Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 11 (1951)

Artikel: Pestalozzi und die Philosophie der Geschichte

Autor: Barth, Heinrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883445

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Pestalozzi und die Philosophie der Geschichte*

von Heinrich Barth

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wurde die aufgeklärte Gesellschaft Frankreichs durch die ersten Publikationen *Rousseaus*, seine Antworten auf die Preisfragen der Akademie von Dijon — eine literarische Sensation ungewöhnlicher Art —, in Erregung versetzt. «Unsere Seelen sind in dem Maße verdorben worden, als unsere Wissenschaften und Künste zur Vollkommenheit gediehen sind.» So konnte man dort lesen. So weit sich das Licht der Künste und Wissenschaften über unserem Horizont erhoben hat, ebenso weit sei die Tugend entflohen. Mit diesem Angriff auf die Aufklärung des Geistes, mit dem vorwurfsvollen Hinweis auf die «Ungleichheiten» unter den Menschen, wie sie durch die rationale und rechtliche Durchbildung menschlichen Zusammenlebens entstanden waren, wurde das Problem der «Kultur» in den Blickpunkt des Jahrhunderts gerückt. Das geistige, das soziale, das politische Leben der Zeit begann sich selbst zur bedrängenden Frage zu werden; in der Erschütterung des Selbstverständnisses der Gesellschaft, im Aufweise der moralischen Haltlosigkeit ihrer Ordnungen, in der Enthüllung der Gebrechlichkeit aller Geltungen und Institutionen rüstete sich das Zeitalter zur großen Umwälzung. Und indem Rousseau seine Gegenwart in der Perspektive einer dem Niedergange verfallenen Menschheit erblickte, entwarf er ihr Bild auf dem Hintergrunde eines ursprünglichen Standes des Menschen, der hinter der verderbten Zivilisation weit zurückliegt, der sie aber zugleich in seiner Menschlichkeit weit überholt.

Durch die Kulturkritik Rousseaus und ihr Zurückgreifen auf die bessern Ursprünge der Menschheit wurde dem Zeitalter eine Anregung gegeben, die sich in einzigartiger Weise auswirken sollte. Verurteilung gegenwärtiger Entartung mit der Erinnerung an ein

---

* Vortrag, gehalten in der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel am 5. Februar 1951

goldenes Zeitalter kannten zwar auch andere Epochen. Eines dürfte das ausgehende 18. Jahrhundert aber in dieser Hinsicht vor andern Zeiten voraus haben: Daß ihr die fragwürdig gewordene kulturelle Entfaltung eben in ihrem Kontraste zu einem unverfälschten Urstande des Menschen zu einer weit ausblickenden Besinnung auf das Ganze der Menschheitsgeschichte Anlaß gab. Das Bewußtsein gegenwärtigen Verfalles bot dem Zeitalter nicht nur einen Anstoß, den kulturell entwickelten, aber eben damit höchst gefährdeten Menschen der Gegenwart mit dem unerwachten, unverbildeten Urmenschen in Vergleich zu ziehen. Es sah sich nicht nur aufgefordert, immer neu die Frage zu bewegen, wie sich etwa der Stand der Zivilisation zu den verborgenen Anfängen einer primitiven Menschlichkeit verhalten möchte. Über solche Konfrontation hinaus wurde in ihm das Verlangen rege, im Hinblick auf das Geschehen der menschlichen Geschichte, das von unproblematischen Anfängen zu einem derart mehrdeutigen kulturgeschichtlichen Verlaufe geführt hatte, zu einer tiefern Einsicht zu gelangen. In der Besinnung auf den Weg der Menschheit, der vom Dunkel des Urmenschen zum Lichte des Geistes und doch wiederum in eine neue, von allerlei Wetterleuchten erhellte Finsternis geführt hatte, erwuchs diesem Zeitalter die Neigung, über die Geschichte philosophisch nachzudenken.

Wie kaum ein anderer Zeitgenosse hat sich Pestalozzi die Nachtseite der öffentlichen und privaten Verhältnisse, die ihm in lebendiger Erfahrung gegenwärtige Schadhaftigkeit des Volks- und Staatslebens, zu Herzen gehen lassen. Und indem er vom Erleben und Erleiden des vor seinen Augen sich ausbreitenden Niedergangs aufgewühlt wurde, war er auf das Tiefste ergriffen von eben jener retrospektiven Betrachtungsart, die in der geistigen Atmosphäre der Zeit zu einer mächtigen Strömung geworden war. Von der Erfahrung einer in sich gebrochenen, verschrobenen, unwahr gewordenen Gegenwart schweifte sein Denken immer und immer wieder zurück in die Zeiten der Väter, die noch eine gediegene Standfestigkeit der sozialen und politischen Verhältnisse gekannt hatten. Und dieses Denken Pestalozzis folgte dem großen Zuge der Zeit, wenn es sich — in freilich unsichern Schritten — in die Urzeiten zurücktastete, in denen der Mensch in animalischer Unschuld aus den Urgründen der Natur hervorgegangen war. Zahl-

reiche Dokumente aus seiner frühern Lebenszeit bezeugen uns, daß er in nie aussetzender grübelnder Nachforschung sich ständig um das eine Problem der Entstehung der Kultur und der gegenwärtigen Gesellschaft aus urmenschlicher Wildheit und Lebenskraft bemühte. Solche Nachfrage nach der ursprünglichen Herkunft des Menschengeschlechts, nach seinem Aufsteigen zu Humanität und Gesittung, nach seiner Selbstentfremdung in der Kraftlosigkeit verlogener, schemenhafter Zivilisation mochte für Andere die Sache eines sentimentalen Gedankenspiels sein. Für Pestalozzi bedeutete das Innewerden dieses dunkeln, geheimnisvollen Prozesses, nach dem die Menschheit eben in ihrer Entfaltung sich zerstörte, in ihrem Aufstieg dem Falle entgegentrieb, ein erschütterndes Grunderlebnis, das seine Gedanken in ruhelose Bewegung versetzte, — von der ihn umgebenden in sich zerfallenen Gesellschaft zurück in die Vorgeschichte der alten Eidgenossenschaft und weiter zu den Waldbewohnern; und dann folgten sie wiederum den Wegen der Geschichte hin zur Gegenwart, in wachsamer Ausschau nach den Anlässen und Gelegenheiten, bei denen die Keime der Entartung in den Gang der Ereignisse eingeschlichen sein mochten. Pestalozzis heiliger Eifer in der Ergründung dieses Rätsels der Weltgeschichte, in der sich Güte und Bosheit, Unschuld und Verderbnis des Menschen in eigenartigem Wechselspiel zu durchdringen scheinen, fand endlich seine Entäußerung in dem tiefsinnigen Werke «Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts» (1797). — Herder nannte diese Schrift «die Geburt des deutschen philosophischen Genius, der weder francisiret noch anglisiret» (Suphan. Bd. XX. S. 295).

