III.

Sozialpolitische Vorläufer.

1. Es gilt nun zu untersuchen, wie die sozialpolitischen Elemente der Wanderjahre sich historisch einreihen in die lange Reihe ähnlicher Versuche, die seit 1750 in Deutschland und Frankreich unternommen worden sind. Auch hier wird es sich nicht darum handeln, die „Quellen" des Dichters unmittelbar zu erschließen, sondern vielmehr die Richtung anzugeben, die seinem Denken durch eine über ein halbes Jahrhundert zurückreichende Erfahrung zu teil wurde. Man könnte wegen der radikalen politischen Änderungen in den Jahren 1789—1815 Bedenken geltend machen gegen einen Vergleich der Staatsromane und der sozialpolitischen Erwägungen vor 1789 mit ähnlichen Gedankengängen nach der Revolution. Dieses auch für Goethes Leben geradezu zentrale Ereignis birgt jedoch hinter den stark wechselnden politischen Formen einen vorzugsweise wirtschaftlichen Inhalt [1]), der es erlaubt, die Periode 1750—1830 als eine Einheit zu behandeln. In ökonomisch-agrarischer Hinsicht brachte die Revolution eine Bewegung zum Abschluß, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts einsetzte und sich über halb Europa verbreitete. Sie legte die politische Macht in die Hand der Klasse, die, durch das Emporblühen der Landwirtschaft erstarkt, dazu berufen zu sein schien, die großen finanziellen Lasten des modernen Staates auf sich zu nehmen. Der stark landwirtschaftliche Charakter dieser Periode kam in Rousseaus Naturstimmungslyrik ebenso zum Ausdruck wie in den Spielereien der Königin Marie-Antoinette in Petit-Trianon, im Kampf gegen die main-morte der katholischen Kirche ebenso wie in der Beschäftigung mit der Frage nach der besten Staatsform. Auch der moralische Optimismus der Zeit, der oft so rührselige Formen annahm, entsprang dieser Stimmung: alle Dichtung wurzelte und endigte damals im Idyll, das seinen bukolischen Charakter nie ganz verleugnete. Groß war besonders in der ersten Hälfte des Jahrhunderts in Deutschland und in Frankreich der Steuerdruck gewesen, eine Folge der ständigen Kriege, die erst seit 1715 an Bedeutung und Umfang abnahmen. Zwei Fragen standen seitdem im Vordergrund des Interesses: die Verteilung der öffentlichen Lasten und die Organisation der dem Staate zu leistenden Dienste. Hiermit verband sich von selbst das Problem der Klasseneinteilung innerhalb der Gesellschaft. Diese Ideenreihen fanden ihre Grundlage in dem Verlangen nach der Verwirklichung einer individualistisch-abstrakten Moral [2]). Typisch für die politischen Ideale der Zeit ist besonders Rousseaus Artikel über die économie politique in der Encyclopédie (V, 337) [3]): er handelt unter dem gleichen Titel über Regierung, Verwaltung, Bürgerrechte, Erziehung, Verteilung der Vermögen und Steuern.

a) In der eben gezeichneten Richtung liegen auch noch die politischen Ausführungen des deutschen Romans im 18. Jahrhundert. Haller schloß sich in seinen politischen Anschauungen an Montesquieu an [4]), der sich besonders bemühte, die unter ganz bestimmten geographischen Bedingungen notwendige „constitution", d. h. die gesellschaftlich-politische Arbeitsteilung, festzustellen, mit ihm stimmte er in der Anerkennung des Wertes einer guten Adelsklasse überein. Daher war er auch besonders im Fabius und Cato (1774) gegen Rousseau aufgetreten.

---

[1]) A. Wahl, Vorgeschichte der französ. Revolution, I. 1905, p. 348.

[2]) Die Deklamationen der Vertreter der autonomen Moral gegen die „flache" Ethik der französischen und deutschen Aufklärung sind bekannt. Da der Ausgangspunkt der beiden sich bekämpfenden Moralsysteme ein völlig verschiedener ist, einmal Staat und Gesellschaft, das andre Mal das Individuum, so ist eigentlich auch ein Vergleich unmöglich.

[3]) Lichtenberger a. a. O. p. 161.

[4]) Widmann, Hallers Staatsromane 1894, p. 128 ff.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Ähnlich sprach sich der Dichter des Goldenen Spiegels aus[1]) (17, 52). Im Gegensatz zu Rousseaus Erklärung von der willkürlichen Entstehung des Staates, die Haller[2]) und Wieland[3]) wie so viele Spätere historisch verstanden, war Wieland für eine natürliche Erklärung des Vorgangs und trat auch hierin Montesquieu nahe. Mit dem Verfasser des Esprit des lois war er von der Wichtigkeit einer Rechte und Pflichten genau festlegenden Verfassung überzeugt, der König sollte sie aber aus freiem Willen geben. Hierfür schien ihm die Form des Polizeistaats die angemessenste zu sein, und auch später ließ er sich zu demokratischen Ansichten nicht bekehren[4]). Gegen selbständige Korporationen im Staate war er durchaus (16, 219). Sein Idealkönig Tifan hat seine Würde in erblichem Besitz, aber der Prinz, der erst, ohne von seiner Bestimmung zu erfahren, aufgezogen wird[5]) (17, 156), und sich so frei hat bilden können, wird dann doch noch von einer Nationalversammlung zu seiner Würde gewählt. In allen seinen Ausführungen hat Wieland hier im Gegensatz zu Rousseau, der im Contrat social vom Volke ausgeht, die Person des Herrschers in den Mittelpunkt gestellt[7]). Für die Volkserziehung dagegen hat sich Wieland Rousseau angeschlossen und mit ihm besonders auf die moralische Seite derselben Wert gelegt (17, 256, 269); merkwürdigerweise soll den Bauern ein eigentlicher Schulunterricht versagt bleiben[8]), stark werden dafür die Standesunterschiede (17, 226) betont (Rousseau selbst kannte nur citoyens), und bei den Bauern soll der Herrscher nach der physiokratischen Denkweise der Zeit, die so gern auf China als Vorbild hinwies, Ehrenmitglied der Zunft sein. In wirtschaftlicher Beziehung hat Wieland sich für die physiokratische Forderung völliger Entwicklungsfreiheit, für die Anwendung aller möglichen Mittel zur Hebung der Bevölkerung und gegen das Anwachsen der großen Städte ausgesprochen (17, 188). Die Idee, die Steuern in einem Kasten des Tempels freiwillig niederlegen zu lassen, hat Wieland von Mercier (17, 218). Da die Kabinettskriege im idealen Gemeinwesen nicht mehr vorkommen, so ist auch nur eine Art Miliz, die zugleich im Frieden für produktive Arbeit verwendet wird, vorhanden (17, 224). Die damalige preußische Einrichtung, eine Kombination[9]) von stehender Truppe und Miliz, lehnt Wieland demnach ab, aber auch die Forderung, die man in England und Frankreich stellte, die stehenden Heere ganz abzuschaffen. Religion und Staat stützen einander gegenseitig. Gegenüber dem bisher herrschenden Aberglauben neigt Tifan dem Deismus zu (17, 245 ff.); ein Geheimbund führt ihn im Reiche durch, und die Priester genießen hohes Ansehn, da sie — Menschen sind (17, 252). Überall liegt die Absicht zugrunde, Menschen zu bilden, die nach ihrem moralischen Zustande und nach ihrer Fähigkeit, für das Gemeinwohl zu wirken, beurteilt werden sollen — eine Auffassung, mit der sich Wieland von der gleichzeitigen Popularphilosophie trennte und sich Ferguson näherte[10]).

Die beiden bekanntesten französischen Utopisten und Schüler Rousseaus, Mercier und Rétif[11]), haben ihre sentimental philanthropischen Deklamationen gegen den Reichtum nicht zu

[1]) Sämtliche Werke ed. Gruber (1824). Vogt a. a. O. p. 34 ff. Klein, Studien z. vergl. Literaturgeschichte, 1903, III. 468 ff.

[2]) Widmann a. a. O. p. 147.

[3]) Seuffert a. a. O. p. 421.

[4]) Vogt a. a. O. p. 42 ff.

[5]) Das hatte Mercier geraten. Seuffert a. a. O. p. 429.

[6]) Wieland ist aber ein Gegner des Wahlkönigtums. Seuffert p. 421.

[7]) Klein a. a. O. 477 ff.

[8]) Seuffert p. 419.

[9]) Historische Zeitschrift 53, 298.

[10]) Seuffert a. a. O. p. 416.

[11]) Lichtenberger a. a. O. p. 193 ff.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

positiven sozialistischen Vorschlägen verdichtet. Der radikalere von beiden, Rétif, behält vielmehr noch die Monarchie und selbst die katholische Kirche bei. Ihr Hauptproblem bleibt eine bessere Eigentumsverteilung: Was sie in diesem Punkte vorschlagen, ist rein utopisch. Die bonne entente der Beteiligten[1]) soll genügen, um auf kommunistischer Basis eine Gesellschaft von Leuten, die ihre Arbeit hinter sich haben, zu einer friedlichen Gemeinde zu vereinigen. Rétifs Plan[2]) einer großen Ackerbaugemeinde mit genauester Arbeitsteilung und mit der Möglichkeit, bei Übervölkerung jenseits der Grenzen ähnliche Einrichtungen zu schaffen, ist praktischer und geht mehr ins Detail. Charakteristisch für die französischen Utopien dieser Zeit ist besonders die Betonung des unerschöpflichen Reichtums des Grund und Bodens, der es so erlaubt, mit wenig Arbeit auszukommen. In der Erziehung waltet hier wegen der genauen Arbeitsteilung überall die Absicht vor, der individuellen Anlage und der sozialen Brauchbarkeit von vornherein durch die Erlernung einer Beschäftigung gerecht zu werden. Auch auf die völlige Isoliertheit der Gemeinwesen wird besonderer Wert gelegt[3]). — Eine große Rolle spielte bei der Ausarbeitung der Zukunftsstaatsgebilde das reale Vorbild der Herrnhuter Gemeinden: Der Artikel Moraves der Encyclopédie[4]) gibt eine begeisterte Schilderung ihrer Eigenart. Daneben galten als mustergültig die kommunistischen Gemeinden der Auvergne, in denen wie bei den Moraves eine von der Gemeinde geregelte Arbeitsteilung mit einem gewählten Führer an der Spitze durchgeführt war. Dieser Führer inspizierte und hatte die Verwaltung, er kaufte ein und verkaufte. Seine Frau hatte den untersten Rang, und die Frau desjenigen, der die untersten Dienste tat, war Führerin der Frauen. Bei Übervölkerung trat eine von der Gemeinde geregelte Auswanderung ein[5]). Auch die Jesuitengemeinwesen in Paraguay wurden in der ökonomischen Literatur des 18. Jahrhunderts stets rühmend erwähnt. Für diese Bildungen war der Sonnenstaat Campanellas[6]) vorbildlich gewesen; es waren Gründungen, die nur unter Ausnahmeverhältnissen und mit Unzivilisierten gemacht werden konnten, aber sie waren eines der wenigen Beispiele, wo ein ideologisches System Wirklichkeit gewann.

