

Hallers Dichtung : Glanz und Krise der Aufklärung

Autor(en): **Guthke, Karl S.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **59 (1979)**

Heft 2

PDF erstellt am: **30.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-163525>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Hallers Dichtung – Glanz und Krise der Aufklärung

Im 18. Jahrhundert machte folgende Geschichte die Runde an den europäischen Universitäten. Ein Seeräuber habe im englischen Kanal ein Schiff gekapert und sich der gesamten Ladung bemächtigt; unverzüglich und nicht ohne Gefahr habe er dann aber den nächsten kontinentalen Hafen angelaufen, um ein Stück der erbeuteten Ladung, eine Kiste voll Bücher, eigenhändig an ihren Adressaten weiterzubefördern. Der Adressat war Albrecht von Haller und der belesene Pirat von unbestimmter Nationalität.

Die Zeiten haben sich geändert seitdem. Luftpiraten lesen nichts oder Science Fiction. Nur die Professoren, scheint es, lesen heute noch Haller. Aber wer Haller war, was er darstellt, das wissen sie längst nicht mehr so selbstverständlich wie jener seetüchtige Freibeuter mit Herz und Allgemeinbildung. Und warum? Weil wir nicht mehr den ganzen Haller lesen (und verstehen) können (allenfalls zitieren), sondern nur noch den Physiologen Haller kennen oder den Botaniker, den Theologen oder den Pharmakologen, den Staatsrechtler oder den Lyriker. Und wie könnte es auch anders sein im Zeitalter der «zwei Kulturen», das «Allgemeinbildung» nur noch als Fachausdruck der Heiratsgesuche kennt. Haller konnte noch mit gleicher Kompetenz die Unsterblichkeit der Seele und die Physiologie des Zwerchfells in einem Atem, in einem Brief erörtern; wir wohl kaum. Es bleibt also dabei: einst als Stern der ersten Grösse gefeiert, ist Albrecht von Haller im Zeitalter der Spezialisierung eher eines jener Gestirne am äussersten Rand des Universums geworden, die sich mit rapider Geschwindigkeit aus dem Bereich des Erforschbaren entfernen.

Allerdings sind das auch gerade die Gestirne, die zu den interessantesten gehören und zu den permanent aktuellen. Hallers Ruhm (von dem ich ausging) dürfte also paradoxerweise auch in Zukunft gesichert sein (zu Wasser und zu Lande). Doch welcher Ruhm wäre das? So müssen wir gleich weiterfragen, denn dieser Ruhm ist ja spätestens seit Hallers Tod so widersprüchlich gewesen wie die Persönlichkeit Hallers auch. Kennzeichnend dafür sind schon seine angeblich letzten Worte auf dem Totenbett. Zwei Tage nachdem Haller in seinem Haus in der Inselgasse gestorben war, schrieb ein junger Herr von Tschärner an den Hofrat Heyne in Göttingen, der letzte Universalgelehrte sei mit den Worten verschieden: «*daß er nicht nur nichts glaube, sondern daß es ihm unmöglich wäre, etwas zu glauben, wie gerne er es auch thäte*». Die Sensation war gross, und rasch erhoben sich

entrüstete Stimmen, die dem Verstorbenen pietätvoll seine Rechtgläubigkeit attestierten; und nach dem Naturgesetz der postumen Legendenbildung wussten diese Stimmen denn auch respektablere letzte Worte zu berichten: nichts geringeres sogar als ein christliches Glaubensbekenntnis, daneben aber auch ein Bekenntnis zur empirischen Naturwissenschaft: dass Haller nämlich in seinen letzten Lebensminuten die Hand an den eigenen Puls gedrückt und dazu geflüstert habe: «*Il bat, il bat, il bat – plus.*» Wer recht habe in diesem Streit um Hallers letzte Worte, das ist (so belehrt uns die massgebliche Biographie) dann «*noch lange . . . in weiten Kreisen . . . Gegenstand eifriger Gespräche*» gewesen.

Dieses Gespräch über die Art von Hallers Ruhm und Nachruhm ist bis heute noch nicht zum Abschluss gekommen, und damit auch nicht die Debatte um seine geistige Physiognomie und das heisst: um die präzise Eigenart der Bedeutung Hallers für seine Zeit und für unsere.

Haller selbst hat da zwar einige Fingerzeige gegeben. Aber die «*Geschichte seiner Seele*» oder die Geschichte seines «*Geistes*», die zu schreiben er für die Pflicht eines jeden Intellektuellen hielt und die die einzig schlüssige Auskunft geben könnte auf die Frage nach der Signatur seiner Geistigkeit, hat er niemals geschrieben. Oder hat er sie doch geschrieben: in seinen Gedichten nämlich, durch die sein Ruhm zuerst in die Welt gedrungen ist? Beim Blättern in dem schmalen Band des «*Versuchs schweizerischer Gedichte*» vergisst man rasch das Germanistenetikett «*Lehrdichtung, didaktische Poesie*», vergisst man rasch die leider allzubekanntenen Klischees von Haller, dem Initiator der Bergpoesie, dem Vater eines besseren Geschmacks, dem ersten Schweizer Dichter, dem Klassiker des Käses usw., und man ertappt sich bei dem Gedanken: ob denn nicht jedenfalls einige dieser Gedichte das Medium seien, in dem sich der Mensch Haller, der ganze Haller, zu erkennen gegeben, d. h. ein Bild seiner geistigen Physiognomie gezeichnet habe. Und tatsächlich – diese Gedichte sind kritische Selbstreflektion des Geistes und intellektuelle Konfession in weit stärkerem Masse noch als die wenigen erhaltenen Tagebuchblätter. Das Tagebuch ist mehr ein pietistisches Sündenregister. Seine geistigen Konflikte hingegen, seine Zweifel, seine Auseinandersetzung mit sich selbst und zugleich mit den grossen philosophischen Themen seiner unruhig bewegten Zeit – all das hat Haller gerade in seinen Gedichten auszusprechen versucht.