Die Gelehrten seiner Zeit, und insbesondere die Philosophen, boten Pestalozzi mannigfache Angriffspunkte. «Ihre Thesen zu behaupten, nicht ihre Wahrheit den Menschen mit Zuverlässigkeit ans Herz zu bringen, das ist, was sie suchen» (an Fellenberg, 15. XI. 1793). Er meinte «die ganze Philosophie der Staatskunst oder wenigstens die wesentlichsten Gesichtspunkte derselben» den Menschen näher ans Herz bringen zu können, «als es die kalte Philosophie unserer Zeit nie wird tun können» (S. W. Bd. X. 422). Doch bei allem Widerstreben gegen den selbstgefälligen Intellektualismus eines volksfremden Gelehrtenstandes, bei aller Abwehr

eines in sich selbst schwingenden philosophischen Gedankens, der sich für zu gut zu halten schien, um wirksam zu werden, war doch Pestalozzi selbst in die Bahn einer Philosophie der Geschichte getreten. Hatte er sich doch in der eben so sorgsamen wie mühseligen Ausarbeitung seines Werkes zu einer bestimmten Sicht der Geschichte durchgerungen. Er sah die Geschichte zwar mit den Augen seines Zeitalters: Auch für ihn stand sie in dem eindrucksvollen Aspekt einer Kulturgeschichte, in der nichts Geringeres als der Sinn der menschlichen Existenz auf dem Spiele stand. Und er sah sie doch wiederum so, wie sie kein Zeitgenosse gesehen hat. Daß Pestalozzi dem Probleme der Geschichte nicht anders als in schmerzlicher Ergriffenheit zu begegnen vermochte, — dies spricht nicht gegen den tief philosophischen Charakter seines geschichtlichen Bewußtseins.

Wir dürfen nicht übersehen, daß sich Pestalozzi in den Jahren der Vorbereitung seines Werkes in der Literatur der Zeit vielseitig umgesehen hat. Wenn er versäumt, in der Art der Gelehrten auf die gelesenen Bücher ständig Bezug zu nehmen, dann kann doch daran kein Zweifel bestehen, daß er den Zeitgeist auch aus der Literatur reichlich in sich einströmen ließ. Seine Größe liegt in der Art, in der er sich das Gemeingut des kulturgeschichtlichen Denkens zu eigen machte.

Was den literarischen Horizont Pestalozzis angeht, so denken wir zunächst unwillkürlich an das Werk des Freundes und Gönners *Isaak Iselin* über «Die Geschichte der Menschheit». Dieses in 8 Büchern aufgebaute Werk ergeht sich in breiten Schilderungen der urgeschichtlichen Verhältnisse, um erst im 6. Buche zu den morgenländischen Reichen zu gelangen, von wo eine kurz zusammenfassende Darstellung über Altertum und Mittelalter den aufgeklärten Zeiten der Gegenwart entgegenführt. Diese Disposition läßt erkennen, daß auch für Iselin die Entstehung der Kultur das eine, große Problem der Geschichte bedeutet. Schon der ruhige Fluß der kulturgeschichtlichen Erzählung, die in erfreulicher Weise in die Zeiten einer hell gewordenen Vernunft ausmündet, läßt freilich vermuten, daß diese Geschichtsbetrachtung zwar den großen Gedanken der Zeit erfaßt hat, daß sie aber von dem Stachel des Kulturproblems kaum in voller Schärfe getroffen worden ist. Mit einer gewissen Gelassenheit kann Iselin «die allgemeinen Gründe

der Vorzüge beobachten, welche der gesittete Stand und die bürgerliche Verfassung dem menschlichen Geschlechte gewähret, und der Nachteile, welche sie demselben zugezogen haben» (2. A. S. 11).

Mochte sich immerhin das Kulturproblem in einem ausgeglichenen, gereiften Geiste als ein Gegenstand leidenschaftsloser, vernünftiger Abwägung widerspiegeln, so konnte doch das aufgeklärte Zeitalter seit *Thomas Hobbes* seiner unheimlichen Hintergründe gewahr geworden sein. Angesichts des zuversichtlichen Optimismus, in dem die auf dem Wege der Vernunft so weit fortgeschrittene Zeit sich ihrer Errungenschaften freute, mußte der englische Denker, der den Staat aus einem Urstande der Bestialität hervorgehen ließ, in peinlich störender Erinnerung stehen. Dieser Urstand, in dem die ursprüngliche «Natur» des Menschen sichtbar zu werden schien, konnte offenbar auch als ein Bereich wilder animalischer Chaotik verstanden werden. «Natur» bedeutete dann die frei wütende Selbstsucht von Urmenschen, die im Kriege Aller gegen Alle ihre Lebenskraft austobten. Und der Staat, den man als die triumphale Leistung eines zu Vernunft und Gesittung gekommenen Menschentums anzusehen geneigt war, stellte sich dort als eine bitter notwendige, primitive Institution dar, die dem dringlichen Erfordernis begegnen mußte, die Selbstvernichtung der Menschheit im Kampf ums Dasein zu verhüten.