In ganz andrer Richtung lagen in Deutschland die Absichten Justus Mösers[7]). Er ist bekannt als Gegner des Naturrechts; er bekämpfte die patriarchalisch aufdringliche, stark egalisierende Art des aufgeklärten Despotismus. Mit Montesquieu verband ihn[8]) die Überzeugung von der Notwendigkeit der Stände. Ja, er war für Betonung des Standesgefühls; darum wollte er keinen besonderen Unterricht für den Bauern[9]) eingeführt wissen, um ihn bei der Scholle festzuhalten; darum war er ein begeisterter Anhänger der englischen Aristokratie und ein Gegner des Dienstadels; darum wollte er, wie es Goethes Egmont ausdrückt, den Bürger durch Privilegien und Freiheit gehoben sehen. Außerdem war er mit der Einrichtung der stehenden Heere nicht einverstanden[10]). Die Wanderjahre weichen trotz der begeisterten Charakteristik Mösers in Dichtung und Wahrheit in den Hauptzügen ziemlich stark von dessen sozialen Idealen ab. Trotz aller Proteste

---

[1]) Mercier, Mon bonnet de nuit, 4, 123. Vgl. Lichtenberger p. 205.

[2]) Paysan perverti (1776), 4, 173.

[3]) Lichtenberger p. 372/3. [4]) Lichtenberger p. 336.

[5]) Daß so organisierte Gemeinschaften sehr bald den Punkt erreichten, wo die Auswanderung nötig schien, lag an der starren Arbeitsteilung, die keine neuen Arbeitsformen mehr zuzulassen schien. Auch spielte der Begriff des auskömmlichen Einkommens hier eine viel größere Rolle als bei freier Arbeit.

[6]) E. Gothein, Der christlich-soziale Staat der Jesuiten, 1883.

[7]) Dichtung und Wahrheit, Hempel-Ausgabe 22, 139.

[8]) Rupprecht, Mösers soziale und volkswirtschaftliche Anschauungen, Diss., München, 1892, I. cap. 3.

[9]) Werke ed. Abeken, 1842/3, II. 31.

[10]) Historische Zeitschrift 53, 188.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gegen die mehr und mehr einreißende Zentralisation, die Goethe besonders in den zwanziger Jahren (gegenüber dem Kanzler von Müller) erhob, hat er doch in den utopischen Institutionen mehr einen autoritären Sozialismus vertreten. Die hierher gehörende Stelle von Dichtung und Wahrheit zeigt deutlich, wie Goethe in der Frage der freieren oder strafferen Regierung persönlich eine opportunistisch schwankende Haltung einnahm.

Ähnlich wie Möser hatte sich auch Kant[1]) gegen die bevormundende Art des aufgeklärten Despotismus ausgesprochen; aber er war doch nicht so weit gegangen in seiner individualistischen Staatsauffassung, den Staat auf die Rolle des bloßen Beschützers zu beschränken. Auch Rousseau[2]) wollte, daß er nur zur Entwicklung des Individuums beitrüge. Wie die praktische Philosophie, so war auch die Volkswirtschaftslehre im 18. Jahrhundert ganz und gar individualistisch[3]). Der Begriff der Gleichheit lag den Physiokraten wie Ad. Smith gleich fern. Optimistisch glaubte die Zeit leicht an die Verwirklichung der gewagtesten Zukunftspläne, und die Schranken, die die Nationen trennen, bedeuteten ihr nichts gegenüber der Erkenntnis, daß die wirtschaftlichen Vorgänge in ganz Europa die gleichen sein müßten. Wirtschaftliche Freiheit verlangte man, und doch ließ man dem Einzelnen wenig Freiheit, wenn man daran ging, die „natürliche" Ordnung, die eine gottgewollte zu sein schien, zu verwirklichen. Trotz des materialistischen Sinnes, der in allen ihren Plänen lag, glaubte die Zeit doch an einen tieferen ethischen Zweck des Handelns.

b) Das 19. Jahrhundert hat diese Tendenzen bis zum Jahre 1848 in ideologisch freierer Weise weiter verfolgt. Es hat die Staatsidee, nach dem Vorgange der von Napoleon geschaffenen Beamtenorganisation, ungeheuer ausgedehnt; es hat an Stelle der alten an die Mechanik erinnernden Sprechweise Ausdrücke wie organisch eingeführt, um der Fülle der Erscheinungen mehr gerecht werden zu können. Die moralische Begründung verbindet sich bei dem neuen Sozialismus, entsprechend der durch die französische Revolution hervorgerufenen Wiederbelebung des Glaubenslebens, mit religiöser Gemütsstimmung: Man spricht von einem neuen Christentum, das begründet werden soll. Auf das Anwachsen der theokratischen Tendenzen in Deutschland wurde bereits hingewiesen.

Schon im Jahre 1800, also bevor der Zusammenbruch Preußens die Deutschen aufs tiefste erschütterte, brachte A. W. Schlegel einen Bund der Kirche mit den Künsten in Anregung[4]). Unter den deutschen Staatsphilosophen stand L. v. Haller[5]) den Vertretern der reinen Theokratie am nächsten, aber er umriß scharf die Grenzen der kirchlichen Befugnisse und opferte ihnen nicht alles, wie jene taten. Dafür hatte die synthetische Philosophie seit 1800 einen stark staatsfreundlichen Zug. In Fichtes Geschlossenem Handelsstaat (1800)[6]) unterstehen Güterproduktion und Handelsverkehr ausschließlich dem Staate. Schelling setzte den göttlichen Willen als gemeinsames Prinzip für Natur und Geist an und entwarf eine Staatstheorie, deren weitere Ausführung der spätere Theoretiker der preußischen Konservativen Stahl unternahm[7]). Hegel führte, indem er den absoluten Geist über das Individuum hinaushob, diese stark antiindividualistische Richtung, die sich in Fichte und Schelling zeigte, fort. Er bildete den Staatsgedanken, den starren Formen des Empire folgend, zu der unerbittlichen Konsequenz der antiken Utopie um; er arbeitete

[1]) H. Michel, Idée de l'Etat, 1898, p. 88.
[2]) H. Michel p. 84.
[3]) Hasbach, Philosophische Grundlagen der von Quesney und Smith begründeten Ökonomie, 1890, p. 166 ff.
[4]) Werke, 1846, I. 87.
[5]) Michel p. 126.
[6]) Medicus, J. G. Fichte, 1905, p. 167.
[7]) Michel p. 163.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

mit seiner Ansicht von der typischen Bedeutung großer Männer Carlyle vor und gab dem Staate eine Mission, worin ihm für Preußen später v. Treitschke folgte.

Gegenüber diesen rein politischen Organisationsanregungen setzte in Frankreich unmittelbar nach Beendigung der Revolution eine heftige Kritik der neuen sozialen Zustände ein[1]), die sich zu umfassenden Vorschlägen kommunistischer Institutionen zuspitzte in den eigentlichen Vorläufern des modernen Sozialismus, in Fourier und St. Simon[2]). Fouriers soziales System setzt sich aus zwei Elementen zusammen: Seine Attraktionstheorie[3]) sucht aus der Gefühlswelt des Menschen seinen Drang zur Assoziation nachzuweisen[4]), und seine Lehre von den Phalangen[5]) empfiehlt unter dem Namen der in den Schlachten der Völker bewährten Ordnung die Bildung von Genossenschaftsgemeinden, die aus der heutigen üblen Zivilisation zur vollen Harmonie der organisierten „passions" führen soll. Also ein Sozialismus des freien Willens. Psychologisch hat offenbar die Sentimentalität des 18. Jahrhunderts und deren ökonomische Voraussetzung, die physiokratische Lehre vom Werte des Ackerbaus, auf Fourier nachgewirkt. Seine Théorie des quatre mouvements (1808) geht im discours préliminaire geradezu von der Betrachtung einer association agricole aus[6]), deren Arbeitseinrichtungen dem Verfasser die Möglichkeit einer optimistischen Bewertung des Arbeitstriebes im Menschen zuzulassen scheinen. Für diese seine Ausführungen fand Fourier, wie man bemerkt hat, außerdem auch eine Stütze in dem Schauspiel, dem Frankreich seit 1793 beigewohnt hatte: Die Revolutionsarmeen hatten nicht nur ohne besondere Unterstützung seitens der französischen Regierung in rein spontanem Enthusiasmus zusammengehalten, sie hatten auch eine Fülle von großen Charakteren gezeitigt, denen gegenüber das, was dann das straff organisierte Empire hervorbrachte, unbedeutend erschien. Außerdem fand Fourier für seine Attraktionstheorie ein wissenschaftliches Vorbild in der Lehre Newtons von der Anziehung. Warum sollte auch nicht die Gesellschaft, wenn erst einmal alle Hemmnisse beseitigt wären, ein ähnliches harmonisches Gebilde abgeben können wie das Weltall? In seiner Théorie de l'Unité (1822) führte Fourier dann diesen Gedanken in einer großen Entwicklungsgeschichte des Weltsystems weiter; hiernach soll die menschliche Gesellschaft, mit der Natur aufs engste vereint, wie diese, die Phasen der Kindheit, des Wachstums, des Niedergangs und des Verfalls mitdurchleben. Da sich augenblicklich die Menschheit in der Periode der Kindheit befindet, so stehen ihrer Lebensweise noch große Verbesserungsmöglichkeiten bevor. Die Zukunftsbilder, die er hiernach zeichnet, sind in lyrisch messianischen Ausdrücken gehalten (vgl. Jesaias 11, 1 ff.). Renan[7])

---

[1]) Die sozialistischen Elemente der französischen Revolution streift Aulard, Histoire politique de la Révolution française, 1901, p. 89, 451.

