele« zum Bewusstsein zu gelangen, sondern er verfolgte den genau umgekehrten Weg. Dem Bild der Seele als einer »tabula rasa« hat er stets aufs bestimmteste widersprochen. Er wollte zeigen, wie alles Seelische sich verkörpern, alles Innere sich äussern muss, um zu voller Wirklichkeit zu gelangen. Jede Vorstellung und jeder Gedanke, jedes Gefühl und jeder Affekt bedarf dieses Aktes der Kundgebung und vollendet sich erst in ihm. »Empfindung« ist daher auch für Herder die Grundlage aller Erkenntnis; aber Empfindung ist für ihn nicht der Abdruck toter Dinge, sondern »das Analogon, der Spiegel, das ausgedrückte Bild der Seele«. Diesen Prozess verfolgt Herder in seiner Sprachtheorie, wie er ihn in seiner Kunsttheorie verfolgt. Die Kunsttheorie zeigt ihm, wie jeder Sinn seine eigene Sprache hat; wie die Ausdrucksformen des Gesichts, des Gehörs, des Tastsinns sich differenzieren und wie auf diesem Unterschied die Unterscheidung der Künste in Malerei, Plastik, Dichtung, Musik beruht. Dieses Problem ist eines der ersten, das in Herders Gesichtskreis getreten ist; es bildet den Auftakt zu allen seinen Unter-



suchungen über Aesthetik und Sprachtheorie.<sup>1</sup> Die Sprachtheorie zeigt Herder, dass es neben der Sprache der einzelnen Sinne und der einzelnen Künste eine allgemeine Form des Ausdrucks gibt, die nach ihrem Ursprung und ihren Gesetzen darzustellen ist. Erst durch sie erreicht der Mensch seine eigentliche Bestimmung: der Kreis der »Humanität« wird durch sie bezeichnet und abgesteckt. Es ergibt sich hieraus, dass die Gabe des Ausdrucks als solche keineswegs allein dem Künstler vorbehalten ist. Der Künstler besitzt sie freilich in einem spezifischen und ausgezeichneten Sinne; aber an sich ist sie keinem menschlichen Wesen, wie gross oder gering es auch sein mag, versagt. Jeder Mensch ist, gut oder schlecht, ein Künstler.<sup>2</sup> »In dem Verstande ist die Natur also an Genies nicht so unfruchtbar, als wir wähnen, wenn wir bloss Büchergenies und Papiermotten dafür halten. Jeder Mensch von edeln lebendigen Kräften ist Genie auf seiner Stelle, in seinem Werk, zu seiner Bestimmung, und wahrlich, die besten Genies sind ausser der Bücherstube.«<sup>3</sup>

Auch diese Lehre kehrt bei Thorild wieder und bildet einen charakteristischen Grundzug seiner Lebensanschauung und seiner Kunsttheorie:

H v a r j e kreatur har sin krets af godhet och skönhet:  
 Är i sit stoft Gud! Så til sig han förer allting:  
 Skapar omkring sig en Verld: en egen ordning af tingen:  
 Egen ordning af godt och fullkomligt, af stigande Skönhet  
 För des skimrande flyende varelse.<sup>4</sup>

Jedes Geschöpf besitzt diese Gabe, eine Welt um sich herum zu schaffen, weil es nicht nur in sein enges individuelles Dasein eingeschlossen bleibt, sondern diese Dasein auszusprechen und damit unendlich zu erweitern vermag. Diese Fähigkeit ist für das seelische Sein des Menschen nicht minder notwendig, als Luft und Licht für sein physisch-organisches Dasein sind. Sie kann daher niemandem verwehrt und sie soll und darf durch keine Kritik verkümmert werden. »Die Sonne« — so sagt Thorild in »En kritik över kritiker« — »belebt den kleinsten Wurm, die geringste Blume — und die Sonne

<sup>1</sup> Vgl. besonders Kritische Wälder IV, (Suphan IV, 44 ff.)

<sup>2</sup> Herder, Kalligone, Werke (Suphan) XXII, 119.

<sup>3</sup> Herder, Vom Erkennen. (Suphan VIII, 223).

<sup>4</sup> Passionerna VI, vers 352—356.



ist das Bild des Genies. Wozu den ganzen Aufwand der Phantasie? Besteht nicht die ganze Welt aus den Schwachen? Gesegnet sei die Stärke der Ewigkeit! Sie könnte alles vernichten; aber sie verfährt so, dass sie das Leben aller schützt.»<sup>1</sup> Sofern das Bedürfnis sich auszusprechen, anderen sein Fühlen und Denken mitzuteilen uns rein-vitale Funktion, eine einfache menschliche Lebensäußerung ist, muss sie daher von allen kritischen Anfechtungen frei bleiben. Gegen derartige Äusserungen darf die Kritik keinerlei Schutzwehren errichten — auch dann nicht, wenn der Kreis des alltäglichen Ausdrucks überschritten und zum poetischen Ausdruck gegriffen wird. Die Folgerung, die Thorild hier gezogen hat, führt zu einem der merkwürdigsten Sätze seiner Poetik — aber sie lässt sich, wenn man auf ihre eigentümlichen Prämissen hinblickt, wohl verstehen. »Wenn ein kleiner Sterblicher sich hinsetzt, um einen Vers, eine Rede, ein Buch zu schreiben, so ist seine Absicht gewiss, etwas besonders Wahres und Schönes hervorzubringen — etwas, was der kleinen Welt, für die es bestimmt ist, würdig ist. Ihr müsst in ihm einen kleinen Gott sehen, voller Feuer und Ernst, bereit, ein Werdel zu rufen, bereit, aus dem Chaos das Licht zu entwickeln.»<sup>2</sup> Dies ist ganz im Sinne von Herders Ausdruckskunde gesprochen; aber es bedeutet, für Herder so wenig wie für Thorild, dass deshalb, weil jegliches Wesen ein Recht auf Ausdruck hat, auch alle Arten des Ausdrucks gleichwertig sind. Die Funktion als solche ist freilich überall die gleiche und sie ist eine allgemein-menschliche; aber was sie zu Tage fördert und ans Licht hebt, ist sehr verschieden. Die starke Seele unterscheidet sich von der schwachen, das Genie vom Stümper dadurch, dass in dem, was sie hervorbringen, nicht nur Leben überhaupt sichtbar wird, sondern dass hier ein Leben von unvergleichlicher Tiefe und Eigenart zum Vorschein kommt. Das ist es was den Stil des grossen Künstlers bezeichnet: denn »Stil« ist, nach Thorilds Definition, nichts anderes als »die Gabe eine Sache lebendig zu machen.« Diese Kunst ist dasselbe wie Genie, und sie entspricht der Kunst der Gottheit, mit einem Wink Leben und Sein zu verleihen.»<sup>3</sup> Als Denker und als Dichter kennt Thorild kein höheres Ziel: »min lag« — so sagt er von sich — »har varit at u t r y c k a, ej

<sup>1</sup> Hanselli II, 130.

<sup>2</sup> En Critik öfver Critiker, Hans. II 132.

<sup>3</sup> Ibid., Hans. II, 161.



at b e s k r i f v a min k ä n s l a »<sup>1</sup>. Auch hier ist der Bruch mit jeder Form der Mimesis-Theorie deutlich. Die Poesie will nicht Objekte oder Geschehnisse schildern, sondern sie will die innere Welt des Subjekts frei ausströmen und sich in Bild und Sprache verkörpern lassen. In diesem Sinne muss alle echte Poesie notwendig »pathetisch«, nicht »mimisch« sein. »Vis poetica seu Pathos« — so hat Thorild eine der Schriften aus seiner Greifswalder Zeit überschrieben. Als Dichter ist ihm hierbei Klopstock das grosse Vorbild gewesen;<sup>2</sup> als Denker knüpft er unverkennbar an Herder an. Wie dieser erklärt er, dass es keinen absoluten, keinen allein-berechtigten Stil geben könne. »Der Stil mag gross oder klein, hoch oder vertraulich, gering oder glänzend sein — er hat sein Recht, sofern er nur wahr und in dieser seiner Wahrheit natürlich schön ist.«<sup>3</sup>

Freilich hat Thorild seiner These eine höchst paradoxe Fassung gegeben, die auf den ersten Blick als absurd und unverständlich erscheinen kann und die seinen klassizistischen Gegnern in der Tat unverständlich war. Die klassizistisch-objektivistische Aesthetik lehrt, dass der Wert eines Kunstwerks auf der Vollkommenheit der »Nachahmung« beruht, und dass nur derjenige diese Vollkommenheit erreichen kann, der die Natur des Gegenstandes kennt und der die Regeln der Nachahmung völlig beherrscht. Für Thorilds Subjektivismus ist diese Schranke gefallen; ihm gilt die Echtheit und Ehrlichkeit des ausgedrückten Gefühls, nicht die Form oder Regel der Darstellung, als das oberste und im Grunde einzige Gesetz. Den »Geschmack« wollte er daher nicht an eine bestimmte Höhe der ästhetischen Kultur binden; er fürchtete vielmehr, dass eine solche Kultur das gesunde und »naive« Gefühl verkünsteln und aus seiner Bahn drängen könne. Hier liegt die scharfe Grenze, die Thorild von seinen Gegnern trennt. Er wollte nicht Natur in Kunst verwandeln oder zur Kunst emporheben; er wollte, mit Rousseau und Herder, die Kunst wieder zur Natur zurückführen. Goethe hat von Herder gesagt, dass er durch seinen Hinweis auf die Volkspoesie und auf die ältesten Urkunden der Dichtung, seiner Zeit zuerst wieder den Blick dafür geöffnet habe, »dass die Dichtkunst überhaupt eine Welt- und Völkergabe, nicht ein Privaterbteil einiger feiner, gebil-

<sup>1</sup> Anm. zu Passionerna, Skrifter (Arvids) I, 51.

<sup>2</sup> Über Thorilds Verhältnis zu Klopstock vgl. Arvidson, Thorild, s. 356 ff.

<sup>3</sup> En Kritik öfver Critiker, Hans. II, 161.



deter Männer sei».<sup>1</sup> Unter Thorilds Gegnern befanden sich solche, die, wie Kellgren, echte Dichter waren; aber in ihrer klassizistischen Theorie blieben sie dabei stehen, dass wahre Kunst nur von »feinen gebildeten Männern« ausgehen könne und dass sie die festen Formen der höheren Bildung bewahren müsse. Wenn Thorild diese Schranke umriss, so wirkte er hierbei, insbesondere durch die Form seiner Darstellung, freilich als Revolutionär; aber wir dürfen nicht vergessen, dass auch er auf einem festen Boden stand, den die Poetik Herders, die in der Dichtkunst eine wahre »Welt- und Völkergabe« sah, vorbereitet und gesichert hatte.

All diese so charakteristischen Parallelen würden freilich nur sehr geringe Beweiskraft besitzen, wenn wir die »Ausdrucks-Kunde« Herders oder Thorilds lediglich in jener verblassten Bedeutung verstehen müssten, in der sie uns im Begriff der Physiognomik entgegentritt. Das Interesse für Physiognomik ist in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts so weit verbreitet, dass sich aus ihm nur schwer irgendwelche Schlüsse für individuelle Zusammenhänge ziehen lassen. Die Physiognomik ist Gemeingut geworden; und das Problem der »Chiffreschrift der Natur« beschäftigt alle Geister.<sup>2</sup> Auch auf Thorild haben Lavaters »Physiognomische Fragmente« stark gewirkt. Er sah in Lavater einen der »Heiligen der Natur«, den er neben Rousseau und Goethe stellte.<sup>3</sup> Wenn er selbst schon früh den Plan zu einer »Allgemeinen Physiognomik oder Bildungslehre« entwarf, so werden wir daher hierin eher den Einfluss Lavaters als denjenigen Herders sehen müssen.<sup>4</sup> Die Beziehungen zwischen Thorild und Herder wurzeln dagegen, wie die Übereinstimmung in den philosophischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen zeigt, in einer anderen und tieferen Schicht. Lavater ist keineswegs der Schöpfer der Ausdrucks-Kunde; er ist nur ihr enthusiastischer Prophet. Und er hat sie nicht vertieft, sondern popularisiert, indem er sie zur blossen Physiognomik umbildet. Herder selbst war sich dieses Unterschiedes durchaus bewusst. Er hat den »Physiogno-

<sup>1</sup> Dichtung und Wahrheit, Zweiter Teil, 10. Buch.

<sup>2</sup> Nähere Angaben hierüber findet man z. B. in Eduard Sprangers Schrift »Wilhelm v. Humboldt und die Humanitätsidee«.

<sup>3</sup> Passionerna V, vers 313 ff. (Arvids. I, 46).

<sup>4</sup> Näheres hierzu und über die Wirkung Lavaters auf Thorild bei M. Lamm, s. 322 f.



mischen Fragmenten» seinen Beifall nicht versagt, und er hat selbst gelegentlich Beiträge zu dem Werk geliefert. Aber er hat auf der anderen Seite die Grenzlinie zwischen seinen eigener Bestrebungen und denen Lavaters in aller Schärfe gezogen. Die Physiognomik als isolierte Betrachtungsweise galt ihm nichts; er liess sie nur im Zusammenhang einer allgemeinen Ausdruckskunde gelten. Nur auf diese Weise kann sie nach ihm philosophischen Sinn und Wert erlangen. Was Lavater als dilettantische Kunst übte, das wollte Herder in einem wahrhaft universellen Sinne — als Sprachphilosoph, als Aesthetiker und Geschichtsphilosoph — verstehen und begründen. »Gesicht und Gestalt« — so schrieb Herder an Lavater — »sind nur wie das Zifferblatt einer Uhr, an dem man wohl sehen kann, was die Zeit ist, nicht aber wie und mit welchem Gewichte die Uhr treibe.«<sup>1</sup> Erwägt man die Äusserungen Thorilds, die wir angeführt haben, denkt man insbesondere an seine Definition des Stils als »die feurige, freie und lebendige Kraft der Seele, das auszusprechen, was sie innerlich fühlt und versteht«<sup>2</sup>, so sieht man sofort, wie auch für ihn das Problem des »Ausdrucks« eine viel universellere Bedeutung und eine viel grössere Reichweite besitzt, als es bei Lavater der Fall ist.

Ein zweiter nicht minder bedeutsamer Zusammenhang ergibt sich, wenn wir den Gebrauch ins Auge fassen, den Herder und Thorild von der Analogie machen. Dass dieser Gebrauch mit demjenigen von Leibniz keineswegs genau übereinstimmt, sondern vielmehr zu ihm an vielen Stellen in scharfem Gegensatz steht, wurde bereits früher betont. (vgl. S. 60 ff.). Und wir können nicht nur die Tatsache dieser Abweichung feststellen, sondern auch ihren Grund aufweisen. Der Analogiebegriff musste, beim Übergang von Leibniz zu Herder, einen tief-eingreifenden Bedeutungswandel erfahren. Dieser Wandel war nicht zufällig — und noch weniger liegt seine Ursache in einem blossen Verkennen und Missverstehen Leibnizischer Gedanken. Er war gefordert durch die neue Aufgabe, die Herder ergriff, und durch die Mission, die er in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts zu erfüllen hatte. Herder ging nicht wie Leibniz von der Logik und Metaphysik, von der Mathematik und Naturlehre aus. Sein Blick war statt dessen auf die ge-

<sup>1</sup> Näheres über das Verhältnis Herders zu Lavater bei Haym, Herder I, 683 f.

<sup>2</sup> En Critik öfver Critiker, Hans. II, 161.



schichtliche Welt gerichtet. Auch dort wo er sich, wie zu Beginn der »Ideen«, ganz in die Natur zu versenken und das Schauspiel ihrer Entwicklung und ihres kontinuierlichen Aufstiegs zu geniessen scheint, sieht er sie nur im Lichte der Menschengeschichte und als Vorstufe zu dieser. Damit aber musste die »Analogie« bei ihm einen ganz anderen Sinn gewinnen als sie ihn innerhalb des Leibnizischen Systems besessen hatte. Sie soll nicht Begriffe verbinden, sondern sie soll fremdes Leben erschliessen und es im Spiegel des eigenen erblicken und verstehen lassen. Sie wird damit aus einem Verstandesprinzip zu einem Prinzip der nachfühlenden und nachschaffenden Phantasie. Leibniz will in scharfen Begriffen denken; Herder will die »stille Ähnlichkeit« empfinden, kraft deren alles Einzelne sich »zum Ganzen webt«. Das Analogieprinzip, das bei Leibniz ein logisches Prinzip war, wird für Herder zum historischen Prinzip und das heisst, bei *seiner* Art Historisches zu sehen und zu erleben, zum poetischen Prinzip. Herder hat sich tief in die Leibnizische Philosophie versenkt, aber er hat sie niemals mit dem Auge des Logikers, sondern immer mit dem des Dichters gesehen. Es ist höchst charakteristisch, dass er in seiner Schrift »Vom Erkennen« von Leibniz als »dem grossen Erfinder des Monadenpoems« spricht. (W. VIII; 178). Das ist keineswegs als ein herabsetzendes Urteil gemeint, sondern es liegt darin für Herder ein hohes Lob: er rühmt es Leibniz' Metaphysik nach, dass sie zuerst ein neues Verständnis für die Totalität der geistigen Welt, und damit auch für das Verständnis der Poesie erschlossen habe.