Zu Anfang des 18. Jahrhunderts wurde das englische Publikum in moralische Entrüstung versetzt durch *Bernard de Mandeville*'s «Bienenfabel». In einem Bienenstock seien durch göttlichen Eingriff die Bienen mit einem Male gut, tugendhaft und ehrlich gemacht worden. Die Folge sei eine allgemeine Erschlaffung des Bienenvolkes gewesen, dem alle lebendigen Energien zu einer emsigen Betätigung abhanden gekommen seien. — De Mandeville stellt mit dieser Fabel das Kulturproblem, und dies, indem er nicht die Ursprünge, sondern die gegenwärtige Zivilisation in ihrer ganzen Fragwürdigkeit im Blickpunkte hat. Nach seiner eigenen Erklärung will er mit der Fabel folgendes sagen: Ihr meine Zeitgenossen seid in einer Illusion befangen, wenn ihr meint, die in allen Künsten und Wissenschaften, in politischer und wirtschaftlicher Prosperität florierende Gesellschaft der Gegenwart könne den Reichtum ihres hoch entwickelten Lebens genießen, ohne gewisse

dunkle Schattenseiten mit in Kauf zu nehmen. Ihr irrt euch, wenn ihr meint, kulturelle Entfaltung stehe im Einklang mit aller Güte und Tugend und lasse sich sogar noch mit einem moralischen Nimbus, auf den ja niemand gerne verzichtet, umkleiden. Alle Zivilisation hat in der Selbstsucht der Menschen ihren Antrieb. Nur um *den* Preis können die Segnungen der Kultur genossen werden, daß der Selbstsucht Raum gegeben wird. Wer sich einer blühenden Stadt wie London erfreuen will, muß sich den Lärm und den Staub ihrer Straßen gefallen lassen.

Wenn die «Bienenfabel» de Mandeville's die gesellschaftliche Lage wie mit einem grellen Schein in das Licht der Wahrheit rückte, dann bedurfte Pestalozzi solcher Erleuchtung nicht. Derjenige Sachverhalt, den die «Bienenfabel» enthüllte, war ihm in schmerzlicher Lebenserfahrung zur Gewißheit geworden. Die Gesellschaft, wie er sie erlebte, war durch und durch von selbstsüchtigen Strebungen zersetzt, die nur mühsam von den sozialen Ordnungen abgemildert und ausgeglichen werden konnten. — Indem Pestalozzi aber um so eifriger der Entstehung dieser gegenwärtigen, so gebrechlichen Kulturlage nachspürte, gelangte er zu dem ihm eigentümlichen Begriffe des Geschehens, der im Mittelpunkte seiner kulturgeschichtlichen Gedanken steht: Es ist dies «der Gang der Natur». Was bedeutet dieser Begriff, von dem seine geschichtlichen, seine sozialen und seine pädagogischen Vorstellungen beherrscht werden? Eines steht fest: Pestalozzi meint einen «Gang», in dem nicht die kosmische Natur außer uns, sondern der Mensch in seiner «Natur» begriffen ist. Im «Gange der Natur» begreift er den Menschen, wie er den Weg seiner Geschichte durchschreitet. Und eben damit nimmt Pestalozzi Teil am Suchen seiner Zeit nach dem Wesen geschichtlicher Bewegung und nach dem Gesetze, das in dieser Bewegung walten möchte. — Die Eigenart seiner Nachforschung kann uns durch einen Blick auf das geschichtsphilosophische Denken seines Zeitalters lebendig werden.

Wie sollten wir in diesem Zusammenhange nicht des genialen Entdeckers einer Philosophie der Geschichte, *Giammbattista Vico*'s gedenken, der in seiner «scienza nuova» in gewaltigem Aufwand spekulativer und wissenschaftlicher Bemühung der Geschichte ihre verborgene Gesetzmäßigkeit zu entlocken wußte? «Daher diese Wissenschaft zu gleicher Zeit darstellen wird eine ewige ideale

Geschichte, nach welcher in der Zeit ablaufen die Geschichten aller Völker, in ihren Ursprüngen, Fortschritten, ihrer Blüte, Verfall und Ende. Ja wir getrauen uns, zu behaupten, daß insoweit, wer dieser Wissenschaft nachdenkt, sich selbst diese ewige ideale Geschichte erzählen könne. . .» (Scienza nuova. Übersetzt von W. E. Weber. S. 193). Vico entdeckt in der Geschichte ein beharrendes ideales Prinzip, das sich in einer immer wiederkehrenden Folge der Geschehnisse auswirkt: in derjenigen von Ursprung, Fortschritt, Blüte und Verfall der geschichtlichen Bildungen. So gelangt er zu seinem Grundgesetz der geschichtlichen Epochen. An Hand dieses geschichtlichen Gesetzes hofft er, die Universalgeschichte neu aufbauen zu können. — Uns ist hier wesentlich die Grundvoraussetzung, auf der diese «neue Wissenschaft» von der Geschichte beruht: Es gibt eine ideale Gesetzmäßigkeit, von der das geschichtliche Geschehen beherrscht wird, ein überzeitliches Prinzip, das doch in die Zeit der Geschichte hineinwirkt, um ihr seine Bindung aufzuerlegen. Wer seiner inne wird, der hat gleichsam die Vernunft der Geschichte begriffen.

Indem in den Westländern der erwachende Sinn für Geschichte zu einer groß angelegten Historiographie führte, indem *Montesquieu* den Staat geschichtlich betrachten lehrte und *Voltaire* in seinem «Essai sur les mœurs et l'esprit des nations» die Geschichte von ihren Ursprüngen an als Kultur- und Sittengeschichte darstellte, als Geschichte, deren tiefes Problem die hellsichtigsten Geister der Zeit bewegte, wurde die Aufklärung auf ein philosophisches Begreifen des Ganges der Geschichte vorbereitet. Eben bei Voltaire begegnet uns zum ersten Male als Titelbegriff «La philosophie de l'histoire» — dort, wo er in der Darstellung der Anfänge den Zugang zu seinem kulturgeschichtlichen Werke gewinnt. — In denselben Jahren wie Pestalozzi's «Nachforschungen» erschien von *Marie Jean Antoine Nicolas de Condorcet* «Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain». Diese Zusammenfassung der Geschichte der Menschheit stellt sich ihrerseits als ein Abriß der Kulturgeschichte dar. Sie gliedert sich in acht Epochen, von denen die letzte die zukünftigen Fortschritte des menschlichen Geistes zum Inhalte hat. So sehr ist dieser Autor des zukünftigen Fortschrittes gewiß, daß er in die Geschichte des Fortschrittes auch die Zukunft einbezieht. Für ihn bedeutet «Ge-

schichte» nichts Anderes als die Entwicklung der geistig-intellektuellen Fähigkeiten des Menschen, sofern der Mensch in seiner Kollektivität und in der Folge der Generationen gesehen wird.