[2]) Es ist eine ideologische Verirrung, Fichte als den Vorläufer des modernen rein ökonomischen Sozialismus hinzustellen (wie das z. B. H. Lindau, Diss., Berlin, 1900, tut). Sein Idealstaat ist eine abstrakte Kopie der Gewohnheiten des aufgeklärten Despotismus. Fichte ging es hierbei wie den Ideologen der Revolution, die in ihren Gesetzen oft auf die Gebräuche des Ancien régime zurückgriffen. Gibt es nicht heute noch Historiker, die die ganze Revolution im 18. Jahrhundert fertig vorgebildet sehen? Auch der rein philosophische Versuch von Jaurès, De primis socialismi germanici lineamentis (p. 35—37), liegt in dieser Richtung. Michel a. a. O. p. 87.

[3]) Warschauer, Fourier. Seine Theorie und seine Schule, 1893, p. 17.

[4]) Ähnlich ist Heinses kommunistisches Gemeinwesen am Ende seines Ardinghello auf erotisch passioneller Grundlage aufgebaut. Gschwind (Die ethischen Neuerungen der Frühromantik, p. 24, Anm.) hat Recht, wenn er die Auffassung, es handle sich um eine Satire auf das Naturrecht, ablehnt. Vgl. Rödel, J. J. W. Heinse, Diss., Leipzig (1892), p. 177.

[5]) Warschauer a. a. O. p. 26.

[6]) Michel p. 380.

[7]) Sorel, Système historique de Renan, 1906, p. 127.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

verglich sogar einmal Fourier und seine Utopie mit Hesekiel und dessen neuem Jerusalem. Einen ähnlichen Zusammenhang zwischen sentimentalem Lyrismus und utopischer Phantastik weist z. B. auch V. Hugo[1]) in seinem Buch über William Shakespeare (5. Buch) auf: Wie Fourier die wilden Tiere in Zukunft ganz in den Dienst des Menschen gesetzt wissen will — nicht etwa, weil der Mensch sie zu seinem Gebrauch geduldig zähmt, sondern da ihr jetziger Zustand der Wildheit mit der vollen Harmonie des Weltensystems nicht in Einklang steht — so hat Hugo[2]) seiner Meinung von dem innerlichen Zusammenhang der animalischen Welt mit der menschlichen Psyche Ausdruck verliehen. Daß sich hiermit die Hoffnung auf eine weitreichende Verlängerung des menschlichen Lebens verbindet, ist bei Fourier nicht anders zu erwarten[3]). So schwärmerisch diese Zukunftserwartungen gehalten sind, so kindlich wird Fourier, wenn er von der Stellung der Religion innerhalb der Phalange redet. Da ist sie nur dazu da, die Verrichtung niedriger und widerwärtiger Arbeiten zu veredeln[4]). Die Erziehung der Kinder erfolgt zunächst in der Küche, wodurch neben der Kenntnis der Verwertung aller Produkte des Tier- und Pflanzenreiches zugleich eine tiefere Einsicht in das Wesen dieser Dinge erreicht werden soll. Dann soll die Oper die Kinder weiter erziehen helfen. Hier soll durch buntinszenierte Vorstellungen besonders der Nachahmungstrieb geweckt werden. Schließlich beginnt[5]) der eigentliche Schulunterricht: Nach Art der Akademieen Griechenlands ist er organisiert; jedes Mitglied einer Phalange werde ganz von selbst bestrebt sein, meint der Verfasser, die Fertigkeiten, die es erworben, unterrichtend weiterzugeben. Jeder Zwang des Lernens ist hierbei natürlich ausgeschlossen.

Besonders einschneidende Kritik an den durch die Revolution geschaffenen Zuständen übte dann Sismondi, der auf seinen Reisen mit Mme de Staël (1804 und 1808) auch den Kreisen unserer Klassiker und Romantiker nahegetreten ist. Gegenüber dem schädlichen Industrialismus ist er für ein protektives Eingreifen des Staats[6]); er verlangt die Anstellung von Gewerbeinspektoren, eine weitgehende Aufklärung der öffentlichen Meinung über die industriellen Neuerungen und die Einführung von Versicherungsorganisationen. Ein Teil der reichen Leute soll aufs Land, sie sollen sich Beschäftigungen hingeben, die nicht gewinnbringend sind. Das Roheinkommen der kleineren Güter soll mehr gefördert werden als das Reineinkommen der großen. Gerade die Unsicherheit der Existenz führt nach Sismondi zur starken Vermehrung der Bevölkerung. Deshalb soll der Arbeiter mehr und mehr auch selbst Grundbesitzer werden. Unter die Sozialisten ist er jedoch trotz heftiger Äußerungen über die Gesellschaftsordnung seiner Zeit[7]) nicht zu rechnen.

Haben wir in Sismondi eine Persönlichkeit, der Justus Mösers gleich, vor uns, so erinnert St. Simon[8]) wieder mehr an die Vertreter theokratischer Tendenzen; dachte er doch sogar eine Zeit lang daran, seine Pläne der heiligen Allianz zur Verwirklichung anzubieten. Nachdem er, ähnlich seinem Landsmanne Fourier, sich mit der Übertragung der mechanischen Gesetze auf die Gesellschaft befaßt hat, geht er über zu dem eingehenden Studium der großen Klassenverände-

---

[1]) Renouvier, Hugo le philosophe, p. 91.

[2]) Ähnlich führt diesen Gedanken aus das Gedicht Le Crapaud (Légende des Siècles, I. 3, 2).

[3]) Schlaraffia politica, p. 82.

[4]) Warschauer p. 33. [5]) Warschauer p. 41/2.

[6]) Elster, Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, Neue Folge, 1887, p. 321—82.

[7]) Michel a. a. O. p. 262.

[8]) Goethe (an Zelter, 28. Juni 1831) lobte die Kritik der Anhänger St. Simons, lehnte aber ihre positiven Vorschläge ab; er meinte, sie wollten die Vorsehung verständig spielen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

rungen, die er seit 1789 mit erlebt hat. Die Beobachtungen, die er da gemacht hat, verdichten sich bei ihm zu einer großartigen Periodisierung der Geschichte: Jede Periode kulminiert in einer Religion, die eine Art Synthese aller geistigen Interessen bildet. Hieran schließt sich eine scharfe Kritik des gegenwärtigen Zeitalters[1]): St. Simon ist ein Gegner des Adels und der légistes des Ancien régime ebenso wie er die juristischen Gerechtigkeitsfanatiker der Revolution haßt. Alle staatliche Macht soll vielmehr von nun an den Produzenten (négociants, fabricants, agriculteurs) zufallen, unter denen wiederum den banquiers die Führung gebührt. Aufs schärfste spricht er sich gegen jede Klasseneinteilung nach militärischem Muster aus. Sein Grundsatz ist: tout pour l'ouvrier, rien par l'ouvrier. An diese Wirtschaftsorganisation schließt sich alles weitere an: Als neues Christentum[2]) gilt im Zukunftsstaat St. Simons die Religion der fraternité. Wie im système industriel alles nach dem Belieben der industriels im Verwaltungswege erledigt wird, ohne daß der Begriff des Rechts auch nur eine nennenswerte Rolle spielt, so wird auch das religiöse Leben von einer straff disziplinierten Hierarchie zusammengehalten; Religionsfreiheit ist nicht mehr möglich und auch unnötig. Auch der Protestantismus, der nur die Bibel kennt, fällt dieser Theokratie zum Opfer. Ähnlich hatte Plato in seiner Republik die Philosophen mit unfehlbarer Entscheidungsgewalt bekleidet, und noch Rousseau gab demselben Gedanken Ausdruck, als er der Volkssouveränität Unfehlbarkeit zusprach. Es ist also ein stark autoritärer Sozialismus, der uns hier entgegentritt[3]). Neben den theokratischen Tendenzen der Zeit trug wohl auch das Schauspiel des napoleonischen Regiments zu dieser hohen Bewertung der straff disziplinierten Organisationen bei.

Charakteristisch ist jedenfalls für Fourier und St. Simon ihre Abneigung gegen den Staat und damit verbunden ihre Vernachlässigung aller intimeren patriotischen Empfindungen. Ihren rein wirtschaftlichen Gedankengängen entsprechend, legen sie beide einen großen Wert auf das bloß materielle Wohlsein; hierin stehen sie der utilitarischen Gesinnung der Encyklopädisten des 18. Jahrhunderts nahe, die auch mit Vorliebe der Idee nachgegangen waren, den Philosophen die Herrschaft über die Geschicke der Welt im weitesten Sinne anzuvertrauen.

Die sozialpolitischen Elemente der Wanderjahre.