Allerdings: zu seinen Zweifeln gehören auch die an der Dichtkunst. Verseschreiben – für Haller war das in düsteren Momenten bestenfalls eine Beschäftigung für «*Reisen, schlaflose Nächte, Krankheiten*». «*Ein Arzt verbessert den Zustand eines ganzen Lebens*», während der Dichter nur «*eine Viertelstunde vergnügt*». Der Poet ist daher ein «*entbehrliches*

und unwirksames Mitglied der Gesellschaft»; zum «Glück» und «Wohlsein» seiner Mitbürger trägt er nichts bei. Das ist ein Lieblingsthema Hallers, das er endlos variiert hat: monoton und ermüdend oder, wie wir Philologen sagen, leitmotivisch.

Der Grund für diese Bagatellisierung der Dichtung hängt zusammen mit Hallers Begriff von Wissenschaft, einem streng empirischen, an Bacon, Newton und Boerhaave geschulten Begriff: alle Erkenntnis beruht auf sinnlicher Erfahrung; von allem Unsinnlichen, Unkörperlichen können wir uns daher keine irgendwie verlässliche Vorstellung machen – und sollten es auch nicht. Vordringlicher als über die Bestimmung des Menschen Hypothesen aufzustellen, ist es, das Gehirn eines Irren zu sezieren. Denn Metaphysik ist nutzlose Spekulation einer freischwebenden Vernunft, ist Einbildung, die eine Scheinwelt schafft, die mit der wirklichen nichts zu tun hat. Und Dichtung ist nichts anderes als solche Metaphysik, ist voller «heimlicher Lügen», ist «geistreicher Unsinn», wie Hallers Lehrmeister Newton sie genannt hatte. Das ist eine sehr achtbare Meinung – nur fragt sich dann, warum der Naturwissenschaftler Haller sich sein Leben lang so intensiv mit seiner eigenen Dichtung abgegeben hat. – Die Antwort vermitteln die Themen seiner Gedichte. Diese Themen sind nämlich eben jene philosophischen Hypothesen, die Hallers naturwissenschaftlicher Arbeit bei aller Empirie dennoch zugrundeliegen: Hypothesen etwa über die Güte Gottes, dessen Willen und Weisheit man aus der Beobachtung der zweckvoll eingerichteten Natur erschliessen könne. Aber: in der naturwissenschaftlichen Arbeit sind diese Hypothesen für Haller eben nur die sehr fernen Leitsterne, die der allein wichtigen experimentellen Praxis Licht geben; sie selbst sind nicht Gegenstand der Betrachtung, der Frage, des Zweifels.

Anders ist das in der Dichtung. Die Dichtung ist sozusagen die kritische Astronomie jener hypothetischen Leitsterne des Naturwissenschaftlers. In der Dichtung Hallers stehen die Hypothesen selbst im Mittelpunkt als Gegenstand kritischer Befragung, und damit stehen zugleich die Glaubensartikel der Aufklärungszeit im Mittelpunkt, das heisst: sie erscheinen hier im Modus der Frage – der Frage nach Sinn und Zweck, nach Absicht und Gesinnung des Schöpfers, nach dem Wesen des Menschen: seinem Glück, seiner Tugend, seiner Erkenntnisfähigkeit. Damit aber gewinnt die Lyrik Hallers denn doch einen höheren Rang als jeder noch so geistreiche Unsinn – sogar für Haller selbst, der sich schliesslich nicht ohne Stolz – im philosophischen Zeitalter – auch gern als «*philosophischer Dichter*» bezeichnet hat. Als philosophischen Dichter in welchem Sinne aber? Nicht oder doch nicht nur im landläufigen Sinne von Alexander Pope (seinem vermeintlichen Vorbild). Denn für Pope war das Denken des Dichters nichts weiter

als eine gefällige Einkleidung von bereits bekannten philosophischen Wahrheiten. Für Haller hingegen war das philosophische Dichten ein schöpferischer Akt: ein zugleich exploratives und gestaltendes Denken, das jener geistig-emotionalen Einheit des Erlebens entstammt, von der T. S. Eliot aufsehenerregend behauptet hat, sie sei uns abhanden gekommen seit den sogenannten «*metaphysischen*» oder auch «*philosophischen Dichtern*» des 17. und 18. Jahrhunderts in der Tradition von John Donne. Wenn Hallers Dichtung aber noch derart beschaffen ist, so ist es allerdings einleuchtend, dass er uns darin so etwas wie die «*Geschichte seines Geistes*» und seiner Persönlichkeit hinterlassen habe.

Doch was für ein Gesicht zeigt sich in diesem Selbstporträt? Es trägt durchaus die Züge seiner Zeit, die wir faute de mieux als Aufklärung bezeichnen. Immer wieder klingen die grossen Themen der europäischen Philosophie auf, die im 17. und im vorkantischen 18. Jahrhundert die aufgeklärten Spatzen von den Dächern pfeifen. Loblieder werden da angestimmt auf die Macht und die Autonomie der Vernunft; diese Vernunft befähigt den Menschen zur Tugend, zur staatsbürgerlichen zumal (Haller erinnert an Wilhelm Tell und Isaak Steiger); Tugend wiederum führt den Menschen, der sich aus seiner von Gott geschenkten Willensfreiheit für sie entscheidet, zum Glück; und nichts geringeres als dies, das summum bonum der Glückseligkeit, hat Gott zum Schöpfungsziel ausersehen. Mit solchen Eigenschaften ausgestattet und zu solcher hohen Bestimmung ausersehen, ist der Mensch – vom parfümierten Pariser bis zum ungewaschenen Hottentotten – die Krone der Schöpfung: «*ein Zusammenhang von eitel Meister-Stücken*».