Wenn bei Condorcet von einem philosophischen Prinzip der Geschichte die Rede sein kann, dann besteht es in dem Gesetz des intellektuellen Fortschreitens der Menschheit, — ein Gesetz, von dessen unfehlbarer Wirksamkeit wir uns aus der Geschichte überzeugen können, und das uns überdies den Ausblick auf ein unbegrenztes Fortschreiten der Menschheit in eine immer glücklichere Zukunft erlaubt. Die sich so abrollende Geschichte ist im Wesentlichen eine Geschichte der Wissenschaften; sie gewinnt aber durch die fortschreitende Erfüllung politischer und sozialer Revolutionspostulate eine gewisse moralische Verklärung. — Condorcet's geschichtsphilosophische Zuversicht gründet sich auf die Überzeugung, daß die allgemeinen Gesetze, die das Universum beherrschen, notwendig und unverbrüchlich sind. Warum sollte dieses Prinzip für die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten weniger Geltung haben als wie für die übrige Natur? Das Bild des Menschengeschlechts, das mit festem Schritt auf der Straße der Wahrheit, der Tugend und des Glückes schreitet, bietet dem Philosophen einen Aspekt, der ihn über alles Böse hinwegtröstet. Ist denn übrigens die Gewalt der Leidenschaften nicht oft die Wirkung von Gewohnheiten, denen man sich durch falsche Berechnung überläßt? — Welch ein Kontrast zwischen dem ungebrochenen, fortschrittsgläubigen Intellektualismus des Franzosen und der gleichzeitig von Pestalozzi vollzogenen erschütternden Diagnose der Geschichte!

Philosophie der Geschichte konnte nicht dort zur Entfaltung gelangen, wo der Menschheit ein geradliniges, fragloses Fortschreiten auf dem Wege der verstandesmäßigen Erhellung zugeschrieben wurde, wohl aber dort, wo das Hervorgehen aus den Ursprüngen zu einem lebendig begriffenen Probleme der Humanität geworden war. Darin erhebt sich *Herder* auch in seiner Periode des Sturmes und Dranges weit über die Sentimentalität des Zeitalters, daß sich seine poetische Schwärmerei nicht an bloßen Naturzuständen des Menschen entzündet, sondern an der Vorstellung von urtümlichen Lebensformen, die er in frei schaffender Intuition mit dem Bilde einer reich gesegneten Humanität erfüllt, — mit der Vision eines kraftvollen, seelisch und geistig tief gesättigten Menschentums,

das durch die Dichte und den Gehalt seines altväterischen Lebens die verblasene Verstandeskultur der Gegenwart in den Schatten stellt. Solche gediegene Lebensform war in den Augen Herders die Voraussetzung dafür, daß unter Menschen so etwas wie «Bildung» entstehen konnte. «Scheint nicht selbst für das Maulwurfsauge dieses lichtesten Jahrhunderts doch ein längeres Leben, eine stiller und zusammenhangender würkende Natur, kurz eine Heldenzeit des Patriarchenalters dazu zu gehören, die erste Formen des Menschengeschlechts, welche es auch seyen? den Stammvätern aller Nachkommenschaft ein- und für die Ewigkeit anzubilden? Wir laufen jetzt nur vorüber, und durch die Welt her; Schatten auf Erden!» (Suphan Bd. V. 478). «Gehörte nicht auch allein jenes erste, stille, ewige Baum- und Patriarchenleben dazu, um die Menschheit in ersten Neigungen, Sitten und Einrichtungen zu wurzeln und zu gründen?» — Dem Menschen der Urzeit, wie ihn Herder sieht, fehlen alle Züge frühmenschlicher Barbarei. Von dem aufgeklärten Gegenwartsmenschen unterscheidet er sich nicht etwa durch Unbildung, sondern durch eine Bildung, die im Innersten seiner Existenz wurzelt und darum einer Spannung zwischen der Humanität und ihren animalischen Gegenkräften enthoben ist. «Was waren diese Neigungen? Was sollten sie seyn? Die natürlichsten, stärksten, einfachsten! für alle Jahrhunderte der Menschenbildung die ewige Grundlage: Weisheit statt Wissenschaft, Gottesfurcht statt Weisheit, Eltern-Gatten-Kindesliebe statt Artigkeit und Ausschweifung, Ordnung des Lebens, Herrschaft und Gottregentschaft eines Hauses, das Urbild aller bürgerlichen Ordnung und Einrichtung — in diesem allen der einfachste Genuß der Menschheit, aber zugleich der tiefste» (479). Im Menschenbilde der Urzeit, wie es Herder gegenwärtig ist, liegt die Erfüllung einer tiefen Sehnsucht der Zeit: In ihm hat sich die Humanität zur Natur zurückgefunden. «Welch ein erwählter Garten Gottes zur Erziehung der ersten, zartesten Menschengewächse! Siehe diesen Mann voll Kraft und Gefühl Gottes, aber so innig und ruhig fühlend, als hier der Saft im Baume treibt . . . Unter diesem Himmel, in diesem Elemente Lebenskraft, welche Gedankenform, welch ein Herz muste sich bilden» (480/481)! — Wenn Pestalozzi bei seinem Rückblick in die Urgeschichte in Einem fasziniert und beängstigt wird durch das verwirrende Phänomen einer tierischen Unschuld

des Menschen, dann sind für Herder diese wilden Urgründe schonend verhüllt von jenem lichtvollen Nimbus, der sich um wohlgeborene und wohlgebildete Patriarchengestalten breitet.

Die Geschichte der Menschheit wird von «Vorsehung» geleitet. In der Überzeugung vom Walten der göttlichen Vorsehung begegnen sich die freien und die frommen Denker der Zeit, wiewohl dieser Vorsehungsglaube eigenartig berührt, wenn er sich durch den Mund eines Voltaire ausspricht. In dem Hinweis auf die Vorsehung findet die Aufklärung den Weg, ihrem Wissen um die Grenzwahrheiten der geschichtlichen Erkenntnis Ausdruck zu geben. Eine besondere, nicht unbedenkliche Tragweite gewinnt aber dieser Glaube, wenn er Hand in Hand geht mit einem Wissen um die Pläne der Vorsehung und einem Einblick in die Gesetze der göttlichen Pragmatik. Jetzt weiß der Vorsehungsgläubige um das Ziel der Menschheitsgeschichte, und um die Veranstaltungen, die Gott getroffen hat, um dieses Ziel zu erreichen. Wenn aber die Einsicht in die göttliche Planmäßigkeit Gesetz und Ordnung des geschichtlichen Geschehens zu erblicken erlaubt, dann wird der Vorsehungsglaube zur Philosophie der Geschichte. Denn er enthüllt die gottgewollte Determination jenes Geschehens. — In *Lessings* «Erziehung des Menschengeschlechts» steht die Geschichte im Zeichen der Determination göttlicher Zielstrebigkeit, die auf die vollkommene Vernunft der Menschen hinzielt. Lessing spricht von dem «großen, langsamen Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt» (§ 92). Dieses Bild erweckt die unheimliche Vorstellung eines göttlich-menschlichen Automatismus, dessen Zwangsläufigkeit die Menschheit zu ihrer geistigen und sittlichen Vollendung führt. Dieses «große, langsame Rad» wirft seinen Schatten auf die nun anbrechende Aera der deutschen Geschichtsphilosophie.