2. Wenn wir nun zu den Wanderjahren zurückkehren, so bedarf es zunächst einer allgemeinen Bemerkung: Die utopischen Elemente bilden hier nur einen Teil des Romans; bis auf den Bund, der am Schluß zur Auswanderung bereit ist, treffen wir auf fertige soziale Gebilde, deren praktische Bedeutung uns erklärt wird. Goethe hat es sich versagt, aus wirkungsvoll zusammengestellten Elementen einen Zukunftsstaat aufzubauen. Hierin nähert sich Goethe dem stark praktischen Charakter der Utopien des 18. Jahrhunderts, die uns heute, mit Morus und Campanella verglichen (von Plato ganz zu schweigen), nüchtern vorkommen. Was er bietet, tritt an Reichtum und innerem Zusammenhang selbst zurück hinter alles, was ihm in seiner Jugend nahetreten konnte. Dafür hat aber auch das Mißtrauen, das man dem Optimismus aller glänzend geschriebenen Utopien entgegenbringen wird, bei Goethe keine Veranlassung, jedesmal nach Wert oder Unwert dieses oder jenes zur Besserung eines vorhandenen Mißstandes vorgeschlagenen Mittels zu fragen.

a) Die Wanderjahre beginnen mit einem Handwerkeridyll. Die Kunst, d. h. die bildliche Darstellung einer Legende, hat den jungen Joseph zum Handwerk geführt, das er nun mit stetem Hinblick auf die Art, wie er es zu seinem Beruf wählte, betreibt. Die vollkommene Trennung

[1]) G. Weill, St. Simon et son oeuvre, 1894, cap. 6—9.
[2]) Weill a. a. O. cap. 10.
[3]) Michel p. 194.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

von seinen Zunftgenossen macht ihm die erhöhte Auffassung seiner Beschäftigung fast selbstverständlich. Man[1]) hat zur Erklärung auf das starke Verlangen Goethes nach handwerklich beruflicher Ausbildung hingewiesen, das sich besonders nach der italienischen Reise bei ihm einstellte. Mir scheint es wichtiger, an die Verwandtschaft mit dem Idyll zu erinnern: Es bietet die menschlichen Zustände gern in ihrer typisch allgemeinsten und unveränderlichen Form. So war in Hermann und Dorothea auf eine gegenüber den Fährnissen der Revolution sich behauptende reine Existenz von typischem Werte der Nachdruck gelegt. Der romantische Roman hatte mehr die Vorbereitung auf bestimmte Berufe betont als den Beruf selbst, und für diese Vorbereitung waren ihm oft sogar die dem Berufe entlegensten Mittel recht. Das ist eine Auffassung der technischen Seite der Arbeit, die den guten Willen offenbar für ausreichend hält, um jeder menschlichen Tätigkeit gerecht zu werden. Damit deckt sich, was Fourier ausführte, als er von den „passions" aus seine neue Wirtschaftsgemeinde aufbaute. Es ist kein Zweifel, daß die agrarische Entwicklung der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit ihrem bis zu modischen Spielereien gehenden Enthusiasmus für den Landbau hierin nachwirkte. Außerdem mußte der Mensch, nach den Lehren der klassischen abstrakten Psychologie, die keine durch bestimmte Tätigkeit hervorgerufenen Nuancen zuließ, in allen Berufsarten als sich gleich bleibend gelten. Bei dem ernstlich von der Arbeit seiner Hände lebenden Bauern setzte man dieselben Gefühle voraus, wie man sie selbst hatte, wenn man sich zu seinem Vergnügen irgend einer Landarbeit widmete. Es ist ferner bekannt, daß Rousseau, der den physiokratischen Enthusiasmus sentimental und lyrisch formulierte, zugleich auch die rein willensmäßige Auffassung jeder technischen Arbeit vertrat, indem er für die Kinder reicher Eltern die Erlernung eines Handwerks empfahl. Nur die Gefühle, die ein solches Arbeiten von gelegentlich an einem Handwerk beteiligten Dilettanten auslöste, galten dann als die den betreffenden Beruf beherrschenden. Diese trotz aller Begeisterung rein äußerliche Stellung, die man zur Arbeit einnahm, bestimmte die Auffassung der Gebildeten des 18. Jahrhunderts vom Handwerk. Darum ist es ein feiner Zug der Wanderjahre, wenn sie den Handwerker isolieren, ihn von der Kunst zu seinem Berufe gelangen lassen und ihn in seiner Arbeit an ein lokal umgrenztes Gebiet fesseln. So wie einst der glänzende Hof von Versailles mit seinem Sonnenkönig an der Spitze Künste und Künstler nach eigenen Launen kommandiert hatte, so wird noch bei Goethe der alles vermögende enthusiastische Wille zum Zentrum einer bestimmten Berufsexistenz gemacht. Eine durchaus aristokratische Auffassung aller technischen Arbeit beherrscht ihn völlig[2]).

b) Einer typisch idealisierten Gestalt begegnen wir ferner im Oheim (I, 5—7), der im Gegensatz zu dem ganz auf sich gestellten Handwerker des Gebirges als Besitzer umfassender Ländereien mit einem großen Kreise von Menschen in Berührung kommt. Seine beiden Wahlsprüche sind: Besitz und Gemeingut und Vielen das Erwünschte. Hiermit verbindet er im Verkehr mit den seinem Wirkungsbereich angehörenden Leuten eine im edelsten Sinne patriarchalische Gesinnung. Er verzichtet bei seinen Gütern auf den Maximalertrag, und mit dem Minus an Einnahmen sucht er — er nennt es den Luxus, den er sich erlaubt — anderen das Leben zu erleichtern. —

[1]) Schubert, Philosophische Grundgedanken von Goethes Wilhelm Meister, 1896, p. 87.

[2]) Eine sehr hohe Bewertung des Handwerks vertritt in den Wanderjahren (III. 10, 12) besonders Odoardo. Er trennt es geradezu als strenge Künste von den eigentlichen Künsten, die er freie nennt. Er sagt, die Nichtbeachtung der Gesetze der freien Künste bringe der Gesellschaft keinen Schaden, wogegen in den strengen Künsten nicht genug auf eine gute Ausbildung gesehen werden könne. Die Auffassung der Kunst als einer spielartigen Verrichtung, die im 18. Jahrhundert, noch zuletzt in Schillers Analysen, stark beliebt war, steht hiermit im Zusammenhang.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Es liegt nahe, hier zunächst an die Bedeutung zu denken, die St. Simon den industriels zu teil werden ließ, zu denen er ja auch die agriculteurs rechnete. Es fehlt hier aber, worauf der französische Sozialist großes Gewicht legte, die Verhinderung des Vererbens des einmal gewonnenen Besitzes. Vielmehr haben wir es hier mit Eigentumsbegriffen zu tun, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Umlauf waren. Den Besitz faßte diese Generation als Erweiterung des Ichs auf. Nur so ist es zu erklären, wenn der Oheim z. B. (I, 6) den Fürsten, den Reichen, den Dichter, ja den Musiker zunächst daraufhin ansieht, wie sie mit ihrer Tätigkeit fremde Interessen in ihre eigenen aufnehmen können. Nur so wird es verständlich, wenn er kurz darauf bemerkt (24, 100), der Mensch müsse Egoist sein, um nicht Egoist zu werden. Das wäre also, konsequent durchdacht, eine Art Kommunismus, aus brüderlicher Gesinnung heraus entstanden. So schließt auch Faust sein Leben mit dem Bewußtsein, das Vollgefühl der eigenen Kraft erreicht und die Gewißheit des für andre segenschaffenden Wirkens erreicht zu haben [1]). — Auch die optimistische Art, wie Goethe von dem Wohlwollen des Oheims und der Geneigtheit seiner Leute alles erwartet, erinnert an die Lebensauffassung der Aristokratie des Ancien régime, die sich an die Erfüllung ihrer Wünsche durch den guten Willen der ihr dienstbaren Künstler gewöhnt hatte. Hierbei macht es nicht viel aus, wenn der Dichter, seine Hoffnungen einschränkend, ausdrücklich statt den meisten das Beste, vielmehr bloß vielen das Erwünschte (24, 96) zugedacht wissen will. Wenn der Oheim ferner aus seinem Schlosse alle bildlichen Darstellungen, die bloß ästhetischen Charakter haben und die Phantasie über die Realität hinausführen, verbannt hat, so darf man hierbei wohl an die Generation von praktischen Landwirten erinnern, die die Periode 1750—1790 zeitigte, an die Larochefoucauld-Liancourt, den älteren Mirabeau usw. Das waren Männer, die dem nur in Versailles verkehrenden Hofadel, der seine Ländereien selten besuchte, banausisch vorkommen mußten. Der Oheim verdankt seine Bildung, wie versichert wird, eben dieser Zeit, und die abstrakten Maximen, die er sich gemacht hat und die für Wilhelm alles so schön übersichtlich zusammenfassen, sind selbst ein Nachklang jener Zeit, deren abstraktes soziales Denken mit dem Geist des französischen Klassizismus des 17. Jahrhunderts zusammenhing [2]). Überhaupt legt der Dichter möglichstes Gewicht darauf, zu zeigen, wie gerade hier der richtige Mann am richtigen Platze steht, eine Frage, die man im 18. Jahrhundert im Hinblick auf die Geburtsaristokratie, die oft die Tüchtigsten von den wichtigen Staatsstellen fernhielt, besonders gern behandelte. Ob der Oheim mit seinen philanthropischen Einrichtungen gewissen Traditionen seiner Familie entspricht (Vater und Großvater sind in Amerika, und die hohe Kultur Europas hat den Jüngling zurückgelockt) und ob er sich mit der Sicherstellung des von ihm Geschaffenen nach dem Tode befaßt, darüber läßt sich der Dichter nicht weiter aus. Dadurch, daß die Ländereien in einer Hand sind und bleiben, wird jedenfalls der Gefahr vorgebeugt, die man nach 1815 von dem mechanisch teilenden französischen Erbrecht befürchtete; besonders in England meinte man, es müsse den Ruin Frankreichs bedeuten. Schließlich ist auch die Gewohnheit des

[1]) Wenn der Staat einen Teil der Grundrente für sich fordert, so verlangt er damit nur, was unendlicher Ausdehnung fähig erscheint, wenn die individuell menschliche Arbeit sich ihrer Produktivität bewußt bleibt. Diese Ansicht, die das Eigentum unter die vom Ich ausgehenden Einwirkungen stellt, findet Ausdruck in den Lehrjahren (8, 2), wo Lothario von dem naiven Werner verlangt, er solle das Recht des Staates auf einen Teil der Grundrente anerkennen. Werner ist nicht „Patriot“ genug gewesen, um über die Rechtmäßigkeit dieser Besteuerung je nachzudenken. Am Ende der Belehnungsszene im Faust II wird die gleiche Frage von dem Vertreter der Kirche zwar angeregt, aber nicht erledigt.