Das hört man gern in der Aufklärung. Aber nicht genug damit: die ganze Welt, vom alpinen Unkraut bis zum fernsten Fixstern, ist vorsorglich für diesen perfekten Menschen geschaffen: ihm zum Nutzen, zur Freude und Belehrung. «*Die Welt ist selbst gemacht zu ihrer Bürger Glücke.*» Solches Glück will Ewigkeit, und auch die ist gesichert, denn der Mensch ist nicht zuletzt mit einer Seele begabt, die unsterblich ist. Die Unsterblichkeit wiederum ist für Haller das überzeugendste Indiz der Güte Gottes und seiner Vorsehung. Das ist allerdings mehr ein aufgeklärter Glaubensartikel als ein verifizierter Beweis. Folglich sieht sich der Dichter Haller immer wieder gedrängt, unumstössliche Zeugnisse für diese Güte Gottes zu suchen. Er findet sie in der Natur. Ihre sinnvolle Ordnung ist ihm der schlüssigste Beweis der weisen Absicht eines allmächtigen und gütigen Schöpfers. Er erspart uns dabei die detaillierte und ingeniose Beweisführung, die das Lieblingskind der Aufklärungsphilosophie, der sogenannten Physikotheologie, gewesen ist. Diese brachte es fertig, die Güte Gottes aus der zweckvollen Organisation nicht nur des Firmaments zu erweisen,

sondern auch aus der der Heuschrecken, der Muscheln, Schnecken, Mäuse, Frösche und Kaulquappen, der Raupen (und keineswegs nur der Seidenraupen), ja sogar aus der Zweckmässigkeit der Schneestürme, Erdbeben und schliesslich, bei Christian Wolff, noch aus der Funktionsfähigkeit der menschlichen Zunge, was wohl der erstaunlichste aller Gottesbeweise ist, da doch die redende Zunge gemeint war. Haller erspart uns solche theologische Tüfteleien in der Biblia Naturae und führt uns statt dessen gleich zu ihrer Schlussfolgerung:

*Ein allgemeines Wohl beselet die Natur,
Und alles trägt des höchsten Gutes Spur!
Deine Huld, o Gott, ist allzu offenbar!
Die ganze Schöpfung legt dein liebend Wesen dar!*

So endet selbst das Gedicht über den Ursprung des Übels. Die Frage nach der Theodizee also, die die Aufklärung beschäftigt hat wie keine andere, die Frage nach der Güte Gottes, auf die alle anderen Fragen hinauslaufen, stellt (so scheint es) für Haller kein unlösbares Problem dar. Noch in den schmerzlichsten und zugleich bekenntnishaftesten Gedichten, die er geschrieben hat, in den Traueroden auf den Tod seiner ersten Gemahlin, steht die denkwürdige Zeile: «*Gott liebet uns mit weiser Treu.*» Glanzvoller, noch aus der Düsternis der Schwermut heraus, könnte das Licht der aufklärerischen Vernunftgläubigkeit kaum strahlen.

Zu diesem Credo der Vernunft hat Haller sich oft und gern bekannt in seinen Gedichten. Das schönste Zeugnis dieses Glaubens ist sein berühmtestes Gedicht, «*Die Alpen*». Es beschreibt, dem Titel zum Trotz, weniger ein landschaftliches als ein menschliches Idyll, und als solches eine aufklärerische Utopie. Im Gegensatz zu dem zwei Generationen später geläufigen Wunschbild Tahiti ist diese Welt der Alpen ein betont frugales Paradies, wo «*nur, was nützt, blüht*», «*an Pracht und Blumen arm, mit Nutzen angefüllt*». (Auf Haller hätten sich jene Hofdamen berufen können, die sich auf ländlichen Festen nicht Rosen und Lilien in die kunstvoll aufgetürmte Rokokofrisur steckten, sondern frisches Gemüse.) Gerade die Kargheit und Herbheit des alpinen Raums ist es, was die vernünftige Mässigung und Tugend und die einfachen Freuden gedeihen lässt, die für Haller den Inbegriff des aufgeklärten Glücks ausmachen – ohne Ehrsucht und ohne Wollust geht es in den Alpen zu, ohne Klassenkampf und ohne Astronomie (die lebensferne Wissenschaft), ohne Wein und auch ohne cuisine française; denn «*hier herrschet die Vernunft*», und zwar (und dadurch wird ihr das allzu Königsbergische genommen) «*von der Natur geleitet*». So gipfelt das Gedicht folgerichtig in der Aufforderung: «*Laßt des Verstandes Licht der Erde Gruft erheitern.*»

Noch einmal: was könnte aufklärerischer sein nach dem Vulgärbegriff, den Haller teilte. Und doch auch: was könnte vielen von uns ferner gerückt sein! Denn gerade weil wir heute in einem neuen Zeitalter der Aufklärung zu leben meinen, kommt uns der Glaube der Populäraufklärung des 18. Jahrhunderts eher vor wie ein schöner, aber gefährlicher Traum (von Adorno gedeutet) – wie eine «*ergreifende Kindsköpfigkeit*» (so Thomas Mann über Schiller), – die wir nur aus der Distanz zu ehren wissen, im Stolz auf einen skeptischeren, kritischeren Verstand, dessen Schlaflosigkeit uns «ehrenhafter» erscheint.

Doch dieser Eindruck von Hallers Dichtung täuscht, ist Urteil auf den ersten Blick. Auf den zweiten Blick fällt auf, dass die Glaubensartikel der Populäraufklärung bei Haller häufig nur im Modus der Hoffnung erscheinen, sei es als utopisches Ideal und Postulat für die Zukunft oder als Idyll einer Zeit, die unwiderruflich vergangen ist. Und noch etwas bemerkt man rasch beim Blättern in Hallers Gedichten: die siegesgewissen Artikel des Vernunftglaubens sind kontrapunktisch variiert mit dem Ausdruck des Zweifels und der Unsicherheit. Eben diese Widersprüchlichkeit ist es, die Hallers Charakterbild so schwankend macht, selbst und gerade bei guten Kennern seiner Gedichte. «Haller gehört zur Aufklärung» und zu ihrem Optimismus, heisst es bei den einen (nämlich dank seines Vertrauens auf die Vernunft). Haller «war von jeder Aufklärung fern» und ihr feindlich, heisst es bei den anderen (nämlich dank seines Misstrauens gegen die Vernunft).

Recht haben sie beide, und das ist kein Streit um Worte, oder doch nicht nur. Denn wir setzen heute die Aufklärung als europäisches Phänomen nicht mehr mit der (von Romantikern aller Zeiten als seicht und naiv verhöhnten) Populäraufklärung gleich, so sehr diese auch in den deutschsprachigen Ländern im 18. Jahrhundert tonangebend gewesen ist. Diese Populäraufklärung ist für uns so tot, hat uns heute so wenig zu sagen wie ihr Klassiker, der englische Philosoph Jeremy Bentham – dessen einbalsamierter und professoral bekleideter Körper bei Fakultätssitzungen der Universität London noch viele Jahre nach seinem Tode auf einem Rollstuhl ins Konferenzzimmer gefahren zu werden pflegte, während der Pedell feierlich ankündigte: «*Mr. Bentham – anwesend, aber nicht stimmberechtigt.*» So also auch die Populäraufklärung heute. Stimmberechtigt hingegen ist auch heute noch die Aufklärung in ihrer anspruchsvolleren Form — die Aufklärung, wie sie in neuerer Zeit immer deutlicher ins Blickfeld tritt: nämlich als eine Bewegung, in der die Vernunft den Mut besitzt, ihre eigenen Wahrheiten (Gott, Vorsehung, Tugend, Freiheit, Unsterblichkeit anzuzweifeln, den Mut besitzt, Fragen an sich selbst zu richten und sich solchem Selbstwiderspruch bewusst zu stellen.

Bei dem Willen zum selbständigen Denken (als den Kant die Aufklärung definierte) bleibt es also durchaus. Dieses Selbstdenken hat aber, so sehen wir heute immer mehr, die Konsequenz, die eigenen Grenzen und Widersprüche zu erkunden, seine eigene Krise zu provozieren. Solche Skepsis, solche Selbstkritik ist kein Zeichen der Schwäche der Vernunft (selbst wenn sie ihre eigene Schwäche diagnostiziert), sondern eher ein Indiz ihrer Lebendigkeit und Wachheit, ihrer Reife und leicht melancholisch getönten Weisheit – denn wie sonst könnte die Aufklärung so humorvoll gewesen sein: bei Hume etwa, bei Galiani und selbst bei Voltaire, der von Memnon schreibt, er sei eines Tages auf den verrückten Einfall gekommen, ganz und gar vernünftig zu werden . . .

Ob Haller Humor gehabt hat, stehe dahin. Aber eben die beschriebene Paradoxie der Aufklärung, dieses zweifelnde Sich-in-Frage-Stellen der Vernunft, findet sich auch bei Haller in seinen Gedichten, und zwar vor allem in deren frühen Druckfassungen, die man selten zu Gesicht bekommt. Die geistige Welt dieser Gedichte also ist kontrapunktisch strukturiert, das heisst: jedem Motiv antwortet ein Gegenmotiv, jedem aufklärerischen Glaubensartikel korrespondiert ein ebenso aufklärerischer Zweifel; und in dieser Spannung, in dieser Vernunft im Widerstreit mit sich selbst, enthüllt sich uns etwas von der geistigen Physiognomie Hallers: etwas von der Geschichte seines Geistes und seiner Zeit. Es ist ein unerhört wacher Geist, der uns da entgegenblickt, unerbittlich ehrlich mit sich selbst – ein Geist, dessen Glanz und Grösse sich nicht zuletzt (oder gerade) in seiner Krise bezeugen.

Sehen wir uns diese Gegenmotive rasch an. Haller verlangte an einer berühmten Stelle seiner Offenbarungsbriefe, man müsse *«die Beweise der Religion selbst einsehen, . . . selbst mit allen Kräften des Verstandes . . . bejahen»* können – nämlich *«wenn sie [die Beweise der Religion] unsern Leiden widerstehen sollen»*, das heisst, wenn das Kardinaldogma des Vernunftglaubens aufrechterhalten werden soll: das Prinzip der Theodizee. Gerade (und selbst) hier aber versagt das Raisonement des Lyrikers Haller.

Der Naturwissenschaftler Haller ist in dieser Frage zuversichtlich: ihm offenbart sich die Weisheit Gottes selbst in grotesken Missgeburten. Unerschüttert ist auch der Glaube des Theologen Haller, wenn er, Calvinismus und Physikotheologie wie Öl und Wasser vereinend, bemerkt: Gott sei unvorstellbar, doch dann unbekümmert fortfährt: *«So viel ist aber gewiß, daß er allmächtig, allweise, an allen guten Eigenschaften unumschränkt ist.»* Anders der Dichter in den Versen über den Ursprung des Übels. Hier wird die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes insistenter und imaginativer gestellt aus der unmittelbaren Betroffenheit des ganzen Menschen. Nun wissen wir natürlich, dass diese Frage prinzipiell zurückweist auf einen

zugrundeliegenden Willen zum Glauben; ebenso sehr aber illustriert Hallers Antwort doch auch das konträre *Aperçu* Vilhelm Grönbecks und Albert Camus': Gott sei gerade dann gestorben, als man es notwendig fand, sein Dasein (und seine Gerechtigkeit) zu beweisen. Denn der folgerichtigste Schluss, den Haller aus seiner Darstellung des physischen und moralischen Übels zieht, führt ihn geradewegs zu der berüchtigten Alternative des Epikur und Lukrez: Gott sei entweder nicht gütig oder nicht allmächtig.

Hat seinen Kindern Gott kein besser Glück gegönnt?

Hat er es nicht gewollt, hat er es nicht gekönnt?

So heisst es drastisch in der Erstfassung.

Haller kleidet seine Antwort in die Form der Frage. Wohl versucht er anschliessend, der tödlichen Konsequenz dieser Antwort zu entgehen, aber es will ihm nicht gelingen: er verwickelt sich in unlösbare Widersprüche, wenn er einmal (als gläubiger Calvinist) die Vernunft abdanken lässt und die Unerkennbarkeit Gottes behauptet, dann aber plötzlich und ohne Begründung (als Vernunftaufklärer) Gottes Weisheit und Güte verkündet, die doch das ganze Gedicht hindurch bezweifelt wurden! Solche Widersprüchlichkeit bestätigt schliesslich nur die Logik des blasphemischen Verdachts, Gott sei der Teufel oder ein Stümper. Kein Wunder, dass Haller schliesslich selbst das Unbefriedigende dieses offenen Schlusses (der misslungenen Theodizee also) anerkannt hat.

Und doch: eben in dieser inneren Unabgeschlossenheit liegt die Bedeutung des berühmten Gedichts: nur so enthüllt es die Wahrheit über den Menschen Haller und über die geistige Situation seiner Zeit. Denn tatsächlich steht Haller mit seinem blasphemischen Verdacht nicht allein da in der europäischen Aufklärung. Gerade bei ihren konsequentesten Denkern (Hume, Meslier, Lichtenberg, Galiani, Voltaire) sieht sich die Vernunft immer wieder mit ihrer eigenen Ratlosigkeit, mit den Antinomien ihrer Resultate konfrontiert. «*Der Schlaf der Vernunft*» (schrieb Goya naiv rationalistisch auf das Titelblatt der *Caprichos*) «*bringt Ungeheuer hervor.*» Ungeheuer bringt aber auch die unerbittliche Wachheit der Vernunft hervor: die poetischen Schreckbilder vom unfähigen oder bösen Gott und von der providence diabolique sind die Alpträume der wachen Vernunft. Und beides gehört zusammen zum Gesamtbild und zur Lebendigkeit der europäischen Aufklärung: die fanfarenשמetternde Selbstsicherheit der Vernunft (der die Theodizee noch aus der Betrachtung des Erdbebens gelingt – ganz als habe es Voltaires Pangloss nie gegeben) und jene radikale Konsequenz der Vernunft, die ihre eigenen Postulate in Frage stellt in den mythischen Bildern der negativen Theodizee. Wie hiess es doch bei Haller?

*Vergnügt, o Vater dich der Kinder Ungemach?
War deine Lieb erschöpft? ist dann die Allmacht schwach?*

Ein mythisches Schreckbild der literarischen Phantasie also (dieses Bild von Gott) und als solches fiktional, aber die Aufklärung hat an einen solchen Gott doch ungefähr so geglaubt wie die charmante Aufklärerin Madame du Deffand an Gespenster: gefragt, ob sie an Gespenster glaube, antwortete sie: *«Nein, aber ich habe Angst davor.»*

Das wäre das erste Gegenmotiv zum theologischen Optimismus der Aufklärung. Ein zweites hängt eng damit zusammen. Denn das Versagen der Theodizee ist bei Haller, genauer gesagt, ein Versagen ihrer Methode: der Physikotheologie, das heisst: es ist die Beschaffenheit der Natur (des Menschen und der Welt), die jetzt nicht mehr für, sondern gegen die Annahme eines weisen, gütigen oder mächtigen Schöpfers spricht, jedenfalls zeitweise. Nun war die Physikotheologie aber nichts anderes als eine Reaktion auf den (vielleicht fälschlich so genannten) kopernikanischen Schock des 16. und 17. Jahrhunderts: auf das philosophische Erlebnis der Desorientierung in einem grenzenlosen Weltraum; dieses Verlorenheitsgefühl wurde überwunden durch den physikotheologischen Nachweis der zweckvollen Einrichtung der Natur durch einen weisen Schöpfergott. In dem Moment aber, wo dieser Nachweis seine Glaubwürdigkeit verliert, muss entsprechend auch die Furcht vor der Unendlichkeit wieder hereinbrechen. Und genau das geschieht in der Aufklärung und speziell bei Haller. Das Erschrecken vor dem Unendlichen, der horror vacui vis-à-vis dem *«alten Nichts»*, dem Chaos, ist geradezu ein Urerlebnis Hallers, eine idée fixe des Ordnungsfanatikers:

*Unendlichkeit! Wer misset dich?
Bei dir sind Welten Tag und Menschen Augenblicke.
Vielleicht die tausendste der Sonnen welzt jetzt sich,
Und tausend bleiben noch zurücke.
Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebürge Millionen auf;
Ich welze Zeit auf Zeit und Welt auf Welten hin,
Und wann ich auf der March des endlichen nun bin
Und von der fürchterlichen Höhe
Mit Schwindeln wieder nach dir sehe,
Ist alle Macht der Zahl, vermehrt mit tausend Malen,
Noch nicht ein Theil von dir: [von der Unendlichkeit]
Ich tilge sie, und du liegst ganz vor mir. [die Unendlichkeit]*

Wenn es je dichtendes Philosophieren, denkendes Dichten gegeben hat, so hier, in Zeilen, die die Bewunderung nicht nur Kants und Hegels, son-

dern auch Schillers erregten. Schliesslich handelt es sich da um nichts geringeres als die poetische Metamorphose der häretischen Kosmologie des Demokrit und zugleich der mathematischen Formel «*Unendlich minus X = Unendlich*». In dieser Unendlichkeit, sobald sie nicht mehr mit der Kategorie des Erhabenen bewältigt werden kann, fühlt der Mensch sich verloren: in der Unendlichkeit des Raums («*ein Sandkorn in der Welt*») und in der Unendlichkeit der Zeit: denn als «furchtbar» empfindet Haller hier ja gerade auch die Ewigkeit und den Unsterblichkeitsprospekt des Menschen: «*Furchtbares Meer der ersten Ewigkeit*»:

*Noch selig, wäre noch der Tage kurze Zahl
für uns zugleich das Maaß des Lebens und der Qual!
Ach, Gott und die Vernunft giebt Gründe größerer Schrecken,
Vor jenem Leben kann kein Grabstein uns bedecken.*

[Leben im Jenseits]

Und die Unsterblichkeit, das Vorrecht seiner Art,

[des Menschen Art]

Wird ihm zum Henker-Trank, der ihn zur Marter spart;

*Und auf ein zeitlich Glück, das keiner rein genießt,
Folgt ein unendlich Weh, das keine Ruh beschließt.*

Der Trost der Religion, der christlichen oder der aufgeklärten, versagt hier ausgerechnet angesichts der Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele, die für Haller an anderen Stellen doch die Garantie der Güte Gottes war.

Und noch eine dritte Lieblingsvorstellung Hallers und seiner aufgeklärten Zeit wird hingefällig in der Erfahrung der Unendlichkeitsangst, im Zusammenbruch der Physikotheologie und Theodizee – die Vorstellung der Anthropozentrik: dass das ganze Universum im Hinblick auf die Bedürfnisse und das Vergnügen des Menschen geschaffen sei, der Mensch also im Mittelpunkt der providentiellen Aufmerksamkeit Gottes stünde: «*Ja, alles was ich seh, sind Gaben vom Gesicke!*» Das war ein für das Selbstgefühl sogar der Aufklärer schmeichelhafter Gedanke, im Grunde aber ein Rückfall in geozentrisches Denken, und so versteht es sich, dass die radikaleren Geister der Aufklärung in diesem menschlich-allzumenschlichen Dogma ihren kritischen Witz entfalten: David Hume zum Beispiel, der zu bedenken gab, das Leben des Menschen sei für das Universum nicht von grösserer Bedeutung als das Leben einer Auster; Sabatier, der mit dem Gedanken spielte, die Mosquitos seien die Krone der Schöpfung und der Mensch für sie geschaffen; Voltaire, der in «*Micromégas*» die Besucher vom Saturn und Sirius in dröhnendes Gelächter ausbrechen lässt, als man ihnen sagt, das Universum sei für die Menschen geschaffen, usw. In diesen

Zusammenhang gehört nun, als einer der ersten, auch Haller, der Dichter Haller, nicht der Naturwissenschaftler. Und zwar vertritt er, in seinen Momenten des Zweifels an der aufklärerischen Anthropozentrik und Providentialität, eine besondere, eine astronomische Variante dieses Gedankens. Er verbindet nämlich die Degradierung des Menschen zum unbedeutenden Stäubchen im Unendlichen mit der Vorstellung von der Mehrheit bewohnter Welten – eine Vorstellung, die, zwar seit den Vorsokratikern bekannt, für das 17. und 18. Jahrhundert durch Galileo und Bruno ungeheuer akut geworden war (und in unserer eigenen Gegenwart in Wissenschaft und Literatur wieder eine unerhörte Aktualität gewonnen hat).

*Sieh Welten über dir, gezählt mit Millionen,
Wo Geister fremder Art in andern Körpern wohnen [.]
Du bist ein Bürger auch, sieh selber, wie geringe!
Und gleichwol machst du dich zum Mittelpunkt der Dinge!*

Vielsagender noch ist die Art, wie Haller diesen höchst beunruhigenden Gedanken der radikalen Vernunft einfügt in den Zusammenhang seiner Grübeleien über die Theodizee, in dem Gedicht über den Ursprung des Übels:

*Vielleicht ist unsre Welt, die wie ein Körnlein Sand
Im Meer des Himmels schwimmt, des Übels Vaterland!
Die Sterne sind vielleicht ein Sitz verklärter Geister.
Wie hier das Laster herrscht, ist dort die Tugend Meister,
Und dieses Punkt der Welt von mindrer Trefflichkeit
Dient in dem großen All zu der Vollkommenheit [.]*

Wenn diese desperate Hypothese geglaubt wird, dann ist das ganze «grosse All» offensichtlich nicht für den Menschen und sein Glück geschaffen, dann ist der Mensch nicht Schöpfungszweck und Krone der Schöpfung, sondern umgekehrt mit all seinem Elend als Mittel zum Zweck der Vollkommenheit des grossen Ganzen geschaffen. Der Gedanke der Weltenpluralität (der an sich mehrsinnig ist) verwandelt hier also die Theodizee in eine Münchhausiade: mit seiner verzweifelten ultima ratio (dass wir unglücklich sein müssen, damit andere Wesen auf fernen Sternen glücklich sein können) zieht Haller sich am eigenen Haarzopf aus dem theologischen Sumpf. Die Idee der Weltenpluralität (die sogenannte «neue Ketzerei», für die Giordano Bruno zum Tod auf dem Scheiterhaufen verurteilt wurde) führt hier also nicht so sehr zu der beabsichtigten Theodizee (die dem Menschen die kosmische und theologische Mittelpunktstellung garantiert) als vielmehr zu einer pessimistischen Anti-Theodizee wider Willen, wie sie schon Thomas von Aquin vorausgesehen hatte. Ein be-

stürzendes Ergebnis, aber kein ungewöhnliches im konsequent aufklärerischen Denken — der tonangebende englische Aufklärer der Zeit, Samuel Johnson, kommt zu genau demselben Resultat.

Doch wir halten inne und fragen: Theodizee, Physikotheologie, Anthropozentrik, Weltenpluralität — ist dies alles nicht genau jene Weltraum-spekulation, die Haller selbst verworfen hat? Wir erinnern uns an «*Die Alpen*»: Astronomie war im Berner Oberland verpönt! Und warum? Der Astronom, der theologisierende Weltraumspekulant, «*kennt den Bau der Welt und stirbt sich unbekannt*». Das eigentliche Studium des Menschen ist der Mensch (nicht Gott und der Weltraum), hatte Alexander Pope die Aufklärung gelehrt, und darin jedenfalls war Haller sein gelehriger Schüler. Immer wieder thematisiert er in seinen Gedichten die Natur des Menschen, die, wie gesagt, überall und jederzeit dieselbe sei, nämlich der Vernunft und der Tugend fähig und damit perfektibel, wie es die Aufklärung von Shaftesbury bis Condorcet geglaubt hat; von Erbsünde keine Spur. Aber auch hier lassen die Gegenmotive nicht auf sich warten. Diese sind bei dem Lyriker Haller jedoch nicht einfach ein Rekurs auf das christliche Dogma von der angeborenen Verdorbenheit des Menschen, nicht einfach Kritik an der Aufklärung von christlicher Seite her. Vielmehr sieht die autonome Vernunft selbst mit unbestechlichem Scharfblick das Unzulängliche eben jenes «*Zusammenhangs von Meisterstücken*», als den Haller den Menschen gern sehen möchte. «*Die Vollkommenheit*», wendet er nun lapidar gegen sich selber ein, «*ist nicht der Menschen Art.*» «*Wir alle sind verderbt*», elegant à la française oder au naturel — selbst die edlen Wilden in Amerika sind nicht perfekt (sie sind grausam, und ihnen fallen die Zähne aus).

Unzulänglich ist vor allem das sittliche Vermögen des Menschen. In seinen Satiren nimmt Haller es sogar expressis verbis mit den Grossmeistern der Misanthropie auf, mit Swift und Hobbes. Tugend ist nur falscher Schein. Der Held, der Heilige, der Forscher, der Weise — für die ganze Galerie der traditionellen Leitbilder gilt nun: «*Wir irren allesamt, nur jeder irret anders.*» Ehrsucht und Wollust, Aberglaube und Masslosigkeit, Heuchelei und Eigennutz — das sind die Realitäten hinter dem schönen Schein des Ideals.

Über den Grund für die Prävalenz der Untugend lässt Haller uns nicht im Zweifel: er ist zu suchen in der Schwäche der Vernunft gegenüber den Trieben. Auch das ist eine Art Urerlebnis Hallers. Schon in einem der frühesten Gedichte liest man: «*Die Vernunft, der Leitstern, leuchtet uns mit allzu blassem Schimmer*», und, mit einem anderen Bild: «*Brausend strömet die Begierde durch der Einsicht schwache Dämme*», «*Umsonst hält die Vernunft das schwache Steuer an, / Der Lüste wilde See spielt mit dem*

leichten Kahn», usw. usw. Mit anderen Worten: die Freiheit des menschlichen Willens, die schliesslich nichts Geringeres als den Grundstein von Hallers Theodizee-Argumentation und damit seiner Weltanschauung bildet, ist empirisch nicht gegeben, ist ein schöner Wahn: «*Wir achten oft uns frei, wenn wir nur Meister ändern.*»

Unzulänglich ist die Vernunft aber nicht nur in Hinsicht auf die Regulierung des sittlichen Verhaltens, sondern auch in Hinsicht auf die Erkenntnis. Gewiss: einen «*Leitstern*» nennt Haller die Vernunft gern, aber auch (und besonders) wenn der Leitstern hell leuchtet, erweist er sich allzuoft als Irrlicht. Denn so sehr Haller die Leistungen des menschlichen Erkenntnisvermögens auch gerade in seiner Lyrik anerkennt: so klar ist auch sein Blick für die Irrwege der Vernunft. Nicht nur ist sie beschränkt und stösst auf ihre Grenzen («*Ins innre der Natur dringt kein erschaffner Geist*»). Sie stürzt auch, sich selber überlassen, in Zweifel und verführt so zum philosophischen Unglauben, in dem jede Orientierung versagt und die kalte Verzweiflung die Zähne bleckt. Vernunft – «*o blinde Richterin!*» heisst es dann, «*die oft sich selbst betrügt und öfters lässt betrügen*». Der Geist des Zweifels, der alles desillusioniert, quält sich unaufhörlich selbst: «*Er leidet ohne Frist, / Weil er gepeinigt und auch der Henker ist.*»

Jedoch: Haller kennt einen Ausweg aus dem Dilemma des intellektuellen Zweifels: nämlich die Selbstbescheidung der Vernunft, die vor den letzten Fragen stillzuschweigen bereit ist: «*Das soll ich nicht verstehen*», heisst es dann, das soll «*kein Geschöpfe fragen*»: d. h. soll all die Fragen nicht stellen, die Haller selbst so zu schaffen machen: die Fragen nach Gottes Güte und Weisheit, nach der Stellung und Bestimmung des Menschen usw. Tabu wären also all die aufklärerischen Themen Hallers, von denen ich sprach. – Aber das Lob solcher Selbstbescheidung klingt denn doch viel zu unglaubwürdig für jeden, der Haller einigermaßen kennt: «*Viel forschen [macht] Verdruss*», belehrt er uns an solchen Stellen (ausgerechnet Haller!) und folgert: «*Uns soll die Wissenschaft zum Zeitvertreibe dienen*», ... «*kein Glück verlangen wir, ein Tag soll allen gleichen, / Das Leben unvermerkt verstreichen*» in blühenden Gärten und grünen Wiesen.

Nach dieser Maxime hat Haller selbst nicht gelebt. Die Zweifelsucht und die Neigung zum philosophischen Unglauben, so sehr er sie im Tagebuch und in den theologischen Schriften und selbst in den Gedichten bekämpft hat, entsprechen ganz unverkennbar Hallers geistigem Habitus. Überzeugt (im Gegensatz zu Goethe), dass menschliche Vernunft und göttliche Vernunft dieselbe, dass Religion und Ratio vereinbar seien, hat er das Unerforschliche nicht, wie Goethe, ruhig verehrt, sondern seine Vernunft immer wieder auf die «*letzten Fragen*» gehetzt – in der Dichtung und im

Leben. Rastlosigkeit, «*inquiétude*», oder, wie er selbst sagt, «*unruhige Werksucht*» war das Kennwort seines Lebensstils. Legendär war sein Arbeitseifer, berühmt seine hektische Zeitausnutzung, notorisch seine Lesesucht (bei Tisch, zu Pferd, am Krankenbett, im Traum), verwunderlich sein Drang ins Enzyklopädische schon im Kindesalter (als er 2000 Biographien berühmter Männer geschrieben haben will), unablässig seine forschende Selbstkontrolle (als er eines Tages die Treppe des Berner Rathauses hinunterstürzt, überprüft er noch in der ersten Benommenheit seine geistigen Funktionen, indem er sich die Kaiser von China in chronologischer Folge hersagt). Ein Leben in ständiger Anspannung also. Was fehlt im Charakterbild, ist die Gelassenheit und Heiterkeit, selbst die desperate des ähnlich veranlagten Lichtenberg, der Gott dafür dankte, dass er ihn zum Atheisten habe werden lassen.

Hallers Cachet ist vielmehr die intellektuelle Unruhe, die nicht selten qualvolle Wachheit der Vernunft. Und darauf deuten nicht zuletzt auch jene gedanklichen Widersprüche in seiner Lyrik, die ich hervorgehoben habe als die Grundzüge seiner geistigen Physiognomie und der seiner Zeit. So sehr Haller als Empirist von den Grenzen der Vernunftkenntnis überzeugt war, so wenig war er bereit, den hochgespannten Erkenntnis-Ansprüchen des Rationalismus den Rücken zu kehren. Dieser Konflikt Hallers ist der Konflikt der Zeit: Hallers Unruhe ist die Unruhe der sogenannten «Krise der Aufklärung». Dass er sich als Dichter dieser Krise gestellt hat, ohne die bequemen rationalistischen oder auch irrationalistischen Auswege zu beschreiten – das ist nicht der glanzloseste Aspekt der Grösse des grossen, des ruhelosen Haller.

Allerdings: die Ruhe, die «*Gemütsruhe*» ist ein Leitmotiv der Lyrik Hallers. Aber da spricht er denn doch, wie Lessings Tellheim und so viele seiner aufgeklärten Zeitgenossen, von Tugenden, die er nicht hat. Und wenn Haller diese zeitlebens vergeblich ersehnte Ruhe in den Gedichten nun auch noch gleichsetzt mit jenem Glück, zu dem er sich als Kind seiner Zeit bestimmt glaubte und das er, wie seine Zeitgenossen, mit einer wahren Besessenheit gesucht hat – dann beginnen wir zu ahnen, in welche Dimension der persönlichen Tragik Hallers Ruhelosigkeit verweist, die sich in den Gedichten in ihrer geistigsten Form zu erkennen gibt. Dass der Intellekt und besonders der des Dichters nicht zur Glückseligkeit ver helfe, ist die These eines Aufsatzes schon des jungen Haller, «*Über die Nachtheiligkeit des Geistes*» betitelt, aber noch ganz ohne die schwerenöterhafte Geisteskoketterie einer späteren Generation, die ihren Nietzsche zu kennen glaubte. Und noch sein allerletztes philosophisches Gedicht beklagt (in einer unbekanntenen Fassung) die «*Glückseligkeit*» als «*verlornes Erbe aus Gottes milder Hand*».

Man beachte: «*Aus Gottes milder Hand*» – daraus spricht (so wollen wir mit verantwortbarer philologischer Fahrlässigkeit annehmen) denn doch nicht mehr allein die glücklose Unruhe des Zweifelnden, sondern – endlich – vielleicht auch ein wenig Gelassenheit und Zuversicht, ein wenig Gemütsruhe. Gewiss, es handelt sich da nur um ein unvollendetes Gedicht, ein blosses Bruchstück. Aber mit der nötigen kritischen Phantasie möchte ich vermuten, dass Haller diesem Fragment, seinem letzten und so typisch widerspruchsvollen Gedicht, einige Jahre später denn doch eine angemessene Schlusszeile gegeben hat, nämlich in seinen letzten Worten auf dem Totenbett. Doch in welchen letzten Worten?

Ich sprach einleitend über die drei, sehr verschiedenen Versionen von Hallers letzten Worten auf dem Sterbebett: Bekenntnis zum Unglauben, zum Glauben, zur naturwissenschaftlichen Selbstbeobachtung. Letzte Worte pflegen mehr oder weniger gut erfunden zu sein; aber ich glaube, wir sind uns einig in der Hoffnung, dass eine vierte überlieferte Version von Hallers letzten Worten authentischer ist. Sie lautet: «*Ich bin ruhig*» – ein sinnvolles Schlusswort, scheint mir, für ein Leben, das in intellektueller Unruhe gelebt wurde – in jener «unruhigen Werksucht», der wir auch seine Dichtung verdanken.

Lessing

Wie bitter nötig hätten wir Männer wie ihn gerade jetzt, in Tagen, da die Aufklärung in Misskredit gerät und ein neuer Obskurantismus sich hervortut, von dem man vielleicht später sagen wird, er sei gefährlicher gewesen als das Dunkelmanntum seines Erzfeinds, des Hauptpastors Goeze. Die Welt bedürfte Lessings, oder richtiger: seines geistigen Typus; denn tatsächlich war er zwar ein Einziger mit seinem nur ihm gehörigen Eigentum, zugleich aber Personifikation einer intellektuellen Struktur, der wir in der Geistesgeschichte zwischen Sokrates und, sagen wir: Heinrich Mann, immer wieder begegnen. Zugegeben, der Charakter ist selten und ist nicht immer so recht erfolgreich. Sokrates, um im Exempel zu bleiben, gilt weniger als Plato, Heinrich Mann erfreut sich nicht der gleichen Resonanz wie sein Bruder oder gar Hermann Hesse, dem man einen glänzenden Willkomm veranstaltet und sogar den Ehrentitel eines politischen Schriftstellers zuerkennt. Aber Erfolg ist nicht gleich dem, was folgt. Ist das Menschengeschlecht weitergekommen durch Erziehung – und nur morbider Kulturpessimismus wird leugnen, dass es weiter kam, unachtlich der Debakel, die es wieder und wieder erlitt – dann dankt man es geistigen Erscheinungen wie Lessing eher denn anderen, feierlichen, prophetischen, bezaubernden.

*Jean Améry in seiner Rede zur Eröffnung des
Wolfenbütteler Lessinghauses am 15. April 1978.*