Wir haben den frühern Herder zu Worte kommen lassen mit seiner Schrift «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit». Ein Dezennium später erschienen die «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit». Dieses Werk inauguriert die Entfaltung des deutschen Denkens zur Philosophie der Geschichte. Herders «Ideen» haben für die kommende spekulative Betrachtung der Geschichte darin prototypischen Charakter, daß sie in einem ungeheuer reichhaltigen Panorama die Entwicklung

der Menschheit zur Humanität als großen und herrlichen Gegenstand philosophischer und anthropologischer Kontemplation vor Augen führen. Die leidenschaftlich bewegte Anteilnahme des jüngern Herder an der vollendeten Lebensform der Urväter, seine strafende Zurechtweisung der verstandesklaren Zeitgenossen, ist einer beschaulichen und besinnlichen Haltung gegenüber der Geschichte gewichen. Sie geschieht unter Leitung einer Vorsehung, die auf nichts anderes als die währende Steigerung der Humanität bedacht sein konnte. Der Mensch ist ein Glied in der nie abbrechenden, von unerschöpflichen Lebens- und Geisteskräften stets erneuerten «Kette von Bildung», die in einem jeden ihrer Glieder zu Humanität und Glückseligkeit bestimmt ist (XIII. 350). Der Überblick über die unübersehbare Menge der Gestalten, in der die Geschichte von den animalischen Anfängen bis zu den edelsten Entfaltungen der Humanität ihren Weg durchschreitet, bietet ein tief erfreuliches Bild, und dies um so mehr, als an dem fortwährenden, glücklichen Fortgang der Menschheitsgeschichte ein Zweifel nicht bestehen kann. So flimmert denn über Herders Betrachtung der Geschichte in den «Ideen» ein gewisser Silberglanz von Euphorie. Und ihre Zuversicht ist um so besser begründet, als der Gang der Geschichte in den Händen einer weisen und gütigen Vorsehung liegt, die nicht verfehlt hat und auch nie versäumen wird, der Entfaltung der Humanität immer weitere Horizonte zu erschließen. Diese Vorsehung begleitet die geschichtlichen Entwicklungen in allen ihren Wendungen so getreu wie die Oberleitung einer elektrischen Fahrgelegenheit den Schienenweg; nie wird der göttliche Funke aufhören überzuspringen auf das Menschengeschlecht, um immer neue Bildungskräfte zu erzeugen. — Mit einem zuversichtlichen Ausblick bringt Herder auch seine Rezension von Pestalozzi's «Nachforschungen», — ein Dokument, das von Herders tiefer Betroffenheit zeugt — zu ihrem Abschluß: «Trete nun ein Andrer hinzu und zeige, was die wachsende Sittlichkeit einzelner Menschen einzeln und fürs Ganze uns an frohen Aussichten gewähre: Wir wollen ihn hören» (XX. 295).

Was *Kant* angeht, so beruht seine Philosophie der Geschichte auf der eindeutigen Anerkennung einer Zielstrebigkeit des geschichtlichen Geschehens, die in Einem von der Natur wie von der Vorsehung getragen wird. Kant rechnet mit einem verborgenen

Plane der Natur, der die Menschheit zur Herstellung einer vollkommenen Staatsverfassung führen wird; sie wird ihr die völlige Entwicklung ihrer Anlagen gewähren. Die Voraussetzung solcher Planmäßigkeit darf für Kant freilich nicht mehr als eine leitende «Idee» der Geschichtsbetrachtung bedeuten. Und vor Allem ist er weit davon entfernt, die Realisierung dieses Planes aus den offenkundigen Tatsachen der Geschichte einfach ablesen zu wollen. Diese Tatsachen bewahren in seinen Augen ihren durchaus paradoxen Aspekt. Die Absichten der in der Geschichte auftretenden Menschen sind weithin völlig widersinnig. Die Menschheit verzehrt ihre Kräfte in dem nie zum Austrage kommenden Widerstreite der Menschen, der im Kriege seinen furchtbaren Höhepunkt erreicht. Nur um *den* Preis kann der Glaube an eine sinnvoll waltende Vorsehung bewahrt werden, daß jener manifeste Widersinn, der das Bild der Geschichte beherrscht, ständig mit der Idee einer Sinnhaftigkeit des Geschehens konfrontiert und — in Auflehnung gegen den niederschmetternden Augenschein — auf seine verborgene Sinnbeziehung befragt wird. Der Zweck der Vorsehung wird mit Sicherheit erreicht, aber auf Umwegen, und nicht nach unsern subjektiven Wünschen. Nur an Widerständen kann der Mensch seine bildenden, aufbauenden Kräfte entfalten. Die gegenwärtige Menschheit würde einen krieglosen Zustand nicht ertragen. Vorderhand bleibt der Krieg ein unentbehrliches Mittel, die Kultur weiterzubringen. Der Weg zur Eintracht der Menschen muß durch eine schicksalshafte Zwietracht führen. Alles hängt davon ab, «was die menschliche Natur in und mit uns tun wird, um uns in ein Gleis zu nötigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden». — Darin ist Kant gegenüber dem Optimismus der Aufklärung im Vorsprung, daß er sich den Glauben an einen Sinn der Geschichte einem ihm widerstrebenden Aspekte abringen muß, gerade wie die Vorsehung in der Sicht Kants der menschlichen Selbstsucht die Verwirklichung ihres Planes abringt.