[2]) Gerade die dem Wirken des Oheims zu Grunde liegende Idee, daß der Fleiß des Bebauers Unendliches aus dem Boden herausholen könne, hat Lafontaine z. B. in seiner Fabel Le laboureur et ses enfants dargestellt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Oheims, für alle seine Pächter und Beamten offene Tafel zu halten, nicht nur ein patriarchalischer Akt, sondern sie erinnert an die Zwangsmahlzeiten, die die großen Utopien von Morus und Campanella mit so viel Behagen schildern[1]). Goethe verbindet hiermit die Empfehlung des à-la-carte-Essens vielleicht, um über das Mechanische dieser Riesenmahlzeiten mit einem Mittel, das ihm die unmittelbare Gegenwart lieferte, hinwegzukommen.

c) Weniger klar zu durchschauen sind Goethes Ausführungen da, wo er von Lenardos und Odoardos Plänen spricht. Hier am allerwenigsten darf an einen Vergleich mit der antiken Utopie, die für eine politisch-militärische Organisation aufgestellt wurde, gedacht werden. Seit Morus ist im modernen Staatsroman die Beseitigung wirtschaftlicher Schäden das Hauptziel geworden. Daß man hierbei von den politisch-militärischen Formen, die der Feudalismus gezeitigt hatte, absah, war selbstverständlich. Man knüpfte bei den neuen Arbeitsgenossenschaften, die man vorschlug, an ähnliche bereits praktisch bewährte Institutionen an. Morus und Campanella schufen ihre Utopien zu einer Zeit, wo die wirtschaftlichen Leistungen der Mönchsorden zwar sehr herabgegangen waren, wo aber ihre Arbeitstraditionen noch gefühlt werden konnten. Der Sonnenstaat ist ein klösterlich theokratisches Gebilde, aber die Lokalität führt, wie in der Utopie, zu einer starken Betonung der primitivsten wirtschaftlichen Arbeit und zu dementsprechenden Einrichtungen. Selbst im 18. Jahrhundert war die Tradition der geistlich geleiteten Wirtschaftsgemeinschaften noch nicht abgerissen. Herrnhuter und Mährische Brüder wurden bereits genannt. Die Quäker Nordamerikas fanden begeisterte Lobredner[2]). Neben diesen meist auch örtlich isolierten Gemeinden zeitigte das Jahrhundert eine Reihe von Assoziationsplänen, die sich auf die Sozialisierung nur eines Arbeitsmittels beschränkten[3]). Besonders trat da überall die Neigung hervor, die Arbeit rigoros zu disziplinieren und die handwerkliche Beschäftigung auf die einer größeren Gemeinschaft nützenden Fertigkeiten zu beschränken. Mitunter tauchte der Vorschlag auf, die Bettelei energisch zu unterdrücken; es begann die Zeit der Arbeitshäuser.

In den Wanderjahren hat zunächst die Arbeitsvereinigung, die Lenardo zusammenbringt, und mit der er auswandern will, einen unbestimmten Charakter: Es sind Handwerker (neben einigen Künstlern, damit „das Handwerk nicht abgeschmackt werde", II, 7) und Bauern. Bald aber treten die Bauern zurück[4]). Auf die technischen Fertigkeiten legt der Dichter den Hauptton[5]). Aufgenommen wird nur, wer in irgend einem Fache vollkommen ist. Zwar wird des öfteren[6]) die Erwartung ausgesprochen, daß sich die Auswanderer besonders im unangebauten Westen[7]) betätigen würden. Aber auch hier ist jedesmal mehr an die technische Betätigung (II, 7, Weim. Ausg. 25, 377) zu denken, als an bloß landwirtschaftliche Arbeit. Der jungfräuliche Boden bietet Gelegenheit für alle Arten von Fertigkeiten. Darum ist Makarie, die alle Schätze der Erde intuitiv entdeckt, zugleich auch die Person, die dem Unternehmen letzte und höchste Hülfe zuteil werden läßt.

---

[1]) Utopia (Reclam) p. 77. Schlaraffia politica p. 80.

[2]) Lichtenberger p. 341. [3]) Lichtenberger p. 327.

[4]) Lenardos Rede (III, 9) vom Wandern zählt die zahlreichen wandernden Berufe auf. Der Bund hat die Verpflichtung, Religion und Regierung zu ehren, wo er auch hinkomme (Weim. Ausg. 25, 189).

[5]) Ein Kanal, der (II, 7) durch Lenardos Güter in Amerika geht, hat nach den Worten des Abbé für ihn den Nutzen, daß er hierbei seine Neigung, ganz von vorne anzufangen, bequem entwickeln kann.

[6]) Brief des Abbé über Lenardo (II, 7) und Schilderung des Bundes (III, 14).

[7]) Eine wichtige Frage der wirtschaftlichen Literatur des 18. Jahrhunderts war die Verwendung des oft noch großen und vielfach mangelhaft bebauten Gemeindebesitzes. Gerade in den Vorschlägen, die zu dessen Aufteilung gemacht wurden, findet sich viel Sozialistisches. Lichtenberger p. 344.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Religion und Sitte sind in dieser Arbeitsgemeinschaft (III. 11. 25, 210 ff.) auf die praktische Tätigkeit[1]) zugeschnitten: Die Geduld ist das höchste, was das Christentum predigt. Es fehlen diesem Glauben alle mystisch beseligenden Elemente. Vor allen Dingen ist nicht an die Religiosität der Handwerker zu denken, die ehedem das pietistische Empfinden so stark in sich aufnahmen[2]).

In der Sittenlehre gilt: Mäßigung im Willkürlichen, Emsigkeit im Notwendigen. Der Dichter setzt (a. a. O. p. 211) hinzu: ein jeder könne die Worte individuell für sich ausnützen. Die Maxime ist nicht so mystisch dunkel, wie man gemeint hat[3]). Es ist bekannt, welche Rolle die Sparsamkeit in den Anfängen unseres heutigen Wirtschaftslebens gespielt hat[4]); jeder Aufwand wurde peinlichst vermieden. Das Notwendige ist hier (wie überall in den Wanderjahren) die Arbeit, das Willkürliche ist die Freiheit, mit dem Verdienten anzufangen, was man will, und diese wird allerdings stets einer grenzenlos vielseitigen Auffassung fähig sein.

Die Juden will Goethe (25, 210) von dieser Gemeinschaft ausgeschlossen wissen. Es genügt nicht, auf einige spätere scharfe Äußerungen des Dichters gegen die Juden hinzuweisen[5]); die ökonomische Literatur des 18. Jahrhunderts ist voll von Erörterungen über den Wucher[6]); die hypothekarisch überlasteten Güter wurden bei drohendem Bankrott nicht von den jüdischen Leihgebern zu eigner Bearbeitung übernommen, sondern sie blieben die Gläubiger, denen es nur auf den sichern Rentenbezug ankam, und der verschuldete „Besitzer" bearbeitete „sein" Gut weiter. Darum wandte sich auch der stark in agrarischen Ideen heimische Fourier besonders scharf gegen die Juden[7]); er wollte, daß ihnen das Bürgerrecht versagt würde. Da nun überdies in dieser Handwerkerassoziation Goethes der Außenhandel eine geringe Rolle spielt, so ist es zu begreifen, warum die Judenfrage hier eine so scharf zugespitzte Lösung erhielt.

In der Ausnutzung der Zeit für wirklich produktive Arbeit (a. a. O. p. 211) geht der Dichter weit über das hinaus, was das alte blühende Handwerk für nötig hielt. Er fordert eine straffe Arbeitsdisziplin[8]), Maßregeln, die an die Mittel erinnern, wie sie mustergültig zuerst von den Benediktinern verwendet wurden, um zu regelrechter Arbeit zu erziehen[9]). Die Cisterzienser setzten diese von jenen geschaffene Tradition nur fort, und das Verbot des Sprechens, das sie bei der Arbeit durchführten, hat sich zuweilen noch in den Arbeitsgewohnheiten der von ihnen besiedelten Distrikte erhalten[10]). Andrerseits ist auch stets wieder betont worden, welche Mühe es gekostet hat, den modernen Industriearbeiter daran zu gewöhnen, daß er sich in den komplizierten Arbeitsprozeß ganz einordne.

---

[1]) In der Utopia (Reclam p. 90) wird die Zumutung, schwere und strenge Tugenden zu üben, hochmütig abgewiesen. Für diese Humanisten war die Arbeit offenbar nur eine Verrichtung, die man so nebenher mit erledigte, deren Zusammenhang mit anderen Bewußtseinszuständen des Menschen sie jedoch geflissentlich leugneten.

[2]) Minor, Ewiger Jude, p. 38.

[3]) Düntzer p. 111.

[4]) Man denke an Gestalten wie Augiers Poirier und an Balzacs Grandet und Goriot, die mit ihrem Geiz viel mehr in ihrer Zeit wurzeln als Molières Harpagon.