Was Thorild betrifft, so geht er nicht, wie Herder, von historischen Phaenomenen aus; der Blick für sie scheint ihm gefehlt zu haben. Aber er gebraucht das neue Organon der Erkenntnis, das Herder bei seiner Bemühung um die Welt der Geschichte geschaffen hatte, und wendet es in seiner Weise an. Für Leibniz folgt das Analogieprinzip aus seinem Grundprinzip der Kontinuität. Er beschreibt es als ein »Gesetz der allgemeinen Ordnung«, als ein universelles Denkgesetz, das jedoch, kraft der Harmonie zwischen dem Ideellen und dem Reellen, auch für die Natur Geltung haben muss. Als solches ist es in erster Linie eine Maxime für unsere Begriffsbildung überhaupt, insbesondere eine Regel für den Aufbau der mathematischen Begriffe und des mathematischen Systems. Fassen wir diese Begriffe isoliert, gehen wir, statt von allgemeinen Regeln



von einzelnen Fällen aus, so werden wir auf bestimmte Gegensätze geführt, die auf den ersten Blick unausgleichbar scheinen. Wir stellen der Bewegung die Ruhe, wir stellen dem Fall der sich schneidenden Geraden die Parallelen gegenüber — und wir glauben, dass wir jedes dieser Extreme gesondert behandeln und je eine eigene Regel für sie aufstellen müssen. Das Prinzip der Kontinuität und der Analogie belehrt uns darüber, dass dies eine Täuschung ist — ein Vorurteil, das aus der sinnlichen Auffassung der Dinge stammt, dass aber die rein intellektuelle Betrachtung überwinden muss. Was sinnlich-anschaulich geschieden erscheint, rückt begrifflich zusammen: die Gegensätze heben sich nicht nur auf, sondern sie werden geradezu zu einer Identität, da sich zeigen lässt, dass sich exakte und universelle Gesetze finden lassen, die in genau derselben Weise für die Ruhe und die Bewegung, für den Fall der sich schneidenden Geraden und für den Fall der Parallelen gelten. Auch wo Leibniz den Satz der Kontinuität auf Naturprobleme anwendet und aus ihm folgert, dass die Reiche der Natur nicht streng von einander geschieden sein können, dass es z. B. Übergangsformen zwischen Pflanze und Tier, zwischen Tier und Mensch geben müsse, hat er dies nicht aus empirischen Beobachtungen gefolgert, sondern er hat es aus allgemeinen, logisch-systematischen Gründen postuliert. Er gründet diese Behauptung darauf, dass es im Verstand Gottes und in seinen schöpferischen Ideen keine Lücken und keine Sprünge geben könne, sondern dass diese Ideen ein strenges mathematisches Kontinuum bilden müssen. »Toutes les différentes classes des Êtres, dont l'assemblage forme l'Univers ne sont dans les idées de Dieu, qui connoit distinctement leurs gradations essentielles, que comme autant d'Ordonnées d'une meme Courbe, dont l'union ne souffre pas qu'on en place d'autres entre deux, à cause que cela marqueroit du désordre et de l'imperfection».<sup>1</sup>

Derartige Betrachtungen, die sich auf Logik und Mathematik stützen, gibt es bei Thorild nicht, wenngleich er den Brief von Leibniz an Varignon, in dem sie sich finden, ausdrücklich zitiert

<sup>1</sup> Leibniz an Varignon; vgl. meine Ausgabe von Leibniz' Hauptschriften, Bd. II (Philos. Bibl. 108), S. 557. — Zur logischen Darstellung des Kontinuitätsprinzips bei Leibniz verweise ich auf die eingehende Darstellung, die ich in meiner Schrift: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg 1902, gegeben habe. vgl. bes. s. 219 ff.



hat.<sup>1</sup> Vom logischen Gebrauch des sogenannten »Analogieschlusses« hat er sehr gering gedacht; er bezeichnet dessen Gebrauch als unsicher und zweideutig.<sup>2</sup> Aber das ist nur scheinbar ein Widerspruch zu jener Lobpreisung der »Analogie«, wie sie sich in seinem Lehrgedicht findet. Denn hier denkt er, ebenso wie Herder, an den Wert, den die Analogie für die Erschliessung des grossen Lebenszusammenhanges der Welt besitzt. Fremdes Leben ist dem Menschen nur dadurch zugänglich und verständlich, dass er es sich aus der Tatsache des eigenen Lebens deutet — und diese Deutung darf ihm nicht verwehrt werden, wenn nicht alles Wissen, das wir von der Wirklichkeit und ihrer Ordnung besitzen, zerstört werden soll.

Wenn wir die Wirkung, die Herder auf Thorild geübt hat, in dieser Weise auffassen dürfen, so wächst sie über ein bloss einmaliges und zufälliges Ereignis weit hinaus. Sie gewinnt eine echt-symbolische Bedeutung: sie wird zum Zeichen der grossen geistigen Wende, die sich in den siebziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts vollzieht. Herder ist nicht der Schöpfer der neuen Zeit, die jetzt heraufkommt — wie hätte auch ein Einzelner sie schaffen können? — aber er darf, wie wenig andere, den Ruhm für sich in Anspruch nehmen, dass er zu ihrem Geburtshelfer geworden ist. Das grösste und ewig-denkwürdige Beispiel für die Art, wie er diese seine »maieutische« Kunst geübt hat, bildet die Begegnung, die er in Strassburg mit dem jungen Goethe hatte. Das was Herder Thorild gegeben hat, weist nicht in solche Tiefe; aber es zeigt uns in sehr bedeutungsvoller und charakteristischer Weise, wie früh sich die Ideen Herders in die Weite erstreckten. In seinen »Fragmenten über die neuere deutsche Literatur« sagt Herder in Bezug auf Youngs »Conjectures on original composition«: »Woher glühet uns bei der Youngischen Schrift. . ein gewisses Feuer an, das wir bei blos gründlichen Untersuchungen nicht spüren? Weil der Youngische Geist drinnen herrscht, der aus seinem Herzen gleichsam ins Herz, aus dem Genie in das Genie spricht, der wie der elektrische Funke sich mitteilt«<sup>3</sup>.

Diese Form der Mitteilung war auch Herder im höchsten Masse eigen. Er wollte nicht nur belehren; er wollte »aus seinem Herzen ins Herz, aus seinem Genie ins Genie sprechen«. Thorilds Beispiel

<sup>1</sup> Vgl. seine Abhandlung »True heavenly religion restored«, *Skrifter (Arv.)* II, 370 f.

<sup>2</sup> *ibid.* II, 367 ff.

<sup>3</sup> *Fragmente, 4te Sammlung* (1767), *Suphan I*, 256.



zeigt uns, wie sehr ihm dies auch bei denen gelang, die ihn, statt aus persönlichem Umgang, nur aus seinen Schriften kennen lernen konnten. Aber es bedurfte freilich besonderer Leser, es bedurfte einer inneren Gemeinschaft des Denkens und Fühlens, wenn eine solche Wirkung entstehen sollte.

Aber hier eröffnet sich für uns noch eine andere und weitere geistesgeschichtliche Perspektive, die im Rahmen dieser Untersuchung freilich nur angedeutet werden kann. Wenn wir nach dem Ursprung von Herders »Sinnbegriff« fragen, so suchen wir ihn vergeblich, wenn wir in jenem Kreise stehen bleiben, den die Philosophiegeschichte allein zu behandeln pflegt. Diesen Begriff konnte Herder nicht bei Leibniz, bei Wolff oder Baumgarten finden — und ebensowenig fand er ihn bei Locke, bei Hume, bei den Denkern der französischen Philosophie. Er stammt aus einer völlig anderen Sphaere: denn Hamann ist es gewesen, der ihn zuerst geprägt und der ihm jene spezifische Bedeutung gegeben hatte, in der ihn Herder verwendet hat. »Sinne und Geschichte« — so schreibt Hamann einmal an Fritz Jacobi — »ist das Fundament und der Boden — sie zieh' ich allen Luftschlössern vor. *Δός μοι ποῦ στῶ* — — nur keine geläuterte und abgezogene und leere Wörter — die scheu ich wie tiefe stille Wasser und glattes Eis.«<sup>1</sup> Diese Gesinnung hat Hamann Herder von früh an eingepflanzt — und diese Worte könnte man als Motto für Herders Gesamtwerk wählen. Hamann war es, der im achtzehnten Jahrhundert eine neue und eigentümliche Form des »Sensualismus« geschaffen hatte. Sein Sensualismus ruht nicht, gleich dem von Hume oder Condillac, auf empirischen, noch, gleich dem von Shaftesbury auf metaphysischen und ästhetischen, sondern er ruht auf mystischen Grundlagen. Und von hier aus war schon Hamann selbst zu einer neuen Auffassung, und gewissermassen zu einer Theodizee der Dichtung gelangt. Er wollte die Welt der Dichtung der Vorherrschaft der »Vernunft« entreissen und sie statt dessen auf Sinne und Leidenschaften gründen. »Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts, wie der Gartenbau älter als der Acker, Malerei als Schrift, Gesang als Deklamation, Gleichnisse als Schlüsse, Tausch als Handel. Ein tieferer Schlaf war die Ruhe unserer Urahnen und ihre Bewegung ein taumelnder Tanz. Sinne

<sup>1</sup> Hamann, Schriften, hg. von Gildemeister V, 16.



und Leidenschaften verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntnis und Glückseligkeit. Der erste Ausbruch der Schöpfung und der erste Eindruck ihres Geschichtschreibers, die erste Erscheinung und der erste Genuss der Natur vereinigen sich in dem Worte: Es werde Licht! Hiermit fängt sich die Empfindung von der Gegenwart der Dinge an.<sup>1</sup> Auch für Thorild wurzelt alle Poesie im »Pathos«, und er sucht in ihr nichts anderes als »lebenden Ausdruck«.<sup>2</sup> Und in seiner Ode »Inbildningens nöjen« hat er die beglückende und beseelende Macht der Einbildungskraft gepriesen, die uns allein den dichterischen »Zauberblick« über die Welt zu schenken vermag.<sup>3</sup>

Dass Hamanns Ideen auf Thorild anders als durch Herders Vermittlung gewirkt haben, wird man freilich kaum annehmen können. Denn die Schriften des »Magus im Norden« galten schon in Deutschland als sibyllinische Bücher, und für einen Nicht-Deutschen mussten sie fast unverständlich sein. Dass aber diese Ideen Thorild verwandt berühren konnten, hat seinen Grund darin, dass ihr Denken, wenngleich es sehr verschiedene Wege einschlägt, nichtsdestoweniger in einer Hinsicht einer gemeinsamen Wurzel entspringt. Man kann Hamann, wie Rudolf Unger gezeigt hat, nur dann verstehen, und ihm nur dann seinen rechten Platz in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts anweisen, wenn man ihn und seine Lehre im Zusammenhang mit der pietistischen Bewegung sieht.<sup>4</sup> Welch bedeutsame Rolle diese Bewegung aber auch in der schwedischen Litteraturgeschichte gespielt und wie viel sie auch hier zur Erweckung des »romantischen Geistes« beigetragen hat, ist aus Martin Lamms Darstellung bekannt.<sup>5</sup> Dass auch Thorild von ihr nicht unberührt geblieben ist und dass insbesondere Herrnhutische Einflüsse seine Jugendbildung mitbestimmt haben, scheint festzustehen.<sup>6</sup> Damit wäre eine, wenn auch nur mittelbare Verbindung zwischen ihm und Hamann gegeben, wenngleich er ebenso entschieden mit der dogmatischen Religion gebrochen hat, wie dieser an ihr festgehalten

<sup>1</sup> Hamann, *Aesthetica in nuce*, Schriften (ed. Roth) II, 258 f.

<sup>2</sup> Anm. till *Passionerna*, Skrifter (Arvids.) I, 51.

<sup>3</sup> *Skrifter* (Arv.) I, 60 ff.

<sup>4</sup> R. Unger, *Hamann und die Aufklärung*, Jena 1911, I, 34 ff, I, 123 ff.

<sup>5</sup> vgl. bes. *Upplysningstidens romantik* I, 69 ff.

<sup>6</sup> vgl. Schück und Warburg, *Ill. svensk litteraturhistoria*, 3 uppl., s. 352 ff.



hat. Die Tatsache, dass Thorilds Lehre vom »Sinn« nicht auf dem Boden des Empirismus, sondern auf dem der religiösen Mystik erwachsen ist, macht es auch verständlich, dass diese Lehre ihn nicht davon abgehalten hat, sich in einer bestimmten Epoche seines Denkens Swedenborg zu nähern und in der Schrift »True heavenly religion restored« einige seiner Grundideen aufzunehmen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Über diesen Punkt s. Martin Lamm II, 174 ff. — In einem Aufsatz: Från Thorilds ungdom (Samlaren 1932) hat Sven Cederblad wahrscheinlich gemacht, dass die erste Bekanntschaft mit Swedenborgs Lehre schon auf Thorilds Gymnasialzeit in Göteborg zurückgeht.



## VIERTES KAPITEL

### Thorild und die Aufklärung

Dass ein Denker, der von dem leidenschaftlichen Wunsche beseelt ist, »die Menschen zu bessern und zu bekehren«, der sich berufen glaubte, im geistigen und sozialen Leben eine neue und bessere Ordnung der Dinge heraufzuführen, der von sich selbst gesagt hat, sein höchstes Bestreben sei es gewesen »alles zu verstehen und die ganze Welt zu reformieren«<sup>1</sup> — dass ein solcher Denker den Ideen der Aufklärung nicht entsagt hat, sondern tief von ihnen durchdrungen ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Thorild hat sich selbst als Vorkämpfer der Aufklärung gefühlt, und er hätte es entrüstet zurückgewiesen, wenn man ihn ihren Gegner genannt hätte. Auch in seiner Sprache hören wir, bei all dem Neuen, das sie enthält, die grossen Losungsworte der Aufklärungszeit. Immer wieder begegnen wir dem Ruf nach Licht und Freiheit. In der Freiheit bestand für ihn aller eigentliche Gehalt und Wert des Lebens: Liebe zur Freiheit — so erklärt er — und Liebe zum Leben sind gleichbedeutend.<sup>2</sup> Auch der Kampf, den Thorild, in seiner Erkenntnislehre und in seiner Poetik, für die Rechte des »Gefühls« (känsla) führt, schliesst keineswegs eine Feindschaft gegen die Grundtendenzen der Aufklärung in sich. Denn er will damit zwar den schulmässigen Rationalismus, aber keineswegs die »Vernunft« als solche treffen. Daher ist auch die Bezeichnung Thorilds als reinen »Gefühlsphilosophen« höchst problematisch und unterliegt mancherlei Einschränkungen. Er wollte das Gefühl in der Naturbetrachtung wie in der Kunstbetrachtung wieder in seine Rechte einsetzen; aber zum Apostel des blossen Gefühls ist er damit nicht geworden. Vom Geist der »Empfindsamkeit« ist er kaum berührt worden; ja sein Widerstand gegen ihn war so stark, dass er selbst den »Werther«, den er tief bewunderte,

<sup>1</sup> Karakter, Hans. I, 278.

<sup>2</sup> Den Nye Granskaren, Juli 1784, Hans. II, 82.



als Buch der Lebenskunst nicht gelten liess.<sup>1</sup> Statt Weichlichkeit forderte er Mannessinn und Tapferkeit.<sup>2</sup> Auch seine Liebe zu Rousseau und die schwärmerische Verehrung, die er ihm in seiner Jugend widmete, haben ihn nicht daran gehindert, der Gefühlsseligkeit Rousseaus bestimmt zu widersprechen und ihr eine andere härtere Lebensauffassung entgegenzustellen. Er ging hierin so weit, dass er, in einem Brief an Leopold, die Lehre Rousseaus als eine »Weiberphilosophie« erklärte, die für die echten Männer der Tat, für einen Luther oder Gustav Wasa, nicht geschaffen sei.<sup>3</sup> In der Religion erklärte er, dass seine Reformation der Beginn des freien Denkens, dass sein Luther Herbert von Cherbury sei.<sup>4</sup> Und noch weniger wollte er die Philosophie, in der er sein eigentliches Wesen ausgedrückt fand, und die er in dieser Hinsicht noch über die Poesie stellte,<sup>5</sup> einfach der Herrschaft des Gefühls ausliefern. Geijer hat von Thorild gesagt, er gehöre zu derjenigen Bildungsperiode, in der das vom Materialismus unterdrückte Lebensprinzip sich wieder frei gemacht habe und, vom Begriff verjagt, sich um so energischer dem Gefühl zugewandt habe. Aber er sei der Einzige gewesen, der sich bestrebt habe, das Gefühl nicht nur zu verkünden, sondern es auch in ein System zu bringen um das dunkle lebhaftes Allgefühl in Begriffe umzusetzen.<sup>6</sup> Bei dieser Umsetzung aber drang er überall auf feste Prinzipien, und er glaubte eben hierin seinen Gegnern überlegen zu sein.<sup>7</sup> Es fehlte also Thorild nicht an der Fähigkeit, zwischen Gefühlen und Grundsätzen einen scharfen Strich zu ziehen. Nur kraft dieser Fähigkeit glaubte er auf den Namen eines Denkers, eines »Philosophen« Anspruch zu haben. Als sein Freund Hylander einen Versuch macht, ihn wieder zum Christentum zu bekehren und hierfür an sein Gefühl appelliert, da lehnt er diesen Appell ab. »Auf diese Weise« — so erwidert er — »kann ein Philosoph nicht bekehrt werden. Sich von seinem Herzen dahin leiten lassen, eine Wahrheit anzunehmen oder abzulehnen: das heisst sich verführen

<sup>1</sup> Utdrag af en dagbok, Hans. I, 334.

<sup>2</sup> *ibid.* Hans. I, 330.

<sup>3</sup> An Leopold (1784), Bref (L. Weibull), s. 114.

<sup>4</sup> Min religion, Hans. I, 283.

<sup>5</sup> Til Sällskapet Utile Dulci, Skr. (Arv.) I, 471.

<sup>6</sup> Geijer, Samlade skrifter I, 5 (cit. von Ljunggren, a. a. O. s. 200 f.).

<sup>7</sup> Upplysning om Handels sanna frihet (Hans. II, 259 ff.) — zum Verhältnis zu Kellgren und Leopold vgl. Nilsson, s. 153 ff.



lassen».<sup>1</sup> Diese Worte stehen in einem sehr charakteristischen Gegensatz zu der Heftigkeit, mit der sonst, von andern Denkern des »Sturm und Drang«, die Lehre von der »Allmacht des Herzens« verkündet und verteidigt wurde.<sup>2</sup> Die Kraft der Aufklärungstendenzen in Thorild können wir also nicht verkennen und unterschätzen: es ist nur die Frage, in welcher Richtung er diese Kraft gebraucht und welche Momente der Aufklärung er besonders zur Geltung gebracht hat.

Im Dezember-Heft der »Berlinischen Monatsschrift« vom Jahre 1784 hat Kant eine Abhandlung veröffentlicht, in der er sich die Aufgabe stellte, den Begriff der »Aufklärung« nach seinem philosophischen Sinne scharf zu bestimmen. »Aufklärung« — so definiert er — »ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung«.<sup>3</sup>

Am Schluss seines Aufsatzes erwähnt Kant eine Abhandlung, die Mendelssohn kurz zuvor veröffentlicht hatte, und die das gleiche Thema behandelt. Er erklärt, dass er sie noch nicht zu Gesicht bekommen habe und dass er, falls dies geschehen wäre, seine eigenen Darstellung vielleicht zurückgehalten hätte: »sie möge jetzt nur zum Versuch dastehen, wiefern der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zuwege bringen könne«. Die Befürchtung Kants, dass er hier vielleicht nur Mendelssohns Gedanken wiederhole, finden wir

<sup>1</sup> An Hylander, Brief, s. 6 f.

<sup>2</sup> Um hier den ganzen Kontrast zu bemerken, stelle man etwa den Worten Thorilds die Worte Fritz Jacobis im »Allwill« gegenüber. »Ich soll mich um feste Grundsätze bemühen, damit ich zu unwandelbarer Tugend gelange. Nun klingt es mir geradeso, wenn mir jemand vorschlägt, aus Grundsätzen tugendhaft zu werden, als wenn mir einer vorschläge, mich aus Grundsätzen zu verlieben . . . Mich rettete mein eigenes Herz. Darum will ich ferner ihm gehorchen, und mein Ohr nach seiner Stimme neigen. Diese zu vernehmen, zu unterscheiden, zu verstehen, sei mir Weisheit; ihr mutig zu folgen, Tugend.« (Fr. Heinr. Jacobi, Werke I, 188 f.).

<sup>3</sup> Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Werke (Ausg. Cassirer) IV, 169.



bei einem Vergleich beider Aufsätze nicht bestätigt: trotz mancher Beziehungen im einzelnen verfolgt der Mendelssonsche Aufsatz einen andern Gedankengang, als der Kantische. Aber Kant wäre sicherlich nicht wenig erstaunt darüber gewesen, wenn man ihm gesagt hätte, dass ein junger 25jähriger schwedischer Autor ihm zuvor gekommen sei. Und doch ist dies der Fall. Im Jahre 1784 hatte Thorild begonnen, seine Zeitschrift »Den Nye Granskaren« erscheinen zu lassen. Sapere aude! — so schrieb er als Motto über diese Zeitschrift. Und dies war für ihn kein zufällig hingeworfenes Wort: denn er hat es immer und immer wieder angewandt. »Sapere aude!« war das Kennwort, unter dem er bei dem Wettbewerb der Gesellschaft »Utile Dulci« sein Lehrgedicht eingesandt hat.<sup>1</sup> — »Sapere aude« schrieb er noch in der Greifswalder Zeit als Wahlspruch über die »Gelehrtenwelt«.

Aber weit bedeutsamer und merkwürdiger als dieses Zusammen treffen im Ausdruck ist die völlige Übereinstimmung der Tendenzen, die hier zwischen Kant und Thorild, der später einer seiner schärfsten Gegner werden sollte, besteht. Thorild preist wie Kant die Freiheit des Wortes und die des Denkens, weil ein Volk, das sie nicht besitzt, für immer in den Kinderschuhen stecken bleiben müsse. Ein Individuum und ein Volk kann nach ihm erst dann zum Manne heranreifen und die Ehre und Stärke eines Mannes gewinnen, wenn es einsehen lernt, was Wort und Wahrheit bedeuten. Dann erst werde die Welt »wenigstens zu einem Teil aufhören, eine grosse Kinderstube zu sein«.<sup>2</sup> Die Übereinstimmung geht indes noch weiter. Kant hatte sich die Frage gestellt, ob die Aufklärung sich auch auf »Religion und Kirchenwesen« erstrecken und ob auch hier jeder das Recht haben solle, Vorschläge zur besseren Einrichtung dem Publikum mitzuteilen. Und er hatte sie unbedingt bejaht: »denn dass die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft«. Und ebensowenig lässt sich nach ihm ein Vertrag denken, durch welchen die Priesterschaft eines Landes oder ein ganzes Volk ein für alle Mal auf ein gewisses unveränderliches Symbol verpflichtet werden könnte. »Ein solcher Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom

<sup>1</sup> Man vgl. Schück-Warburg, III. svensk litteraturhistoria, 3 uppl., IV, 371.

<sup>2</sup> Den Nye Granskaren, Hans. II, 7.



Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig.» Die gleiche Frage hatte sich — ein halbes Jahr vor dem Erscheinen von Kants Aufsatz — Thorild im »Nye Granskaren« gestellt, und er hatte sie in ganz demselben Sinne beantwortet.<sup>1</sup> Wenn zwei so verschiedene Naturen wie Thorild und Kant, die fast überall sonst als wahre Antipoden erscheinen, sich in dieser Weise begegnen konnten, so ist dies ein Beweis dafür, wie stark in den achtziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts, die allgemeine Atmosphaere der Aufklärung noch war und wie sie auch die verschiedenartigsten Denker, gleichsam als ihre natürliche Lebensluft, umfing.

Um so wichtiger ist es freilich hier, nicht nur die Einheit, sondern auch die spezifische Differenz zu sehen. Dass die Aufklärung in geistesgeschichtlicher Hinsicht keine streng-einheitliche Bewegung ist und dass sie kein festes und geschlossenes »Programm« vertritt, geht schon aus ihren nationalen Unterschieden deutlich hervor. In Frankreich, in England und in Deutschland entwickelt sie sich nicht in gleicher Weise, und in allen drei Ländern sind es andere philosophische Kräfte, auf die sie sich stützt. In Frankreich hat die grosse »Enzyklopädie«, in England hat Locke, in Deutschland hat Leibniz die Führung. Freilich ist auch hier der rein nationale Unterschied keineswegs ausschlaggebend, und die Grenzpfähle zwischen den einzelnen Ländern hindern die Freiheit der Bewegung und die Freiheit des geistigen Austausches nicht. Diderot, der Begründer der »Enzyklopädie« und derjenige, der ihren Geist am stärksten bestimmt hat, erschien dem jungen Goethe und seinem Kreis »als ein wahrer Deutscher«.<sup>2</sup> Und Shaftesbury steht in bewusstem Gegensatz zum Geist der englischen Philosophie, wenn man diese durch Namen wie Locke und Hume repräsentiert sein lässt; er ist weit mehr antik als er englisch ist.<sup>3</sup> Nichtsdestoweniger lassen sich die Haupt- und Grundlinien der Bewegung innerhalb der französischen, der deutschen und der englischen Kultur klar gegeneinander absondern — und diese Sonderung kann uns ein erstes, freilich nur vorläufiges Schema für die Bestimmung von Thorilds Stellung liefern. Seine Ablehnung

<sup>1</sup> »Höra presterna under allmänna granskningen?» Hans. II, 61 ff.

<sup>2</sup> vgl. Dichtung und Wahrheit, Dritter Teil, 11. Buch.

<sup>3</sup> vgl. hierzu meine Schrift: Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge, Leipz. 1932, S. 110 ff.



und sein entschiedener Widerstand gilt vor allem der französischen Aufklärung und dem, den er als ihren eigentlichen Vorkämpfer und Schutzherrn empfindet. Der Widerstand gegen Voltaire durchzieht Thorilds philosophisches Werk, wie er sein kritisches und literarisches Werk durchzieht. Er bekämpft in Voltaire weniger einen einzelnen Denker und Schriftsteller, als eine bestimmte geistige Funktion, deren Verkörperung er in ihm sieht. Voltaire gewinnt in Thorilds Schilderung geradezu Mephistophelische Züge: er ist der Geist, der stets verneint, der Geist, der sich nur im Trennen und Scheiden betätigen kann, und dem daher alles Schöpferisch-Aufbauende für immer fremd bleiben muss. Mit dieser »trennenden« Aufklärung gibt es für Thorild keine Versöhnung. Sie ist für ihn die Wurzel alles Übels im Reich der Philosophie wie im Reich des Geschmacks. Schiller hat in dem Gedicht, das er gegen Voltaires »Pucelle« richtete, erklärt, dass der »Witz« auf ewig mit dem Schönen Krieg führe. Was Thorild dem Witz vor allem vorwirft, ist, dass er das Erhabene zerstört. »Dieser universelle, eben darum mittel-mässige, ewig witzige, niemals erhabene meisterliche Scharlatan« — so schreibt Thorild, nachdem er Voltaires Lehrgedicht über das Erdbeben in Lisabon gelesen hat — »ist mit der Denkart, die aus diesem Gedicht spricht — denn in seinem grossen Kramladen für ganz Europa hält er Denkart aller Art feil — . . . ein schön-reimender, ironischer, halb gottloser Narr. Er muss immer Gott verhöhnen. Die Philosophie der Teile ist immer Wahnwitz: und sie ist die Philosophie Voltaires.«<sup>1</sup> Dies ist es auch, was Thorilds Stellung zu den Vertretern des französischen Klassizismus in Schweden bestimmt. Er fand in ihnen eine leichte und schnelle Beweglichkeit des Geistes; aber er vermisse in ihnen den geistigen Schwung, der allein das Grosse hervorbringen kann. In dem Brief an Leopold, in dem er diesem zuerst den Kampf ankündigt, spricht er dies scharf und unzweideutig aus. »Ich hasse den Witz nicht, so wenig ich die Lebhaftigkeit des Kindesalters hasse. Ich liebe nicht das was scheidet (varierar), sondern das, was eint. Kein Gott ist witzig — und zur Göttlichkeit soll sich doch wohl die menschliche Seele entwickeln. Ich liebe das Leben, vielfältiges und rasches Leben, aber noch höher stelle ich ein erhabenes Leben«<sup>2</sup>. Das ist die Gesinnung, die Thorild durch-

<sup>1</sup> An Heurlin, Bref, s. 77.

<sup>2</sup> An Leopold, 7 juli 1785, Bref, s. 117.



gänglich zum Ausdruck bringt und für die er streitet. »Könnte ich ... doch lebhaft genug aussprechen, wie sehr ich all das Kleinliche und Mittelmässige im Geschmack unserer Zeit verachte — ein Geschmack, der ihr durch die kleinen witzigen Köpfe eingepflanzt worden ist, die stets nur die Fehler sehen und sich an allem Falschen und Schlechten belustigen, statt sich am Guten, das in allen Dingen liegt, zu erfreuen.«<sup>1</sup>

Die blosse Negation und die einseitige Vorherrschaft der Analyse: das also sind die Mängel, die Thorild der Aufklärungs-Philosophie und dem Aufklärungs-Geschmack nicht verzeihen kann. Aber Thorild hat niemals geglaubt, hierin das Wesen der Aufklärung zu treffen; sondern er war überzeugt, damit nur ihre Karikatur getroffen zu haben. An ihre Stelle wollte er die echte Gestalt der Aufklärung setzen, wie er sie begriff und wie sie ihm in anderen grossen Beispielen, die er verehrte, vor Augen stand. Er fühlte sich zu jenen synthetischen Geistern hingezogen, die nicht nur über die Gabe der Zergliederung, sondern mehr noch über die Gabe der Überschau und der Zusammenschau verfügten. Man begreift, wie stark, gemäss dieser Grundforderung seiner Natur, Leibniz und Herder auf ihn wirken mussten. Bei Leibniz stehen Analyse und Synthese in einem vollkommenen und glücklichen Gleichgewicht. Keine der beiden Funktionen stört die andere und keine verdrängt die andere; sie stehen zu einander in einer wahrhaft »praestablierten Harmonie«. Sein analytisches Genie hat eine neue Form der Mathematik und eine neue Logik geschaffen, die über das Aristotelische Vorbild wesentlich hinausgeht und die traditionelle Syllogistik weit hinter sich lässt. Sein synthetischer Geist aber treibt ihn zum Aufbau einer Metaphysik, die überall von einer grossen Grundintuition beherrscht und durchdrungen ist. Was Herder betrifft, so spürt man bei ihm überall das Übergewicht der künstlerischen Phantasie über den logischen Verstand. Aber in seinem eigensten Gebiet — im Gebiet der Poetik, der Kunsttheorie, der Geschichtsphilosophie — hatte auch er eine gewaltige Denkarbeit zu vollziehen. Und sie war es, die ihn trotz seiner Kampfansage gegen den »abstrakten« Verstand, immer wieder zu den Aufklärungsidealen zurückführte. Nur mit ihrer Hilfe konnte er seine grosse Konzeption der »Humanität« finden und festhalten. Herder hat in seiner Jugend starke

<sup>1</sup> Skrifter, Hans. II, 138.



und schlechthin-entscheidende Eindrücke von Hamann erfahren; aber erst sein Verhältnis zu Leibniz ermöglichte es ihm, Hamanns Einfluss zu überwinden und sich seiner religiösen Mystik nicht gefangen zu geben. Und er, der Führer und Bahnbrecher der »Geniebewegung«, hat auf der andern Seite energisch gegen die blosse »Geniesucht« protestiert, hat sich dagegen gewandt, dass wir das Genie meistens nur nach Unförmlichkeit schätzen.<sup>1</sup> Auch Thorild scheint nicht anders zu denken. »Smak« — so sagt er — »är icke annat än förstånd på en sak, snille icke annat än stort förstånd i en sak«<sup>2</sup>.

Hier stehen wir freilich an einem der schwierigsten Punkte von Thorilds Philosophie. Denn der Begriff »förstånd«, wie er hier gebraucht und vorausgesetzt wird, bildet eine wahre *crux* für die Interpretation. Er übertrifft in dieser Hinsicht noch den so komplexen Begriff: *sinne*, der ebenfalls so schwer deutbar ist und der die mannigfachsten und divergentesten Auslegungen gefunden hat. Und doch stehen wir hier im Brennpunkt unseres Problems. Denn an der richtigen Erfassung der Begriffe »sinne« und »förstånd« und an dem Einblick in das Verhältnis, in welchem beide zu einander stehen, hängt das rechte Verständnis von Thorilds Philosophie. Für den ersteren Begriff konnten wir eine mittelbare Form der Auslegung wählen. Wir konnten versuchen, seiner Genealogie nachzugehen, und ihn bis zu seinen Quellen zurückzuverfolgen, um aus ihnen das Verständnis für seine Eigenart zu gewinnen. Für den Begriff »förstånd« aber ist uns auch dieser Weg abgeschnitten; denn Thorild braucht ihn in so eigentümlichen Sinne, dass uns für ihn fast jedes Analogon in der Geschichte der Philosophie fehlt. Wir dürfen hier weder an Leibniz noch an Locke, weder an Wolff noch an Kant denken. Schon in sprachlicher Hinsicht besteht hier eine Sonderstellung; denn der deutsche Terminus »Verstand«, das englische »understanding«, das französische »entendement« lassen sich durchaus nicht als gleichwertige Ausdrücke für das einsetzen, was Thorild mit dem Wort »förstånd« bezeichnen will. Was für unsere Betrachtung feststeht und was den Leitfaden für sie bilden muss, ist daher nur das eine Faktum, das sich aus Thorilds Werken unmittelbar belegen lässt: es ist die Wertschätzung, die Thorild mit diesem

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Vom Erkennen, W. VIII, 223.

<sup>2</sup> Skrifter, Hans. II, 118.



Begriff verbindet und die zentrale Stellung, die er ihm in seiner Lehre gibt. Für beides gibt es unzweideutige Zeugnisse. Dass »förstånd« das Erste in allem ist, — dass seine Majestät gleich ewig, gleich hoch für Genies wie für Könige ist<sup>1</sup> — das hören wir immer wieder von Thorild, und in gewissem Sinne fasst sich seine gesamte theoretische und praktische Lebensanschauung in diesen Worten zusammen.

Was also bedeutet jener Verstand, der hier so enthusiastisch gepriesen wird? Kant hat den Verstand als das »Vermögen der Regeln« erklärt — eine Erklärung, die dem allgemeinen Sprachgebrauch entspricht. Aber wollten wir sie hier annehmen, so würden wir zu den seltsamsten Paradoxien geführt werden. Hat nicht Thorild der »Regel« den Krieg erklärt — und hat er nicht das Genie von jeder Rücksicht auf den blossen Regelzwang losgesprochen? War nicht eben dies die Mission, die er in der schwedischen Litteratur zu vertreten hatte? Und damit ist es nicht genug. Denn der Terminus: »Förstånd« besitzt nicht nur eine theoretische, sondern auch eine praktische Bedeutung. Auch der Wille muss sich die Unterordnung unter den »Verstand« gefallen lassen. Der starke Charakter und der grosse Verstand werden von einander nicht geschieden: »vir sapiens« und »vir fortis« bedeuten dasselbe. »Mannasinne, icke v a n o r o c h v e k h e t e n, utan efter förstånd«.<sup>2</sup> Dies scheint die Sokratische These, dass alle Tugend ein Wissen ist, einzuschliessen. Tugend — so erklärt Thorild ausdrücklich — folgt der Aufklärung von selbst; denn sie ist nichts anderes als die »Wahrheit der Seele«.<sup>3</sup> Es ist unmöglich, dass ein Mann von Verstand nicht auch ein kraftvoller Mann sein sollte, der alles mit Ausnahme des Rechts verachtet.<sup>4</sup> Ist dies nicht eben jener ethische Intellektualismus, den die Sturm- und Drangperiode so leidenschaftlich bekämpft hat?<sup>5</sup> Will Thorild hier mit einem Schlage verfolgen, was er angebetet hat und anbeten, was er verfolgt hat?

All diesen Aporien können wir nur entgehen, wenn wir die Bedeutung, die Thorild mit dem Wort »förstånd« verbindet, scharf ins

<sup>1</sup> Vgl. Skrifter (Hans.) II, 115; Om det allmänna förståndets frihet, Skrifter (Geijer II, 186).

<sup>2</sup> Skrifter (Hans.) I, 330.

<sup>3</sup> Hans. II, 74.

<sup>4</sup> ibid. II, 23.

<sup>5</sup> vgl. z. B. die Worte Fr. Heinr. Jacobis oben, S. 94 Anm. 2.



Auge fassen und wenn wir auf die besondere Nuancierung achten, die es für ihn besitzt. Er selbst hat uns diese Aufgabe freilich nicht leicht gemacht. Denn er ist jeder philosophischen Detailarbeit abgeneigt<sup>1</sup> und ein erklärter Feind aller schulmässigen Begriffsbestimmung. Wir können also von ihm eine strenge terminologische Festlegung nicht erwarten, sondern müssen, durch eine genaue Vergleichung aller Textstellen, den Sinn des Terminus zu ermitteln suchen. Scheuen wir jedoch diese Mühe nicht, so finden wir sie belohnt. Denn es zeigt sich, dass Thorild in seinem Gebrauch des Begriffes nicht geschwankt, sondern in ihm eine ganz bestimmte Richtung festgehalten hat. »Förstånd« — so können wir das Resultat der Untersuchung zusammenfassen — ist bei ihm keine einzelne Seelenkraft, kein »Vermögen« das neben dem Gefühl, der Phantasie, dem Willen, der Denkkraft steht. Er ist vielmehr ein bestimmtes Verhältnis, das zwischen all diesen Kräften besteht, und eine Ordnung, die unter ihnen waltet. Er bedeutet kein selbständiges Gewicht auf der Wagschale des Seelenlebens, sondern er bedeutet die rechte Verteilung, das Gleichgewicht aller seelischen Kräfte. Halten wir an dieser Auffassung fest, so verschwinden damit eine Reihe von Widersprüchen, die sich sonst unvermeidlich ergeben müssten. Es kann dann nicht auffallen, dass Thorild die Stärke und das freie Walten aller andern seelischen Potenzen — die Stärke des Gefühls, der Phantasie, der sittlichen Energien — nicht nur mit der Grösse des Verstandes für vereinbar hält, sondern dass er sie geradezu als Bedingung dieser Grösse ansieht. Denn erst in ihnen kann der Verstand die ihm eigentümliche Funktion ausüben. Wollen wir eine Kantische Bestimmung brauchen — was freilich bei einer Lehre Thorilds nur mit Vorbehalt geschehen kann — so könnten wir sagen, dass für Thorild der »Verstand« nichts anderes als das »harmonische Spiel der Gemütskräfte« bedeutet — ein Spiel, in dem keine die andere hemmt, sondern in dem alle sich wechselseitig ergänzen. Seine Naturphilosophie hat Thorild in die Worte zusammengefasst, dass »Kraft und Harmonie die ganze Natur erklären«. Seine Psychologie — und in gewissem Sinne seine Ethik und Aesthetik — liessen sich dahin aussprechen, dass Kraft und Harmonie auch alles seelisch-geistige Dasein bestimmen. Und dem »Verstand« fällt hierbei insofern eine entscheidende Rolle zu, als er eben dasje-

<sup>1</sup> »Jag hatar filosofernas detalj och plock«, Bref, s. 147.



nige ist, was die Einheit zwischen den verschiedenen Momenten herstellt. Je stärker die einzelnen Kräfte sind, je intensiver das Gefühlsleben, je grösser und weiter die Phantasie, je mächtiger die Leidenschaften sind — um so schwerer wird es, diese Einheit zu vollziehen und aufrecht zu erhalten. Aber dem »grossen Verstand«, dem Verstand des Genies, gelingt dies, und das Genie beweist und bewährt sich erst ganz in diesem Gelingen. Verstand ohne starke Sinnlichkeit, ohne Gefühl und Einbildungskraft wäre ein leerer Verstand: ein »kalter Handwerksgeist«, wie Thorild zu sagen liebt. Aber auch alle diese Kräfte ohne »Verstand« wären nur gegen einander gerichtet und in diesem Widerstreit zersplittert und machtlos. Thorild hat einmal die Frage aufgeworfen, ob das Genie frei rasen solle — und er hat sie entschieden verneint. »Gebt Gesetze gegen seine Unordnungen« — so hat er geantwortet — »aber nicht gegen seine Kräfte«. <sup>1</sup> Aber solche Gesetze kann nicht der kleine, rechnende, nach konventionellen Regeln abwägende Geschmack, der bloss »Witz« geben. Hier muss etwas Anderes und Grösseres einsetzen, eine synthetische, nicht eine bloss analytische Funktion; und sie ist es, die Thorild mit den Namen »förstånd« bezeichnet. <sup>2</sup>

Wollte man in der Philosophiegeschichte nach etwas Umschau halten, was diesem Gebrauch einigermaßen entspricht, so könnte man an Spinozas »amor Dei intellectualis« denken. In der Tat hat Nilsson in seiner Thorild-Studie an einer Stelle diese Parallele gezogen. <sup>3</sup> Aber auch sie hält nicht völlig Stich. Denn die »intellektuelle Gottesliebe« Spinozas stellt die höchste Stufe seiner Erkenntnislehre dar. Und diese Erkenntnislehre ist darauf gerichtet, uns die Dinge in ihrem eigentlichen Wesen sehen zu lassen. Dieses Wesen erschliesst sich nur dem, der sich von den Bedingungen der zeitlichen Anschauung frei gemacht und gelernt hat, die Dinge »sub quadam aeternitatis specie« zu sehen, Die Zeit muss zurückbleiben, wenn wir uns zur Anschauung und Liebe Gottes erheben wollen. Sie wird als blosses Trugbild der »*imaginatio*« erkannt, über

<sup>1</sup> Den Nye Granskaren, Hans. II, 66.

<sup>2</sup> Dass bei Thorild »Verstand« niemals ein blosses »diskursives« Vermögen bedeutet, sondern das Vermögen, mit einem einzigen »intuitiven« Blick in den Kern der Dinge einzudringen, hat Martin Lamm (s. 325) mit Recht gegen Albert Nilsson betont.

<sup>3</sup> Nilsson, a. a. O., s. 65.



das sich der Intellekt in seinen adaequaten Ideen erhebt. Es gab eine Epoche, in der auch dieses Spinozistische Ideal stark auf Thorild gewirkt hat. Aber er konnte bei ihm nicht stehen bleiben und er konnte in ihm die Ruhe des Geistes, nach der er suchte, nicht finden. Denn für ihn bedeutete diese Ruhe nicht das Aufhören der Bewegung, nicht den Stillstand der menschlichen Kräfte und der menschlichen Leidenschaften. Sie war vielmehr nur in der Bewegung möglich. Um der Zeit zu entsagen, hätte er dem Leben entsagen müssen — und dieser Schritt war für ihn unmöglich und unvollziehbar. Er strebte mit allen Kräften nach Wahrheit und Schönheit; aber er forderte, dass es »lebendige Wahrheit« und »lebendige Schönheit« sei, in die er sich versenken könne. Thorild konnte und wollte sich demnach nicht, wie Spinoza, zur Anschauung der ewigen unveränderlichen mathematischen Ordnung der Dinge erheben um in ihr den »Frieden Gottes« zu finden. Sein Pantheismus und sein Lebensgefühl waren dynamisch und damit zeiterfüllt und zeitgebunden. Dieses dynamische Moment durchdringt so sehr Thorilds Lehre und seine gesamte Persönlichkeit, dass wir auch einzelnen Begriffen und einzelnen Lehrsätzen von ihm nicht gerecht werden und sie nicht in ihrer eigentlichen Bedeutung verstehen können, wenn wir an ihm vorbeisehen. Dies hat sich uns schon an der Lehre vom »Sinn« ergeben, und es bestätigt sich an der Lehre vom »Verstand«. Kraft des eigentümlichen dynamischen Accents, den beide Begriffe bei Thorild erhalten, führt die Berufung auf den Sinn so wenig zum »Sensualismus« wie die Berufung auf den Verstand zum »Rationalismus« führt. Der Sensualismus in seiner üblichen Bedeutung wird dadurch vermieden, dass der Sinn wesentlich als Ausdruck, nicht als Eindruck gefasst wird. Er ist kein blosses Produkt, sondern ein Prozess; er ist kein Geschehen, sondern eine Äusserung und als solche ein Tun. Die analoge Umformung können wir im Gebrauch des Wortes »Verstand« beobachten. Für den älteren Rationalismus war der Verstand ein Inbegriff objektiver Begriffe und Prinzipien, ein Ganzes ewiger Wahrheiten. Diese Wahrheiten sind dem Menschen in der Form von »eingeborenen Ideen« als ein fester Besitz mitgegeben; er kann sie nicht erwerben und er braucht sie nicht zu erwerben. Sie sind ihm von seinem göttlichen Urheber eingeprägt: »la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage«, wie es bei Descartes heisst. Bei Thorild hingegen bedeutet der Verstand keine vor



aller Erfahrung gegebene Form, sondern einen Akt; kein einzelnes »Vermögen« sondern ein bestimmtes Tun; keine Potenz oder Possibilität, sondern eine Energie. Würde die Fähigkeit des »Verstandes« für Thorild darin bestehen, dass wir — wie es bisweilen in der Nilssonschen Darstellung seiner Lehre erscheint — von abstrakten Begriffen ausgehen, von ihnen auf dem Wege der deduktiven Schlussfolgerung weiterschreiten, um schliesslich mit einer apriorischen Konstruktion der gesamten Wirklichkeit zu enden:<sup>1</sup> so müsste man sagen, dass sich Thorild mit seinem Satze, dass Verstand das »Höchste im Menschen« sei, in einen höchst seltsamen Widerspruch zu sich selbst gesetzt hätte. Denn hat er nicht sein Leben lang — von den ersten Anfängen seiner Philosophie bis zur »Gelehrtenwelt« und zur »Archimetria« — unablässig und unerbittlich gegen diese Art von Abstraktion und Konstruktion gekämpft? Erschien ihm nicht dies als die eigentliche Todssünde wider die Philosophie, die er Fichte, Schelling, Hegel vorwarf und die ihn zu deren unversöhnlichem, Gegner machte? Freilich mochte es Thorild gelegentlich reizen, seine Lehre — wie es in der Schrift »True heavenly religion restored and demonstrated on eternal principles« (1790) geschehen ist — einmal in streng syllogistischer Form vorzutragen. Er durfte hoffen, auf diesem Wege seine Leser am leichtesten von der Wahrheit dieser Lehre zu überzeugen — und er war vielleicht von dem Ehrgeiz beiseelt, mit Spinoza auch in dieser Hinsicht zu wetteifern und gewissermassen eine »Religio more geometrico demonstrata« zu schaffen. Aber hier konnte es sich für ihn immer nur um eine Darstellungsform, nicht um die ihm gemässe Denkform handeln. Der Syllogismus war für ihn Vortragsmittel, nicht Begründungsmittel; denn die eigentliche Begründung stammt stets aus anderen Quellen. Dass eine Philosophie, die sich nicht auf diese Quellen stützt, die nicht auf »Sinn und Erfahrung« — in jener spezifischen Bedeutung, die Thorild mit diesen Ausdrücken verbindet — gegründet ist, blosser Wortphilosophie ist, stand für Thorild fest.

Damit ist auch unserer Interpretation des Terminus »förstånd«

<sup>1</sup> In dieser Form hat Nilsson freilich seine These wohl nur in dem späteren Aufsatz: »Thorild ännu en gång« dargestellt, in dem er sich gegen die Einwände Martin Lamm's verteidigt. (Vgl. Edda XV, 221) Es scheint sich mir hier allerdings um eine polemische Zuspitzung von Nilssons Auffassung zu handeln, die er im Übereifer des Kampfes vorgenommen hat.



ein bestimmter Weg vorgezeichnet. Wir kommen dem eigentlichen Kern des Terminus schon wesentlich näher, wenn wir ihn aus seiner nominalen Form in die verbale Form übersetzen. Denn dann tritt das aktive, energetische Moment, das er in sich schliesst, alsbald deutlich hervor. Ein grosser Verstand ist für Thorild ein grosses Verstehen — und diese Gabe ist es, die er dem Genie zuspricht. Um die Welt, die Natur und den Menschen zu verstehen, darf sich der Geist nicht von ihnen zurückziehen und sich in seiner eigenen Sphaere einschliessen. Er muss sich mit ihnen nicht nur berühren, sondern sich mit ihnen durchdringen. Daher ist die blossе Denkkraft hier nicht genug. Das wahre Verstehen lebt in der Welt des Anschauens, des Fühlens und Wollens; es ist von all dem nicht abge sondert, sondern es ist eine bestimmte Richtung, die dem Anschauen, Fühlen und Wollen gegeben wird. »Verstehen« in diesem Sinne ist, gleichviel in welcher Sphaere es geübt werden mag, die Erhebung von der Partikularität zu Universalität. Es ist All-Blick, All-Gefühl, All-Wille; es ist Hingabe an das Ganze, statt der Beschränkung im Einzelnen. Und eben dieses Ziel ist es, was Thorild überall als Ziel der »allgemeinen Aufklärung« vor Augen steht. »Licht, Licht: das ist meine und aller Sterblichen Freude. Das Recht und den Wert zu verstehen, darin besteht menschliche Grösse und menschliches Glück.«<sup>1</sup> Diese Form des Verstehens ist dem abstrakten Begriffsvermögen nicht gegeben; an ihr müssen vielmehr immer alle Kräfte des Menschen beteiligt sein. Die wahre Freiheit kann nicht durch die Ausbildung und die einseitige Bevorzugung eines einzelnen Vermögens im Menschen erreicht werden; sie ist vielmehr der ungehinderte Gebrauch aller Kräfte und Vermögen: »der Sinne, um zu fassen, des Verstandes um zu denken, des Herzens um zu lieben und zu wollen, mit einem Wort: das Recht sein Leben dem Guten zu widmen.«<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Den Nye Granskaren, Hans, II, 62. — Professor Martin Lamm hat mich in einem Brief freundlich darauf aufmerksam gemacht, dass Thorild mit dem aktiven Gebrauch des Wortes »förstånd« (im Sinne des Verstehens) nicht allein steht, sondern dass dieser Gebrauch in der schwedischen Litteratur des 18ten Jahrhunderts noch verweist lebendig war und die durchgehende Regel bildete. Als Beispiel hierfür allgemeiner vor allem auf die bekannte Strophe im Kellgrens »Nya skapelsen«:

»O, levande förstånd av tingen,  
O, känslans, snillets hemlighet.«

<sup>2</sup> ibid. II, 81.



Thorild hat dieses Lebensideal nicht nur als Doktrin verkündet, sondern er hat es selbst leben wollen. Und in der Art, wie er den Akt des Verstehens der Welt ausübt, erfassen wir vielleicht am klarsten und am unmittelbarsten den Sinn, den er in das Wort »förstånd« gelegt hat. Verstehen ist ihm universelle Sympathie: Mitgefühl mit allem, was ist und lebt. Dieser Sinn kommt am klarsten zum Ausdruck, wo Thorild, wie in seinen Jugendbriefen, unbekümmert um jedes philosophische System und jede philosophische Begründung, diese Sympathie frei ausströmen lässt. Er leiht ihr hier oft Worte von hinreissender Kraft und Schönheit. »Ich war gestern draussen an . . . einem meiner Lieblingsplätze« — so schreibt er an Heurlin — »um den Sonnenuntergang zu betrachten. Ich fand meine tiefen, hohen, vertrauten Aussichten wieder . . . Das Gras, die Saaten, die Ruhe, die Abendsonne, dies alles stimmte mich reich und froh. Ich sah auf diese Szene ohne das geringste Vorurteil, mit Ruhe und Klarheit; ich sah, was all dies war und fühlte lächelnd ein Glück, als wenn Epikur oder ein Engel neben mir gestanden und zu mir gesagt hätte: Sieh! . . . Man muss mit der Welt vertraut und ihr Freund werden, um ihre Schönheit zu begreifen. Kein Ding, das von dieser Schönheit ausgeschlossen wäre. In all den weitverstreuten Geschöpfen der Erde, im Kleinen wie im Grossen, überall sieht das Auge des Weisen, die Kraft . . ., sieht er das Gesetz von Recht und Schönheit, kraft dessen alles besteht.«<sup>2</sup> Wer diesen Blick für das reine Sein besitzt, der muss nach Thorild auch alles in seinem reinen Wert verstehen. Er wird auch das Kleine nicht verachten oder über dasselbe absprechen; er wird sich in den Mittelpunkt jedes Lebenskreises versetzen und in ihm geniessen können. Denn dem echten Denker, der das Sein nicht zerstückeln und nicht in Klassen einteilen, sondern der es mit Blick und Gefühl umfassen will, ist alle Wirklichkeit und alles Leben gleich nah. Thorild hätte seiner philosophischen Gesinnung nach das Wort sprechen können, das Hölderlin gesprochen hat: »Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste«. Es folgt daraus, auch im Gebiet der Kritik, eine allumfassende Duldung. Der Kritiker soll gleichfalls alles als das nehmen was es ist — sofern ihm nur überhaupt ein Sein zukommt, sofern es nicht leeres Scheinwesen und falscher Prunk ist. »Aufrichtig, wenn ich nicht in meinem Leben all das gekannt hätte«

<sup>2</sup> An Heurlin, 1 aug. 1781 (Bref, s. 84 f.).



— so sagt Thorild in »En kritik över kritiker« — »was in seiner kleinen und armen Einfalt sowohl schön als heilig ist, so wäre die Hälfte meiner Seele blind und kalt geworden — so hätte ich auch niemals das göttliche hohe Verlangen gekannt, die Schönheit zu schützen: jenes Verlangen, dass das eigentlich-Menschliche im Menschen ist, und das dereinst überall auf Erden die Gewalt stürzen wird.«<sup>1</sup> Man sieht jetzt, was jene »Aufklärung«, in der Thorild das höchste Ziel menschlicher Bildung und die Verwirklichung menschlicher Freiheit sieht, für ihn bedeutet. Von einer Suprematie, einer Oberherrschaft des Begriffs, von einem »Rationalismus« in diesem Sinne ist bei ihm keine Rede. Denn der »Verstand« oder besser gesagt das »Verstehen« ist für ihn keine Einzelkraft, sondern er bedeutet das Zusammenfassen und die Harmonie aller Kräfte. In alledem ist Thorild so wenig blosser »Rationalist« wie er blosser »Romantiker« ist. Er verschreibt sich so wenig der Verstandes-Aufklärung wie er sich dem »Sturm und Drang« verschreibt. Er will, dass »Kraft« und »Harmonie«, dass Gefühl (känsla) und Verstand (förstånd) sich mit einander durchdringen. In dieser Hinsicht steht Thorild dem »klassischen« Ideal der Totalität weit näher als der blossen Kraftvergötterung des Sturm und Drang. Wenn er dieses Ideal nicht in derselben Weise wie Goethe, wie Herder oder Wilh. von Humboldt erreicht hat, so hat er es doch wie sie erstrebt. In seinen späteren Schriften hat er sich gern einen »Totalisten« genannt.<sup>2</sup> Alles was die Ganzheit des Menschen stört oder bedroht, was eine Einzelkraft heraushebt, um sie über alle andern herrschen zu lassen, ist verwerflich. »Ich weiss« — so sagt Thorild in seiner Appellation an das Publikum gegen das Urteil, das die Gesellschaft »Utile Dulci« über sein Lehrgedicht gefällt hatte — »ich weiss, dass alles in der Seele des Weisen Hoheit, Ruhe, Verstand sein soll; aber all das mit dem höchsten Gefühl; es soll Folge, Klarheit, Ordnung sein, aber mit der höchsten Kraft. Zerschneidet doch den Menschen nicht! Das grosse Gefühl folgt Eurer mechanischen Ordnung nicht. In ihm ist alles ein Augenblick, ein Schwung der Gottheit, ein Blitz.«<sup>3</sup> Die Schwierigkeiten und Paradoxien, die Thorilds Lehre vom »Sinn« und seine Lehre vom »Verstand« in so

<sup>1</sup> Hans. II, 130 f.

<sup>2</sup> vgl. Gelehrtenwelt II, 118.

<sup>3</sup> Passionerna, Einleitung, Arv. I, 38.



reichem Masse in sich birgt, verschwinden meines Erachtens, wenn man diese Mahnung auf ihn selbst anwendet. Man darf seine Lehre weder zerschneiden, noch darf man sie lediglich in ihren Ergebnissen betrachten. Man muss sie als ein Ganzes nehmen, aber auch dieses Ganze darf nicht rein statisch, sondern es muss genetisch genommen werden. Wir müssen versuchen, es vor uns aufzubauen, um den inneren Denkprozess zu verstehen, dem es entstammt: einen Prozess, der niemals dem Denken allein entstammt, sondern dem Thorild mit seiner ganzen Persönlichkeit und seinem spezifischen Lebensgefühl durchdrungen hat.



## FÜNFTES KAPITEL

### Die Lehre vom Genie

Es ist eine weit verbreitete Anschauung, dass die »Geniebewegung« des achtzehnten Jahrhunderts die schärfste Gegnerin der Aufklärung und des Rationalismus gebildet habe und dass der Sturz beider im wesentlichen ihr zu danken sei. Man kann in dieser Ansicht bestärkt werden, wenn man sich die heftigen und masslosen Angriffe vergegenwärtigt, die einzelne Vertreter des »Sturm und Drang« nicht nur gegen die Regeln, sondern gegen die Vernunft überhaupt gerichtet haben. Die Ohnmacht der Vernunft sollte erwiesen und ihr gegenüber sollte die »Allmacht des Herzens« gelehrt werden. Das Herz soll nicht nur den Dichter, sondern auch den Denker machen; alles Denken, das sich ihm entfremdet oder über dasselbe erhaben dünkt, soll nichts als dürre Abstraktionen oder Wahngelbilde hervorbringen. Betrachtet man jedoch nicht nur eine einzelne Phase der Geniebewegung, sondern versucht man, sie historisch als Ganzes zu sehen und sie bis in ihre Ursprünge zurückzuverfolgen, so ergibt sich ein wesentlich anderes Bild. Man erkennt dann, dass diese Bewegung nicht wider die philosophierende Vernunft gerichtet ist, sondern dass sie vielmehr aus der letzteren erwachsen ist und aus ihr sehr starke und bedeutsame, wenn auch nicht die einzigen Impulse erhalten hat. Es genügt den einen Namen: Shaftesbury zu nennen, um diesen Zusammenhang ausser Frage zu stellen. Es liegt im Wesen jeder grossen Kulturepoche, dass sie sich nicht in ihren eigenen Kreis, oder in das, was ihr zunächst als dieser Kreis erscheint, einschliesst. Sie strebt über sich hinaus; sie durchbricht die Schranke, die sie sich gesetzt, und sie erzeugt und nährt damit eben jene Kräfte, die dazu berufen sind, sie dereinst zu stürzen. In diesem tragischen Schicksal liegt zugleich ihre wahre geistige Grösse. Auch die Aufklärung hat dieses Schicksal erfahren; auch sie hat den Boden für all das bereitet, was sich gegen sie gewandt und sich zuletzt an ihre Stelle gesetzt hat.



Die Lehre von Genie steht im Mittelpunkt der Aesthetik des 17ten und 18ten Jahrhunderts, und sie bildet die eigentliche Lichtquelle, die nach allen Seiten hin ihre Strahlen aussendet. Aber die Antworten, die man auf die Frage nach dem Wesen des Genies gibt, hängen von der Form der Fragestellung ab. Und diese Form wird in erster Linie durch die Philosophie bestimmt. Jede neue philosophische Anschauung bringt auch eine neue Anschauung von dem hervor, was das Genie ist und will. Demgemäss lassen sich deutlich drei Grundrichtungen unterscheiden, die nacheinander in der Entwicklung des Geniebegriffs zu Worte kommen. Die Philosophie Descartes' vertritt einen Wahrheitsbegriff, der aus der Mathematik gewonnen ist. Die »*Mathesis universalis*« ist das grosse Beispiel und Vorbild, nach welchem Descartes seine Methode geschaffen hat. Jeder Gedanke empfängt seine Wahrheit nur durch die universelle Ordnung, die er repräsentiert und in die er sich einfügt. Was aus dem Zuge dieser Ordnung, aus der kontinuierlichen Bewegung des Denkens, die von den Prinzipien zu den Folgerungen fortschreitet, herausfällt, hat kein Heimatrecht in der Erkenntnis. Descartes bestreitet das Recht und die Gültigkeit aller bloss einzelnen Erkenntnisse; er erkennt nur die »Kette der Wissenschaften«, das System der Wahrheit als gültig an.<sup>1</sup> Schon die erste methodische Hauptschrift Descartes', die »*Regulae ad directionem ingenii*« hatte eine grossartige Vereinfachung und Verallgemeinerung des mathematischen Wissens vorgenommen. Sie hatte erklärt, dass alles mathematische Wissen sich auf zwei Grundbegriffe, die Begriffe von Ordnung und Mass, zurückführen lasse. Die klassizistische Aesthetik überträgt diese Einsicht vom Gebiet der Mathematik auf das der Kunst. »Wahrheit« und »Schönheit« unterscheiden sich nur dem Ausdruck nach, während sie ihrem Wesen nach identisch sind. Denn ihr Wesen liegt in dem Gesetz, dem sie folgen, und dieses ist in beiden Fällen das gleiche. Ordnung und Mass, Zusammenhang und Folge machen ebenso die Schönheit eines Gedichtes aus, wie sie, und sie allein, die Wahrheit einer mathematischen Schlusskette begründen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Näheres in meiner Schrift: Descartes, Lehre, Persönlichkeit, Wirkung. Stockholm 1939.

<sup>2</sup> Ich bin durchaus nicht der Ansicht, dass es möglich ist, den gesamten Gehalt der französischen klassizistischen Aesthetik aus dem Geiste des Cartesianismus abzu-



Die englische Philosophie hat mit dem Ideal des mathematischen Rationalismus gebrochen. Ihr gilt nicht die Vernunft, sondern die Erfahrung als Quelle alles Wissens. Die Erfahrung aber stellt kein in sich geschlossenes System dar. Sie spottet aller Systematik, wie sie innerhalb des mathematischen Denkens erreichbar und für dasselbe charakteristisch ist. Sie ist offen für alles Neue und sie sucht das Neue. Diese Empfänglichkeit für das Neue wird jetzt auch zum obersten Grundsatz für alle wahrhaftproduktive Kritik erhoben. Das Verhältnis vom Kritik und Kunst kehrt sich damit um: nicht der Künstler hat vom Kritiker, sondern dieser hat von jenem zu lernen. Statt an das Kunstwerk mit bestimmten »apriorischen« Forderungen heranzutreten, wird der wahre Kritiker die Welt der Kunst in ihrer bunten Mannigfaltigkeit, in ihrer nie versiegenden Fülle, wie sie uns die Erfahrung darbietet, auf sich wirken lassen. Im Kunstwerk wird er nicht nur Ausdruck und Beispiel eines Allgemeinen, nicht nur Nachahmung der Natur, sondern vor allem Naturentdeckung sehen. Denn jedes grosse Kunstwerk lässt uns in der Tat einen Einblick in eine Welt tun, die uns bisher verschlossen war. Hierin liegt der eigentliche und tiefste Reiz, den es auf unsere Phantasie und unser Gefühl ausübt. Was in den Kreisen des Bekannten bleibt, was blosse Wiederholung ist, das verfehlt diesen Eindruck. Daraus folgt, dass dem Poetischen nichts schädlicher sein kann, als die Regel und das gelehrte Wissen. Denn beide würden es in den Gang des Gewohnten bannen, während das Ziel aller Poesie das Ungewöhnliche und Aussergewöhnliche ist. »There appears something nobly wild and extravagant in these great natural genius's« — so schreibt Addison im »Spectator« — »that is infinitely more beautiful than all the turn and polishing of what the French call a *bel esprit*.«

Diese Sätze Addisons hat Young in seinen »Conjectures on original composition« (1759) aufgenommen und weitergebildet. Youngs Schrift baut sich, geistesgeschichtlich betrachtet, auf zwei Momenten

leiten. Dieser These, die von G. Krantz, *Essai sur l'esthétique de Descartes*, Paris 1882, verfochten worden ist, haben Gustave Lanson, *L'influence de la philosophie Cartésienne sur la littérature française* (*Revue de Métaphysique et de Morale* 1896) und René Bray, *La formation de la doctrine classique*, Paris 1926, mit Recht widersprochen. Ich versuche hier nur eine einzelne Verbindungslinie zu ziehen, die die klassische Aesthetik mit der Philosophie Descartes' verknüpft.



auf, die in ihrer Bedeutung und in ihrer Herkunft sehr verschiedenartig sind. Auf der einen Seite wirkt das grosse Beispiel Shakespeares ein: sie will dem Genius Shakespeares endlich die unbedingte Anerkennung erkämpfen, die ein klassizistisch-eingeengter Geschmack ihm versagen musste. Zwar konnte die englische Poetik selbst in der Blütezeit des Klassizismus Shakespeare niemals völlig aus dem Auge verlieren, und durch ihn wurde sie vor einer Vergötterung der blossen Regel geschützt. Dryden tadelt in seinem »Essay of Dramatic Poesy« die Unregelmässigkeiten des Shakespeare'schen Dramas und die vielen Verstösse wider den guten Geschmack, die es enthält. Aber er fügt hinzu, dass Shakespeare unter allen älteren Dichtern den ausgebreitetsten, uneingeschränktsten Geist besessen habe. »Er brauchte nicht die Brillen der Bücher, um in der Natur zu lesen; er blickte in sich selbst, und da fand er sie.«<sup>1</sup> Aber neben dem Geist Shakespeares spüren wir bei Young überall einen anderen Geist: den Geist der neuen empirischen Philosophie. Er ruft Bacon ausdrücklich als seinen philosophischen Ahnherrn an und will seine Theorie unter seinen Schutz stellen. »Bacon« — so schreibt er — »under the shadow of whose great name I would shelter my present attempt in favour of originals.«<sup>2</sup> Und er zögert nicht, die grossen Meister des empirischen Wissens unmittelbar neben die grossen poetischen Genies zu stellen und ihnen die gleiche ursprüngliche Schöpferkraft zuzusprechen. Bacon, Boyle und Newton treten bei ihm an die Seite von Shakespeare und Milton.<sup>3</sup> Da die Erfahrung ständig an Ausbreitung gewinnt und uns mit immer neuen Schätzen des Wissens beschenkt: sollte nicht der Mensch, in dem sich all diese Schätze versammeln, nicht auch in seiner eigenen Natur eine stete Erweiterung und Erhöhung verspüren? Sind nicht wir, die Modernen, so fragt Young mit Bacon, die eigentlich Alten, weil wir die Kindheit der Menschheit hinter uns gelassen haben und durch die Fülle des Erfahrungswissens gereift sind?<sup>4</sup> Und muss nicht

<sup>1</sup> Dryden, a. a. O. in Lessings Übersetzung in der »Theatralischen Bibliothek«, s. Lessings Werke, Ausg. Lachmann-Muncker VI, 288.

<sup>2</sup> Young, Conjectures on original composition, Works, London 1767, Vol. V, p. 156.

<sup>3</sup> *ibid.* p. 161.

<sup>4</sup> *ibid.* p. 126. Es ist seltsam, dass H. von Stein in seiner »Entstehung der neueren Aesthetik« (Stuttg. 1886, s. 139) in dieser Stelle die Wiederholung einer »Fontanelleschen Trivialität« gesehen hat. Sie ist offenbar die Wiederholung eines Bacon'schen Wortes (Novum Organum V, 84) das sich übrigens in gleicher Weise bei



dereinst der Tag kommen, an dem wir diese ganze Ernte heimbringen werden? Wenn die menschliche Natur eine Schule ist — soll nicht der spätere Schüler den früheren übertreffen? Warum sollte es so völlig unmöglich erscheinen, dass die spätesten Ausgaben des menschlichen Geistes auch die besten und fehlerfreiesten wären, und dass wir Modernen dereinst stolz auf die Dunkelheit früherer Zeitalter zurückblicken werden — dass wir Homer und Demosthenes nur noch als die Dämmerung des göttlichen Genius und Athen nur noch als die Wiege des Ruhmes verehren werden? Welch eine glorreiche Revolution würde dies nicht in der Welt des Ruhmes bedeuten?»<sup>1</sup>

Das Ideal eines universellen »apriorischen« Geschmacks ist damit verlassen. Der Geschmack muss sich erneuern, wie die Welt sich erneuert. Und das Wesen des Kunstwerks besteht nicht länger in seiner typischen Bedeutung, sondern in seiner Originalität, in jener Erweiterung unseres Wesens, die den Nachahmern versagt bleibt. »Originale« sind die Wohltäter der Menschheit, die dem Reich des Geistes neue Provinzen erobern und angliedern. »The pen of an original writer, like Armida's wand out of a barren waste calls a blooming spring . . . If an original, by being as excellent as new, adds admiration to surprize, then are we at the writer's mercy; on the strong wing of his imagination, we are snatched from Britain to Italy, from climate to climate, from pleasure to pleasure; we have no home, no thought of our own, till the magician drops his pen: and then falling down into ourselves, we awake to flat realities, lamenting the change, like the beggar who dreamt himself a prince.«<sup>2</sup>

Aus einem Gelehrten oder Kenner ist der Künstler hier mit einem Schlage zum Zauberer geworden. Dieser Zauberer ist an keine Regel und an kein Gebot der Wirklichkeit gebunden; er kann sich frei dem Flug seiner Einbildungskraft überlassen und aus ihr immer neue, nie gesehene Gestalten hervorgehen lassen. Aber eine neue Form nimmt das Problem an, sobald die Aesthetik sich der Leitung der Leibnizischen Philosophie überlässt. Denn in dieser hatte eine sehr merkwürdige Durchdringung der beiden, hier geschiedenen Momente stattgefunden. Leibniz nimmt die Grundanschauungen

Descartes und Pascal findet (Fragment d'un traité du vide) und das in der »Quelle des anciens et des modernes« eine wichtige Rolle gespielt hat.

<sup>1</sup> Young, a. a. O., p. 159 f.

<sup>2</sup> Young, p. 117 f.



des Cartesischen Rationalismus nicht nur an, sondern er sucht sie noch strenger zu fassen und zu überbieten. Auch er ist überzeugt, dass eine durchgehende universelle mathematische Ordnung alles Geschehen beherrscht. Aus dieser Ordnung kann nichts herausfallen. Auch in der organischen Welt, in der Welt des Lebens, ist alles was entsteht, streng vorherbestimmt: es ist praedestiniert und praeformiert. Der Satz des zureichenden Grundes beherrscht alles Geschehen und duldet keine Ausnahme. Aber wenn Leibniz strenger Rationalist ist und bleibt, so ist er auf der andern Seite extremer Individualist. Jedes Sein ist eigentümlich gestaltet; es gibt nicht zwei Wesen, die einander in allen Stücken gleichen. Beide Gedanken bedingen und durchdringen einander in der Grundkonzeption der Leibnizischen Metaphysik: im Begriff der Monade. Nichts in der Monade vollzieht sich gesetzlos; alles in ihr folgt streng notwendig aus ihrem Wesen. Aber das Gesetz, das hier gilt, ist ein individuelles Gesetz. Jede Monade lässt nach einem ihr eigentümlichen Gesetz die gesamte Folge ihrer Phaenomene aus sich hervorgehen, und eben diese Eigentümlichkeit ist das, was sie zu einem besonderen Wesen, zu einer »individuellen Substanz« macht. »Dass ein bestimmtes Gesetz beharrt, welches alle zukünftigen Zustände des Subjekts, das wir als identisch denken, in sich schliesst: das eben macht die Identität der Substanz aus.«<sup>1</sup>

Welche Wendung musste eine Aesthetik nehmen, die sich auf dieser Grundlage entwickelte? Sie konnte die blosse »Neuheit« nicht länger als Kriterium brauchen; denn der Flug der Phantasie war durch die Forderung der Gesetzmässigkeit eingeschränkt. Aber ebensowenig konnte sie nach einem allgemeingültigen, ein für alle Mal feststehenden Kanon des Schönen streben: denn dadurch hätte sie dem Gebot der Individualität widerstritten. An diesem Punkt setzt die grosse Leistung Lessings ein. Er entgeht dem Dilemma, indem er einen neuen Begriff des Genies aufstellt und damit eine neue Synthese zwischen Notwendigkeit und Freiheit, Universalität und Originalität schafft. Schon in den ersten Anfängen seiner litterarisch-kritischen Tätigkeit hat Lessing seinen ersten Vorstoss gegen Gottsched und gegen das französisch-klassizistische Ideal der Regel unternommen.

<sup>1</sup> Leibniz an de Volder, Philos. Schriften, ed. Gerhardt, II, 264. Vgl. Leibniz' Hauptschriften, ed. Cassirer II, 340, II, 292, 336, 438.



»Ein Geist, den die Natur zum Mustergeist beschloss,  
Ist was er ist, durch sich; wird ohne Regeln gross.  
Er geht, so kühn er geht, auch ohne Weiser sicher,  
Er schöpft aus sich selbst. Er ist sich Schul und Bücher.  
Was ihn bewegt, bewegt; was ihm gefällt, gefällt.  
Sein glücklicher Geschmack ist der Geschmack der Welt.«<sup>1</sup>

Diese Verse hat Lessing mit zwanzig Jahren geschrieben — und sie sind ganz im Geiste von Youngs »Conjectures on original composition« gehalten — einem Werk, das erst 10 Jahre später erschienen ist.<sup>2</sup> Dennoch besteht keine tiefere Gemeinschaft zwischen Lessing und Young. Denn Lessing beginnt an eben dem Punkt, an welchem Young aufhört. Wenn er die Freiheit der echten »Mustergeister« von jedem Regelzwang betont, so ist dies nur die negative These, der ein positiver Aufbau der Poetik folgen soll. Der Kampf gegen Gottsched ist ihm nicht Selbstzweck; er soll nur den Weg frei machen für ein anderes kritisches und philosophisches Ideal, das er vertritt. Denn jetzt, nach der Ablehnung der Regeln, erheben sich erst die eigentlichen Fragen. Sollen wir annehmen, dass jedes grosse Kunstwerk nur auf sich selbst steht? Gibt es keine Kontinuität in der Geschichte der Kunst, keine Einwirkung und Fortwirkung? Dann wäre es müssig, den künstlerischen Schöpfungen einen dauernden Wert zuzusprechen, ja sie in irgend einer Weise als für die Ewigkeit bestimmt anzusehen. Der Künstler besäße zwar Originalität; aber diese wäre in Wahrheit nichts anderes als Vergänglichkeit, als ein flüchtiges und ephemeres Dasein. Mit jedem Originalgenie hübe eine neue Welt an, um sogleich wieder mit ihm zu versinken. Diese Frage ist es, die sich Lessing in der »Hamburgischen Dramaturgie« gestellt hat. So scharf er hier die Regeln des französischen Theaters kritisiert, so erklärt er doch zugleich, dass damit nicht jede Art von Norm für überflüssig erklärt werden dürfe. »Mit diesen Regeln fing man an, alle Regeln zu vermengen und es überhaupt für Pedanterie

<sup>1</sup> Aus dem Gedicht: über die Regeln der Wissenschaften zum Vergnügen (1749), Werke (Lachmann-Muncker) I, 253.

<sup>2</sup> Den Grundgedanken der »Conjectures on original composition« hatte Young freilich schon früher, im Jahre 1728, in den »Discourse on Ode by the Author of the Universal Passion« ausgesprochen; doch ist diese Stelle fast unbeachtet geblieben. Näheres bei W. Thomas, Le poète Edward Young, Paris 1901, p. 463 f.



zu erklären, dem Genie vorzuschreiben, was es tun und es nicht tun müsse. Kurz, wir waren auf dem Punkte, uns alle Erfahrungen der vergangenen Zeit mutwillig zu verscherzen und von den Dichtern lieber zu verlangen, dass jeder die Kunst aufs neue für sich erfinden solle.<sup>1</sup> Wenn er kein blosses Nachahmen in der Kunst geben darf, — sollte es in ihr auch keinerlei Art des Lernens geben? Oder ist nicht jedes grosse Genie beides in einem — ist es nicht zugleich Schöpfer und Lehrer? Die zweite Frage, die noch tiefer in den Kern von Lessings Poetik hineinführt, besteht darin, ob wir die Schöpfung des Genies als regellos ansehen müssen, weil es keinen allgemeingültigen Kanon für sie gibt. Folgt sie nicht einer Regel anderer und höherer Art, einer Regel, die von innen, nicht von aussen stammt — die in jedem Fall besonders aufgesucht werden muss und die trotzdem nicht der Allgemeingültigkeit ermangelt?

Die Auflösung dieser beiden Probleme bildet das Ziel von Lessings Poetik und schreibt ihr ihren Gang vor. Der Widerspruch gegen Gottsched und der Kampf gegen den Regelzwang ist nicht Lessings charakteristische und eigentlich-originale Leistung. Denn dieser Kampf war vor ihm nicht nur in England, sondern selbst in Frankreich aufgenommen worden. Auch hier hatten die am meisten fortgeschrittenen Geister dem Klassizismus offen den Krieg erklärt. Durch Dubos war eine neue Form der »energetischen« Aesthetik begründet worden, die auf Lessing, wie sein Briefwechsel mit Mendelssohn über das Problem der »gemischten Empfindungen« zeigt, stark gewirkt hat.<sup>2</sup> Und Diderot, dem Lessing ausdrücklich seine Dankbarkeit bezeugt und von dem er gesagt hat, dass er an der Bildung seines Geschmacks den grössten Anteil gehabt habe,<sup>3</sup> war sogar in seinem Aufsatz »Von der dramatischen Dichtkunst« so weit gegangen, zu erklären, dass die Poesie »etwas Ungeheures, Barbarisches und Wildes« brauche. Auch ihm lag es, wie Lessing ihm nachrühmt, am Herzen, »das Genie in seine alten Rechte wieder einzusetzen.«<sup>4</sup> Es ist somit nicht die Auflehnung gegen den Klassizismus, was die eigentümliche Leistung Lessings ausmacht, sondern

<sup>1</sup> Hamb. Dramaturgie, 101.—104. Stück.

<sup>2</sup> Näheres hierüber bei Erich Schmidt, Lessing, Bd. II, Berlin 1892, S. 119.

<sup>3</sup> Vgl. die Vorrede zur zweiten Auflage von Lessings Übersetzung von Diderots Theater, W. (Lachm.-Muncker) VIII, 288.

<sup>4</sup> Lessing, W. VIII, 287.



es ist die neue Fassung des Problems, was ihn auszeichnet. Hier erst wird seine Kritik wahrhaft produktive Kritik. Er wollte den Kreis des Rationalismus nicht durchbrechen, aber er vertieft den Begriff des »Rationalen«. Die Antwort auf die Frage nach der Kontinuität der Kunst und nach ihrer »Lehrbarkeit« hat er in den Litteraturbriefen gegeben. Hier ist die Art der Einwirkung festgestellt, die in der Kunst möglich und die für ihre Entwicklung unumgänglich ist. Sie erfolgt nicht durch Nachahmung, und nicht dadurch, dass man aus den grossen Kunstwerken bestimmte Regeln abstrahiert, die man als unverletzbar und unumstösslich ansieht. Wirkliche Schöpferkraft kann auf diese Weise nicht weitergegeben werden; sie geht von Persönlichkeit zu Persönlichkeit, von einem genialen Individuum zum andern.<sup>1</sup> Noch tiefer dringt die Lösung der zweiten Frage. Sie knüpft unmittelbar an Leibniz an; sie übersetzt den Gedanken des »individuellen Gesetzes« vom Metaphysischen ins Ästhetische. Das Genie ist keineswegs ungeordnet; es ist keine schlechthin »irrationale« Macht. Aber es gehorcht keiner fremden Regel, sondern gibt sich selbst die Regel. »Wir haben, dem Himmel sei Dank, itzt ein Geschlecht von Kritikern, deren beste Kritik darin besteht — alle Kritik verdächtig zu machen. Genie! Genie!« schreien sie. »Das Genie setzt sich über alle Regeln hinweg! Was das Genie macht, ist Regel!« So schmeicheln sie dem Genie; ich glaube, damit wir sie auch für Genies halten sollen. Doch sie vertragen zu sehr, dass sie nicht einen Funken davon in sich spüren, wenn sie in einem und demselben Atem hinzusetzen: »die Regeln unterdrücken das Genie!« — Als ob sich das Genie durch irgend etwas in der Welt unterdrücken liesse! Und noch dazu durch etwas, das, wie sie selbst gestehen, aus ihm hergeleitet ist. Nicht jeder Kunsttrichter ist Genie; aber jedes Genie ist ein geborener Kunsttrichter. Es hat die Probe aller Regeln in sich. Es begreift und behält nur die, die ihm sein Empfindung in Worten ausdrücken. Und dies seine in Worten ausgedrückte Empfindung sollte seine Tätigkeit verringern können? »<sup>2</sup>

Ich habe diese allgemeine Orientierung über die verschiedenen Entwicklungswege des Geniebegriffs in der Litteratur und Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts vorausgeschickt, um daran

<sup>1</sup> Briefe die neueste Litteratur betreffend, Erster Teil, 17. Brief.

<sup>2</sup> Hamb. Dramaturgie, 96. Stück.



die Frage zu knüpfen, welchen Weg Thorild eingeschlagen hat und welcher Grundrichtung er sich verwandt fühlt. In einem Sinne kann diese Frage sofort scharf und unzweideutig beantwortet werden. Der »Regel« im Sinne des französischen Klassizismus und im Sinne Gottscheds hat Thorild von früh an den Krieg erklärt, und er hat diesen Krieg unerbittlich und mit den schärfsten Mitteln fortgeführt. Aber welches war sein eigene positive Grundtendenz? Diese Frage lässt keine ebenso unmittelbare und eindeutige Antwort zu; erst eine genaue Analyse kann sie entscheiden. Thorild hat sich selbst, in seinem Schreiben an Herder, den »ersten Anstimmer des Youngisch-Klopstockschen Tons in Schweden« genannt. Und er hat diesen Ton nicht nur in seiner Dichtung festgehalten; sondern es ist unverkennbar, dass auch die Poetik Klopstocks und Youngs stark auf ihn gewirkt hat.<sup>1</sup> Trotzdem muss gesagt werden, dass sich in Thorilds Genielehre wichtige, ja entscheidende Züge finden, die sich weder auf Young noch auf Klopstock zurückführen lassen. Für Young ist es die Imagination, für Klopstock ist es die Inspiration, die den grossen Künstler ausmacht. Bei jenem ist das Neue und Wunderbare, bei diesem das Erhabene das Ziel der Poesie. Young sieht in dem Dichter den grossen Zauberer, der eine neue Welt wie aus dem Nichts erschafft; Klopstock sieht in ihm den Seher und Propheten, der unmittelbar vom Hauch Gottes berührt ist. All dies klingt auch bei Thorild an, aber bei ihm kommt ein anderes Moment hinzu, das in sehr merkwürdiger Weise an Lessing erinnert und nur bei diesem ein genaues Gegenbild besitzt. Die Frage, ob Lessing einen unmittelbaren Einfluss auf die Ausbildung von Thorilds Genielehre geübt hat, brauchen wir hier nicht aufzuwerfen. Er selbst hat den Namen Lessing in seinen Schriften niemals genannt. Wir müssen also mit der Möglichkeit rechnen, dass ihm die Hauptwerke Lessings unbekannt geblieben sind, so seltsam dies auf der anderen Seite bei einem Denker erscheinen mag, der in der Erneuerung der Poetik und der Kritik eine der wichtigsten Aufgaben der Zeit sah. Aber gerade wenn wir annehmen, dass zwischen Lessing und Thorild keine unmittelbare Berührung stattgefunden habe, rückt die Übereinstimmung in bestimmten Grundideen, die wir bei beiden feststellen können, in um so helleres Licht und gewinnt, ideengeschichtlich betrachtet, um so grössere Bedeutung. Thorilds Geniebegriff

<sup>1</sup> Eine eingehende Darstellung dieser Einwirkung hat Arvidson (s. 355 ff) gegeben.



lässt sich, wenn man ihn lediglich seinem systematischen Gehalt nach betrachtet, am einfachsten bestimmen, wenn man für diese Bestimmung gewissermassen drei verschiedene Koordinatenebenen benutzt. Man kann ihn auf der einen Seite mit Young, auf der andern mit Lessing und schliesslich mit der typischen Sturm- und Drang-Poetik vergleichen, die sich aus Hamanns Irrationalismus entwickelt. Hamann löst den Gordischen Knoten des Verhältnisses zwischen »Genie« und »Regel« nicht; er zerhaut ihn vielmehr. Das Genie wird für schlechthin frei und selbtherrlich erklärt.<sup>1</sup> Was Young betrifft, so will er der Regel keineswegs jeden Wert absprechen; aber sie ist ihm doch nur eine Krücke, die der Lahme braucht, die aber die wirklich grosse und starke Begabung entbehren kann. »Rules like crutches are a needful aid to the lame, tho' an impediment to the strong«<sup>2</sup> Lessing hat eine tiefere Auffassung und eine tiefere Bewertung der Regel; denn er sieht in ihr nichts, was dem Genie gegenübersteht, sondern etwas, was aus ihm selbst quillt. Das Genie braucht sich nicht nach äusseren Mustern zu richten; es braucht nur in sich selbst hineinzublicken, um hier die »Probe aller Regeln« zu finden. In dieser Hinsicht steht Thorild durchaus an Lessings Seite und gegen diejenigen, die das Ungewöhnliche und Neue, das Extravagante und Wilde als solches wollen und verherrlichen. Die Kräfte des Genies sind ihm Naturkräfte, die ihre Regel in sich selbst haben. Man muss sie von innen wirken lassen, statt sie von aussen zu beschränken. »Wehe dem Tore, der ein anderes Gesetz für sie aufstellt, als das der Vortrefflichkeit, der Vollkommenheit und des Lebens!«<sup>3</sup> In dem Kampf, den er gegen das Urteil der Gesellschaft »Utile Dulci« geführt hat, hat Thorild dieses Prinzip an erste Stelle gerückt. Und hier lässt sich selbst im Wortlaut die Übereinstimmung mit Lessing feststellen. Lessing sagt in der Hamburgischen Dramaturgie, dass das Genie der »geborene Kunstrichter« sein, der von keinem anderen übertroffen werden könne. »Jedes Genie« — so erklärt auch Thorild — »ist ein geborener Gesetzgeber, selbstschöpferisch in seinem Gebiet. Es empfängt keine Gesetze, sondern gibt sie. Es kennt keine anderen Regeln als die der Natur, als die der höchsten Kraft

<sup>1</sup> Zu Hamanns Geniebegriff und sein Verhältnis zu Young vgl. R. Unger, Hamann und die Aufklärung, Jena 1911, S. 275 ff.

<sup>2</sup> Young, Conjectures, Works V, 129.

<sup>3</sup> Medea, Skrifter (Hans.) II, 66.



und der höchsten Schönheit. Nach diesen Regeln muss ich beurteilt werden, nicht nach einem Richterstuhl mit bestimmten Statuten, sondern von freien Genies». <sup>1</sup> Trotz seiner Verehrung und Bewunderung für Aristoteles dachte Lessing nicht anders. Einen festen und fertigen Kanon der Dichtkunst wollte er auch der Poetik des Aristoteles nicht entnehmen, wenngleich er in ihr ein Meisterwerk der Beobachtung und Analyse sah. Aber Beobachtung und Analyse müssen sich nach ihm jeder neuen Erfahrung — und im Reiche der Kunst ist jeder wahrhaft schöpferische Geist eine solche neue Erfahrung — offen halten. »Die Regeln in den schönen Künsten» — so schrieb Lessing schon im Jahre 1751 in der Beurteilung von Batteux' Schrift »Les beaux arts réduits à un même principe» — »sind aus den Beobachtungen entstanden, welche man über die Werke desselben gemacht hat. Diese Beobachtungen haben sich von Zeit zu Zeit vermehret, und vermehren sich noch, so oft ein Genie, welches niemals seinen Vorgängern ganz folgt, einen neuen Weg einschlägt, oder den schon bekannten über die alten Grenzen hinausbahnet.» <sup>2</sup>

Aber noch in einer andern Hinsicht finden wir Thorild an Lessings Seite. Wir sahen, in welcher Weise sich Lessing das Problem der Kontinuität der Kunst gestellt und wie er es gelöst hatte. Auch hier unterscheidet er sich deutlich von Young, so nahe er ihm in negativer Hinsicht, in der Bekämpfung des Regelzwanges steht. Young hatte sich damit begnügt, zwei Typen von Künstlern einander gegenüberzustellen. Die einen, wie Shakespeare oder Homer, folgen nur ihrem eigenen Genius; die andern bedürfen der Bildung und Gelehrsamkeit (*learning*). Die ersteren sind die wahrhaft selbständigen und die eigentlich-mündigen Geister; die andern gleichen Kindern, die niemals ganz auf sich selbst stehen, sondern fremder Führung bedürfen. Ein Genie dieser Art muss in der rechten Weise gepflegt und auferzogen werden — oder es wird es zu nichts bringen. »Learning is its nurse and tutor; but this nurse may overlay with an indigested load, which smothers common sense; and this tutor may mislead, with pedantic prejudice, which vitiates the best understanding» <sup>3</sup> Lessing setzt an Stelle dieser Young'schen Unterscheidung zwischen »gelehrten» und »ungelehrten» Genies eine andere und

<sup>1</sup> Til Sällskapet Utile Dulci (Arvids. I, 469).

<sup>2</sup> Lessing, Werke (Lachm.-Muncker) IV, 413.

<sup>3</sup> Young, a. a. O., Works V, 131.



tiefere. Durch blosse Schulregeln kann nach ihm ein Genie nicht gebildet werden, und alle Schätze der Gelehrsamkeit können es nicht weiser machen, als es seiner eigenen Natur nach ist. Aber es gibt freilich Genies, die alles sich selbst zu danken scheinen, und andere, die des zündenden Funkens bedürfen, der das in ihnen verborgene Feuer entfacht. »Ein Genie kann nur von einem Genie entzündet werden, und am leichtesten von so einem, das alles blos der Natur zu danken haben scheint, und durch die mühsamen Vollkommenheiten der Kunst nicht abschreckt.«<sup>1</sup> Auch diesen so charakteristischen und prägnanten Satz finden wir bei Thorild wieder: »ett genie« — so sagt er in dem Aufsatz »Om Efterhärningarna«, der im übrigen ganz Youngs Spuren zu folgen scheint — »väckes af naturen, andre väckas af ett genie«.<sup>2</sup>

Es ist freilich befremdlich, und es kann auf den ersten Blick als eine geistesgeschichtliche Paradoxie wirken, dass wir Thorild hier in so grosser Nähe zu Lessing finden. Denn beide gehören verschiedenen Generationen an, und in den dreissig Jahren, die sie von einander trennen, hatten sich auf allen Kulturgebieten starke und entscheidende Umwälzungen vollzogen. Auch in ihren persönlichen und geistigen Anlagen sind Thorild und Lessing weit von einander getrennt. Thorild besitzt weder die Bestimmtheit von Lessings Denken, noch die Sicherheit seiner kritischen Analyse. Was ihnen gemeinsam ist, ist ihre Kampfeslust und ihr unerschrockener und unbeugsamer Kampfesmut. Aber die überlegene Klarheit des Denkens, die Lessing auch in schärfstem Streit nicht verlässt, und die unbedingte Treffsicherheit seines Urteils hat Thorild nicht besessen; er wirkt oft mehr als reiner Polemiker denn als Kritiker. Ebenso ist sein Naturgefühl und die Grundrichtung seines religiösen Gefühls, seine gesamte Lebenshaltung und Lebensstimmung, derjenigen Lessings fremd. Und auch in der Gesamtauffassung der Poesie ist der Unterschied zwischen beiden unverkennbar. Denn Lessing steht im wesentlichen noch auf dem Boden der Mimesis-Theorie, während Thorild sich, durch Herder angeregt, entschlossen zur Ausdruckstheorie bekennt.<sup>3</sup> Das Ziel der Kunst liegt für Lessing noch immer in der »Nachahmung«, und der Masstab für die Voll-

<sup>1</sup> Litteraturbriefe, Erster Teil, 17. Brief, Lachmann-Muncker VIII, 43.

<sup>2</sup> Hans. II, 215.

<sup>3</sup> Vgl. oben Kap. 3, S 79 ff.



kommenheit der Nachahmung liegt in ihrer Planmässigkeit. »Mit Absicht handeln ist das, was den Menschen über geringere Geschöpfe erhebt; mit Absicht dichten, mit Absicht nachahmen ist das, was das Genie von den kleineren Künstlern unterscheidet, die nur nachahmen, um nachzuahmen.«<sup>1</sup> Stellt man diese Auffassung der Lehre Thorilds gegenüber, dass das Pathos das Wesen aller echten Kunst ausmacht, so scheint zwischen beiden der schärfste Gegensatz zu bestehen. Dass trotz alledem zwischen beiden keine Gegnerschaft oder Feindschaft in einem Hauptpunkt in der Lehre vom Genie, besteht: das hat, geistesgeschichtlich betrachtet, andere Gründe. Es beruht auf dem Verhältnis der verschiedenen Kräfte, die in Lessings eigenem Wesen zusammenwirken. In seinen allgemeinen philosophischen Überzeugungen, in seinen theologischen Kämpfen, ja auch in vielen Einzellehren seiner Poetik steht Lessing dem älteren Rationalismus noch ganz nahe. Aber seine Lehre vom Genie wächst über diesen Kreis hinaus. Hier ist er nirgends blosser Vertreter eines Bestehenden, sondern er bahnt neuen Grundanschauungen den Weg. Ohne die Grundideen der Aufklärung zu bekämpfen oder umzustossen, gibt er der Aufklärung selbst einen neuen Sinn und eine neue Tiefe. Kants berühmte Definition, dass Genie das Talent (Naturgabe) sei, welches der Kunst die Regel gibt, stützt sich auf Lessing und wäre ohne sein kritisches Werk kaum möglich gewesen. Hier also stand Lessing von früh an auf der Seite des Neuen gegen das Alte, so scharf er den Extremisten des Sturm und Drang widersprechen musste. In Deutschland waren es gerade die eigentlischöpferischen Geister, die diese wohltätige Wirkung von Lessings Kritik empfunden haben und die sich ihm aufs nächste verbunden und aufs tiefste verpflichtet fühlten. »Man muss Jüngling sein« — so sagt Goethe in der Schilderung seiner Jugendzeit in »Dichtung und Wahrheit« — »um sich zu vergegenwärtigen, welche Wirkung Lessings Laokoon auf uns ausübte, indem dieses Werk uns aus der Region eines kümmerlichen Anschauens in die freien Gefilde des Gedankens hinriss. Wie von einem Blitz erleuchteten sich uns alle Folgen dieses herrlichen Gedankens, alle bisherige anleitende und urteilende Kritik ward wie ein abgetragener Rock weggeworfen, wir hielten uns von allem Übel erlöst . . . Die Herrlichkeit solcher Haupt- und Grundbegriffe erscheint nur dem Gemüt, auf welches sie ihre

<sup>1</sup> Hamb. Dramaturgie, 34. Stück.



unendliche Wirksamkeit ausüben, erscheint nur der Zeit, in welcher sie ersehnt im rechten Augenblick hervortreten.»<sup>1</sup> Auch Thorilds Jugend gehört dieser Zeit an. Er selbst hat diese zündende Kraft des Genies immer wieder gespürt und immer wieder verherrlicht. In solchen Wirkungen bestand für ihn das Reich des Geistes. »Einer, dem die begeisternde Kraft innewohnt, rührt unter Hunderten einen, dieser zehn, diese zehn wieder hundert und tausend. Eine geniale Kraft macht den Anfang. Durch sie wird unablässig alles erweckt und belebt. . . Ist es nicht ebenso in der Natur? Für wie viele besteht deren höchste Kraft, ihre Schönheit und ihr Leben? Und doch ist alles durch sie.»<sup>2</sup> Auf der anderen Seite aber betont Thorild fort und fort, dass er der Regellosigkeit als solcher keineswegs das Wort reden wolle. »Ich hebe keine Regeln auf« — so erklärte er — »denn jede von ihnen ist in ihrem Grad vollkommen; wogegen ich mich auflehne, das ist nur das Despotische, der Zwang, das Vorurteil in ihnen. Erkennt der keine Regeln an, der an die Regeln des höchsten Wahren und Schönen, an die der Natur, der Leidenschaften und des Genies appelliert?«<sup>3</sup>

In dieser Hinsicht hat also Thorild, so nahe er seiner ganzen Lebensstimmung nach dem Sturm und Drang steht, die Folgerungen und Forderungen der radikalen Stürmer und Dränger niemals angenommen. Mit dem Sturm und Drang stimmt er in seinem Naturgefühl und seinem religiösen Gefühl überein; aber über die Freiheit des Genies dachte er kaum anders als Lessing dachte. Die Freiheit, für die er stritt, verstand er nicht als Anarchie, sondern als Autonomie. Das Genie war ihm nicht schrankenlose und ungebändigte Kraft, noch sah er in ihm lediglich das Ungewöhnliche und »Extravagante«. Er nahm vielmehr schon in seinen Begriff die Bestimmung des »Verstandes« — und das hiess für ihn die Forderung der Harmonie — auf. »Ich möchte jeden Augenblick« — so schreibt Klinger einmal — »das Menschengeschlecht und alles was wimmelt und lebt, dem Chaos zu fressen geben und mich nachstürzen.«<sup>4</sup> Solche Stimmungen und ein derartiges Lebensgefühl sind Thorild völlig

<sup>1</sup> Dichtung und Wahrheit, Zweiter Teil, 8. Buch.

<sup>2</sup> Hans. I, 333.

<sup>3</sup> Arvidson I, 473.

<sup>4</sup> s. Stürmer und Dränger, hrsg. von August Sauer, (Kürschners Deutsche National-Litteratur Bd. 79) S. V.



fremd. Er musste sie fast als Wahnsinn oder Verbrechen ansehen, und er musste sie als Denker scharf ablehnen, weil sie einer seiner Grundlehren, der Lehre von der »Gradation« widersprachen. Diese gebot ihm, nicht die Kraft als solche zu verehren, sondern das Mass jeder Kraft, das »Quantum des Quale« zu suchen. Im Ausdruck dieser Lehre konnte sich Thorild nicht genug tun, und es ist, als ob er hier mit Absicht immer die stärksten Worte wählte. »Wie nur in seinem Grad alles wahr, schön, gut, mithin Recht ist, so wird alles ausser seinem Grad sogleich falsch, hässlich, böse, mithin Unrecht. Folglich muss dies die höchste Regel der höchsten Weisheit sein: alles in seinem Grad!«<sup>1</sup> Ohne Gradation und Grad kann es in Theorie und Praxis »nichts als Hexerei und Teufelei für Phantasie und Fanatism« geben.<sup>2</sup> Thorild hatte in sich des Chaotischen genug. Aber er strebt nirgends vom Kosmos ins Chaos zurück; er wollte vielmehr umgekehrt aus chaotischen Mächten, aus Kraft und Leidenschaft, einen Kosmos gestalten und aufbauen. In seiner Schrift »True heavenly religion restored« konnte er daher den Begriff der Ordnung geradezu als den Zentralbegriff, auf den sich die wahre Religion und die wahre Philosophie zurückführen lässt.<sup>3</sup>

Blicken wir jetzt auf das Ganze unserer Betrachtungen zurück, so zeigt sich uns freilich, dass Thorild das Ziel, das ihm vor Augen stand, nicht erreicht hat. Ein strenger systematischer Denker ist er nicht gewesen, und er ist es auch in den Schriften der Greifswalder Zeit nicht geworden. Er vermochte keine durchgebildete, in sich geschlossene Lehre aufzubauen, und ebensowenig vermochte er seinen Grundbegriffen eine eindeutige, logisch bestimmte Gestalt zu geben. Aber es fehlt seiner Lehre nicht an innerer Folgerichtigkeit, die freilich mehr aus der Einheit seines Lebensgefühls als aus der eines logischen Prinzips stammt. In diesem Lebensgefühl, das sich nie verleugnet hat, wurzelt auch die Originalität, die wir Thorild zusprechen müssen. Tegnér's Urteil, dass er zwar viel Lebhaftigkeit und Scharfsinn besessen, dass es ihm aber an höherer Originalität gemangelt habe, wird ihm kaum gerecht. Die verschiedenen Anregungen, die er von Spinoza und Leibniz, von Shaftesbury und Rousseau, von Herder und Lessing empfangen hat, hat er nicht nur eklek-

<sup>1</sup> s. Allblick § 11 (ed. Karitz, Till Thorilds minne, Bilaga I, s. V).

<sup>2</sup> ibid. s. XIII.

<sup>3</sup> Chap. III, Skrifter (Arvids.) II, 363 ff.



tisch mit einander verknüpft, sondern er hat sie selbständig und energisch durchdacht und ihnen das Gepräge seines eigenen Geistes aufgedrückt. »Imitera Homeros är icke att skrifva det, som Homerus har skrifvit, utan att skrifva så som Homerus har skrifvit» — so hat Thorild mit Young gesagt.<sup>1</sup> Diesen Grundsatz, den er als Prinzip aller »höheren Kritik« ansieht, ist Thorild auch in seinen philosophischen Lehren nicht untreu geworden. Er wird daher, wie mir scheint, nicht nur in der Geschichte der schwedischen Litteratur, sondern auch in der Geschichte der Philosophie seinen Platz behaupten, und er wird vor allem als einer der Denker gelten müssen, in denen die grosse geistige Wendung, die sich zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts vollzieht, ihren charakteristischen und typischen Ausdruck gefunden hat.

<sup>1</sup> Om Efterhärming, Hans. II, 215.



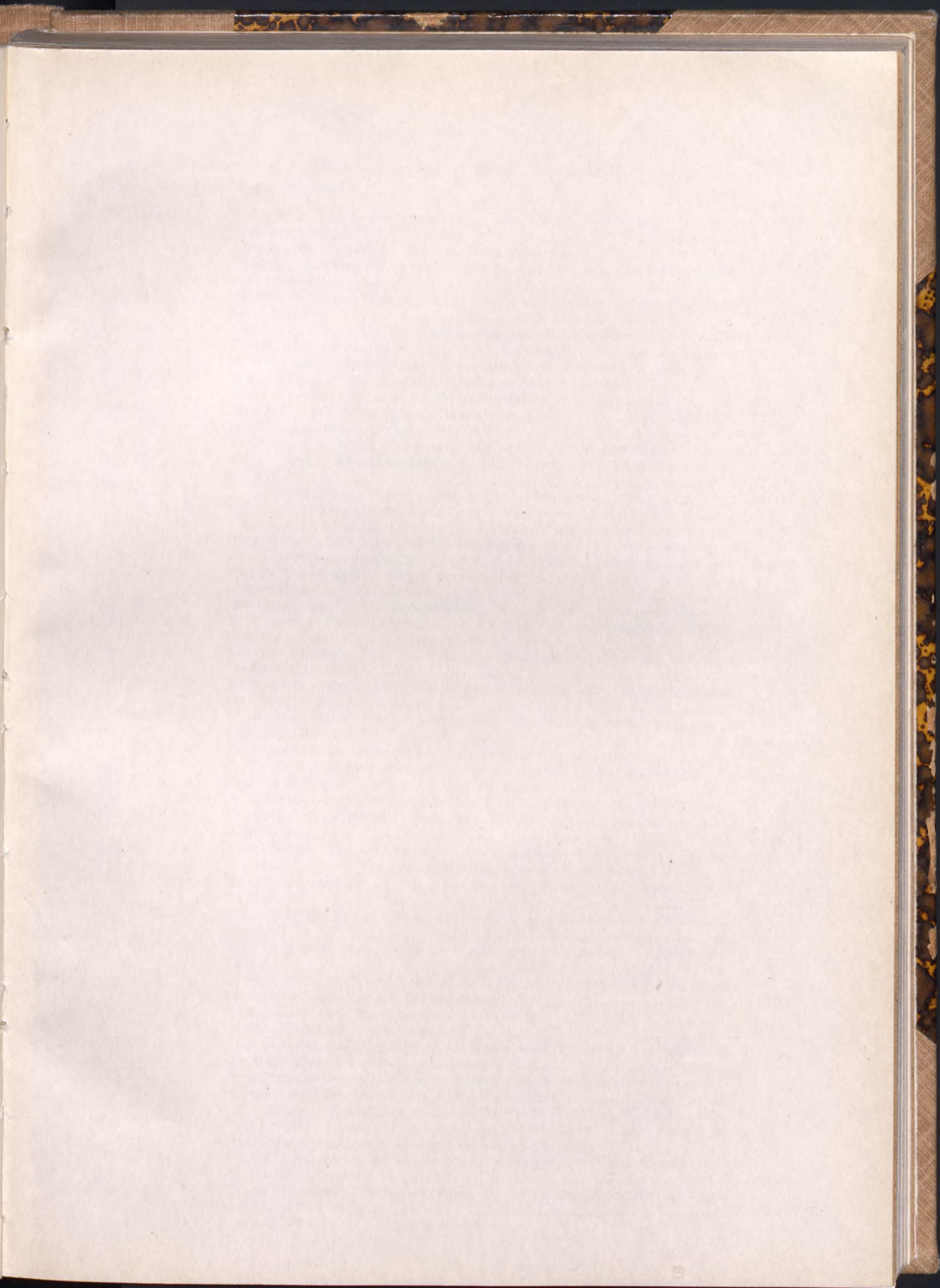
The first part of the work is a general history of the world, from the beginning of time to the present. It is divided into three parts: the first part is a general history of the world, the second part is a general history of the world, and the third part is a general history of the world.

The second part of the work is a general history of the world, from the beginning of time to the present. It is divided into three parts: the first part is a general history of the world, the second part is a general history of the world, and the third part is a general history of the world.

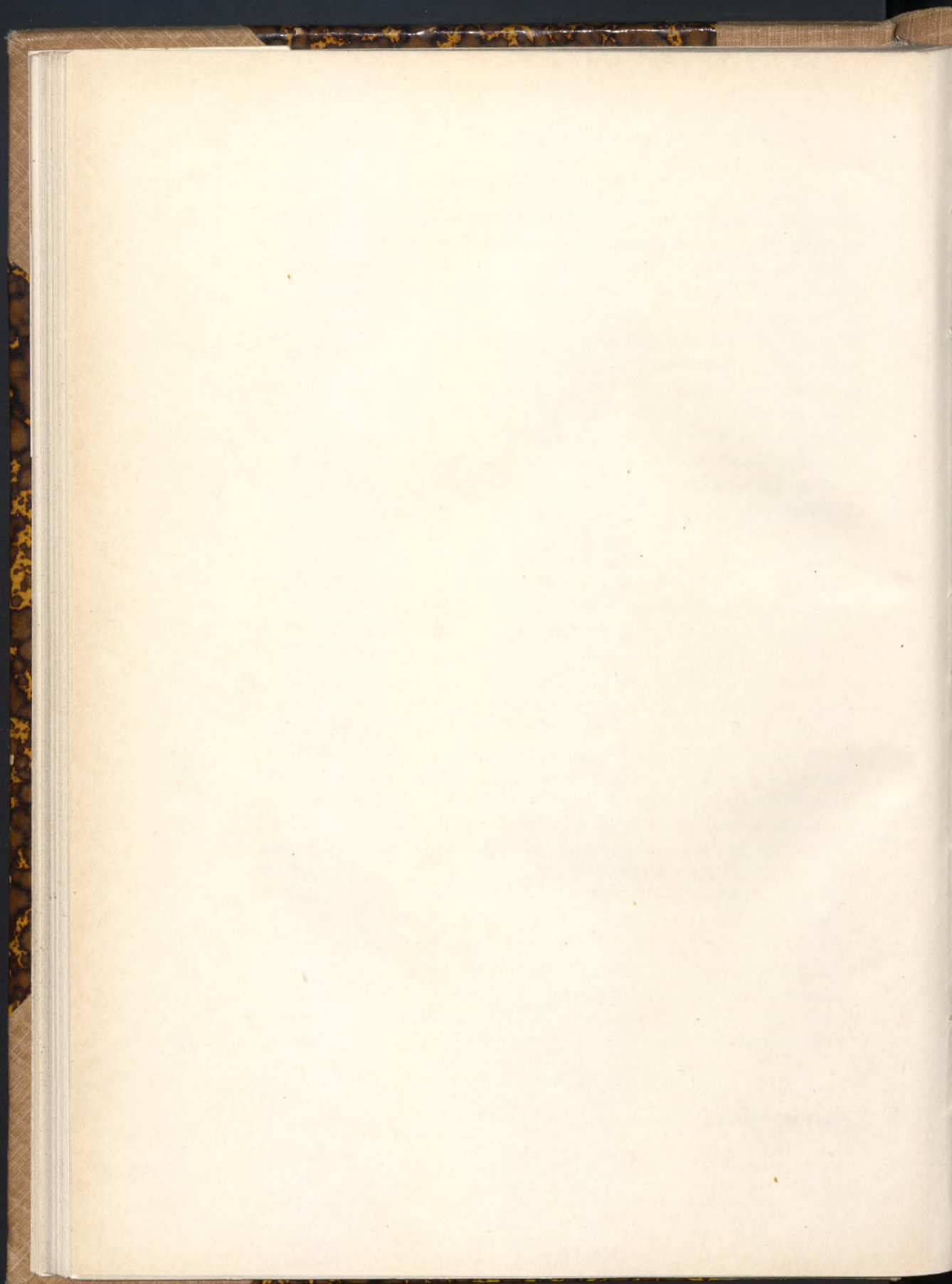
The third part of the work is a general history of the world, from the beginning of time to the present. It is divided into three parts: the first part is a general history of the world, the second part is a general history of the world, and the third part is a general history of the world.

On the history of the world, from the beginning of time to the present. It is divided into three parts: the first part is a general history of the world, the second part is a general history of the world, and the third part is a general history of the world.











Under de senaste åren ha följande delhäften av Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar utkommit:

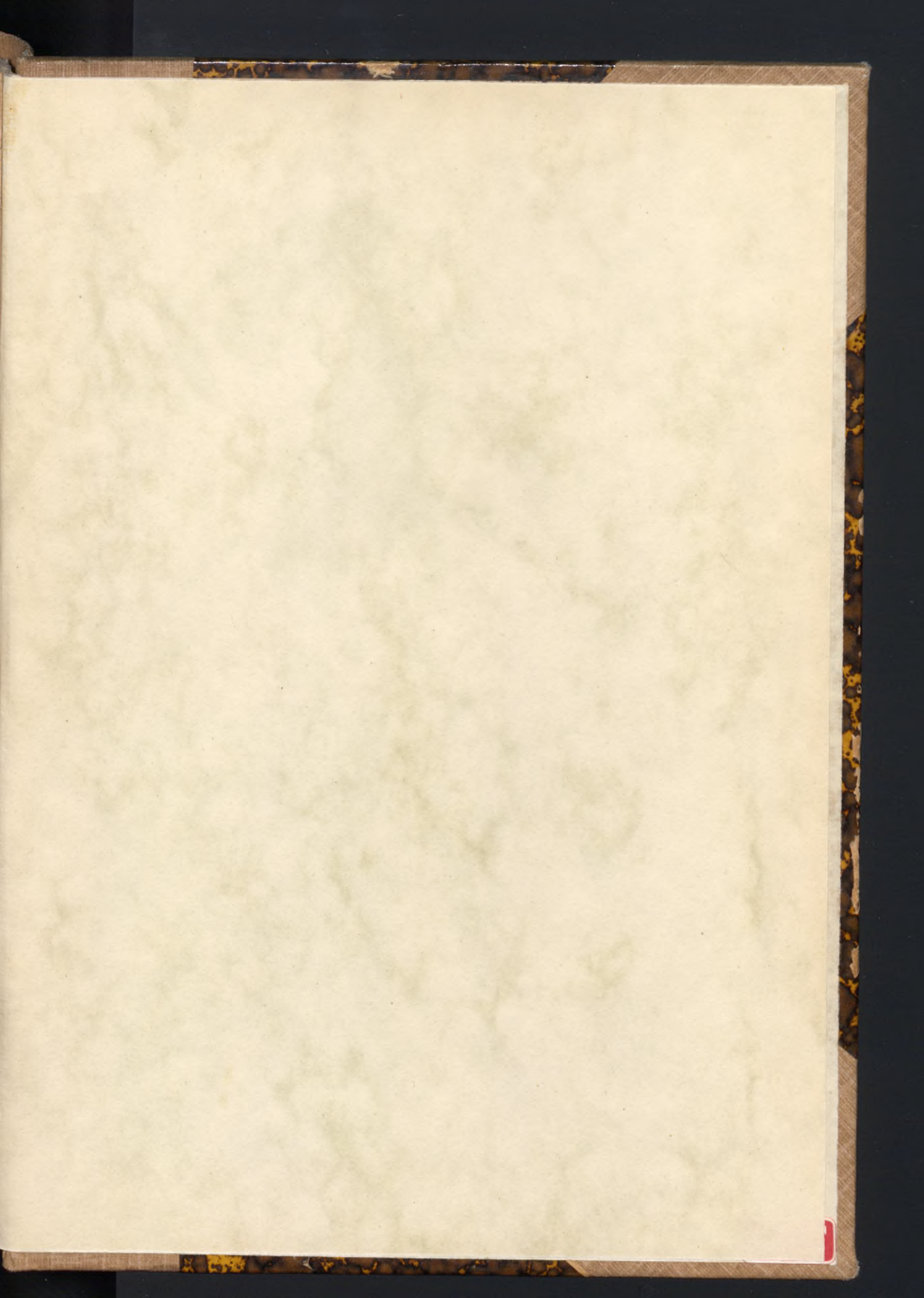
	Pris Kr.
Del 34, h. 1:	BERNHARD SALIN: Minnesteckning över Oscar Montelius. 5:—
Del 34, h. 2:	GUNNAR EKHOLM: Bibliographia ..... 5:— ARTHUR STILLE: Saxos skånska stridskildringar. BIRGER NERMAN: En utvandring från Gotland och öns införlivande med sveaväldet ..... 5:—
Del 34, h. 3:	BIRGER NERMAN: Die Herkunft und die frühesten Auswanderungen der Germanen ..... 5:—
Del 34, h. 4:	FRIEDRICH PLUTZAR: Die Ornamentik der Runensteine ..... 5:—
Del 35:	OSCAR ALMGREN: Hällristningar och kultbruk ..... 15:—
Del 36, h. 1:	SUNE LINDQVIST: Vendelkulturens ålder och ursprung ..... 6:—
Del 36, h. 2:	ELIAS WESSÉN: De nordiska folkstammarna i Beowulf ..... 3:—
Del 36, h. 3:	JOHN NIHLÉN: Gotlands stenåldersboplatser ..... 6:—
Del 37, h. 1:	HARALD HANSSON: Gotlands bronsålder ..... 8:—
Del 37, h. 2—5:	Stenåldersboplatser i Östergötland I ..... 4:—
Del 37, h. 6:	T. ENGSTRÖM: Från stenålderns boplatsekultur vid Brävikens ..... 2:—
Del 37, h. 7:	AXEL BAGGE: Stenåldersboplatserna vid Vivastemåla, Västrums socken, Småland ..... 4:—
Del 38, h. 1:	T. G. APFELGREN: Doktor Otto Smiths Münzensammlung ..... 3: 50
Del 38, h. 2:	CARL M. FÜRST: Birger Jarls grav i Varnhems klosterkyrka ..... 2:—
Del 38, h. 3:	ANDREAS OLDBERG: Det nordiska bronsåldersspännets historia ..... 7: 50
Del 39, h. 1:	ERIK LUNDBERG: Topografiska stadsundersökningar i Söderköping ... 3:—
Del 39, h. 2:	OTTO RYDBECK: Italienskt inflytande på skånsk kyrkobyggnadskonst ..... 2:—
Del 39, h. 3:	BENGT THORDEMAN: Några svensk-norska numismatiska problem i belysning av ett västsvenskt skattefynd ..... 2:—
Del 39, h. 4:	LIS JACOBSEN: Forbandelsesformularer i nordiske Runeindskrifter ... 5:—
Del 39, h. 5:	T. J. ARNE: Barsoff Gorodok. Ein westsibirisches Gräberfeld aus der jüngeren Eisenzeit ..... 5:—
Del 40, h. 1:	BIRGER NERMAN: Die Verbindungen zwischen Skandinavien und dem Ostbaltikum ..... 5:—
Del 40, h. 2:	RICHARD VASMER: Ein im Dorfe Staryi Dedin in Weissrussland gemach- ter Fund kufischer Münzen ..... 2:—
Del 40, h. 3:	W. J. RAUDONIKAS: Die Normannen der Wikingerzeit und das Ladogagebiet ..... 10:—
Del 41, h. 1:	VILHELM GÖDEL: Riksantikvarieämbetet ..... 5:—
Del 41, h. 2:	CARL HALLENDORFF: Konung Oscar I:s politik under Krimkriget ... 5:—
Del 42, h. 1:	EILERT EKWALL: Studies on English Place-Names ..... 6:—
Del 42, h. 2:	O. KÄLLSTRÖM: Medeltida silverax från svenska och finska kyrkor... 2:—
Del 42, h. 3:	ELISABETH SVÄRDSTRÖM: Johannes Bureus' arbeten om svenska run- inskrifter ..... 4: 50
Del 42, h. 4:	NILS ÅBERG: Kulturmotsättningar i Danmarks stenålder ..... 7: 50
Del 43:	HOLGER ARBMAN: Schweden und das karolingische Reich ..... 15:—
Del 44, h. 1—2:	BENGT HILDEBRAND: C. J. Thomsen och hans lärda förbindelser i Sverige 1816—1837, Del I—II ..... 8:—
Del 45, h. 1:	ERIK TIDNER: Sprachlicher Kommentar zur lateinischen Didascalia apostolorum ..... 8:—
Del 45, h. 2:	NILS LITHBERG och ELIAS WESSÉN: Den gotländska runkalendern 1328 ..... 8:—
Del 46, h. 1:	L. VON POST, A. OLDBERG und I. FRÖMAN: Ein eisenzeitliches Rad aus dem Filaren-See in Södermanland ..... 4: 50
Del 46, h. 2:	KJELL KUMLIEN: Karl Knutsson i Preussen 1457—1464 ..... 4:—
Del 46, h. 3:	OTTO v. FRIESEN: Sparlösa sten ..... 5:—
Del 46, h. 4:	NILS ÅBERG: Keltiska och orientaliska stilinflytelser i vikingatidens nordiska konst ..... 5:—
Del 47:	WILHELM HOLMQVIST: Kunstprobleme der Merowingerzeit ..... 15:—
Del 48:	HENRIK SCHÜCK: Stockholm vid 1400-talets slut ..... 8:—
Del 49:	ERIK BOHRN: Nyköpings renässanslott och Herkules Mida ..... 12:—
Del 50, h. 1:	CARL JOHAN LAMM: Oriental Glass of Mediaeval Date Found in Sweden and the Early History of Lustre-Painting ..... 7:—
Del 50, h. 2:	BENGT SÖDERBERG: Sundholmen. Ett Braheslott från äldre Vasa- tid i Västergötland ..... 5:—
Del 51, h. 1:	ERNST CASSIRER: Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des acht- zehnten Jahrhunderts ..... 5:— Delarna 34—49 äro därmed avslutade.



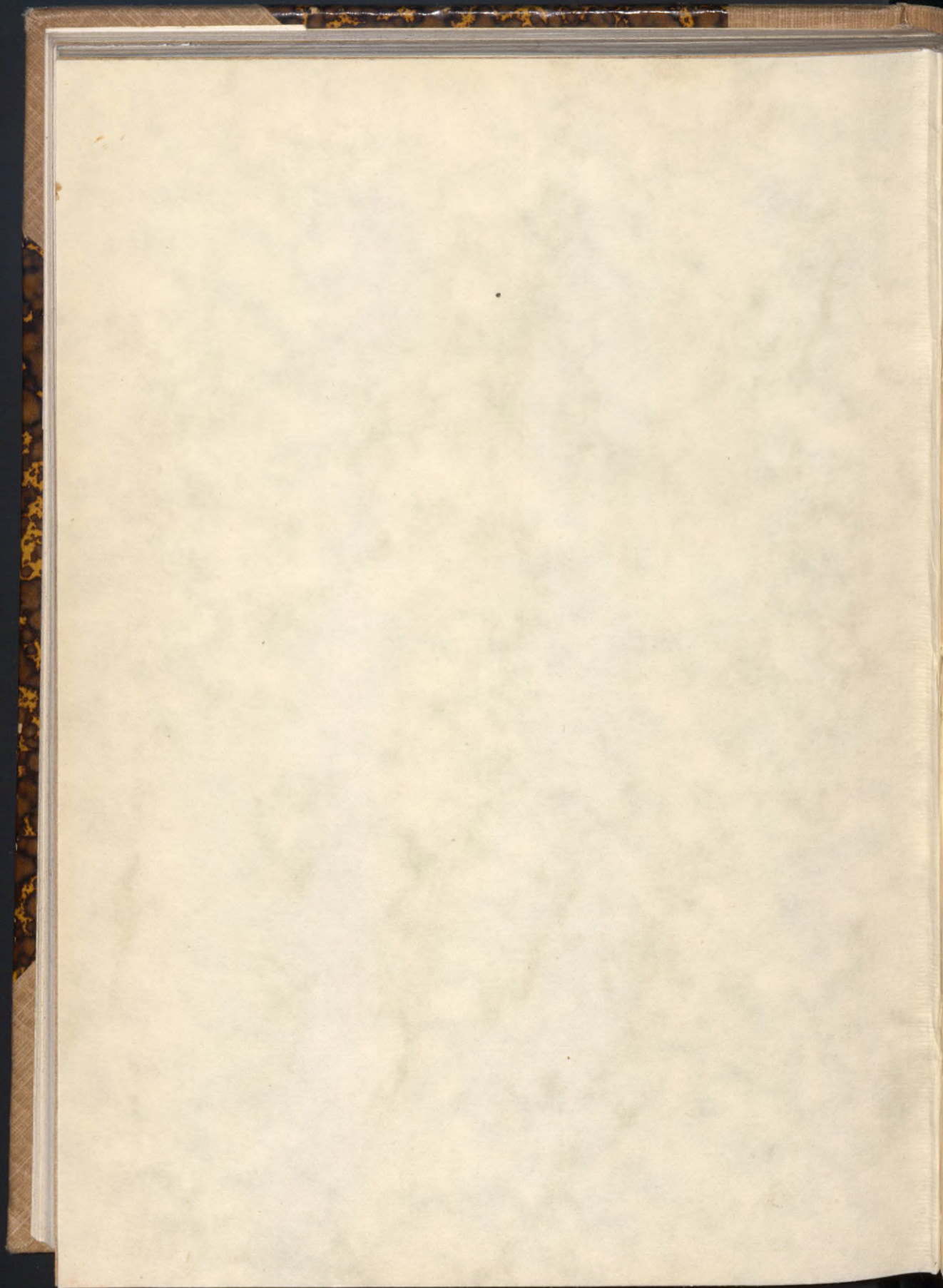
I DISTRIBUTION HOS  
WAHLSTRÖM & WIDSTRAND  
STOCKHOLM

*Pris kr. 5:—*

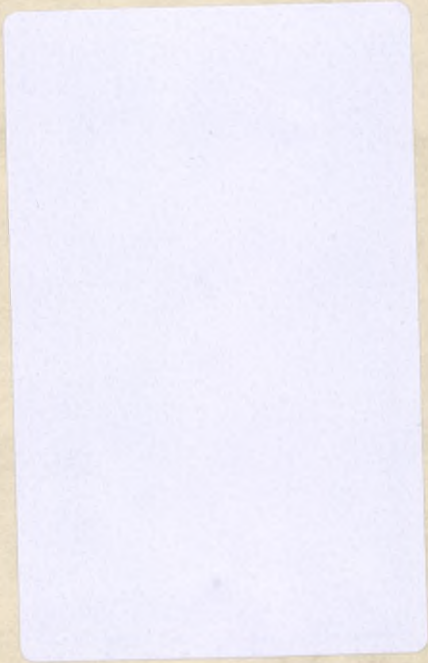












4-

JOHN JOHNSON  
BOKBINDARE  
GÖTEBORG