Im Unterschied zu Kants kritisch-zurückhaltender Geschichtsbetrachtung steht *Fichtes* Geschichtsphilosophie, wie sie in den «Grundlagen des gegenwärtigen Zeitalters» niedergelegt ist, im Banne eines rein spekulativen Prinzips, nach dessen innerer Notwendigkeit eine Epoche der Geschichte aus der andern hervorgeht. Hier ist der göttliche Weltplan zu einem metaphysischen Gesetz

der Geschichte geworden, sodaß es dem Philosophen möglich ist, den Prozeß der Geschichte nicht nur zum Gegenstande seiner sublimen Betrachtung zu machen, sondern ihn in seinem Verlaufe spekulativ zu deduzieren. Der Weg der Geschichte führt nach Fichte von einem Stande naturhafter Gebundenheit über die Emanzipation des Menschen zu einer letzten Gebundenheit durch Vernunft. Das «gegenwärtige Zeitalter» bedeutet den Tiefpunkt der geschichtlichen Kurve, die nunmehr wiederum aufwärts führen wird. — In seinem «System des transzendentalen Idealismus» entwickelt auch *Schelling* eine Philosophie der Geschichte, die er als ein Zusammenspiel der Momente der Gesetzmäßigkeit und der Freiheit zu erkennen meint. Der bewußten Tätigkeit des Menschen steht ein bewußtloses geschichtliches Geschehen gegenüber. Dies sei die Notwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt werde. Bewußte und bewußtlose Geschichte sind aber eins in dem höhern, sie umfassenden Prinzipe der absoluten Identität. So wird Schelling die Geschichte zu einer fortgehenden, allmählich sich enthüllenden Offenbarung des Absoluten. — Ihre Vollendung erreicht die Philosophie der Geschichte aber in *Hegel*, dem das geschichtliche Geschehen die nach dem Prinzipe der Dialektik sich vollziehende Selbsterschließung des absoluten Geistes bedeutet. Damit feiert der geschichtsphilosophische Gedanke seinen höchsten Triumph. In ihm ist nicht nur der Sinn der Geschichte enthüllt, sondern auch das klar erkannte Gesetz ihrer Sinnentfaltung.

Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus dachte in der Voraussetzung, daß die Geschichte auf Vernunft beruhe, — in dem Sinne, daß ein göttlich-menschliches Prinzip des «Geistes» in ihr seinen Sinn entfaltet. Es gab in dieser Zeit freilich einige abseits stehende Denker — wie *Joh. Georg Hamann* und *Friedrich Heinrich Jacobi* — die geltend machten, daß umgekehrt die Vernunft auf Geschichte beruhe, indem ihnen an der Offenbarungsgeschichte die Bedeutung des unwiederholbaren geschichtlichen Ereignisses aufgegangen war. Doch wir wollen nun zu Pestalozzi zurückkehren, der sich in seiner Stellung zur Geschichte von der philosophischen Spekulation in einer ganz andern Weise abhebt.

Was bedeutet «der Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts», wie ihn Pestalozzi denkt? Er bedeutet —

wie wir schon betont haben — einen Gang des Menschen. Pestalozzi kennt aber keine Gesetzmäßigkeit, kein Prinzip, keine Notwendigkeit, die, über das Leben des einzelnen Menschen hinweg, der Geschichte ihren Lauf vorschreiben würde. Jenes spekulative Begreifen der Geschichte, das mit seinem Einblick in die Tiefen des Geschehens zu erkennen meinte, wieso sich die menschlichen Zustände und Ereignisse so und nicht anders folgen «mußten», ist Pestalozzi fremd. Wohl weiß er um einen Zustand urmenschlicher Tierheit, der von dem Stande der bürgerlichen Gesellschaft abgelöst wurde; und er hält Ausschau auf eine Sittlichkeit, in der das Verderben des tierischen und des gesellschaftlichen Standes überwunden worden ist. Auch bei ihm begegnet uns beiläufig der Vergleich dieser drei Stufen der Menschlichkeit mit Kinderzeit, Jünglingsjahren und Mannesalter (H. P. Schriften. Rotapfel-Verlag V. S. 494). Dies bedeutet aber keine geschichtsphilosophische Präformation des Geschehens, die ihm eine Notwendigkeit auferlegen würde. — Wenn Pestalozzi vom «Gange der Natur» in den geschichtlichen Entwicklungen redet, dann sucht er die einzelnen Menschen in ihrer besondern Lebenslage in den Blick zu gewinnen (vgl. S. W. I. 195). Und nun gibt es für ihn eine «richtige Bewegung» des Menschen «in seinem Zentrum», in der auch ein «stiller Fortschritt» beschlossen sei (I. 196); er spricht von einem «Mittelpunkte», um den sich sein erstes Lebensinteresse drehe (IX. 446). Die Kenntnis des Rechten, Wahren und Schönen müsse den Erfordernissen dessen entsprechen, was das wahre Interesse eines jeden ausmacht (IX. 447). — Pestalozzi sucht den Menschen dort zu erkennen, wo er seines lebendigsten Anliegens inne wird. Sein «Mittelpunkt» liegt eben in dem, woran er mit seinem besten Interesse beteiligt ist. Wenn er je fortgeschritten ist und fortschreiten wird, dann vollzieht sich dieser Fortschritt, diese «Entwicklung» nicht in einem beliebigen Aufsteigen zu bessern Möglichkeiten, sondern im Ausgehen von jenem Brennpunkte menschlicher Existenz, der allein zum Ausgangsort für ein wirkliches Werden des Menschen dienen kann. Dies heißt «Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts»: Werden und Wachsen der Menschen in dem, was den wesentlichen Belangen und dem tiefsten Bedürfen ihres je besondern Lebensstandes angemessen ist. Dort, wo die Menschen in der Mitte ihres geistig-seelischen Wesens

wachsen, sich bewegen, fortschreiten, ist für Pestalozzi wirkliche Geschichte. In dem so verstandenen «Gange der Natur» liegt sein geschichtsphilosophischer Grundgedanke.