[5]) Gegenüber dem Kanzler v. Müller, Sept. 1823. Welche Schwierigkeiten die Judenfrage bei der Reorganisation Preußens machte, darüber vgl. Lehmann, Freiherr vom Stein (1903), II, 456. 468. 524.

[6]) Lichtenberger p. 355.

[7]) Nouveau monde industriel (1829), p. 499.

[8]) Der Rigorismus des 18. Jahrhunderts fand hier ein geeignetes Gebiet zur Betätigung. Guyon (L'homme en société, 1763) schlug eine gemeinsame Arbeitsstätte vor, die fast eine Art Zuchthaus genannt werden konnte. Lichtenberger p. 331.

[9]) Sorel, Introduction à l'économie politique, 1903, p. 119.

[10]) Michael, Kulturzustände des deutschen Volkes während des 13. Jahrhunderts, 1897, I. 10, Anm. 2.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Auf die Frage des Eigentums geht Goethe nicht ein. Das 18. Jahrhundert hatte (vgl. p. 50 dieser Arbeit) in seinen naturrechtlichen Deduktionen[1]) die Arbeit als das erste Eigentum hingestellt. Goethe konnte diesem Standpunkt gegenüber hier, wo es sich um eine bei einer Neubesiedelung unumgängliche mechanische Abgrenzung handeln würde, auf eine Erörterung dieser Frage verzichten. Die unsystematisch von ihm vorgeschlagenen anderen Verbesserungen, die diese Zukunftsgemeinschaft aufweisen soll, lassen den Charakter einer vollständigen Utopie nicht aufkommen. Die Familie z. B. wird in keiner Weise von den neuen Arbeitsverhältnissen berührt (a. a. O. p. 211). Die Erziehung wird ihr, ähnlich wie bei Fourier und im Gegensatz zur pädagogischen Provinz, im wesentlichen überlassen. — Ähnlich unsystematisch sind die politischen Ausführungen: Die militärischen Einrichtungen, eine Art Feldjägerkorps (III. 11), werden mit einer Sorglosigkeit behandelt, die nur ihresgleichen hat in der Polemik, die das 18. Jahrhundert gegen die stehenden Heere führte (p. 43 dieser Arbeit), und die weit entfernt ist von einer Anlehnung an den militärischen Charakter des modernen Staates, wie er vor Goethes Augen während und nach der Französischen Revolution entstand. — Die Obrigkeit bekommt einen noch ganz patriarchalisch-polizeimäßigen Charakter; sie wird allerdings zeitweilig durch Geschworene unterstützt. Von Rechtsgrundsätzen ist nicht die Rede. Wo findet man sie aber auch in einer Utopie? Auch die Gewohnheit der neuen Obrigkeit, im Lande umherzuziehen, wofür sich der Dichter sogar auf das Beispiel der deutschen Kaiser beruft, spricht nicht für feste Organisationen. Die Ablehnung einer bestimmten Hauptstadt sieht aus wie eine Reminiszenz der seit Rousseau beliebten Tiraden gegen die Überkultur, der das Landleben in seiner naiven Einfachheit gegenübergestellt wird. In der Revolution hatten die Diskussionen der Federalisten und Unitarier, der Girondisten und der Montagnards eine bedeutsame Rolle gespielt, und die Unitarier, welche mit einer straffen Zentralisation auch Paris eine Ausnahmestellung zuwiesen, hatten gesiegt. Hieraus mag Goethe, wie so viele spätere Historiker, seine Abneigung gegen den übermächtigen Einfluß der Hauptstadt geschöpft haben.

Die pädagogische Provinz.

3. Bevor wir in die Erörterung der pädagogischen Provinz eintreten, empfiehlt es sich, festzustellen, welche pädagogischen Tendenzen Goethe selbst mit erlebte. Als die beiden äußersten Extreme, die in bestimmten Schulbildungen zu seiner Zeit einander gegenüberstanden, sind die philanthropinische und die neuhumanistische Schule zu nennen[2]): jene anknüpfend an den wirtschaftlichen Aufschwung der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, diese ihren Ausgang nehmend von der um 1800 blühenden synthetischen Philosophie, jene von Basedow besonders gefördert, diese in F. A. Wolff und W. v. Humboldt verkörpert. Schon infolge persönlicher Beziehungen traten demnach beide Richtungen, die sich so heftig befehdeten, Goethe näher. Als er mit Basedow verkehrte, lagen seine Interessen ganz und gar nicht in pädagogischer Richtung. Eher gingen seine Gedanken damals in den Anschauungen Herders auf[3]), die mehr negativer Natur waren. Sie lehnten den rhetorischen Rationalismus der Jesuitenschulen und ihre Vorliebe für das Latein ab und legten an Stelle der Imitation den Hauptnachdruck auf ästhetisch freies Erfassen, besonders der griechischen Autoren. Der nüchtern praktische Philanthropinismus, wie er in Dessau und Schnepfenthal gepflegt wurde, konnte ihm demnach nicht sonderlich gefallen[4]). Der Neuhumanismus knüpfte an diese entschiedene Ablehnung des einseitigen Lateinunterrichts

[1]) So hat noch Fichte (Medicus a. a. O. p. 167) aus dem Ich, das sich betätigen will, Eigentumsverwendung, Gesellschaft und Staat abgeleitet.

[2]) Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts, 1885, p. 486. [3]) Paulsen p. 517.

[4]) Langguth, Goethes Pädagogik, 1886, p. 94.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

an, er gab dem Griechischen eine dominierende Stellung und baute sich mit Hilfe der Anregungen, die die große philosophische Bewegung zeitigte, ein System reiner Menschenbildung auf. Gerade die Rationalisierung seiner Bildungselemente machte den Neuhumanismus für eine Institution wie das nach 1800 begründete Staatsschulsystem zu einem wertvollen Programm, mit dem die zersetzende Vielseitigkeit der Tendenzen des letzten Jahrhunderts überwunden werden sollte. Es gelang ihm in der Tat, diese Schulbewegung, die mit so großem Optimismus und — wie gesagt werden muß — mit aufrichtigem Arbeitsidealismus in den Jahrzehnten 1760—90 bei uns vor sich ging, zurückzudrängen und jede Verbindung zwischen Schule und wirtschaftlichem Leben zu lösen.

a) In den Wanderjahren [1]) prägt sich nun, wenn wir nur die pädagogische Provinz (II, 1—2, 8—9) ins Auge fassen, ein Gedanke mit Energie aus: Ablehnung jeder bloßen Wissensbildung und Betonung der technisch-künstlerischen Seite der menschlichen Arbeit. Goethe [2]) steht hier den Idealen des Philanthropinismus zweifellos näher als denen des Neuhumanismus, der bald wieder in Abstraktionen endete. Aber er vermeidet doch auch wieder den Zug zur praktischen Polyhistorie, der bei Basedow vorherrschte [3]). Es ist jetzt die „Zeit der Einseitigkeit", wie sich Jarno einmal ausdrückt. Das geht so weit, daß Goethe, unter ausdrücklichem Bedauern, das Theater (II, 8) als Bildungsmittel ablehnt, weil es sich so wenig auf das ihm eigne Gebiet beschränke, sondern andre sich aneigne und sie mit ins Verderben reiße. Diese scharfe Sonderung der Lehrgebiete erhält nun eine besondere Betätigungsmöglichkeit dadurch, daß Schule und Leben hier unmittelbar verbunden sind. Der künftige Landwirt, der Zögling der „pferdenährenden Region" und die sich bildenden Künstler lernen und schaffen in beständigem Zusammenhang mit der arbeitenden Umgebung. Die pädagogische Provinz ist kein weltfremder, entlegener Bezirk, sondern ein Ort, wo die Verkehrsmöglichkeiten ideal gesteigert sind. Es ist kein Alumnat, wie es Fichte in seinen pädagogischen Reformplänen vorschwebte. Die Einteilung, die der Dichter dabei befolgt, scheint zunächst ganz willkürlich zu sein, sie umfaßt aber die Interessen, die Goethe selbst am nächsten lagen. Am Landleben mißfällt dem jungen Anfänger die schwere Arbeit, darum geht er schnell zur Pferdezucht über. In beiden Erziehungsgebieten werden weniger bestimmte praktische Mittel geboten; es hat den Anschein, als sollten nur Hinweise auf sozial bestimmte Lebensstellungen gegeben werden. Die harte Landarbeit und die die Phantasie anspornende Reiterei treten in Gegensatz zu einander; jene ist mit Gesang verbunden, diese mit Sprachunterricht [4]), der „zartesten Bestimmung" von der Welt, jene dem Handwerk nahestehend, diese fast den Anschein erweckend, als sei eine adlige Standesbildung beabsichtigt. Oder sollte mehr die kaufmännische Beschäftigung angedeutet werden durch das „Marktfest", das Leute aus aller Herren Länder besuchen? Felix widmet sich dem Italienischen, sicher nicht um damit

---

[1]) Langguth a. a. O. p. 257. Burkhardt, Die pädagogische Provinz in Wilhelm Meisters Wanderjahren, Diss., Jena, 1903, p. 35 f.

[2]) Wie Goethe im Anfange seiner Weimarer Zeit zu Schulfragen stand, dazu vgl. Allgem. deutsche Biographie (1880) 12, 76 Herder (Haym).

[3]) Schon in den Wahlverwandtschaften hatte sich Goethe gegen die Verwendung von Naturalienkabinetts ausgesprochen, von denen der Agathokrator Basedows (p. 57, 203) so begeistert redete. Wer derartige Sammlungen des 18. Jahrhunderts kennt, weiß, wie wenig wissenschaftlichen Charakter sie meist hatten.

[4]) Beim Sprachunterricht wird Übung im Verkehr mit Ausländern und grammatische Unterweisung gefordert. So hatte Herder 1769 in seinen Aufzeichnungen, die er während seiner Fahrt von Riga nach Nantes machte, die Erlernung von Französisch und Italienisch für den Anfang empfohlen. Haym, Herder I, 325. Vgl. Salzmann, Bericht über Schnepfenthal (1808), p. 130, wo ähnliche Gedanken ausgesprochen werden.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

künstlerische Absichten zu verbinden. Bestimmte praktische Belehrung bieten erst die Ausführungen über die Bildung der Künstler. Sie halten sich frei von jeder philosophisch deutenden Kritik. Die Künstler arbeiten in Gemeinschaft und oft sogar Hand in Hand. In der Musik wird die über alle dichterischen Intentionen hinausgehende Liedkomposition leise getadelt (25, 7). Deutlich wird ausgesprochen (25, 9), daß das künstlerische Können mehr dazu da sei, die Einbildungskraft zu zügeln, als sie zu entfesseln. Der bildende Künstler bedarf der Einsamkeit, aber zugleich auch der lebendigen Umgebung (25, 8). Gerade auf diesem Gebiete war Goethe stets von der Wichtigkeit einer guten technischen Ausbildung überzeugt[1]). Sein Klassizismus, dem er später in den bildenden Künsten so ausschließlich huldigte, war seit der italienischen Reise mehr ein Kampf um solide technische Fundierung als ein Ringen um einen bestimmten Stil. Keine seiner gleichzeitigen Dichtungen weist diesen Zug zum Elementaren auf; sie sind vielmehr seit den Lehrjahren durchaus in romantisch-abstrakter Weise konzipiert, d. h. ideeenhaft überladen. — Die Zöglinge der pädagogischen Provinz werden nicht zum Tragen einer Uniform gezwungen; es soll sich auch im Kleide bei ihnen der Individualwille zeigen; fast scheint es, als ob die Einrichtung getroffen sei, um festzustellen, wie sich die Zöglinge in Parteien gruppieren. Möglich ist wohl, daß die Uniformierung der Jesuitenzöglinge und der Schüler der neuen von Napoleon geschaffenen université de France hiermit verurteilt werden sollte.

b) Am liebevollsten ist das Stück von den Drei Ehrfurchten ausgeführt, die sich zeigen sollen in unserm Verhalten gegen das, was über uns, gegen das, was unter uns, und gegen das, was unsres gleichen ist. Mit besonderem Nachdruck lehnt Goethe die Furcht als Fundament der Religion ab (24, 242). Den Drei Ehrfurchten entsprechen ganz bestimmte Religionen: die heidnische Volksreligion, die im Aberglauben aufging, wird abgelöst von der philosophischen Religion, die uns den Wert unsrer Mitmenschen vor Augen führt, und schließlich brachte uns das Christentum auch alles das nahe, was, in Elend und Unglück befangen, der menschlichen Teilnahme nicht würdig zu sein schien. Wie sehr diese Einteilung nur dazu bestimmt ist, einer didaktischen Systematik als Grundlage zu dienen, zeigt der Umstand, daß Goethe — höchst unreligiös — Leben und Tod Christi voneinander getrennt wissen will; im Apostolikum sind ihm die israelitische, die griechisch-philosophische und die christliche Weltanschauung enthalten. Ja, an den Schluß der religiösen Bildung der Schüler soll eine Religion der freien Menschlichkeit, eine Mischung aller früheren Religionen treten. Die Geschichtsperiodisierung ist seit Bossuets Discours sur l'histoire universelle öfter versucht worden, und noch die Ausführungen der Fichte, Schelling, Hegel liefen auf den Nachweis hinaus, daß der nunmehr erreichte Standpunkt der Philosophen mit den Grundlehren eines abstrakt zusammengestrichenen Christentums zusammenfalle. Die Frage, wie eine bestimmte Weltanschauung von festen Institutionen gestützt werden soll, hatte Bossuet mit dem einfachen Hinweis auf die unfehlbare katholische Kirche beantwortet; die Philosophen um 1800 träumten von platonischen Idealen und meinten, die neuen Akademien seien berufen, Staat und Kirche zu leiten. Goethe aber sagt nicht, wie die Aufseher zu ihrem Glauben kommen und welche Institution hinter ihm steht.

Daß die Frage der geistlichen Institutionen eine offne bleibt, ist um so merkwürdiger, als doch anderseits gewisse elementare kirchliche Handlungen und Geberden in der pädagogischen

[1]) Sein Aufsatz über deutsche Baukunst (1775) war einst getadelt worden, weil er das Technische übersehen hatte. In den Propyläen zog dafür Goethe selbst gegen die neue romantische Richtung, die „nichts konnte", zu Felde. Hel. Stöcker, Zur Kunstanschauung des 18. Jahrhunderts, 1904, p. 41—46. 61.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Provinz mitgeteilt und gefordert werden (24, 240. II, 1)[1]). Es ist einfach ein Versuch, entlehnt den großen Kulten der alten Kirchen, denen eine lange Tradition und eine im Vergleich zu den Sekten große Toleranz ein ganz andres Maß von Achtung hatte zu teil werden lassen. Goethes Stellung zur katholischen Kirche, die sich in den Entwürfen zum Ewigen Juden zu einer scharfen Kritik derselben gestalten sollte, war mit der Zeit (von den scharfen Invektiven der Venetianischen Epigramme abgesehen) eine nachsichtigere geworden[2]), wenn er auch gegen das Frömmeln der späteren Romantiker protestierte und sich 1817 entschieden zu Luther bekannte. Auch ihm war es nicht möglich, sich mit der alten schroffen protestantischen Härte von jeder Anlehnung an katholische Formen freizuhalten[3]). Seitdem die deutsche Bildung sich in Abstraktionen vertieft hatte, war das Bedürfnis nach Symbolen (vgl. p. 25, 39 dieser Arbeit) immer reger geworden. Unsichtbar und geheimnisvoll wirkende Mächte wurden zu Trägern der tiefsten Weisheit gemacht: So sollte am Schluß der Pandora ein geheimnisvolles Reich sich offenbaren, so standen im Erwachen des Epimenides mysteriöse Kräfte im Hintergrund, die das Ganze trieben[4]); so hatte auch Goethes Freund Creuzer[5]) hinter und über den Mythen eine Priesterschaft angenommen, die ihren Sinn festsetzen und ein theokratisches Regiment führen sollte[6]).

Neben der religiösen Gebärdensprache, die das Eingewöhnen in dementsprechende Empfindungen befördern soll, läuft nun eine stufenweise die Entwicklung der Menschheit wiederholende religiöse Belehrung nach Bildern einher (25, 247). Da sind zwei Bildergalerien: in der einen hängen in gewisser Anordnung Darstellungen aus der israelitischen und der antiken Religion, die zweite veranschaulicht die Wunder der christlichen. Vielfach sind die Analogien, die sich da herausstellen, rein äußerlich. Schon in der Erzählung von St. Joseph war eine ähnliche Belehrung erwähnt worden (24, 22 ff.). Auffallend ist für uns, daß Goethe zwar die Ehrfurchtsgeberde auch für das, was unter uns ist, d. h. ein äußeres Sichbekennen zum Christentum, hier mit ansetzt, dagegen den eigentlichen religiösen Gehalt dieser Stufe des Glaubens, die Passionsgeschichte, der Jugend erst bei ihrer Entlassung im Bilde gezeigt wissen will (24, 254). Man hat[7]) auf die Abneigung hingewiesen, die Goethe besonders in Italien gegenüber den beständigen

---

[1]) Nicht unsre großen Philosophen, die dem Christentum (wenn auch in abstrakt abgeschwächter Form) treu blieben, wohl aber Comte verband mit dem Verlangen nach einem allmächtigen Philosophenregiment die Forderung bestimmter Kultformen. Aber der Gottesdienst der Positivisten, ihre Kirche mit ihren zahlreichen Festen, ihrem Kalender voller großer Männer und ihren Sakramenten, verfiel schnell der Lächerlichkeit. Überweg-Heinze[9], IV. 373. Faguet, Politiques et Moralistes, II. 353.

[2]) Minor, Ewiger Jude, p. 193.

[3]) In der Weihnachtsfeier malte Schleiermacher nicht nur das Bild der Sixtinischen Madonna mit Ehrfurcht aus, er glaubte auch in jeder Mutter eine Madonna zu sehen.

[4]) Goethe-Jahrbuch 14, 231.

[5]) Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 1810—12.

[6]) Daß sich mit dem Aufnehmen symbolischer Formen auch Goethes Verhältnis zur psychologischen Analyse änderte, indem er das Innerste, was der Mensch zu empfinden hat, objektivierte und stark formulierte, hat man bei der Frage nach der Entwicklung von Goethes Psychologie meist übersehen, verdient aber hier nachgeholt zu werden, da sich an die Lehre von den Ehrfurchten zuweilen eine übertriebene Bewertung der religiösen Anschauungen des alten Goethe angeschlossen hat. Alle psychischen (und damit auch alle religiösen) Bereicherungsmöglichkeiten hören auf, wo die Menschen zum Werkzeug einer von außen an sie herangebrachten Idee werden. Die festen Rollen, die die Psychologie Goethes (vergl. Goethe-Jahrbuch XXII, Festvortrag v. R. M. Meyer) überwunden hatte, kehren mit seiner Wendung zum Symbolischen wieder. Seine Dichtungen lassen sich dann leicht in die symbolischen Kategorien, die Creuzer a. a. O. p. 146 zusammenstellt, einordnen.