Wenn die spekulative Geschichtsphilosophie im Sinne Hegels von geistigen Entwicklungen zu reden weiß, die der Weltgeschichte zugrunde liegen, dann fragen wir uns umsonst, wo wir denn eigentlich den Schauplatz dieser hintergründlichen Bewegung zu suchen haben. Sofern wir uns durch jene geistvolle Spekulation nicht beirren lassen, besteht für uns darüber völlige Klarheit, daß nur die einzelnen Menschen als die Stätte geschichtlicher Bewegung in Frage kommen können. Wohl ist die Geschichte von Gegensätzen durchsetzt, die weit über den Lebenshorizont des Einzelnen hinausgreifen, so etwa, wenn sich der animalische Lebensinstinkt gegen die Ansprüche der Gesellschaft aufbäumt. Solche Konflikte werden aber nicht in einem metaphysischen Hinterlande, sondern in der persönlichen Existenz der Menschen ausgetragen. Und die wirkliche Dialektik der geschichtlichen Auseinandersetzungen wird sich nicht im spekulativen Denken widerspiegeln; sie wird von den einzelnen Menschen durchgelebt und durchgelitten.

Daß sich die Geschichte nicht uns gegenüber abspielt, in einem Schauspiel, das der Einzelne sich ansehen und auf sein verborgenes Gesetz befragen könnte, daß der Einzelne das Problem der Geschichte in seiner eigenen Person ins Rollen bringt und darum sich selbst nach einer Philosophie der Geschichte zu befragen in der Lage ist, — dies ist es, was in jener Zeit ausschließlich bei Pestalozzi zum Ausdruck kommt. Denn im Unterschiede zu allen berühmten Zeitgenossen stellt sich die Frage nach einer Dialektik der Geschichte Pestalozzi so, wie es dieser Frage sachlich angemessen ist: als eine Frage, die in den Lebenskonflikten des Einzelnen aufgeworfen und beantwortet wird. Er erkennt aber sich selbst als den Einzelnen, der die Last des geschichtsphilosophischen Problems zu tragen hat. In sich selbst erfährt er die Antinomien, von denen er die Menschheit in ihrer Geschichte zerrissen sieht; in sich selbst ringt er nach ihrer Überwindung.

Pestalozzi beginnt seine «Nachforschungen» mit der Mitteilung, daß die in der menschlichen Natur liegenden Widersprüche vielleicht auf wenige Sterbliche so gewaltsam wie auf ihn selbst wirken. Und dann befragt er sich selbst: «Was bin ich, und was ist das

Menschengeschlecht? Was hab ich getan? Und was tut das Menschengeschlecht? — Ich will wissen, was der Gang meines Lebens, wie es war, aus mir gemacht hat; ich will wissen, was der Gang des Lebens, wie er ist, aus dem Menschgeschlecht macht» (Schr. a. a. O. 381). — Wenn Pestalozzi so sich selbst und das Menschengeschlecht, die «Fundamente» seines eigenen Tuns und des Tuns der Menschheit, in Frage stellt, dann fragt er im Hinblick auf sich selbst und die Menschheit in einer einzigen Frage. Und er scheint von dem wahrhaft originalen Charakter seiner Fragestellung eine Ahnung zu haben. Denn er fährt weiter: «Der Gang meiner Untersuchung kann seiner Natur nach keine andere Richtung nehmen als diejenige, die die Natur meiner individuellen Entwickelung selbst gegeben; ich kann also in derselben in keinem Stück von irgend einem bestimmten philosophischen Grundsatz ausgehen, ich muß sogar von dem Punkt der Erleuchtung, auf welchem unser Jahrhundert über diesen Gegenstand steht, keine Notiz nehmen» (ib.). Klingt dies nicht wie eine ausdrückliche Absage an alle spekulative Geschichtsphilosophie? — «Mein Bild vom Menschen soll wie mein Buch nichts sein als die Wahrheit, die in mir selbst liegt: sonst wäre sie ein Gewebe von Lügen wider mich selbst und wider meinen Zweck» (439).

Wenn wir uns etwa darüber beunruhigen sollten, daß Pestalozzi in seiner Stellung zur Geschichte doch einen sehr egozentrischen Standort beziehe, dann müssen wir uns klar machen, daß er in diesem scheinbar überspannten Anspruch, in sich selbst die Geschichte der Menschheit zu erfahren, in Vertretung aller andern Einzelnen spricht. Scheint er doch sagen zu wollen: So wie in mir, so ist in jedem Andern das Problem des ganzen Menschen, und damit der ganzen Geschichte beschlossen. Indem sich jeder Einzelne vor die ganze Frage seines Menschseins gestellt sieht, ist er in der Lage, die Grundelemente geschichtlicher Existenz in sich selbst aufzudecken; mit ihnen sich auseinanderzusetzen und sich durch ihren Widerstreit zu sittlicher Freiheit durchzuringen ist seine menschliche Bestimmung. — Wie weit sich Pestalozzi damit von der spekulativen Geschichtsphilosophie entfernt, können wir aus einem Seitenblick auf Hegel erkennen. In der «Vorrede» zur «Phänomenologie des Geistes» lesen wir: «Der einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes

durchlaufen, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist» (XXXIV). Dies will sagen: Der Einzelne hat wohl die Aufgabe, in seiner geschichtlichen Erinnerung zu durchgehen und sich gegenwärtig zu machen, was geschehen ist. Aber zum persönlichen Probleme wird ihm die erinnerte Geschichte nicht. Denn der Geist der Geschichte hat ihm die Mühsal dieser Problematik abgenommen. Hinter dem Einzelnen liegt die Geschichte wie ein geebneter Weg. Ihm ist es beschieden, die reife Frucht der bis zu ihm hinführenden geschichtlichen Entwicklung zu pflücken. — Nicht so Pestalozzi: Jeder Einzelne hat den großen Kampf der geschichtlichen Existenz durchzukämpfen. Darin liegt seine «Individualbestimmung». — Im Hinblick auf den Einzelnen und seine Beziehung zur Gemeinschaft hat Pestalozzi bessere Wegweisungen gegeben, als wie sie uns bei irgend einem Denker seiner Zeit begegnen.

«Mein Bild des Menschen von dem Punkt an, wo er aus seiner Höhle herausgeht, bis auf denjenigen, wo die letzten Stützen der Staaten sinken und die Völker sich im Elend der Verwilderung auflösen, dieses Bild ist nichts anders als ein Schatten meines Bildes in dem dreifachen Unterschied meiner selbst»(523). Den dreifachen Unterschied des animalischen, des gesellschaftlichen und des sittlichen Zustandes trägt Pestalozzi in sich selbst, aber so, daß er sich als den Repräsentanten der gesellschaftlichen Menschheit der Gegenwart erkennt, der sich zwar nach ethischer Überwindung dieser bedenklichen Verfassung sehnt, während doch noch immer die Tierheit in ihm ihr Wesen treibt. So verwandelt sich bei Pestalozzi die geschichtsphilosophische Besinnung in das, was sie im Grunde bedeutet: Ein Durchschauen des gegenwärtigen Menschen in der Widersprüchlichkeit seines Daseins. — Wenn wir etwa neben die «Nachforschungen» *Wilh. von Humboldts* fast gleichzeitig geschriebene «Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen» halten, dann können wir uns davon leicht überzeugen, wie weit Pestalozzi vor dem großen Humanisten in hellsichtiger, erregender Erfahrung des landläufigen Volks- und Staatslebens und seiner Gebrechlichkeit im Vorsprung ist. — Was Pestalozzis kritische Durchleuchtung der politischen und sozialen Verhältnisse seiner Zeit angeht, so könnten wir ihn unter den Zeitgenossen vielleicht mit dem Osnabrücker Soziologen

und Ökonomen *Justus Möser* vergleichen, der sich in gesunder, biederer Bürgerlichkeit für mittelständische Interessen und Tugenden einsetzte. Allein welch ein Abstand wiederum in der Tiefe der menschlichen Beteiligung und des politischen, sozialen, geschichtlichen Einblicks!

Pestalozzis Diagnose der bürgerlichen Gesellschaft ist schon oft dargestellt worden; wir können uns hier kurz fassen. «Der gesellschaftliche Zustand ist in seinem Wesen eine Fortsetzung des Kriegs Aller gegen Alle, der im Verderben des Naturstandes anfängt und im gesellschaftlichen nur die Form ändert, aber um deswillen nicht mit weniger Leidenschaft geführt wird» (464). Haben doch die gesellschaftlichen Einrichtungen nur dies im Auge, den «Spielraum meiner tierischen Natur zugunsten des gesellschaftlichen Zwecks einzuschränken» (390). Der Mensch «tritt nichts weniger als deswegen in die bürgerliche Gesellschaft, damit er Gott dienen und seinen Nächsten lieben könne», sondern um «seines Lebens froh zu werden» und sich seinen Lebensgenuß durch die Gesellschaft sichern zu lassen (392). Im gesellschaftlichen Recht und den bürgerlichen Verhältnissen ist von «reiner Tugend» keine Rede (406). Hier begegnet uns «gesellschaftlicher Unsinn», der nichts Anderes ist als gesellschaftlich verstärkter und organisierter tierischer Unsinn (443). «Zutrauen und Wohlwollen ist eine Inkonsequenz gegen das Wesen des gesellschaftlichen Zustands» (466); «es läßt sich kein gesellschaftlicher Zustand denken, in welchem der Bürger als solcher ganz ein friedliches, gutmütiges und wohlwollendes Geschöpf sein könnte» (491). «Aber wie will ich den Faden finden, von dem dieses Gewinde von Elend und Wohlstand, von Weisheit und Torheit, von Wahnsinn und großer Erhebung des Geistes ausgeht?» (429) — Wir sehen: Der gesellschaftlich-bürgerliche Mensch ist seinem Elend doch nicht völlig preisgegeben. Ein höherer Ton klingt in das dumpfe Getöse des gesellschaftlichen Treibens hinein. Etwas von «Weisheit» und «Geistesgröße» wird vernehmbar. «Ich erscheine im gesellschaftlichen Zustand als solchem immer als ein verwirrtes, verdorbenes Mittelding zwischen meiner tierischen Schuldlosigkeit und meiner sittlichen Reinheit» (518). Ich schwanke «zwischen meinen tierischen Ansprüchen und dem Recht meines Gewissens» (520). Die gesellschaftlichen Verhältnisse können freilich nicht auf Sittlich-

keit gegründet sein (532). Reine Sittlichkeit streitet insofern gegen die Wahrheit meiner Natur, als in diese Natur auch die tierischen und gesellschaftlichen Kräfte stets verwoben bleiben (498). Trotzdem soll ich meine innere Unabhängigkeit von der tierischen Begierlichkeit und den gesellschaftlichen Ansprüchen bewahren (449). Ich anerkenne die Pflicht, «alles Verderben meiner tierischen Natur und meiner gesellschaftlichen Verhärtung in mir selbst auszulöschen und zu vertilgen» (486). Von einem zu erwartenden «Stande der Sittlichkeit» kann aber bei Pestalozzi nicht die Rede sein. «Wir kennen von der Sittlichkeit unserer Natur eigentlich wenig außer dieser Arbeit an unserm verschütteten Selbst» (501). «Erkenne dich selbst und baue das Werk deiner Veredlung auf inniges Bewußtsein deiner tierischen Natur, aber auch mit vollem Bewußtsein deiner innern Kraft, mitten in den Banden des Fleisches göttlich zu leben» (516). — Weit hinter dem Menschen, dort, wo er eben aus der Natur hervorgegangen ist, liegt Unschuld (455); und in weiter Ferne vor ihm, am unerreichbaren Ziele der Vollkommenheit, ist wiederum Unschuld. Der Mensch sieht die Unschuld «an den beiden Grenzen seines Daseins und lebt in ihrer Mitte, umhergetrieben vom Sturm seiner Schuld; also sieht ein Schiffer in Süden und Norden eine glänzende Stelle hinter den Wolken, indessen er auf seinem Schiff vom Sturm des Meeres und des Himmels bis zum Versinken herumgetrieben wird» (500).

Diesen Weg, der durch das Verderben von einer Unschuld zur andern führt, hat Pestalozzi in Unschuld durchschritten, indem ihm in aller Not des Alltags der große Ausblick nie verloren ging. Die Philosophie der Geschichte ist ihm mit seinem Lebenswerke, der Elementarbildung, eins geworden. Deren «Idee» ergriff ihn so tief, daß er in ihr «das Ziel des Menschengeschlechts» zu erkennen meinte (Schr. VIII. 280). Er hat dieses Ziel im Glauben und in der Liebe verfolgt, aber nicht ohne Beides unter das Gericht der «Wahrheit» zu stellen. «Das wesentlichste und reinste Belebungsmittel der Gemeinkraft der Menschennatur geht in seiner ursprünglichen Quelle ewig nur aus Liebe und Glauben hervor, und die unterscheidende Frucht ihrer Wahrheit ist unverbrüchliche Treue» (ib. 377).