[7]) Schubert a. a. O. p. 111.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

realistischen Passionsdarstellungen empfand. Es liegt wohl näher, an die Bedeutung zu erinnern, die im Zusammenhang mit dem Aufkommen der katholischen Tendenzen seit Beginn des Jahrhunderts der Begriff der Todeswollust gewonnen hatte[1]). Bereits F. Schlegel hatte[2]) ihn in einem Gedicht zum Ausdruck gebracht. Novalis hatte in seinen Fragmenten das Christentum die Religion der Wollust genannt, und Z. Werner hatte in seinen Söhnen des Tals dieselbe Idee in den Mittelpunkt gerückt. Goethe selbst hatte, seit dem Prometheus[3]) und seit seinem Gedichte Sehnsucht[4]), noch im Divan[5]) und in den Worten des Pater ecstaticus in der Schlußszene des Faust II dieser Idee sich nicht entziehen können. In den Wanderjahren, wo es sich um Erziehung handelt, war allerdings diese Seite religiös mystischen Fühlens auszuschließen.

c) Mit der pädagogischen Provinz hat Goethe jedoch auch die Tradition der literarischen Behandlung von Erziehungsfragen, die seit Rousseau nicht abgebrochen war, fortgesetzt. Wielands Goldner Spiegel[6]), der ein Jahr nach Basedows Agathokrator erschien, enthielt Anweisungen zu moralischer Belehrung, ohne aber der praktischen Seite der Erziehung mit positiven Vorschlägen entgegen zu kommen, wie es Basedow tat. Den Bauern ist Schulunterricht nur zum Schaden; das war auch Mösers Meinung[7]). Die Städter werden mit einer Dressur von höflichen Umgangsformen bedacht. Anders hatte Haller im Usong (4. Buch) den jungen Ismael unterrichten lassen: Hier diente, wie in den Wanderjahren, eine Reihe von Gemälden dem Moralunterricht zur Grundlage[8]). Nicht ganz ohne Einfluß blieb gerade für die Verwendung dieses Hilfsmittels bei Goethe der Gebrauch, den die Romantik — allerdings aus anderen Interessen heraus — von ihm machte[9]). In den gleichzeitigen französischen Assoziationsplänen spielte die Erziehung natürlich auch eine große Rolle.

Hatte die Aufklärng eine Vorbildung für bestimmte Berufe verlangt, so war die Romantik (nach Heinses Vorgang im Ardinghello) mehr darauf aus, alle Anlagen im Menschen zur Entwicklung zu bringen[10]). Die Vorstellung, die man von den Entwicklungsmöglichkeiten im Menschen hegte, hatte man stark überspannt. F. Schlegel[11]) hatte unter der Betonung des Erlernens allerlei „tüchtiger Gewerbe" für die Entwicklung der menschlichen Natur möglichsten Spielraum gefordert[12]). Goethes Lehrjahre brachten im Abbé einen Pädagogen (VII, 9. VIII, 8), der den ihm anvertrauten Personen größte Freiheit läßt, um die Irrenden ihren Irrtum in vollen

[1]) Poppenberg, Z. Werner, 1893, p. 52—60.

[2]) Athenäum III. 1, 1, cf. III. 1, 29 u. III. 1, 26—27.

[3]) Morris, I. 242.

[4]) Dies wird die letzte Trän nicht sein. Weim. Ausg. V. 95.

[5]) Jubiläums-Ausgabe, V. 16 (336): Und so lang du das nicht hast ...

[6]) Vierteljahrschrift f. Literaturgeschichte, I. 356, 406.

[7]) Ähnlich Goyon, Lichtenberger p. 330.

[8]) Ähnlich hatte Campanella (Schlaraffia politica, p. 79) die Wände der Stadt als mit Bildern versehen geschildert, um den Zöglingen eine Ergänzung zum Buche der Natur zu geben.

[9]) Gemäldebeschreibungen spielten seit Heinses Ardinghello und Tiecks Sternbald in der romantischen Literatur eine große Rolle. Im Athenäum (II. 1, 39) gab W. Schlegel eine „Kunst, Gemälde in Worten zu malen" an einer ganzen Reihe von Bildern, die er bis in die feinsten Einzelheiten hinein analysierte. In Tiecks Genoveva (Deutsche Nationalliteratur 144, 211) schildert Drago der nach dem Lesen von Heiligenbüchern nachdenklich gewordenen Fürstin Bilder aus dem Leben von Heiligen. Werners Söhne des Tals werden am Schluß zu einer in allen Einzelheiten typischen Darstellung des Martyrologiums, und für die Schlußszenen von Faust II ist auf malerische Vorlagen (Goethe-Jahrbuch 7, 251) hingewiesen worden. Vergl. Kerr p. 20.

[10]) Deibel, Dorothea Schlegel, Diss., Greifswald, 1904, p. 32.

[11]) Jugendschriften ed. Minor II. 320.

[12]) Joachimi a. a. O. p. 94.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Zügen schlürfen zu lassen. Ähnlich hatte sich die Gräfin im Godwi[1]) ausgedrückt. Daß damit das Interesse für praktisch nüchterne Menschenerziehung abgeschwächt werden mußte, leuchtet von selbst ein. Goethe fand den Weg zur pädagogischen Provinz nur, weil er die Schilderung genialischer Lebensführung, wie sie die Romantik liebte, in seinen Wanderjahren von vornherein aufgab und an die Stelle des selbstherrlichen Individuums Bilder einer objektiv bereits gestalteten Welt setzte. Wie er zu den pädagogischen Anschauungen dieser Dichtung kam, wird sich nicht ganz aufklären lassen. Sie als Reaktion gegen eine ihm verderblich scheinende Richtung seiner Zeit erklären wollen, heißt überhaupt keine Erklärung geben.

Das 18. Jahrhundert liebte die großen Schulgründungen und nahm hierbei Rücksicht auf vielerlei Anforderungen, ja es verband unter Umständen lehrhaften Unterricht mit praktischer Tätigkeit. In Schnepfenthal erhielt der Handarbeitsunterricht[2]) besonders durch Blasches Bemühen, dessen „Papparbeiter" (1797) lange als Leitfaden diente, einen festen Platz im Lehrplan. Mehr jedoch mag die Fellenbergsche Gründung in Hofwyl in der Schweiz, die 1804 mit einer Armenschule im Anschluß an die Gutswirtschaft des Gründers ins Leben trat, auf Goethe anregend gewirkt haben, zumal da Fellenberg mit ihm in Briefwechsel trat[3]). Nach der „Vorläufigen Nachricht" des Gründers[4]) sollte dort der Schüler erzogen werden, um Virtuos in einem, Liebhaber in allen Fächern zu werden. Zeichnen und Musik wurden um der Selbstübung willen besonders hoch bewertet. Die Geschichte der Menschheit sollte auch den Plan für den Gang der Erziehung abgeben. Mit dem Griechischen wurde deshalb begonnen[5]). Die verschiedensten Konfessionen lebten hier friedlich nebeneinander. Goethes Skizze hat die oft recht schwierige Arbeit Fellenbergs, die das bunt zusammengewürfelte Schülermaterial und der häufige Wechsel der Lehrer mit sich brachten, auf einige wenige Linien zusammengestrichen, aber die allgemeine Tendenz ist in beiden Schuleinrichtungen dieselbe: mit der Ablehnung der Methoden der alten Gelehrtenschule zur Erziehung des guten Geschmacks verbindet sich eine hohe Bewertung der rein technischen Fertigkeiten.

---

[1]) Kerr p. 15.

[2]) Rißmann, Handarbeitsunterricht (1897), p. 7. Salzmann, Bericht über Schnepfenthal (1808), p. 48. Hier wird auch (p. 79) die Bedeutung zeremonieller Handlungen für die Erziehung hervorgehoben.

[3]) Weim. Ausgabe, Abt. 4, 28, Nr. 7496, 7729, 7875.

[4]) Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik (1879—82), XI, XII, XIV, Aufsatz von Wiget.

[5]) Elvers, V. Aimé Huber, 1872/4, p. 66.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Zügen schlürfen zu lassen. odwi[1]) ausgedrückt. Daß damit das Interesse für praktisch hwächt werden mußte, leuchtet von selbst ein. Goethe fa nz nur, weil er die Schilderung genialischer Lebensführung, Vanderjahren von vornherein auf-gab und an die Stelle des s objektiv bereits gestalteten Welt setzte. Wie er zu den pä tung kam, wird sich nicht ganz aufklären lassen. Sie als scheinende Richtung seiner Zeit erklären wollen, heißt übe

Das 18. Jahrhundert nd nahm hierbei Rücksicht auf vielerlei Anforderungen, ja ften Unterricht mit praktischer Tätigkeit. In Schnepfentha sonders durch Blasches Bemühen, dessen „Papparbeiter" (17 esten Platz im Lehrplan. Mehr jedoch mag die Fellenberg eiz, die 1804 mit einer Armen-schule im Anschluß an Leben trat, auf Goethe an-regend gewirkt haben, zum l trat[3]). Nach der „Vorläufigen Nachricht" des Gründers[4]) en, um Virtuos in einem, Lieb-haber in allen Fächern z den um der Selbstübung willen besonders hoch bewertet. auch den Plan für den Gang der Erziehung abgeben. egonnen[5]). Die verschiedensten Konfessionen lebten hier ze hat die oft recht schwierige Arbeit Fellenbergs, die da terial und der häufige Wechsel der Lehrer mit sich brach ngestrichen, aber die allgemeine Tendenz ist in beiden Sch ehnung der Methoden der alten Gelehrtenschule zur Erziel sich eine hohe Bewertung der rein technischen Fertigkeit

---

[1]) Kerr p. 15.

[2]) Rißmann, Handarbeit ber Schnepfenthal (1808), p. 48. Hier wird auch (p. 79) die Bedeutu ng hervorgehoben.

[3]) Weim. Ausgabe, Abt.

[4]) Jahrbuch des Vereins XI, XII, XIV, Aufsatz von Wiget.

[5]) Elvers, V. Aimé Hub

© The Tiffen Company, 2007
TIFFEN Gray Scale
A 1 R 2 G 3 4 B 5 6 M 8 W 9 G 10 11 K 12 13 C 14 15 Y 16 B 17 M 18 19

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf