

Pestalozzi und Leibniz

Autor(en): **Stein, Arthur**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft =
Annuaire de la Société Suisse de Philosophie**

Band (Jahr): **5 (1945)**

PDF erstellt am: **15.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883888>

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.

Pestalozzi und Leibniz

Von Arthur Stein

*Einleitung*¹

Pestalozzi hat vielleicht in seinem ganzen Leben keine Zeile von Leibniz gelesen, und dennoch ruht sein ganzes Denken über den Menschen und seine Bestimmung so sehr auf Leibniz, daß man ihn einen der machtvollsten Vertreter der Leibnizischen Grundgedanken nennen darf. *Paul Wernle*².

Man bemerkt oft, nicht nur bei solchen, die der Philosophie ferner stehen, sondern auch und gerade bei Philosophen vom Fach ein gewisses Unbehagen, wenn von Pestalozzi als einem Philosophen oder auch nur von Einwirkungen der Philosophie auf Pestalozzi die Rede sein soll. Hat nicht Pestalozzi selbst erklärt: «Ich bin für das eigentliche Philosophieren im wahren Sinne des Wortes schon seit meinen Zwanzigerjahren zugrunde gerichtet³.» Immerhin: *erst* seit seinen Zwanzigerjahren! Die Zeit der grundlegenden Jugendbildung am Carolinum in Zürich ging seinen Zwanzigerjahren vorher. — Doch könnte gegen die Annahme einer tieferen Einwirkung von seiten der Philosophie eine Aeüßerung wie die folgende grundsätzliche Bedenken erregen: «Ich bin durchaus nicht gemacht, Leuten, die das Leben der Wahrheit nur durch Zergliederung der Begriffe zu suchen, und *nur* in zergliederten Begriffen zu erkennen, gewohnt und geneigt sind, diesfalls zu befriedigen⁴.» Aeüßerungen dieser Art, seiner in bezug auf philosophische Begrifflichkeit anspruchsvollen Epoche zugerufen, ließen sich häufen; sie sind

¹ Das Verzeichnis der *Abkürzungen* findet man am Schluß.

² Pestalozzi und die Religion, 1927, S. 6.

³ K. A. XIII, 252 [1801].

⁴ Cottasche Ausgabe, Bd. X, 381 [1823]; Sperrung von uns.

aber nur gegen solche Philosophie gemeint, die Pestalozzi als wurzellos erschien, weil ihr keine ursprüngliche Schau, kein ursprüngliches philosophisches Erlebnis zugrunde liege. Das nannte er «Scheindeutlichkeit der Begriffe», denen «sowohl der Hintergrund fester Anschauungen als die Fülle innerer Tiefe der Erkenntnis mangelt⁵». Das Schreckbild bloß konstruktiver Erschließung waren für Pestalozzi die demonstrativen Gottesbeweise.

Bedeutende Philosophen unter den Zeitgenossen Pestalozzis, wie Fichte, aber auch spätere, wie Natorp, erkannten, daß allen schriftstellerischen Aeußerungen Pestalozzis sowie seinen praktischen Bestrebungen eine einheitliche innere Anschauung von einer seltenen Mächtigkeit und Tiefe zugrunde lag, eine innere Anschauung, an der auch die wissenschaftliche Philosophie nicht vorbeigehen könne. Da war echter Logos zu finden, wenn auch oft nicht in begrifflich geklärter Form⁶ — eine Form, die Pestalozzi, soweit er für das Volk schrieb, auch keineswegs suchte. Der seinen Schriften innewohnende Logos war es, was Fichte in Pestalozzi ein «tief liegendes Kleinod⁷» entdecken ließ; dasselbe war gemeint, wenn Herder, der Verfasser der «Aeltesten Urkunde des Menschengeschlechts», ausrief: «*Der* forscht nie vergebens, er wird von einem heiligen Instinkte geleitet. Er riecht tiefer in die Philosophie als ich in das Hebräische⁸.» Und dieselbe Erkenntnis war es, die nach der Epoche des Positivismus, beim Wiedererwachen eines mehr philosophischen Geistes um die Wende des 20. Jahrhunderts, Natorp zu einem wesenhaftern, wenngleich einseitigen Neuverstehen Pestalozzis den Weg bahnte. Pestalozzi, sagt Natorp, «träumte nicht, er sah; und so war er ein echter Seher, wenn er auch, nach jenem platonischen Gleichnis, von dem übergroßen Licht wie geblendet, nicht deutlich zu sagen wußte, was er gesehen hatte...» Pestalozzi habe, tiefer als andere, «die Grundquellen des Menschentums» erforscht; er sei «zu diesen

⁵ a. a. O.

⁶ Näheres über Fichtes Verhältnis zu Pestalozzi: P. K., S. 125 ff.

⁷ J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, von seinem Sohne I. H. Fichte, 1862, Bd. I, 158.

⁸ Vgl. *Muthesius*, Goethe und Pestalozzi, 1908, S. 50.

Quellen vorgedrungen⁹». Unbeschadet seiner Abneigung gegen eine ihm nicht gemäße Weise des Philosophierens war sich Pestalozzi der philosophischen Bedeutung seiner Intuitionen bewußt. Er empfand selbst, besonders seit Burgdorf, das Bedürfnis nach philosophischer Begründung. Aus diesem Bedürfnis heraus hat er Niederer in seinen Kreis gezogen: «Ich bedarf seiner», schreibt Pestalozzi 1811, «und finde in keinem Menschen mehr umfassende Klarheit dessen, was ich suche und ahne, als in ihm¹⁰.» Die Arbeitsgemeinschaft mit Niederer endete bekanntlich mit Enttäuschung und Trennung; aber auch nach dieser Trennung erklärt Pestalozzi, «nur tiefer greifende, psychologische Grundsätze» seien imstande, «wahre und solide Hilfe zu leisten...¹¹», und er hoffe, es werde auch auf seinem empirischen Gang «einiges philosophisch begründet klar werden, was auf irgendeinem andern Gang nicht leicht zu der gleichen Klarheit hätte gebracht werden können¹²».

Delekat hat im Hinblick auf Natorps Entdeckung des sachlichen Zusammenhanges zwischen Pestalozzis Begriff der Anschauung mit der Kantischen Philosophie bemerkt: «Natorp konnte aber den Zusammenhang nicht historisch erklären, und so blieb seine Entdeckung ein unverstandenes Wunder¹³.»

Delekat hat die innere Verwandtschaft tiefer Motive in Pestalozzis Leben und Denken mit der romanischen Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts aufgedeckt. Eine direkte Einwirkung von dieser Seite hat er aber nicht nachweisen können; und so hat auch Delekat das «Wunder» im eigentlich historischen, wirkungsgeschichtlichen Sinne nicht verstehbar zu machen vermocht.

In meiner Schrift über Pestalozzi und die Kantische Philosophie habe ich versucht, die alte Frage Pestalozzi–Kant auf festen historischen Boden zu stellen. Auch hier läßt sich das Ergebnis — erhebliche indirekte Einwirkung — nicht streng

⁹ Paul Natorp, *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, 2. Aufl. 1922, 2. Heft, S. 18.

¹⁰ Sth. X, 181.

¹¹ Sth. XII, 397 [1826].

¹² Sth. IX, 13 [1820]; vgl. auch Natorp: *Der Idealismus Pestalozzis*, 1919, S. 9.

¹³ Delekat: *J. H. Pestalozzi*, 2. Aufl., 1928, S. 260.

beweisen, aber doch auf konkreterer äußerer und innerer Grundlage in hohem Grade wahrscheinlich machen; die dort vertretene These hat mannigfache Zustimmung gefunden¹⁴.

Allein das historische Problem besteht nicht nur in der Uebereinstimmung mit Kantischen Gedanken, sondern in der umfassenderen Tatsache, die Spranger einmal so zum Ausdruck gebracht hat: aus Pestalozzis «einsamen Träumen und Gedanken erwächst eine Epoche der Erziehungsbestrebungen, die dem Idealismus der deutschen Philosophie und der großen deutschen Dichtung als ebenbürtige *klassische* Pädagogik zur Seite tritt¹⁵». Auf einer gemeinsamen «Grundanschauung der Dinge¹⁶» beruht das gewaltige Echo, das Pestalozzis Erziehungsbestrebungen, im deutschen Sprachgebiet und darüber hinaus, bei Staatsmännern, Fürsten und in weiten Kreisen des Mittelstandes fanden, so daß man von einer *Pestalozzi-Bewegung* sprechen kann.

Indem wir nach der Einwirkung Leibnizischer Gedanken auf Pestalozzi fragen, ergänzen wir unsere frühere Arbeit, ohne die dort vertretene These im mindesten einzuschränken. Wir halten nach wie vor dafür, durch die Kantische Philosophie habe Pestalozzis Suchen und Denken, wenn man von den Eindrücken in den Jahren der Jugendbildung absieht, den stärksten Richtungsstoß empfangen, den es je empfangen hat.

In der vorliegenden Arbeit suchen wir aus dem reichen Gewebe geistesgeschichtlicher Bezüge im Lebenszusammenhange Pestalozzis einen andern Faden herauszulösen. Es wird sich darum handeln, zu verstehen, welche Besonderheiten seiner geistigen Individualität Pestalozzi für das Leibnizische Element empfänglich machen mußten. Wir halten uns überzeugt, daß solche Betrachtung, wenn sie mit der nötigen Behutsamkeit vorgenommen wird, die Individualität des Empfangenden nicht

¹⁴ So durch Eduard Spranger: Pestalozzis Nachforschungen. Eine Analyse (Sitzungsberichte d. preuß. Akademie d. Wissenschaften, 1935, S. 18) und durch Heinrich Hoffmann: Die Religion im Leben und Denken Pestalozzis, 1944, S. 38 f. — Ferner die Sacherklärungen: K. A. XII, 775; K. A. XVI, 646 f.

¹⁵ Zeitschrift: Die Erziehung, 2. Jahrg. 1927, S. 330.

¹⁶ Niederer; s. Israel: Pestalozzi-Bibliographie, III. Bd., S. 601 (Brieffragment von 1807).

nur nicht verwischt, sondern im Gegenteil geeignet ist, ein bestimmtes Grundmotiv in scharfem Umriß erscheinen zu lassen.

Gewiß, das Primäre sind die massiven Tatsachen einer Epoche. Sie bewirken, daß an vielen Stellen, unabhängig voneinander, verwandtes Suchen, verwandte Bestrebung erwächst. Aber diese Tatsachen finden ihr Gegenbild in den Ideen der Epoche, und hierbei geht zuzeiten das Wichtigste von den *philosophischen* Ideen aus.

Der tief Eigenständige und Einsame, der Pestalozzi war, wurzelte in besonders starkem Maße in den konkreten Lebensverhältnissen seiner Epoche. Das hindert aber keineswegs bedeutende «Handbietung» — um uns dieses Pestalozzischen Ausdrucks zu bedienen — von seiten der Philosophie. Ein innerer Wirkungszusammenhang der Pädagogik mit der Philosophie hat zu allen Zeiten bestanden. Warum sollte dies nicht für die Pädagogik in ihrem Verhältnis zu der mächtigen Bewegung des philosophischen Idealismus gelten, deren Wegbereiter Leibniz gewesen ist. Meine frühere Schrift durch die Analyse des Leibnizischen Elements ergänzend, hoffe ich, die auffallende Wesensverwandtschaft der Pädagogik Pestalozzis mit Grundanschauungen seiner Epoche noch verständlicher zu machen.

Eine eingehendere Untersuchung über Pestalozzi und Leibniz gibt es bisher nicht¹⁷. Auf Uebereinstimmungen Pestalozzis mit der vorkantischen Philosophie überhaupt, besonders der sogenannten Popularphilosophie, ist öfter hingewiesen worden,

¹⁷ Wir erwähnen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Th. *Wiget*: Pestalozzi und Herbart (23. und 24. Jahrb. d. Vereins für wissensch. Pädag., 1891, S. 346 ff.); und desselben Verfassers Grundlinien der Erziehungslehre Pestalozzis, 1914, S. 163 ff.; Chr. *Rothenberger*: Pestalozzi als Philosoph, 1898, S. 40 f. — Eingehender — wobei aber nur die Burgdorfer Zeit in Betracht gezogen ist —: H. *Walsemann*: Mutterboden, 1913, S. 76 ff.; von dem gleichen Verfasser: Pestalozzi, sein Leben, sein System und seine Methode, 1926, S. 38 ff. — J. *Witzig*: Der Entwicklungsgedanke bei Pestalozzi, 1929. Das Verdienst dieser Schrift scheint uns hauptsächlich im ersten Teil zu liegen, wo der Verf. Wirkungen Leibnizens auf die schweizerische Naturforschung des 18. Jahrhunderts nachgeht. Die Konturen des zweiten, Pestalozzi gewidmeten Teils dagegen sind blaß. — Ferner das schon erwähnte Buch von *Delekat* und die vorzügliche Schrift von H. *Rupprecht*: Pestalozzis Abendstunde eines Einsiedlers, 1934.

aber ohne entschiedenen Rückgang auf die eigentliche Quelle, auf Leibniz¹⁸.

Am stärksten hat, soviel wir sehen, Paul Wernle das Leibnizische Element bei Pestalozzi hervorgehoben; wir haben eine Aeüßerung dieses hervorragenden Kenners schweizerischen Geisteslebens im 18. Jahrhundert unserer Arbeit als Motto vorgesetzt¹⁹. Freilich hat Wernle seine Auffassung, wonach Leibniz auf Pestalozzis geistige Entwicklung einen grundlegenden und mächtigen Einfluß ausgeübt hätte, nicht eingehender begründet.

Gegen Wernles Auffassung — um aus der umfangreichen Literatur noch dies herauszugreifen — wendet sich Karl Würzburger in seinem interessanten, aber im ganzen unhistorischen Buche: vom Standort rechtsstehender Theologie aus deutet und — richtet er Pestalozzi²⁰. Würzburger weist vor allem auf den Unterschied der Religion Leibnizens und Pestalozzis hin: «Zu dem Gott, von dem Leibniz geredet hat . . ., kann man nicht beten; man kann höchstens mit ihm korrespondieren, wie ein gelehriger Schüler mit seinem unerreichbaren Lehrer . . . Dem Gott Heinrich Pestalozzis aber konnte man nur im Gebet und im Gehorsam begegnen²¹.»

Es ist immerhin zu sagen, daß die hier supponierten Briefe Leibnizens die Briefe eines aufrichtig und nicht ohne hohe Leidenschaft Liebenden wären, dazu bestimmt, den amor Dei auch bei den Mitmenschen zu erregen oder wach zu halten. Aber das ist richtig: ein wesentlicher Unterschied zwischen der Religion Pestalozzis und derjenigen Leibnizens besteht. Wir kommen darauf später zu sprechen.

Eine starke Einwirkung der Leibnizischen Gedankenwelt auf Pestalozzi scheint uns dennoch vorzuliegen.

¹⁸ H. Stettbacher: Beiträge zur Kenntnis der Moralphädagogik Pestalozzis, 1912, S. 13 ff. A. Heubaum: J. H. Pestalozzi, 2. Auflage. 1920, S. 350 f.

¹⁹ Wernle: Pestalozzi und die Religion, 1927; ferner: Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert, Bd. II, S. 164 ff.

²⁰ Der Angefochtene, ein Buch über Heinrich Pestalozzi, 1940, S. 61 ff. — Kritische Bemerkungen zu Würzburgers Pestalozzi-Interpretation bei Heinrich Hoffmann: a. a. O.

²¹ Würzburger, a. a. O., S. 65 f.

Es ergibt sich die folgende Gliederung: wir fragen uns *erstlich*, ob in dem «tief gewurzeltten Bestande frühreifender Ueberzeugung», der sich «im Strom der Veränderung» bei Pestalozzi «erhalten²²» hat, so etwas wie ein durchgehendes Leibnizisches Element, sozusagen ein «roter Faden», festzustellen ist. Somit handelt es sich in diesem Teil um etwas Andersartiges als in unsrer früheren Studie über Pestalozzi und die Kantische Philosophie. Dort wurde gefragt, ob und in welchem Maße in einem *bestimmten Stadium* seines geistigen Lebensganges Kantische Gedanken Pestalozzi gefördert haben²³.

Es ist öfter bemerkt worden²⁴ — und nur dies ist bisher genauerer Prüfung unterzogen —, daß in Pestalozzis Burgdorfer Periode eine Einwirkung Leibnizischer Gedanken in einem *besonderen* Sinne sich zeigt. Dies wird der Gegenstand unsres *zweiten* Teiles sein. Daß sich, unbeschadet durchgehender Motive, Pestalozzi auch geistig gewandelt hat, suchen wir in diesem zweiten Teil zu erhärten. Wir hoffen damit, wie auch in unserer früheren Arbeit, einen kleinen Beitrag zu einer Geschichte von Pestalozzis geistiger Entwicklung zu leisten. Dies ist ein noch wenig bearbeitetes Feld²⁵; der Abschluß der kritischen Gesamtausgabe ist die Bedingung weiteren Fortschreitens der Pestalozzi-Forschung in dieser Richtung.

Wollten wir mit der Betrachtung der Burgdorfer Zeit schließen, so bestände die Gefahr, daß von Pestalozzis Anschauung des Menschen, speziell auch von dem Ort und der Funktion des Leibnizischen Elements in dieser Anschauung, ein einseitiges Bild zurückbleibe. Wir werden deshalb in einem *dritten*, abschließenden Teil Pestalozzis Gesamtanschauung skizzieren

²² Th. Wiget: Grundlinien, Seite V.

²³ Auf der Verkennung des Umstandes, daß es sich um eine — allerdings sehr einschneidende — Einwirkung Kantischer Gedanken in einem bestimmten Stadium von Pestalozzis innerer Entwicklung handelt, beruht die Kritik, welche K. Würzburger an der von uns vertretenen These geübt hat: «Pestalozzis Erziehungsbekehrung», Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 100. Jahrgang, Juli 1944, S. 231 ff.

²⁴ Johannes Niederer: Pestalozzis Erziehungsunternehmung im Verhältnis zur Zeitkultur, Bd. I. 92. — Walsemann, a. a. O.

²⁵ Wertvoll in dieser Beziehung scheint uns besonders die erwähnte Schrift von Heinrich Rupprecht.

und uns zugleich auf die Grenzen des Leibnizischen Elements bei Pestalozzi besinnen.

In einer Einleitung mehr zu sagen, hätte keinen Sinn. Denn was allein zu überzeugen vermag, ist die nähere Ausführung. — Nur eines sei noch hervorgehoben: um den vorliegenden Aufsatz nicht zu stark zu befrachten, mußten wir manche andere Einwirkung auf Pestalozzi mit Stillschweigen übergehen oder konnten sie nur streifen; daß auch Rousseau²⁶, Shaftesbury²⁷, Herder, Lavater, Zimmermann²⁸, F. H. Jacobi²⁹ und andere auf Pestalozzi gewirkt haben, soll damit keineswegs bestritten sein. Besonders die Färbung, welche gewisse Konzeptionen Pestalozzis in der Epoche des Sturms und Drangs annahmen, können wir nur gelegentlich streifen³⁰.

Um dem mit Pestalozzis Lebensgang weniger vertrauten Leser die Orientierung zu erleichtern, setzen wir einige Daten her.

Zeittafel.

- 1746 geboren.
- Frühjahr 1763 bis Herbst 1765 Besuch des Collegium Carolinum.
- 1765 erscheinen Leibnizens *Nouveaux Essais*.
- Herbst 1765 bis Herbst 1767 lebt Pestalozzi weiterhin in Zürich.
- 1769—1798 Neuhofer Zeit.
 - (1774—1780 Armenanstalt.
 - 1780—1798 die lange Lebenskrise.
 - 1780 erscheint die *Abendstunde eines Einsiedlers*.
 - 1781—1787 Lienhard und Gertrud.
 - 1793 mit Fichte in Richterswil.
 - 1797 erscheint: *Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts*.)
- 1799 Vater der Waisen in Stans.
- 1800—1804 Institut in Burgdorf.
 - (1801 *Wie Gertrud ihre Kinder lehrt*.
 - 1803 Verbindung mit Niederer.)
- 1805—1825 Institut in Yverdon.
 - (1817 Trennung von Niederer.)
- Nach Auflösung des Yverdoner Instituts (1825) lebt Pestalozzi wieder auf dem Neuhof.
 - (1826 *Schwanengesang*.)
- Pestalozzi starb 1827.

²⁶ Pestalozzis Verhältnis zu Rousseau: P. K., S. 26—52.

²⁷ Vgl. *Stettbacher*, a. a. O.

²⁸ Vgl. *Rupprecht*, a. a. O.

²⁹ Näheres: P. K., S. 114, 121 ff.

³⁰ Näheres: P. K., S. 10 ff. — Dazu *Rupprecht*, a. a. O.

I. Das durchgehende Leibnizische Element

Daß Leibniz bis zum Auftreten Kants und darüber hinaus das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts beherrscht hat, ist bekannt. In bezug auf die Schweiz sagt Wernle: Leibnizens Schriften «wurden in der ganzen Schweiz gelesen und bedeuteten für das ganze 18. Jahrhundert eine Macht³¹». So waren auch die wichtigsten Lehrer Pestalozzis am Collegium Carolinum in Zürich «ganz in der Wolff'schen Philosophie und sicher auch in Leibniz zuhause» und «vertraten die Leibniz'sche Konzeption bis zum Ende des Jahrhunderts mit großer Klarheit und Kraft³²». Das Collegium Carolinum, damals die oberste Lehranstalt Zürichs — nach heutigen Begriffen ein Mittleres zwischen Gymnasium und Universität — besaß eine Reihe bedeutender Lehrer und war im ganzen Umkreis des damaligen deutschsprachigen Schulwesens in bezug auf Qualität, auf geistige Höhe «eine ungemaine Seltenheit³³». In seinen Lebenserinnerungen nennt Pestalozzi unter den Lehrern, denen die obere Schulen Zürichs es verdankten, daß ihr Zustand «in wissenschaftlicher Hinsicht ausgezeichnet gut» gewesen, Bodmer, Breitinger und Steinbrüchel³⁴. «Die leibnizische und wolffische Philosophie», so hat Bodmer einmal erklärt, «bemächtigte sich meiner mehr als eines bloßen Dilettante. Breitinger war mit mir von der Philologie zu der psychologischen Philosophie übergetreten³⁵.» Breitinger, der Rektor des Collegium Carolinum, setzte sich literarisch für die wolffische Philosophie ein und stand wahrscheinlich mit dem «großen Philosopho von Deutschland», wie er ihn nannte, im Briefwechsel³⁶. Auch Bodmer, den Pestalozzi unter seinen Lehrern am meisten verehrte, nennt Chr. Wolff «den großen Lehrer Teutschlands»; ihm sei es zu verdanken, daß man jetzt «die ganze Reihe deren Wissenschaften, welche bequem sind, die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts zu befördern und

³¹ Der schweizer. Protestant. II, 164.

³² Wernle: Pestalozzi und die Religion. S. 6.

³³ Heubaum, a. a. O. S. 8.

³⁴ Sth. XII, 422 [1826].

³⁵ Zitiert bei Hans Bodmer: Die Gesellschaft der Maler in Zürich und ihre Diskurse, 1895, S. 117, Anm. 1.

³⁶ a. a. O.

uns zu einer vernünftigen Bewunderung der Werke Gottes in der Natur aufzumuntern», in deutscher Sprache lesen könne. «Wann man seine Schriften durchgehet, so gerät man öfter in Zweifel, ob mehr die Reinigkeit der Sprache, oder die Deutlichkeit der Begriffen, oder die Gründlichkeit der Beweisen, oder die ordentliche Verknüpfung der Wahrheiten zu bewundern seie; seine Lehrart hat etwas Ungemeines, und ist kräftig genug, die Finsternis zu verjagen, in welcher bisher der größte Haufe . . . in dem Punkte der Wissenschaft gesteckt ³⁷.»

Es ist aber nicht etwa nur Chr. Wolff, für den Bodmer Bewunderung hegt, sondern auch Leibniz selbst. Beim Tode Lamberts schreibt Bodmer: «Ich bedaure Lambert, wie ich Leibnizen beweint haben würde ³⁸!» Wir sind im Jahre 1777, in einer Zeit also, wo sich in dem Preußen Friedrichs des Großen, unter dem Einfluß des englischen Empirismus, der Leibnizianismus und Wolffianismus bereits stark gelockert hatte ³⁹.

Daß auch andere Lehrer Pestalozzis am Collegium Carolinum — wie Steinbrüchel und Johannes Geßner, der in den Naturwissenschaften unterrichtete — Einwirkungen der Philosophie Leibnizens, Wolffens und der Wolffianer erfahren haben, werden wir noch sehen.

Man könnte versucht sein, darauf hinzuweisen, daß Pestalozzi in seinen Lebenserinnerungen zwar die Einwirkung Rousseaus erwähnt ⁴⁰, diejenige der Leibnizischen Philosophie aber nicht. Allein der retrospektive Teil in Pestalozzis Schwanengesang ist eine *Lebensbeichte*. Pestalozzi erwähnt sowohl die Schule als Rousseau im wesentlichen nur, um seine späteren «Irrwege» daraus herzuleiten. Daß Pestalozzi auf den «mächtigen positiven Gehalt der neuen Zürcher Bildung ⁴¹» nicht eingeht, beweist daher nichts. Unter den Augen Pestalozzis erschien 1812 in Yverdon das Buch Niederers; über Pestalozzis akademische Jugendbildung heißt es dort: Er «hat studiert und hat gelesen». Er «las beinahe alles ausgezeichnet Neue in der Literatur [= Schrifttum], das zu seiner Zeit erschien. Als

³⁷ Vgl. Wernle, Der schweiz. Prot., II, 166.

³⁸ Zitiert bei Witzig, a. a. O., S. 68.

³⁹ Vgl. Herman Schmalenbach: Leibniz, 1921, S. 539 ff.

⁴⁰ Sth. XII, 423 f.

⁴¹ Wernle, Pestal. u. d. Rel., S. 6.

Jüngling war er unter anderm ein erklärter Anhänger der Baumgarten-Wolffischen philosophischen Schule ⁴²».

Der Entschluß, Landwirt zu werden, und die Bedrängnisse der Neuhofer Zeit gestatteten natürlich keine intensive Pflege und stetige Fortbildung dessen, was Pestalozzi in seinen Zürcher Lehrjahren in sich aufgenommen. Pestalozzi kam sich auf dem Neuhof, im Drang seiner Schicksale, «kulturhalber . . . vernachlässigt ⁴³» und, wie wir schon sahen, «für das eigentliche Philosophieren zugrunde gerichtet» vor. Es dürfte aber für das innere Fortwirken und Reifen der grundlegenden und entscheidenden philosophischen Bildungserlebnisse aus den Jahren der größten Empfänglichkeit und für deren Einschmelzung in Pestalozzis konkrete Existenz gerade günstig gewesen sein, daß er später Jahrzehnte hindurch nicht sehr viel Neues in sich aufnahm. Um so zäher und treuer vermochten die entscheidenden Eindrücke der Jugendbildung zu haften und im Lebenszusammenhange aufzuquellen.

Für Einwirkungen der Leibnizischen Philosophie sowie der Philosophie Christian Wolffs und seiner Schule kommt nicht das Collegium Carolinum allein in Frage, sondern auch, und vielleicht noch mehr, das Leben außerhalb der Schule. Pestalozzi wurde ein Jahr vor seinem Austritt aus dem Collegium Carolinum in die «Moralisch-politisch-historische Gesellschaft auf dem Bach» als ordentliches Mitglied aufgenommen ⁴⁴. In dieser Arbeitsgemeinschaft der geistig Regsten der jüngern Generation kann Pestalozzi beispielsweise an der Lektüre und Besprechung der Schrift von Chr. Wolff teilgenommen haben, die man die «Politik» zu nennen pflegt ⁴⁵.

Nach seiner Schulzeit hat Pestalozzi noch volle zwei Jahre in Zürich zugebracht. Die Lücke, welche die kurz nach Pestalozzis Austritt aus dem Collegium Carolinum aufgelöste Gesellschaft «auf dem Bach» gelassen, wurde bald durch die Grün-

⁴² Pestalozzis Erziehungsunternehmung im Verhältnis zur Zeitkultur, Ifer-ten, 1812, I, 92.

⁴³ Sth. XII, 433 [1826].

⁴⁴ Das Folgende nach Herbert *Schönebaum*: Der junge Pestalozzi, 1927, S. 21 ff.

⁴⁵ Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen, oder Buch über die Politik.

derung der «Helvetischen Gesellschaft zur Gerwe» ausgefüllt. Hier hatte Bodmer selber die geistige Leitung. Pestalozzi hat dem Kreise der «Patrioten», wie die Mitglieder dieser Gesellschaft in Zürich genannt wurden, fast anderthalb Jahre — bis zur Auflösung dieser von dem Zürcher Rat nicht gerne gesehenen Vereinigung — als sehr eifriges Mitglied angehört.

Mannigfache Einwirkungen der Leibniz-Wolffischen Philosophie auf Pestalozzi, auch außerhalb der Schule und nach der Schulzeit, sind also anzunehmen.

Und auch nach der Zürcher Zeit hat Pestalozzi öfter seine Vaterstadt besucht. Freunde besuchten ihn auf dem Neuhof. Pestalozzis Lektüre in den 1780er Jahren galt vielfach Philosophen, die — wie Eberhard, Mendelssohn u. a. — selber in der Leibnizischen Tradition standen. Die jetzt in der kritischen Ausgabe veröffentlichten «Bemerkungen zu gelesenen Büchern⁴⁶» zeigen, daß sich Pestalozzi mit diesen Denkern besonders angeregt auseinandergesetzt hat.

Es ist unmöglich, die Hunderte von Kanälen aufzuspüren, durch die Pestalozzi — direkt oder indirekt — Leibnizische Gedanken haben zugeführt werden können.

Doch nun bleibt zu erwägen, daß Leibniz und Wolff einerseits, Wolff und die Wolffianer andererseits nicht identisch sind.

Von Leibnizens Schriften kannte man zu Beginn von Pestalozzis Studienzeit nur wenige; hauptsächlich die sogenannte Monadologie und die Theodizee. Gegen Ende der Studienzeit Pestalozzis erschienen die «Nouveaux Essais sur l'entendement humain», die Hauptschrift der Leibnizischen Erkenntnislehre. Die Schrift erregte in Zürich sofort starkes Interesse und lenkte die Aufmerksamkeit von neuem auf Leibniz selbst zurück. Noch im Erscheinungsjahr (1765) brachten die Zürcher «Wöchentlichen Anzeigen zum Vorteil der Liebhaber der Wissenschaften und Künste» eine ziemlich eingehende Besprechung⁴⁷.

Christian Wolff kennt die Monade als vorstellendes Wesen in dem universalen Leibnizischen Sinne nicht. Die «vis representativa», für ihn eine Erfahrungstatsache, gibt es nur da, wo Bewußtsein feststellbar ist. Den Seelencharakter der Monade

⁴⁶ K. A., Bd. IX und X.

⁴⁷ a. a. O., Bd. II, 1765, S. 586—590.

läßt Chr. Wolff nur als Hypothese gelten⁴⁸. Damit verengt sich der Gedanke der prästabilierten Harmonie: Wie könnten sich die Monaden aneinander spiegeln, wenn sie nicht vorstellend sind? — Die prästabilierte Harmonie wird auf die Verbindung von Leib und Seele eingeschränkt; und auch diese erklärt Wolff als eine Hypothese⁴⁹.

Trotz der Beschränkung des Begriffs der vorstellenden einfachen Substanz, wie wir sie bei Wolff sehen, galt aber die Lehre von der Seelenhaftigkeit der Monaden nicht nur für Leibnizisch, sondern auch für Wolffisch⁵⁰; daher der von Bilfinger geprägte, dann gebräuchlich gewordene Ausdruck: die Leibniz-Wolffische Philosophie; wie denn die Zeit weder Leibniz und Wolff, noch Wolff und die Wolffianer genau zu unterscheiden vermochte.

In der erwähnten Zürcher Besprechung der «Nouveaux Essais» wird die Bemerkung in Kästners Vorrede hervorgehoben: es gehe aus dieser bisher unbekanntem Schrift Leibnizens klar hervor, «daß jede Monade ein Spiegel der Welt ist⁵¹». Daran anknüpfend sucht der Rezensent — offenbar zur Beruhigung der mehr an Wolff Orientierten unter den Zürchern — zu zeigen, jener Leibnizische Satz stehe zur Wolffischen Lehre nicht im Widerspruch⁵². Obgleich dieser Nachweis uns nicht überzeugt, deutet doch der Versuch dieses Nachweises darauf hin, daß die Anschauung von der Monade als einem Mikrokosmos, welcher das Universum implizite in sich enthalte, damals in Zürich lebendig gewesen ist.

Zu beachten ist ferner, daß Wolffs Schüler Baumgarten die Wolffische Beschränkung der vorstellenden Monaden aufgegeben und den Mikrokosmos-Gedanken wieder zum universalen Leibnizischen Monadenbegriff ausgeweitet hat⁵³. Nun hören wir, daß Pestalozzis Lehrer Steinbrüchel für die Fähigeren

⁴⁸ Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, 2. Aufl. 1727, Bd. II, § 215.

⁴⁹ a. a. O., § 168.

⁵⁰ *Schmalenbach*, a. a. O., S. 545.

⁵¹ Wöchentlicher Anzeiger ... S. 587.

⁵² a. a. O.

⁵³ Alexander Gottlieb *Baumgarten*: *Metaphysica*, 1768, § 401.

unter seinen Schülern «Privatkollegien⁵⁴» hielt. Pestalozzi galt, trotz seines auffallenden Versagens in gewissen Beziehungen, als einer der besten Schüler; es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß er diese Vorlesungen besucht hat. So könnte sich dann eventuell die seltsam unchronologische Reihenfolge der Namen in der vorhin angeführten Mitteilung Niederers erklären, Pestalozzi sei als Jüngling «ein erklärter Anhänger der Baumgarten-Wolffischen philosophischen Schule» gewesen.

Was den Gedanken der prästabilierten Harmonie anbetrifft, so hat das 18. Jahrhundert mehr davon gewußt, als man, in Anbetracht der Wolffischen Verengung dieser Konzeption, vermuten würde⁵⁵. Es brauchte übrigens wenig, um an Pestalozzi dasjenige heranzubringen, was von dieser Konzeption auf ihn Eindruck machen konnte; wie wir später sehen werden.

Soviel über das, was, den äußern Bedingungen nach, auf Pestalozzi wirken konnte; und nun zu dem, was auf ihn, gerade auf ihn, gewirkt hat.

Wernle urteilt, «nicht die sogenannte Monadologie⁵⁶» Leibnizens komme für Pestalozzi in erster Linie in Betracht, sondern Leibnizens Auffassung des Menschen.

Man kann indes diese beiden Momente nicht ganz voneinander trennen. Wir möchten im folgenden wahrscheinlich machen, daß auch das Spezifische der monadologischen Metaphysik Leibnizens in erheblichem Maß auf Pestalozzi gewirkt hat.

Schmalenbach hat überzeugend gezeigt, welche starke Wirkung von Leibnizens *monadologischem Pluralismus* ausgegangen ist: die Substanz ist Einzelseele. Darin stimmen Wolff und die Wolffianer mit Leibniz überein, ja dieser Zug ist im Sinne der bürgerlichen Lebens- und Weltanschauung, wie sie sich im 18. Jahrhundert entwickelte, bei Wolff und den Wolffianern sogar gesteigert⁵⁷.

⁵⁴ Vgl. Otto Hunziker: Pestalozzi und die zürcherischen Humanisten (Pestal.-Blätter, XIV. Jahrg., 1893, S. 193).

⁵⁵ Vgl. Schmalenbach, a. a. O., S. 241.

⁵⁶ Pestalozzi und die Religion, 1927, S. 6.

⁵⁷ Schmalenbach, a. a. O., S. 148.

Das ist ohne Zweifel ein Gedanke, der Pestalozzi von seiner innersten Individualität aus gemäß sein mußte. Pestalozzi ist in dem Sinne stets Individualpädagoge gewesen, daß seine Haupt-sorge dem einzelnen Individuum gegolten hat: «Jeder Glaube an den Staatswert von Bürgern, die keinen Individualwert für sich selbst haben, ist ein Traum...» «Vaterland!... was bist du ohne den Individualwert deiner Bürger! Was bist du ohne die diesen Individualwert begründende und sicherstellende gesetzliche Freiheit deines Volkes⁵⁸?» Der Zweck des Staates ist für Pestalozzi nicht der Staat selbst, sondern der Schutz der freien Entfaltung der Individuen.

Diesen Gedanken hat freilich die Aufklärung überhaupt vertreten⁵⁹; er war speziell in der Französischen Revolution lebendig. So spricht etwa Condorcet von der «conscience de sa dignité qui appartient à l'homme libre⁶⁰». Aufgabe des Staates aber sei, durch richtige Gesetzgebung die Entfaltung dieser Anlagen zu fördern: «les progrès... d'une législation juste» disposent «les hommes à l'humanité⁶¹».

Was aber in den Ideen der Französischen Revolution nicht enthalten war, das ist der *Dynamismus* in dem Begriff des Individuums. Dies vor allem ist es, womit der Leibnizische Begriff des Individuums auf etwas Verwandtes in Pestalozzis Seele treffen mußte und was ihn in seiner Studienzeit bis zur Unauslöschlichkeit beeindruckt haben wird.

Kraft ist die erste Wesensbestimmung der Monade. La force est «le constitutif de la substance⁶²». «La nature des monades consiste dans la force⁶³.» «Die Monade besteht und ist nur, sofern sie *tätig* ist⁶⁴.»

Aus dem physikalischen Problem der Bewegung ist Leibniz, wenigstens dem äußern Anstoße nach, der Begriff der Kraft erwachsen⁶⁵. Dem Phänomen der Bewegung liegt in Wirklichkeit

⁵⁸ Sth. XI, 148 [1815].

⁵⁹ Vgl. *Joël*: Wandlungen der Weltanschauung, Bd. I, 1928, S. 624.

⁶⁰ *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* (ersch. 1795), Paris, Verlag Steinheil 1900, S. 179.

⁶¹ a. a. O., S. 180.

⁶² Gerh. IV, 472.

⁶³ Erdm., S. 125.

⁶⁴ Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932, S. 38.

⁶⁵ Erdm., S. 125.

die Kraft zugrunde. Um die jeweils wirkende Kraft dem mathematischen Erkenntnisideal gemäß begreiflich zu machen, bildet Leibniz den Begriff des Kraftdifferenzials.

Die mathematische Methode sucht Leibniz auch auf die psychischen Phänomene anzuwenden; und es könnte scheinen, Leibniz sei allein auf diesem Wege, durch Uebertragung des Kraftdifferenzials von der physikalischen in die psychologische Sphäre, zu seinem Begriff der *petites perceptions* gelangt⁶⁶.

Allein wer Leibnizens Schriften zur Psychologie der Erkenntnis unbefangen liest, wird sich kaum überzeugen können, daß der Begriff der *petites perceptions* nur nach Analogie des physikalischen Kraftdifferenzials und gewissermaßen als psychologisches Pendant zu diesem konstruktiv erschlossen ist. Leibnizens psychologische Begriffe haben mehr, als man nach dem mathematisierenden Element seiner Psychologie vermuten könnte, ihren Nährboden in empirischer Selbstbeobachtung. Diese ist allerdings, wie wir sehen werden, ihrerseits durch eine Idee geleitet und wird so zum «Verstehen» im Sinne geisteswissenschaftlicher Psychologie. Leibniz ist nur in beschränktem Maß «erklärender» Psychologe⁶⁷.

Für die Erkenntnis von Leibnizens geschichtlichen Wirkungen ist es wichtig zu erinnern, daß in seinem Begriff der Substanz oder der Monade etwas enthalten ist, das sich dem mathematischen Denken entzieht: die Teile der Monade summieren sich nicht zu einem bloßen Aggregat, sie stehen einander nicht fremd gegenüber, wie die Teile des Raumes⁶⁸; sie bilden vielmehr jene Einheit des Mannigfaltigen, wie sie jeder Lebenserscheinung eigentümlich ist: «il faut que dans les substances simples il y ait une pluralité d'affections et de rapports, quoiqu'il n'y ait pas de parties⁶⁹»; «nous expérimentons nous-mêmes une multitude dans la substance simple...⁷⁰»

⁶⁶ Diese Auffassung vertritt z. B. Hans *Strahm* in seiner — übrigens sehr sorgfältigen — Schrift: «Die *petites perceptions* im System von Leibniz», 1930, S. 29.

⁶⁷ Ueber das Verhältnis von erklärender, beschreibender und verstehender Psychologie vgl. Anna *Tumarkin*: Die Methoden der psychologischen Forschung, 1929.

⁶⁸ Vgl. Ernst *Cassirer*: Freiheit und Form, 1922, S. 65 f.

⁶⁹ *Monadologie*, § 13.

⁷⁰ a. a. O., § 16.

Mag Leibniz aus den Problemen der Physik der erste Anstoß zur Bildung seines Substanzbegriffs gekommen sein: die spezifische Inhaltlichkeit seines Substanzbegriffs ist dem Seelenleben entnommen und hat in diesem seine Heimat. Der Begriff der Monade ist nach Analogie des Ich gebildet, «à l'imitation de la notion que nous avons des âmes⁷¹». «Par le moyen de l'âme . . ., il y a une véritable unité, qui répond à ce qu'on appelle *Moi* en nous . . .⁷²»

Was nun die nähere Bestimmung der Monade anbetrifft, so ist darauf zu achten, daß Leibniz die «Hauptfunktion⁷³» des Seelenlebens, das innere Veränderungsprinzip (principe interne, principe du changement) in einer Weise beschrieben hat, daß von einer bloß konstruktiven Erschließung keine Rede sein kann. Trotz einseitiger Ausrichtung der seelischen Bewegung auf das Ideal der theoretischen Erkenntnis, trotz der hierdurch bedingten intellektualistischen Vereinfachung des Seelenlebens: spüren wir einen gewissen psychologischen esprit de finesse. Besonders die Darstellung, die Leibniz in den *Nouveaux essais* von den petites perceptions gegeben hat, läßt keinen Zweifel, daß er von aufweisbaren Gegebenheiten ausgegangen ist.

An dieser wichtigen Stelle seines Systems scheint uns Leibniz auf etwas zu treffen, das Pestalozzi sehr gemäß war.

Von den Monaden sagt Leibniz: «Elles ont quelque chose de vital⁷⁴.» Er beschreibt das Prinzip der Veränderung in der Monade als «impulsions qui ont autant de petits ressorts qui font agir notre machine . . .⁷⁵ comme un sel qui pique⁷⁶». Durch diese «aiguillons⁷⁷» werden wir in einer «inquiétude continue⁷⁸» erhalten.

Und dieser Zustand wird, obwohl er kleine Schmerzen enthält, von Leibniz bejaht: «L'inquiétude est même dans la joie, car elle rend l'homme éveillé, actif, plein d'espérance pour aller

⁷¹ Erdm. 124.

⁷² Erdm., S. 126; vgl. auch Raspe, S. 278. 407. 441.

⁷³ Vgl. *Schmalenbach*, a. a. O., S. 345.

⁷⁴ Erdm., S. 136.

⁷⁵ Raspe 124.

⁷⁶ a. a. O., S. 11.

⁷⁷ a. a. O., S. 122.

⁷⁸ a. a. O., S. 148.

plus loin.» So wird ihm die inquiétude zu einem *Wert*. «Je trouve que l'inquiétude est essentielle à la félicité des créatures, laquelle ne consiste jamais dans une parfaite possession, qui les rendraient insensibles, et comme stupides, mais dans un progrès continu et non interrompu à des plus grands biens . . . ⁷⁹» Freude ist «Bewußtsein des Fortschreitens ⁸⁰».

Leibniz lehnt es ab, diese inquiétude im Sinne der Lockeschen «uneasiness» mit malaise oder Unbehagen zu übersetzen ⁸¹. Er zieht das deutsche Wort Unruhe vor, das zugleich das Veränderungsprinzip der nie stillstehenden Uhr, den Pendel, bezeichnet ⁸². Er preist diese Unruhe als den Motor zur Entfaltung dessen, was die Monade enthält: «Ces petites perceptions sont . . . de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles, qui forment . . . cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers ⁸³.» «L'individualité enveloppe l'infini ⁸⁴.» In der Unruhe der Perzeptionen gibt sich der Drang der Monade kund, Spiegel des Universums zu sein. Die Ursache der Unruhe ist, teleologisch betrachtet, dieser letzte, der Monade immanente Zweck, der nach Verwirklichung strebt. Der ganze Leibniz!

Daß diese Beschreibung des rastlosen Entfaltungsdrangs der Monade, der in den ständig von Strebungen begleiteten kleinen Perzeptionen sich offenbart, auf empirischer Selbstbeobachtung beruht, geht aus folgendem unzweideutig hervor: obgleich die petites perceptions ihrer mathematisch methodischen Funktion nach unerkennbar (inperceptibles ⁸⁵) sein müßten, spricht Leibniz, im Hinblick auf die Unruhe des Strebens, von «demies douleurs, ou (si vous voulez parler *abusivement*, pour vous exprimer plus fortement) des petites douleurs inaperceptibles ⁸⁶».

Die demies douleurs verhalten sich zum eigentlichen Schmerz

⁷⁹ a. a. O.

⁸⁰ *Dilthey*: Leibniz und sein Zeitalter, Ges. Schriften, Bd. 3, S. 74.

⁸¹ Raspe 122.

⁸² Raspe 125.

⁸³ Raspe, S. 10.

⁸⁴ a. a. O., S. 247.

⁸⁵ Raspe 13.

⁸⁶ Raspe 123; Sperrung von uns.

wie der Appetit zum Hunger⁸⁷. Appetit aber, fügen wir hinzu, ist als solcher erlebbar, und der damit Versehene vermag sich davon Rechenschaft zu geben. So ist auch der Halbschmerz nicht ungewußt, sondern eben «halbgewußt».

Der Begriff der *petite perception* sowie der diesem Begriff zugrunde liegende Kontinuitätsgedanke wurzelt nicht ausschließlich im mathematischen Erkenntnisideal, sondern auch in der empirisch psychologischen Beobachtung der Agilität des Bewußtseins und seiner Helligkeitsgrade, einer Skala, die von dem dunkel Gewußten über das Helldunkel des vermindert Gewußten bis zum klar und deutlich Gewußten verläuft.

Die tiefste Wurzel der Idee der *petite perception* reicht freilich ins Atheoretische. Diese Idee quillt aus dem religiösen Grundgefühl von dem schöpferischen Charakter der Seele, dem Reichtum ihrer Bodenschätze, ihrem menschlich-göttlichen Fond. Wenn Leibniz die *petite perception* einem «*sel qui pique*» (oben S. 136) vergleicht, so bedient er sich des in der romanischen Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts gebräuchlichen Begriffs des «*sel*», der Salzkraft, des göttlichen Funkens, der als «*esprit vivifiant*» allen Dingen innewohnt⁸⁸.

Die gelegentlich unscharfe Verwendung des Begriffs der *petite perception*, die zu ihrem mathematisch-methodischen Sinn im Widerspruch steht, ist ein Symptom dafür, daß Leibniz hier nicht nur konstruktiv erschließt, sondern auch beschreibt und deutet. Und *was* er an den angeführten Stellen beschreibt und deutet, ist nicht Geringeres als das Zentrum seines Lebensgefühls und seiner Lebensanschauung.

Nicht um eine Analyse der philosophischen Methode Leibnizens an sich, sondern darum ist es uns hier zu tun, den Finger auf den Punkt zu legen, von wo Leibnizens Wirkung auf Pestalozzi ausgegangen sein dürfte.

Zufolge der zwei Grundmotive in Leibnizens Philosophie überhaupt — dem mathematischen und dem geisteswissen-

⁸⁷ a. a. O.

⁸⁸ Vgl. *Delekat*, a. a. O., S. 26 ff., wo die Nachwirkung dieser Konzeption in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts aufgezeigt ist. — Daß Leibniz das Wort «*sel*» selbst in verwandtem Sinne verwendet, scheint *Delekat* nicht beachtet zu haben.

schaftlichen — hat sich auch seine Nachwirkung in eine mathematisierende und in eine geisteswissenschaftliche Linie verzweigt. Die mathematisierende führt zu Johann August Eberhard⁸⁹ und zu Herbart, der das Seelenleben, «wo es irgend sein kann, durch Erwägung der Größen und durch Rechnung⁹⁰» erforschen möchte. Die andere Linie führt zur klassisch-romantischen Epoche des deutschen Geisteslebens.

Die bezeichneten zwei Linien sind auch in der Leibniz-Forschung erkennbar. Louis Couturat⁹¹ betrachtet Leibnizens gesamte Philosophie ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des mathematischen Motivs. Danach scheint das Denken in Kausalgleichungen, ja die logische Gleichheit das höchste Ziel der Erkenntnis zu bilden⁹². Die Dynamik der Monaden und ihre prästabilisierte Harmonie stellt sich als ein System mathematischer Relationen dar. — Sogar nach Schmalenbach, der doch der andern, der «religiösen Wurzel» durchaus Rechnung trägt, reduzieren sich «Dynamik und flutendes Leben» bei Leibniz auf ein «fast gespenstisches Schwirren von ... zuckend flackernden Seelenwesen», auf eine «unanimalische und unvegetabile, metallisch blinkende Starrnis⁹³».

Zu der ausschließlich am mathematischen Erkenntnisideal orientierten Leibniz-Interpretation Couturats bildet diejenige Diltheys, des Philosophen der Geisteswissenschaften, den andern Pol. Das Universum unräumlicher «Krafteinheiten» und deren prästabilisierte Harmonie, sagt Dilthey, ist «der *lebendigste* Begriff, welchen je ein Mensch von dem Wirklichen gefaßt hat⁹⁴».

Wir können zur Analyse des Leibnizischen Elements bei Pestalozzi nicht besser hinüberleiten als durch einige Sätze Ernst Cassirers: «Die Monadenlehre hat zum ersten Male in der Geschichte der neueren Philosophie die Kategorien der seelisch-geistigen Wirklichkeit allgemein bestimmt und von den Kategorien der mathematischen Naturerkenntnis geschieden.

⁸⁹ Schmalenbach, a. a. O., S. 350 f.

⁹⁰ Herbart's Werke, Ausgabe Kehrbach, Bd. V, S. 185.

⁹¹ La logique de Leibniz, 1901.

⁹² Vgl. Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung, 1932, S. 37.

⁹³ Schmalenbach, a. a. O., S. 486.

⁹⁴ Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. III, S. 27. — Sperrung von uns.

Hierin liegt ihr wesentliches Verdienst, das die besondere Gestalt des Leibnizischen Systems weit überdauert hat. Weder Lessing, noch Herder, noch Goethe sind Anhänger dieses Systems gewesen; aber sie alle verwandten, bewußt oder unbewußt, im Aufbau ihres Weltbildes Formen, die hier zuerst geprägt worden waren. Leibniz hat nicht nur der deutschen Aufklärung, sondern auch der Epoche der klassischen Literatur und Philosophie gleichsam die Sprache und die geistigen Ausdrucksmittel geschaffen. Das ist die Leistung, die den eigentlichen Weltbegriff seiner Philosophie, im Gegensatz zu ihrem bloßen Schulbegriff, ausmacht, und in der sie erst ihre volle geschichtliche Wirkung entfaltet hat ⁹⁵.»

In dieser geisteswissenschaftlichen Linie haben wir Leibnizens Wirkung auf Pestalozzi zu suchen.

«Ganz in den Eigenheiten meines Charakters», sagt Pestalozzi, sind «die ersten psychologischen Ursachen des Eigentümlichen meiner Ansicht zu suchen ⁹⁶.» So kommt seinem persönlichen Leben, mehr als bei vielen andern Denkern, sachliche Bedeutung zu. Wenn die Geschlossenheit in sich selber und die zwecktätige Regsamkeit der innern Veränderung das Wesen der Monade ausmacht, so war Pestalozzi als Mensch selber eine Monade. «Das Triebrad seiner Gedanken», so schildert ihn ein Besucher des Burgdorfer Instituts, «ist in beständigem und heftigem Umschwung, er lebt mehr in sich als außer sich, mehr in seiner Ideenwelt als in der Wirklichkeit. Ein Geist der Unruhe, ein innerer Drang treibt ihn ⁹⁷.» Ein Gespräch mit Pestalozzi zu führen, sei schwer: «Nur auf Augenblicke zerreißt er den Faden der Meditation, spricht ein freundliches Wort, und kehrt wieder in sich zurück . . . Widerspruch reizt ihn nicht, aber hat auch selten eine andere Wirkung, als ihn noch fester in seiner Meinung zu begründen ⁹⁸.» Diese unausgesetzte, «strudelnde ⁹⁹», die Sache gleichsam umkreisende und doch ihres Zieles stets

⁹⁵ Cassirer: Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte, 1922, S. 63 f.

⁹⁶ Sth. VIII, 459 (Selbstschilderung, Burgdorfer Zeit).

⁹⁷ Soyaux: Pestalozzis Lehrart und seine Anstalt, 1803, S. 13.

⁹⁸ a. a. O.

⁹⁹ Walter Feilchenfeld: Der Begriff der Wahrheit bei Pestalozzi, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XL, S. 505.

gewisse Bewegung der Gefühle und Gedanken findet ihren Niederschlag in der eigenartig brodelnden und quirlenden Sprache Pestalozzis. Freilich wünschte Pestalozzi dem Kinde eine innere Ruhe, die er selbst nie besaß. Davon dürfen wir hier absehen; denn die wahre Ruhe verträgt sich nach Pestalozzis Ansicht durchaus mit der Tätigkeit, ja fordert diese: Pestalozzi schreibt die Gesundheit seiner Zöglinge ihrem «tätigen Leben» zu¹⁰⁰ und erklärt: «Tätig zu sein» ist «der Erfolg aller menschlichen Erziehung¹⁰¹.» «Ruhe schwächt, . . . nur die Anstrengung stärkt, und zwar nur so lange, als sie fort dauert¹⁰².» Der «inquiétude continuelle» in Pestalozzi selbst entquoll sein unsäglich feines, lebendiges, ja seherisches Gefühl für das, was er «die immer rege Tätigkeit¹⁰³» im Kinde nannte; das «Haschen¹⁰⁴» der Natur nach ihrer eigenen Entwicklung; die jeder unserer Kräfte «einwohnende Strebkraft nach ihrer Entfaltung¹⁰⁵.» «Es ist . . . keine außer mir befindliche Strebkraft . . . es ist meine in mir selbst wohnende Strebkraft», von welcher «das Erwachen¹⁰⁶» meiner Kräfte ausgeht.

In dieser Konzeption, welche Leibnizens Begriff der Monade sowohl hinsichtlich der Autarkie als hinsichtlich der zwecktätigen innern Veränderung so genau entspricht, wurzelt einer der Zentralbegriffe Pestalozzis: der *Begriff der Kraft*. Wenn Leibniz sagt: «La nature des monades consiste dans la force», so sagt Pestalozzi von dem Innersten des Menschen: «Diese Kraft . . . ist, weil ich bin, und ich bin, weil sie ist¹⁰⁷.» Pestalozzis Pädagogik zielt auf «Wiederherstellung der verlorenen Kräfte». «Wer Kräfte hat, wird Meister¹⁰⁸», so führt er den Schulmeister Glüphi in Lienhard und Gertrud ein. Er sucht nach den Quellen der Elementarkraft¹⁰⁹; er nennt seine Me-

¹⁰⁰ Sth. X, 343 [1807].

¹⁰¹ *Morf*: Zur Biographie Pestalozzis, 1885, Bd. II, S. 163 [1802].

¹⁰² Sth. XI, 73 [1815].

¹⁰³ K. A. XIII, 7 [1799].

¹⁰⁴ K. A. XIII, 197 [1801].

¹⁰⁵ Sth. XI, 574 [1819].

¹⁰⁶ a. a. O.

¹⁰⁷ K. A. XII, 105 [1797].

¹⁰⁸ K. A. III, 131 [1785].

¹⁰⁹ K. A. XIII, 208 [180].

thode eine «reine Kraftentwicklungsmethode¹¹⁰». In seinem Bericht an die Eltern über das Yverdoner Institut bezeichnet Pestalozzi als wesentlich und charakteristisch die «Erziehung körperlicher wie geistiger Kraftfülle¹¹¹». Gott selbst erscheint gelegentlich, ganz leibnizisch, gleichsam als actus purus: «Kraft meiner Gottheit . . . O Sonne, du Bild ihrer Kraft . . . wäre ich euch Schatten der Kraft meiner Gottheit¹¹².»

Den religiös verwurzelten Gedanken der Präformation finden wir auch bei Pestalozzi — ausgesprochener noch als bei Leibniz; denn Pestalozzi machte dieser Gedanke, wie, nach seiner eigenen Aussage, manches, was er aufnahm, das Innerste «brüh- heiß¹¹³». Das geht aus der Weise hervor, wie er über die Entfaltung der Anlagen durchgehend spricht. Gott hat in die Seele einen Schatz gelegt, göttliche Keime, die nach Entwicklung drängen. Es liegt «im Wesen jeder einzelnen menschlichen Kraft», daß sie «mit einem unauslöschlichen Trieb ihrer Entfaltung verbunden¹¹⁴» ist. Entferne den «Schlamm der Roheit, der Verwilderung», und «die lebendige Naturkraft [Natur = höhere Natur] wird allenthalben hervorbrechen¹¹⁵». Dies alles steht sachlich in voller Uebereinstimmung mit Leibnizens Begriff der «inclinations», der «dispositions», der «virtualités naturelles¹¹⁶», als einem Mittleren zwischen der bloßen Fähigkeit zu wirken und dem Wirken selbst. Leibnizens Begriff der petite perception wird bei Pestalozzi zum Begriff der schlummernden Kraft oder zum «Keim der Kraft», die er von der «Kraft selbst¹¹⁷» unterscheidet.

Daß Pestalozzi Leibnizens Auseinandersetzung mit Locke ihrer Grundtendenz nach bekannt war, und auf welche Seite er

¹¹⁰ K. A. XVI, 234 [Burgdorfer Zeit].

¹¹¹ Sth. X, 343 [1807].

¹¹² K. A. I, 280 [1780].

¹¹³ Sth. IX, 236, Anmerkung [1805].

¹¹⁴ Sth. XII, 296 [1826].

¹¹⁵ Sth. VIII, 401 [1799].

¹¹⁶ Raspe 7.

¹¹⁷ Sth. XII, 296 [1826]. — Vgl. übrigens Alex. Gottl. Baumgarten: *Metaphysica*, 1768, § 401. Baumgarten fügt dem lateinischen Ausdruck «*Monades nudaе (sopitae)*» die Uebersetzung bei: «im tiefen Schlaf liegende Monaden».

trat, geht aus Pestalozzis Briefen an den Engländer Greaves hervor. Während die Mutter, so schreibt Pestalozzi, «die Schätze des kindlichen Verstandes entfaltet und die Welt bisher schlummernder Gedanken erschließt, wird sie die Philosophen, welche behaupten, der menschliche Verstand sei zuerst etwas völlig Inhaltloses, um ihre Ueberzeugung wenig beneiden. Mit einer Aufgabe beschäftigt, die alle Kräfte ihres Geistes und alle ihre Liebe zur Tätigkeit veranlaßt, wird sie über deren kühne Betrachtungen und anmaßende Theorien lächeln. Ohne sich mit der verwickelten Frage zu quälen, ob es irgendwelche eingeborenen Gedanken gebe, wird sie zufrieden sein, wenn ihr die Entwicklung der eingeborenen Fähigkeiten des Verstandes gelingt¹¹⁸».

Man wird diese Worte nicht auf die erkenntnistheoretische Goldwaage legen. Zu beachten ist immerhin, daß Pestalozzis Denkweise auch erkenntnistheoretisch in zwei wesentlichen Punkten mit Leibniz übereinstimmt: 1. Gegen Lockes Bestreitung eines Eingeborenen von bestimmten und deutlichen Ideen vor dem Beginn der apperzeptiven Erkenntnis hat auch Pestalozzi nichts einzuwenden¹¹⁹. 2. Der entscheidende Punkt in bezug auf die Ideen aber ist auch für Pestalozzi: «qu'on les peut», wie Leibniz sagt, «tirer de son propre fond¹²⁰». Aus der Äußerung Pestalozzis an Greaves ist dasselbe herauszuhören, was Leibniz dem Locke entgegenhält: «Notre âme est-elle donc si vide, qu'outre les images empruntées de dehors, elle n'est rien¹²¹?»

Man könnte meinen, die intellektualistische Auffassung der «Strebekraft» habe auf den jungen Pestalozzi, der sich in seiner Studienzeit auch im Banne Rousseaus befand, ernüchternd gewirkt. Wir finden die Antwort auf diese Frage bei Niederer: Pestalozzi «nahm von andern nur dasjenige in sich auf, was und wie es in ihm lebte... Er verstand sie auf seine... Weise¹²²». Wie Pestalozzi die Lehre von den eingeborenen

¹¹⁸ Mutter und Kind. Eine Abhandlung in Briefen..., herausgeg. von Heidi Lohner und Willi Schohaus, Zürich 1924, S. 113 ff.

¹¹⁹ Für Leibniz: z. B. Erdm. 137.

¹²⁰ Raspe 405.

¹²¹ Raspe 8.

¹²² Pestalozzi-Blätter, 1. Jahrg. 1880, S. 6.

Ideen verstand, zittert nach in dem Satz über den Aufenthalt in Stans: die Stimmung der Kinder «war nicht die Stimmung Lernender, es war die Stimmung aus dem Schlaf erweckter, unbekannter Kräfte . . . ¹²³».

Auf Pestalozzi mußte der Gedanke der Perfektibilität als solcher wirken; daß Leibniz und Wolff die individuellen Unterschiede der Perzeptionen quantitativ — als Vollkommenheitsgrade — begreifen, ist für die Wirkung auf Pestalozzi sekundär. Uebrigens bedeutet ja auch bei Leibniz die Entwicklung präformierten Inhalts keineswegs bloß Vermehrung des Kraftquantums, sondern zugleich Steigerung des Wertes der Kraft und damit «Erhöhung des Wesens ¹²⁴». Die Vollkommenheit «erzeugt sich . . . in der Kraft zu wirken, wie denn alles Wesen aus einer gewissen Kraft besteht; und je größer die Kraft, je höher und freier das Wesen ¹²⁵». Auch Leibniz hat, unbeschadet seines starken Gefühls für die Größe des Kosmos, dem Menschen, als zum Range der «esprits», der vernünftigen Geister, gehörend, eine ausgezeichnete Stelle im Kosmos zugesprochen ¹²⁶. «In unserem Selbstwesen», sagt Leibniz, «steckt eine Unendlichkeit, ein Fußtapf und Ebenbild der Allwissenheit und Allmacht Gottes ¹²⁷.»

Die Vorstellung von solchem Siegelabdruck der Gottähnlichkeit ist freilich uralt ¹²⁸. Aber durch Leibnizens Gedanken der Perfektibilität der Substanzen erhielt diese Konzeption einen präzisen Sinn, der bei Pestalozzi deutlich nachwirkt: Mensch sein, das ist «in seinen innern Kräften *ausgebildeter Mensch* ¹²⁹» sein. «Die Kraft, . . . im Sinne der Menschenbildung genommen», sagt Johannes Niederer, und hier gewiß im Sinne seines Meisters, «ist . . . der gemeinschaftliche Ausdruck für alles, was

¹²³ K. A. XIII, 189 [1799].

¹²⁴ Raspe 148. — Siehe auch Ludwig *Binswanger*: Wandlungen in der psychologischen Auffassung des Menschen, Stiftung Lucerna, VIII. Sommerkurs für Psychologie, 1934, 2. Heft, S. 12 ff.

¹²⁵ Erdm., S. 672; Sperrungen von uns.

¹²⁶ Vgl. Heinrich *Hoffmann*: Die Aufklärung, Verlag Siebeck 1912, S. 38.

¹²⁷ *Guhrauer*: Deutsche Schriften I, 411; zitiert bei A. *Pichler*, Die Theologie des Leibniz, 1863, I, 283.

¹²⁸ Vgl. *Delekat*, a. a. O., S. 24.

¹²⁹ K. A. I, 270 [1780].

als Anlage, Fähigkeit und Vermögen im Individuum liegt und entwickelt werden kann und soll¹³⁰.» Der Gedanke der Perfektibilität tritt bei Pestalozzi in engste Verbindung mit der *Idee des Menschen*, der Bildung zum Menschen. Die erste Stunde des Unterrichts — so wird Pestalozzi von der Burgdorfer Zeit an sagen — ist die Stunde der Geburt. Die «Kinder haschen mit allen ihren Kräften und allen ihren Trieben nach Entwicklung ihrer Selbstbildung. Es ist nichts anderes als das Erwachen des jetzt vollendeten Tiers, das Mensch werden will und Mensch werden soll¹³¹. «Ich will den Armen und Schwachen die Zugänge zur [Unterrichts-]Kunst, die die Zugänge zur Menschlichkeit sind, eröffnen¹³².»

Steigerung der Kraft ist Steigerung des «Menschlichkeitsgeistes¹³³», des «Göttlichen, das in unserer Natur liegt¹³⁴»; Progressionsmarsch¹³⁵ zur Gottebenbildlichkeit: das Kind erkennt das Gesetz der «Vollendung seiner selbst» in dem «ersten vollendeten Zug, in einer geraden und gebogenen Linie — ja, Freund! beim ersten zur Vollkommenheit gebrachten Zug einer Linie, bei der ersten zur Vollkommenheit gebrachten Aussprache eines Worts, entfaltet sich in seiner Brust die erste Regung des hohen Gesetzes: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist¹³⁶».

Autarkie des Individuums und Drang nach Entfaltung seiner schlummernden Kräfte: das werden die Konzeptionen etwa sein, die sich zunächst aus den philosophischen Einwirkungen der Zürcher Studienjahre tief in Pestalozzis Bewußtsein eingesenkt haben.

Es dürfte für die Gewalt der Leibnizischen Konzeptionen und speziell für die Art seiner *geisteswissenschaftlichen* Wirkungen lehrreich sein, ein anderes Beispiel für eine ganz ähnliche Wirkung, wie sie Leibniz auf Pestalozzi geübt haben muß, zu erwähnen. Wilhelm von Humboldt schreibt, im Rückblick auf

¹³⁰ Vgl. E. Dejung: Pestalozzi im Lichte zweier Zeitgenossen, 1944, S. 88.

¹³¹ K. A. XIII, S. 197 [1801].

¹³² a. a. O., S. 270 [1801].

¹³³ Sth. X, 532 [1818].

¹³⁴ Sth. X, 438 [1811].

¹³⁵ K. A. XIII, 210 [1801].

¹³⁶ K. A. XIII, 352 [1801].

seinen Bildungsgang, an seine Braut: die Leibnizische Metaphysik gab mir «mit die frohesten Momente, die ich in meinem Leben kenne». Nun skizziert er Leibnizens Monadologie: «Nach diesem System ist alles Körperliche bloß Schein. Es gibt nichts als vorstellende Kräfte, Monaden. Diese Monaden sind einfach, es kann also nichts von ihnen ausgehn und nichts in sie eingehn. So gibt es gar kein unmittelbares Einwirken des einen Wesens ins andere. Jedes lebt ewig vereinzelt nur in sich und seinen Ideen, und wenn eins aufs andere wirkt, so ist es bloß eine Anordnung des Schöpfers, der die Ideen in jedem in eine solche harmonisierende Verbindung gesetzt hat, daß, wenn in dem, welches wirkt, eine gewisse Idee entsteht, zugleich auch in dem, auf das gewirkt wird, eine korrespondierende hervor geht. Kannst Du Dir etwas Spitzfindigeres und allem Gefühl Widersprechenderes denken? Und doch erinnere ich mich sehr gut, wie dies System mich erwärmt hat. Vorzüglich einmal in Tegel. Ich saß einen Abend bei sternenhellem Himmel in einem kleinen Akazienwäldchen. Wie es nun immer so lebhafter in mir wurde, daß alles, was mich umgab, Wesen wie ich wären, jedes Blatt, das um mich rauschte, jeder Boden, den ich betrat, und daß die schlafenden Kräfte dieser Wesen einst geweckt und erhöht würden, da geriet ich in eine Begeisterung; noch fühl' ich es, wie mir war, wie ich hinkniete und vor Freude weinte und zu dem sternbesäten Himmel so fromm betete^{137!}» Das Beispiel zeigt, wie stark die Gewalt einer geschlossenen metaphysischen Konzeption auf einen jungen Menschen wirken kann; wie Leibnizens Konzeption der Monade den Glauben an den Reichtum ungehobener Schätze, schlummernder, aber nach ihrer eigenen Entwicklung drängender Kräfte begründen konnte und begründet hat.

Der Konzeption des *autarken* Kraftzentrums der Monade entspringt bei Pestalozzi auch die leidenschaftliche Ablehnung alles auf unorganische Weise von *außen* an den zu erziehenden Menschen herangebrachten Zwanges, aller Bindung, die nicht aus dem Fond des eigenen Wesens quillt. «Erquickung hast du nicht gewonnen, wenn sie dir nicht aus eigener Seele quillt.»

¹³⁷ Die Brautbriefe Wilhelm und Karoline von *Humboldt*, herausgeg. von A. Leitzmann, 1924, S. 261 f. (Brief vom 12. November 1790).

Dies Wort, das Faust der antiquarischen Gelehrsamkeit Wagners entgegenhält, hat ein Zeitgenosse ganz richtig auf Pestalozzi angewendet.

«Die Natur hat keine Steifigkeit in ihrer Führung . . . alle Gegenstände . . . wallen in erquickender Freiheit; nirgends ist ein Schatten einer zudringlichen Ordnungsfolge . . . ¹³⁸»

So hat es Pestalozzi in der von der Sturm-und-Drang-Bewegung stark berührten Periode der «Abendstunde» gesagt, zur selben Zeit ungefähr, als Herder von dem «*lieben* Muß der Schule ¹³⁹» (im Knabenalter des Menschengeschlechts), der junge Goethe von dem «*sanften*» Lehrstrom ¹⁴⁰ der Heiligen Schrift sprach.

Freilich, die rabiante wirtschaftliche Periode ¹⁴¹ Pestalozzis bildet, scheinbar wenigstens, eine Ausnahme. Damals suchte er nach harten Mitteln. Der Schulmeister Glüphi lehrt die Kinder zu «stehen, wohin er sie stehen, und gehen, wohin er sie gehen, und tragen, wohin er sie tragen hieß ¹⁴²». Glüphi «behauptete laut, die Liebe sei zum Auferziehen der Menschen nichts nutz als nur hinter und neben der Furcht; denn sie müßten lernen Dornen und Disteln ausreuten ¹⁴³».

Pestalozzi suchte damals Reihenfolgen von Mitteln meist äußern Zwanges, um die Menschen möglichst früh so zu stimmen, «daß sie im Großen und in den wichtigsten Teilen ihres Lebens nicht anders als nach gewissen, ihnen zur Natur gewordenen Regeln menschlicher Weisheit und menschlicher Vollkommenheit handeln können . . . Es muß in seiner Erziehung und in seiner ganzen Stimmung eine solche *Gewalt*» gegen den «Gedanken zu schlechten Handlungen . . . wirksam sein, daß es ihm nicht möglich, nur darauf zu reflektieren ¹⁴⁴». Als Muster — in

¹³⁸ K. A. I, 267 [1780].

¹³⁹ Herders Werke, Ausgabe Suphan, Bd. V, 489 (Sperrung von uns).

¹⁴⁰ Goethes W. W., Cottasche Jubil.-Ausgabe Bd. 36, S. 103. (Sperrung von uns.)

¹⁴¹ Näheres über diese Periode in Pestalozzis geistiger Entwicklung: P. K., S. 52—77.

¹⁴² K. A. III, 132 [1785].

¹⁴³ K. A. III, 173 [1785].

¹⁴⁴ K. A. IX, 322 [Anfang der 1780er Jahre]. Bemerkungen Pestalozzis, im Anschluß an Shaftesburys Schrift: Sensus communis; ein Versuch über

formaler Hinsicht — schwebt Pestalozzi die soldatische Erziehung der preußischen Armee vor; er notiert sich: «Die Einrichtung dieser Armee muß ich lesen ¹⁴⁵.» «Es ist unumgängliche Notwendigkeit, daß ein preußischer Soldat auf einen gewissen Punkt so und nicht anders werde. Die Fundamente der Erziehung und Gesetzgebung müssen auf einer solchen Art Notwendigkeit ruhen ¹⁴⁶.»

Unter dem gleichen Gesichtspunkt exzerpiert Pestalozzi Blankenburgs Versuch über den Roman. Was ihn hier anzieht, ist die Forderung lückenloser Motivation ¹⁴⁷. Bitter bemerkt der damals durch seine Lebensumstände selber zum Romanschreiben Gedrängte: «Das, was man im nichtigen Fach des Dramas und der Romane weiß, weiß man in wichtigen Fächern der Erziehung und Gesetzgebung nicht ¹⁴⁸»: daß nämlich «*das Gesetz der Notwendigkeit*, tiefer wirkend auf die innere Stimmung unserer Natur, der echte Fuß der menschlichen Erziehung und Führung ¹⁴⁹» ist.

Wiget spricht von einem «deterministischen Leitmotiv ¹⁵⁰» bei Pestalozzi und findet Herbart's Mechanik der Vorstellungen antizipiert ¹⁵¹. Daran scheint uns dies richtig, daß Pestalozzi's Suche nach Maßregeln der Erziehung von der Sehnsucht getragen ist: gäbe es doch Mittel, die mit Ausschließung alles Zufalls unfehlbar die erzielte Wirkung hervorbringen! Dieser Sehnsucht liegt in der Tat der Gedanke des Kausalgesetzes zugrunde. Deshalb imponierte Pestalozzi die Aeußerung Maurice Glayres: «*Vous voulez mécaniser l'éducation.*» Daß Pestalozzi's Psychologie, mit ihrer Vielheit qualitativ verschiedener, selbständiger

die Freiheit des Witzes und der Laune. Das Wort «Gewalt» hat Pestalozzi unterstrichen.

¹⁴⁵ K. A. IX, 353, Anfang der 1780er Jahre. Diese Notiz hat Pestalozzi durch ein «NB» am Rande hervorgehoben.

¹⁴⁶ a. a. O.

¹⁴⁷ Lessings, vor der Schrift Blankenburgs erschienene Hamburgische Dramaturgie, mit deren Grundgedanken Blankenburg übereinstimmt, wird von Pestalozzi nicht erwähnt.

¹⁴⁸ K. A. IX, 354.

¹⁴⁹ K. A. IX, 332, Sperrung von Pestalozzi.

¹⁵⁰ Grundlinien, S. 167.

¹⁵¹ a. a. O., S. 168.

«Kräfte», die Durchführung des Satzes: *causa aequat effectum* grundsätzlich ausschließt, werden wir später sehen. In der rabiaten wirtschaftlichen Epoche, von der wir hier sprechen, handelt es sich indes nicht in erster Linie um innerpsychische, sondern um psycho-physische, genauer — wenn der Ausdruck erlaubt ist — um physio-psychische Zusammenhänge. Pestalozzi sucht physische Mittel, die mit Notwendigkeit psychische Wirkungen hervorbringen. Dieser äußere Zwang aber ist als «Hilfe zur Selbsthilfe» gedacht. Durch das Wirken von außen nach innen, durch dieses In-die-Fasson-«Chlöpfen», wie der Berner sagen würde, soll dem jungen Menschen «der Chnopf» [Knospe] aufgehen; die Sprungfeder des Selbst soll zum Schnellen gebracht werden. Was zufolge der determinierenden physischen Ursachen als Effekt herauskommen soll, ist nicht nur qua Psychisches andersartig, sondern außerdem seiner besondern Inhaltlichkeit nach von den physischen Ursachen abgrundtief verschieden. Denn nicht einzelne periphere psychische Phänomene, wie Sinnesempfindungen, sollen durch die «Reize» bewirkt werden; bezweckt ist nichts Geringeres als eine innere Wandlung des ganzen Menschen. Und der Effekt des äußern Zwanges ist innere Freiheit. Von einer Kausal-Gleichung kann da selbstverständlich keine Rede sein. Einige Belege: Eirmal «ins Joch der Sitten gebogen», werden ihm «die Ueberwindungen, die die Sozietät gegen seine Natur von ihm fordern, *leicht*», und seine innere Stimmung nähert sich wieder «der Ungekränktheit des Naturlebens¹⁵²». Noch deutlicher in der Ueberarbeitung von Lienhard und Gertrud für die Gesamtausgabe: Die Landkinder leisten die Arbeit eines Tagelöhners, «aber ihre Seelen tagelöhnern nicht. Sie bewegen sich während der ununterbrochenen Gleichheit ihrer lieblichen Bewegung so *leicht* und so *frei*, wie der Fisch im Wasser, und so froh, wie die Lerche, die in den Lüften ihren Triller spielt¹⁵³».

Von der Gründung determinierender Maßregeln der Erziehung auf naturgesetzliche Zusammenhänge wird man vollends von der Stanser Zeit an nicht mehr sprechen dürfen; das Ziel der Erziehung zu bürgerlicher Brauchbarkeit tritt zurück

¹⁵² K. A. IX, 434 [Anfang der 1780er Jahre]; Sperrung von uns.

¹⁵³ Sth. XI, 355 [1819]; Sperrungen von uns.

hinter das Absehn, die höhere, geistige «Natur» des Menschen zu erwecken. Ein der Monade immanentes Bedürfnis nach Zwang wird nach wie vor in vollem Maße anerkannt. Was aber Pestalozzi jetzt sucht, ist ein Zwang geistiger Art. Und er findet diesen in der Burgdorfer Zeit vor allem in der «Allgewalt» der mathematischen Formen¹⁵⁴: «Die Methode stellt . . . das gefährliche Schweifen der Einbildungskraft mit eiserner Gewalt still, indem sie es an Formen kettet, die dem Schweifen der Einbildungskraft wie ewige, unerschütterliche Felsen im Wege stehn¹⁵⁵.» Pestalozzi meint dasselbe, was der Erzieher Platon mit den σιδεροί καὶ ἀδαμαντῖνοι λόγοι¹⁵⁶ (den eisernen und stählernen Gründen), die als ἀνθεξις¹⁵⁷ (Mittel des Stillestellens) notwendig sind. Aber das ist nicht mechanischer Naturzwang, sondern eben «Logos», geistige Gewalt; durch Formen, die dem Fond der Seele selbst entquellen. Daher auch, in und mit dem Zwang, die Leichtigkeit. «Dieses Rechnen», sagt Pestalozzi, «führt *leicht*, durch reine Deutlichkeit, zur Wahrheit¹⁵⁸.» Leicht, trotz eiserner Allgewalt! Damit hält sich Pestalozzi überzeugt, sein altes Problem erst wirklich gelöst zu haben: wie «Pflicht und Gehorsam» dem Kinde zur «Freude¹⁵⁹» werden können: «Nur die Willkür soll verbannt werden und das Tun des *Notwendigen* mit *Freiheit* an ihre Stelle treten¹⁶⁰.»

Pestalozzi beschreibt die *Freude* der Schüler, «wann sie im Augenblick der Auflösung eines ihrer Probleme ihr unaussprechlich erhebendes: ‚Ich hab’s‘ aussprechen und sich froh fühlen wie Engel», weil sie sich «in diesem Augenblick ihrer göttlichen Natur bewußt sind . . .¹⁶¹». Das ist wärmer, beschwingter ausgedrückt als bei Leibniz; dennoch ist das Fortwirken des leibnizischen Gedankens zu spüren: «le *plaisir* est un sentiment de *perfection*¹⁶²»; die «*plaisirs lumineux qui nous*

¹⁵⁴ K. A. XVI, 248.

¹⁵⁵ Sth. VIII, 470 f. [1802].

¹⁵⁶ Gorgias, 509 a.

¹⁵⁷ Staat 492 c.

¹⁵⁸ K. A. XIII, 303 [Burgdorfer Zeit]; Sperrung von uns.

¹⁵⁹ Sth. III, 233 [1774].

¹⁶⁰ Sth. X, 190 [1809]; Sperrungen von uns.

¹⁶¹ Sth. X, 228 [1809]; Sperrung von uns.

¹⁶² Raspe 153.

perfectionnent¹⁶³»: das sind eben *jene* Freuden, welche die Geistigkeit des Menschen — im weitesten Sinne dieses Wortes — ansprechen, und vermöge deren er sich des Göttlichen seiner Natur als einer produktiven und unzerstörbaren Kraft bewußt wird¹⁶⁴.

Die Epoche der protestantischen Orthodoxie hatte die Vorstellung der Erbschuld in die Seelen gesenkt und ein starkes Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit in ihnen erweckt. Zwingli zwar hatte nur die Erbsünde anerkannt, die *Erbschuld* aber geleugnet und erklärt: «Die Wahrheit hat ein *fröhlich* Antlitz¹⁶⁵.» Den eigentlichen Durchbruch einer optimistischeren religiösen Lebensstimmung aber bewirkte doch erst die Aufklärung. Und einer der Väter dieser neuen Lebensstimmung — wohl der wirksamste von allen — war eben Leibniz.

Pestalozzi lehnt die stimulierenden Mittel ab, die von außen an das Kind herangetragen werden: «die Mittel der Ehre und Schande», der «Nacheiferung¹⁶⁶», die bei den Philanthropisten beliebten Meritentafeln und Fleißbilletts. Die Kräfte des Kindes sollen ausschließlich im Hinblick auf ihre eigene innere Sprungfeder entfaltet werden. Das Kind soll sich nur «mit sich selbst», nicht mit den andern Kindern «vergleichen¹⁶⁷»; denn, leibnizisch gesprochen: jede Einzelsubstanz trägt, gemäß ihrer Stelle im Universum, ihr Gesetz in sich selbst. In diesem Sinne darf auch als Pestalozzis Meinung gelten: «Les Monades n'ont pas de fenêtres, par lesquelles quelque chose puisse entrer ou sortir¹⁶⁸.» Der *Maßstab* sind nicht die Leistungen der andern, sondern die von innen quellende Freude im Gefühl wachsender Kräfte, sich entfaltender Anlagen.

Man möchte vielleicht dieser Interpretation entgegenhalten: die Kraft, die aus «höheren» Freuden quillt, setzt den objektiven Gehalt dieses «Höheren» voraus. Gewiß, aller Unterricht ist an den Sinngehalt der Sache gebunden, die zu lernen ist. Jede

¹⁶³ Raspe 159.

¹⁶⁴ Vgl. auch *Wernle*, Pestalozzi und die Religion, S. 6.

¹⁶⁵ Vgl. Walther *Köhler*: Huldrych Zwingli, 1943, S. 265 f. — Sperrung von uns.

¹⁶⁶ Sth. X, 228 [1809].

¹⁶⁷ Sth. X, 340 [1807].

¹⁶⁸ Sog. Monadologie, § 7.

Monade zielt letzten Endes darauf — darin besteht ihre immanente Zweckmäßigkeit — in der ihr möglichen Weise das Universum zu spiegeln; und auch das Kind Pestalozzis zielt, ohne sich freilich dessen klar bewußt zu sein, auf eine «vernünftige Anschauung aller Dinge¹⁶⁹». Bei Leibniz ruht sogar ein gewaltiges Gewicht auf der Erkenntnis der notwendigen und ewigen Wahrheiten. Aber Leibniz betont doch andererseits, wie früher berührt (S. 137), daß die Glückseligkeit der Kreaturen niemals in dem völligen Besitz bestehe, sondern in dem «progrès continuel»; und Leibnizens «Verehrung der Kraft¹⁷⁰», seine Bejahung des Selbstwerts der Kraft, ist es vor allem, was auf Pestalozzi *gewirkt* hat. Aller objektive Sinngehalt ist für Pestalozzi, aufs letzte gesehen, Mittel der Kraftbildung. Er will der «Erschlaffung¹⁷¹» des «gesunkenen Erdteils¹⁷²» entgegenwirken, dessen Kraft derjenigen des «sinnlich glücklichen Wilden¹⁷³» weit nachsteht. Er will vor allem die großen, aber «vergrabenen Kräfte in den untern Ständen¹⁷⁴» ausgraben.

Die durch das Gelernte erweckte «Menschenkraft» ist ihm der Maßstab für den «inneren Wert¹⁷⁵» einer Methode. Anzusprechen sind allerdings die durch geistigen Wertgehalt beleb- baren Kräfte. Sie sind das Anzusprechende, weil sie das eigent- liche Menschliche «konstituieren¹⁷⁶». Gewiß wird der werdende Mensch in seiner «Lage» auch bestimmte Kenntnisse und Fer- tigkeiten benötigen. Worauf es indes zuletzt ankommt, ist weder die theoretische Erkenntnis als solche, noch die bürgerliche Brauchbarkeit als solche, sondern dieses, daß jeder einzelne Mensch *durch* Erkenntnis und *durch* das richtige Hineinwachsen in seine Lage «im hohen Sinne des Worts ein *Mensch*¹⁷⁷» werde. Deshalb soll der Jugendunterricht «mehr kraftbildend als wis- senbereichernd¹⁷⁸ » sein.

¹⁶⁹ K. A. XIII, 197 [1801].

¹⁷⁰ *Dilthey*, über Leibniz, a. a. O., Bd. III, S. 13.

¹⁷¹ z. B.: K. A., Bd. XII, S. 30 f. [1797].

¹⁷² Sth. XI, 148 [1815].

¹⁷³ K. A. XIII, 199.

¹⁷⁴ a. a. O., S. 230.

¹⁷⁵ K. A. XIII, 321 [1801].

¹⁷⁶ Sth. XII, 294 [1826].

¹⁷⁷ K. A. XIII, 321 [1801]; Sperrung von Pestalozzi selbst.

¹⁷⁸ Sth. X, 354 [1809].

Das eigentliche Ziel liegt in den Kräftequellen selbst, in der Freude des Fortschreitens, im «Sein und Leben¹⁷⁹» des Menschen.

Pestalozzi hat an der deterministischen Auffassung des Menschen nicht nur immanente Kritik geübt, sondern er hat sich — auch und gerade in seiner wirtschaftlichen Periode — mit dem Problem von Notwendigkeit und Freiheit als solchem intensiv auseinandergesetzt. Das zeigen die in eben den Jahren der Suche nach Mitteln harten äußern Zwanges niedergeschriebenen, jetzt in der kritischen Ausgabe vorliegenden Bemerkungen zu gelesenen Büchern. Da stellt sich denn heraus, daß alle diese Ueberlegungen Pestalozzis letzten Endes um das ethische Freiheitsproblem kreisen und in dieses einmünden. Und in dieser Richtung geht Pestalozzi auch über den religiösen Standort Leibnizens hinaus. Hätte Wiget die hier in Frage stehenden Bemerkungen gekannt¹⁸⁰, so hätte er kaum in Pestalozzi einen Vorläufer Herbarts gesehen.

Offenbar aus der Sorge heraus, einen nur von außen kommenden, unorganischen Zwang an den zu Erziehenden heranzubringen, stellt sich Pestalozzi die Frage: «Sind die Bemühungen, diesen Seelenzustand hervorzubringen, . . . Handlungen der Notwendigkeit oder der Freiheit¹⁸¹?» Er antwortet: «Sie scheinen nur Handlungen der Freiheit zu sein, weil die Beweggründe, diesen Seelenzustand zu erzielen, sobald wir zu den Begriffen von Recht und Unrecht, von Gut und Böses gelangt, allgemein und notwendig [sind], folglich von keinen Zufällen mehr abhängen . . .» Das heißt doch: weil die Erziehungselemente, die dem Zögling dargeboten werden, an seinen sittlichen Willen appellieren; es sind normative Elemente, und die Gewalt, die sie ausüben, ist *geistiger*, zuletzt sittlicher Zwang; während nach Herbart diese Elemente *Vorstellungen* sind, die zwar logisch «geprüft, gewählt, gewürdigt¹⁸²» und nach einem dem theoreti-

¹⁷⁹ Sth. X, 531 [1818].

¹⁸⁰ Wiget kannte nur die Auszüge bei *Stettbacher* a. a. O., ergänzt durch einige briefliche Mitteilungen Stettbachers.

¹⁸¹ K. A., Bd. IX, S. 427 [1780er Jahre].

¹⁸² *Herbarts* kleinere philos. Schriften, herausgeg. von Hartenstein, 1842, Bd. I, S. 47 f.

schen Urteil nahestehenden «Geschmacksurteil» andern Vorstellungen vorgezogen werden; die aber schließlich — nach Herbarts psychologischer Theorie — zwar nicht durch Druck und Stoß, aber doch mit der Notwendigkeit des *Müssens* den Bildungshorizont erzeugen und auf diesem Wege den Charakter bilden. — Der Wille, als spezifisches Element des Seelenlebens, hat in Herbarts Psychologie keinen Platz.

Pestalozzi legt sogar viel größeres Gewicht als Herbart auf die Verwendung der «Neigung» (im Kantischen Sinne), auf die sinnlichen «Einlenkungsmittel» zur Sittlichkeit. Mit diesen Mitteln *wirbt* der Erzieher um das Kind; mit diesen Mitteln «stimmt» er es. Allein der Strenge nach bedeuten alle diese Mittel nicht einen kausalgesezlichen Zwang, sondern nur eine *Chance* des Erziehers, wobei das Vertrauen in die Selbstkraft der besseren Seite des zu erziehenden Menschen bereits vorausgesetzt ist.

Das Entscheidende ist der sittliche *Wille*, das «Entschlie-ßungsvermögen¹⁸³» des Kindes selber. Sobald dieses erwacht, beginnt ein *Kampf*, und gerade in diesem Kampf schärft sich das sittliche Gewissen: «Im Streit zwischen den Beweggründen der Vernunft und den sinnlichen [Beweggründen] bin ich mir oft am heitersten bewußt, daß ich *will*, weil eben *dann* die Kräfte der Seele, worauf bestimmt unsere Freiheit ruhet, am stärksten in Tätigkeit gesetzt ist [sollte heißen: sind], weil ohne diesen . . . Streit der Vernunft und der Sinnen die eigentliche *Selbstwirkung* der Seelen nicht statt hat¹⁸⁴.»

Allerdings hat Pestalozzi später, in der Yverdoner Zeit, wie wir noch sehen werden, diesen Kampf des Geistes gegen das Fleisch etwas weniger betont; im Zentrum steht jetzt die Entfaltung aller Kräfte des Kindes in und mit der *Liebe*; aber — und darauf kommt es hier an — die Liebe entspringt, sie erst recht, der gleichen Region wie der sittliche Wille: der Region des Geistes.

Daß Pestalozzi sich von andern nur dasjenige zu eigen gemacht hat, was ihm gemäß war, gilt auch von der Leibnizischen

¹⁸³ K. A. IX, S. 426 [1780er Jahre].

¹⁸⁴ K. A. IX, 428; Sperrungen von uns.

Selbstprädestination. Das *Selbst* ist es, was Pestalozzi herausgehört hat: «cette *spontanéité* merveilleuse, qui élève notre empire sur nos actions autant qu'il est possible¹⁸⁵».

Weil Pestalozzi, im Unterschied zu Leibniz und zu Herbart, den *ethischen* Freiheitsbegriff in seiner vollen Schärfe besaß, konnte er sich in seinen «Nachforschungen» dem Kantischen Autonomiegedanken so sehr annähern. Allerdings geht, auch beim Pestalozzi der Reifezeit, neben dem bei ihm, wie er so war, letzten Endes vom religiös Ethischen her bestimmten dualistischen Denken ein vom Pädagogischen her bestimmtes monistisches Denken einher. Wie sehen nicht, wie man diese beiden Denkweisen auf eine einzige zurückführen könnte, ohne dem Sachverhalt Gewalt anzutun. Auf der einen Seite betont Pestalozzi von den Nachforschungen an bis zuletzt, bis zum Schwangengesang: die «ewige *Scheidewand* zwischen dem Licht und der Finsternis, zwischen der Menschlichkeit und der Tierheit, zwischen dem Sinn des Geistes und dem Sinn des Fleisches¹⁸⁶». Doch geht, auch in der spätern Zeit, neben dieser ethischen Haltung die theoretisch-kontemplative einher. Zwar ist jetzt Pestalozzis Aufmerksamkeit weniger als in der wirtschaftlichen Periode dem menschlichen Hang zur Verstockung und zum Bösen zugewendet. Wenn er von dem «unauslöschlichen Trieb zu ihrer Entfaltung» spricht, die «im Wesen jeder einzelnen Kraft selbst¹⁸⁷» liegt: so hat er von vornherein das unwiderstehliche Hindrängen zur Entfaltung dessen im Auge, was er das Göttliche in der Menschennatur nennt: «das Erwachen des jetzt vollendeten Tiers, das Mensch werden will und Mensch werden soll¹⁸⁸»; «die Seele, die . . . nach der ganzen Befriedigung ihrer Menschheit dürstet . . .¹⁸⁹». Und doch ist nicht zu bestreiten, daß auch jetzt — gleichsam auf einer höheren Ebene — die hier in Frage stehende Richtung von Pestalozzis

¹⁸⁵ Erdm. S. 519, Theodizee, I, § 59; Sperrung von Leibniz.

¹⁸⁶ Sth. XI, 121 [1815]; dem Drucksatz der bei Pestalozzis Lebzeiten erschienenen Cottaschen Gesamtausgabe (1820, Bd. VI, S. 220) ist zu entnehmen, daß Pestalozzi das Wort «Scheidewand» zweimal unterstrichen hat — eine Seltenheit in seinem Schrifttum.

¹⁸⁷ Sth. XII, 294 [1826].

¹⁸⁸ K. A. XIII, 197 [1801].

¹⁸⁹ K. A. I, 159 [1777].

Denken, soweit sie überhaupt kontemplativer Haltung entspringt, als objektivierend und kausal sich darstellt und insofern, wie alle objektivierende Wissenschaft, einen deterministischen Einschlag enthält: «Der Mensch will alles, wozu er in sich selbst die Kraft fühlt, und er *muß*, vermöge dieser innewohnenden Triebe, das alles wollen¹⁹⁰.» Allerdings ist diese Konzeption einander erwirkender, erlebbarer und ihrem geistigen Sinne nach durchweg verstehbarer Stufen von Herbarts Mechanik der Vorstellungen sehr weit entfernt.

Auf eigenartige Weise verbindet sich bei Pestalozzi der radikale Dualismus von Sittlichkeit und Sinnlichkeit mit dem leibnizischen *Kontinuitätsprinzip*¹⁹¹. Die Entfaltung der Humanität bedarf der sinnlichen Erregungsmittel, wie ein junges Bäumchen — Pestalozzi scheut den derben Vergleich nicht — des Mistes bedarf, damit es sich entwickle¹⁹². Pestalozzi legt nun großen Wert darauf, dem Mißverständnis vorzubeugen, daß diese pädagogische Notwendigkeit die Idee des Sittlichen zu trüben vermöchte: «Ich achte das Innere deines Wesens für göttlich . . . Verdunkle ich damit der Sonne Licht, wenn ich sage, alle Wärme der Erde entkeimt aus dem Boden dieser Erde? Oder wenn ich sage, der Säugling müsse nach tierischen Gesetzen entwöhnt werden: behaupte ich damit, es gebe gar kein sittliches Gesetz in meiner Natur¹⁹³?»

Als Ethiker ist Pestalozzi radikaler Dualist; denn hier geht es um das Wesen. Als Pädagoge betont er das Prinzip der Kontinuität; denn hier geht es um das Werden. Sollte man wünschen, Pestalozzis Denkweise wäre «systematischer» gewesen? Wir glauben: nein. Dieses Nebeneinander des *ethischen Dualis-*

¹⁹⁰ Sth. XII, 294 [1826]; Pestalozzi hat das Wort «wollen» unterstrichen; das Wort «muß» dagegen nicht.

¹⁹¹ *Spranger* hat in seiner Analyse der Nachforschungen (S. 12 u. ö.), ohne übrigens auf Leibniz Bezug zu nehmen, die «Verknüpfung des Naturhaften mit dem Sittlichen» als Pestalozzis Kontinuitätsprinzip bezeichnet. — Daß die Grundlage von Leibnizens Konzeption der langsamen und allmählichen Entwicklung der menschlichen Kräfte zu größerer Vollkommenheit letztlich auf die Leibnizische Schule zurückgeht, vermutet auch *Wernle*: Pestalozzi und die Religion, S. 77.

¹⁹² K. A. XII, 38 f. [1797].

¹⁹³ a. a. O.

mus und des *pädagogischen Monismus* — beides mit gleicher Vehemenz — ist vielleicht der originellste Zug in Pestalozzis geistiger Welt. Die Doppelheit ist schließlich nur der theoretische Reflex der Größe dieses Erziehers: ein sittlicher Ernst von äußerster, auch von Kant nicht überbotener Schärfe, in Personalunion mit der lebendigsten, elastischsten Anschauung der quellenden Kräfte und ihrer Wachstumsbedingungen, mit einem — das Wort ist hier nicht verschwendet — genialen Blick für das Werden von Menschtum.

So schimmert denn auch in dem radikalen Gedanken der sittlichen Selbstkraft, in Pestalozzis «Nachforschungen», der leibnizische Dynamismus durch. Die Kantische Wendung, daß der sittliche Mensch «etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll», kehrt Pestalozzi zuweilen unwillkürlich um: der Mensch «fühlt», was er hinsichtlich der Ueberwindung seines Tiersinns kann, «und macht sich nun das, was er *kann*, zum Gesetz dessen, was er soll¹⁹⁴».

Völlig hingegeben und rezeptiv horcht der *Pädagoge* Pestalozzi auf die immanenten τέλη der Stanser Kinder — das nennt er seine «Empirik¹⁹⁵». Was will das Kind? «Alles, was in ihm Kräfte erzeugt, was es aussprechen macht: ich *kann* es, *das* will es¹⁹⁶.» Als ein französisch sprechender Besucher der Anstalt nach einer Unterrichtsstunde meinte: «c'est un *pouvoir*, ce n'est pas un *savoir*¹⁹⁷», war Pestalozzi entzückt; er sah sich verstanden.

Die Monade ist nicht nur in sich selbst geschlossen, autark; sie ist nicht nur der Entfaltung in ihr präformierter Anlagen und Kräfte fähig; jede Monade ist außerdem von jeder andern *verschieden*.

¹⁹⁴ K. A. XII, 39 [1797]. — Vgl. dagegen die an Kant erinnernde Formulierung: «Ich vervollkomme mich selbst, wenn ich mir das, was ich *soll*, zum Gesetz dessen mache, was ich will.» (K. A. XII, 105); Sperrungen von uns.

¹⁹⁵ Sth. XII, 13 [1820].

¹⁹⁶ K. A. XIII, 9 [1799]; Sperrungen von uns.

¹⁹⁷ Sth. XII, 358 [1826]; Sperrung von uns.

Jede Monade hat ihren «point de vue¹⁹⁸», ihren Blickpunkt. Durch diesen ist bedingt, was ihr näher, was ihr ferner liegt; was sie verworrener, was sie deutlicher vorstellt; denn wiederum handelt es sich bei Leibniz lediglich um Unterschiede der Vorstellungskraft.

Es ist das gleiche Universum, das alle Monaden «vorstellen»: «comme une même ville, regardée de différents côtés, paraît toute autre et comme multipliée perspectivement¹⁹⁹». Die Beschränkung einer Monade besteht nicht darin, daß sie weniger enthält als eine andere Monade — oder sogar als Gott —, sondern darin, daß sie das Universum auf unvollkommenere, indistinktere Weise enthält²⁰⁰. «Les monades . . . vont toutes confusément à l'infini²⁰¹.» Aber jede von ihrem Standpunkt aus.

Schmalenbach hebt hervor, das Erleben der Individualität im emphatischen Sinne und das bewußte Streben nach Individualität, wie es sich spezifisch im Zeitalter Goethes, Herders und der Romantik bekunde, sei bei Leibniz nicht zu finden²⁰². In der Sphäre der Monaden — worauf es uns hier ankommt — laufe die Verschiedenheit schließlich auf «bloß graduelle Differenziertheit des Vollkommenseins» hinaus, und dieses werde zuletzt «sogar zu einem solchen der mehr oder weniger klaren und deutlichen Erkenntnis verkümmert²⁰³». Man könne daher bei Leibniz nicht von einem qualitativen, sondern lediglich von einem «rein quantitativen Individualismus²⁰⁴» sprechen.

Wie steht es um Pestalozzis Begriff der *Individualität*? Zunächst scheint Pestalozzi dasselbe zu sagen, was Leibniz: von seinem Standort aus soll sich das Individuum entwickeln. «Dein Sohn, o Natur, ist *beschränkt* . . .» Der Kreis des Wissens, durch den der Mensch in seiner Lage gesegnet wird, fängt «um sein Wesen, um seine nächsten Verhältnisse an²⁰⁵». «Die richtige Bewegung seiner selbst in seinem *Centro* ist der wahre Maßstab

¹⁹⁸ Erdm. 127; 717 u. ö.

¹⁹⁹ Monadol. § 57.

²⁰⁰ Vgl. J. E. Erdmann, *Gesch. d. neueren Philos.* Bd. II, 2. Abt. S. 49.

²⁰¹ Monadol. § 60.

²⁰² *Schmalenbach*, a. a. O., S. 50.

²⁰³ *Schmalenbach*, a. a. O., S. 205.

²⁰⁴ a. a. O., S. 43.

²⁰⁵ K. A. I, 267 [1780].

der Tugend, und die Bildung . . . zu dieser richtigen Bewegung eines jeden Menschen in seinem Centro ist die Weisheit der Gesetzgebung ²⁰⁶.»

Obwohl Pestalozzi von der «*Individualbestimmung* des Menschen ²⁰⁷» spricht, sieht es oft so aus, als sei der *Gehalt* des je eigenen Zentrums, um das sich ein jeder bewegen soll, in keiner Weise etwas qualitativ Besonderes. Pestalozzi füllt den «Raum» des Individuums mit der uns bereits bekannten Idee des Menschen aus. Der Gehalt ist der Mensch, als Wertbegriff, im idealtypischen Sinne. *Jedes* menschliche Individuum ist zum Menschentum befähigt und hat ein Anrecht darauf, Mensch zu werden. Die Verschiedenheit der Individuen scheint übersehen: «Alle Menschheit ist in ihren Wesen sich gleich und hat zu ihrer Befriedigung nur eine Bahn ²⁰⁸.» Hat es danach noch Sinn, von Individualbestimmung zu sprechen?

Die zuletzt wiedergegebene Äußerung quillt aus der religiösen Ueberzeugung Pestalozzis, daß die Menschen Kinder Gottes, untereinander Brüder und insofern «gleich» sind ²⁰⁹. Man muß indes beachten, an wen jene Worte gerichtet sind. Pestalozzi redet hier zu den *obern* Ständen; diese sollen sich nicht der irrigen Meinung hingeben, Gott habe sie in bezug auf Entwicklungsfähigkeit privilegiert. «Die einige [einzige] reine Quelle, die alle Menschheit zu jeder erhabenen Größe bildet», ist allgemeines «Volkseigentum ²¹⁰». Das Recht auf Entfaltung der Menschlichkeit ist allgemeines Menschenrecht; es ist für Pestalozzi das erste der Menschenrechte. Man kann hier die Formulierung Kants einsetzen: «Der Mensch . . . existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zu beliebigem Gebrauche für diesen oder jenen Willen.» Denn so ist es gemeint, wenn Pestalozzi sagt: «Grundlage in der Bildung des niederen Menschen müssen nie kleinere Zwecke als Vervollkommnung der Menschheit [sein]. Alle andern Zwecke müssen untergeordnet werden. Berufsbildung, Dienstbarkeitsbildung für die herr-

²⁰⁶ K. A. I, 196 [1780].

²⁰⁷ K. A. I, 267 [1780].

²⁰⁸ K. A. I, 269 [1780].

²⁰⁹ Ueber die zentrale Stellung dieses Gedankens, besonders bei dem Pestalozzi der Abendstunde: vgl. Heinrich *Hoffmann*, a. a. O., S. 18 f.

²¹⁰ K. A. I, 248 [1779].

schaftlichen Menschen sind untergeordnete Zwecke ²¹¹.» «Erst bist du Mensch, hernach Lehrling deines Berufs ²¹².»

Allein es gibt noch eine zweite Front ²¹³. Pestalozzi sah die Gefahr einer verbreiteten Art «fundamentloser *Scheinaufklärung* ²¹⁴» darin, bei allem guten Willen, dem Menschen zu helfen, dennoch in abstrakter Ferne zu verharren.

Diese «Allgemeinheitsmenschen ²¹⁵», mit ihren «allgemeinen Erziehungsregeln, die auf alle Klima, auf alle Regierungsformen, auf alle Berufsarten passen ²¹⁶», reißen die Menschen aus ihrem Kreise, statt sie in den Stand zu setzen, «den eigentlichen Fleck wohl besorgen zu können, wo sie doch im Alter zuletzt allein sichere Nachtherberge finden können ²¹⁷». Und gegen diese zweite Front wendet sich Pestalozzi ebenso entschieden wie gegen die erste. So erklären sich Aeußerungen, welche dem Satz, daß es zur Entwicklung von Menschentum nur eine Bahn gebe, diametral entgegengesetzt scheinen: Wir «träumen uns Bilder von der Menschheit, die wir nicht kennen, und geben indessen auf den Buben nicht Achtung, den du Hans heißt, und der Bub wird nichts nutz . . . ²¹⁸» «Du bist der und der, und du mußt das und das und so und so werden, sagten die Alten, . . . und ihre Kinder gerieten gemeinlich wohl in diesem engen Gleis ²¹⁹.»

Also: Bildung zur «Individualbestimmung». Es könnte scheinen, als ob dieser Forderung nun doch ein ausgesprochen *qualitativer* Individualismus zugrunde läge, in dem Sinne etwa: bilde jedes Individuum nach dessen individuellem Gesetz, und zu dem, was nur es, einmalig und unvertauschbar, werden kann.

Allein zunächst führt Pestalozzi die Verschiedenheiten der Individualbestimmung auf die «millionenfach ungleichen ²²⁰»

²¹¹ a. a. O.

²¹² K. A. I, 271 [1780].

²¹³ Diese andere Seite ist besonders von Theodor Wiget hervorgehoben worden: Pestalozzi und Herbart, S. 261 ff. — Grundlinien S. 14 ff.

²¹⁴ K. A. XIII, 339 [1801].

²¹⁵ Vgl. H. Morf: Zur Biographie Pestalozzis, Bd. II, S. 214 [Brief aus dem Jahre 1803].

²¹⁶ K. A. VIII, 270 [1782].

²¹⁷ K. A. VIII, 273 [1782].

²¹⁸ K. A. VIII, 287 [1782].

²¹⁹ a. a. O.

²²⁰ K. A. VIII, 285 [1782].

Lagen, auf die Umgebung zurück: auf die heimatliche Landschaft, die bürgerlichen Verhältnisse der Eltern, die Gesellschaft, die Institutionen des Staates; kurz, auf das Milieu, wie man im 19. Jahrhundert sagen wird. Das Individuelle scheint die äußere Lage zu sein.

Andererseits kennt Pestalozzi — bei einem echten Erzieher ist dies selbstverständlich — auch die individuellen Unterschiede der Temperamente, der Begabungen. Er freut sich gelegentlich, «im elenden, verlassenen Sohne des ärmsten Tagelöhners Größe und Genie» zu finden und zu retten ²²¹. In einem Bericht über die Neuhofer Armenanstalt charakterisiert er den zehnjährigen Gottfried Mind — es ist der später unter dem Namen Katzenraffael bekannt gewordene Tiermaler — mit sicherem Blick für die Individualität: «Unfähig zu jeder anstrengenden Arbeit ²²²», aber «voll entscheidender Talente zum Zeichnen ²²³», «voll Künstlerlaunen, mit einiger Schalkheit begleitet ²²⁴». Die von Pestalozzi anberaumten Lehrerkonferenzen bezweckten den Austausch der von den Schülern empfangenen Eindrücke, damit der Lehrer «in der Individualität des Kindes anschaulich lebe ²²⁵»; damit er in den Stand gesetzt sei, «jede besondere Erscheinung» am Kind aus «dem *Ganzen seines Charakters*» heraus zu verstehen und eine jede auf dieses Ganze zurückzuführen. Das ist möglich, wenn die Individualität des Kindes beständig «vor seiner Seele steht ²²⁶». Dieser tiefer Achtung vor der Individualität des Kindes entspringende pädagogische Takt ist «von der unbegrenztesten Wichtigkeit ²²⁷». Und auf Grund eigener bitterer Erfahrung bei der zeitweiligen Preisgabe seiner vollen individuellen Eigenart an den philosophischen Mitarbeiter Niederer äußert Pestalozzi: «Die Individualitätseigenheiten unseres Geschlechts sind nach meinem Gefühl die größte Wohltat unsrer Natur und das eigentliche Fundament, woraus ihre höch-

²²¹ K. A. I, 175 [1777].

²²² K. A. I, 187 [1777].

²²³ K. A. I, 176 [1777].

²²⁴ K. A. I, 187 [1777].

²²⁵ Sth. X, 336 [1807].

²²⁶ a. a. O.; Sperrung von Pestalozzi.

²²⁷ a. a. O.

sten und wesentlichsten Segnungen hervorgehn. Darum sollten sie auch in hohem Grad respektiert werden ²²⁸.»

Es gibt also sowohl die individuelle Eigenart der äußern Lage als die Individualität des substantiellen Einzelwesens selbst, der Person.

Die, allerdings äußerst wichtige, Funktion der äußern Lage ist es, die Individualität des substantiellen Einzelwesens *hervorzutreiben*. «Die richtige Bewegung eines jeden Menschen in seinem Centro» ist es, was «die wahre bürgerliche Tugend *hervorsprossen* macht ²²⁹.»

Die äußere Lage ist also nicht eigentlich das principium individuationis, sie ist nur occasio individuationis; freilich so, daß das positiv-historische Moment der «Lage» an der Formung der personalen Individualität sehr wesentlich beteiligt ist.

Auf der zu formenden personalen Individualität aber liegt bei Pestalozzi, trotzdem er sie sieht und anerkennt, nicht der Hauptakzent. Er sah die Individualität; er verlangte deren sorgfältigste Berücksichtigung, damit pädagogische Taktfehler vermieden werden. Dennoch machte er sich aus der Individualität als solcher nicht allzuviel. Von einer bewußten, ästhetisch gefärbten Kultivierung des Individuellen, wie die Romantik sie vielfach zeigt, ist bei Pestalozzi nicht das geringste zu verspüren. «Allenthalben, wo sich Lieblinge einschleichen, da verschwindet die Liebe ²³⁰.» Treffend bemerkt Delekat: Pestalozzis Liebe «ging auf das ganze Geschlecht». Der Einzelne sah sich geliebt und merkte doch, «daß etwas anderes gemeint ist ²³¹». Man gewahrt bei Pestalozzis Art zu lieben den religiösen Hintergrund: Pestalozzi liebt im Mitmenschen das Gotteskind, den Bruder.

Die Abwesenheit des Pathos der Individualität bei Pestalozzi bedeutet nicht etwa Nivellierung, nicht Herabminderung der erstrebten *Höhenlage*. Zwar war Pestalozzi in den Jahren seiner Lebenskrise geneigt, das Ziel tiefer zu stecken, wenn nur für *alle* Menschen die mögliche Vervollkommnung erzielt würde.

²²⁸ Sth. IX, 13 [1820].

²²⁹ K. A. I, 196 [1780er Jahre]; Sperrung von uns.

²³⁰ Sth. IX, 258 [1805].

²³¹ Delekat, a. a. O., S. 61 f.

Aber das war Notbehelf und vorübergehend; es mußte vorübergehend sein, weil es Pestalozzis eigentlichem Wesen nicht entsprach. In der Frühperiode der Abendstunde, dann seit Stans und bis zum Ende hat Pestalozzi das Ziel für alle denkbar hoch gesteckt: der Mensch soll und kann in seinem Innersten veredelt werden. Nicht das Modell eines Durchschnittstypus schwebt Pestalozzi vor Augen, sondern die Idee des Menschen, die als Keimanlage, als Grundgestalt in jedem menschlichen Individuum präformiert ist.

Da Pestalozzi die Individualität im Sinne der strengen Einmaligkeit nicht besonders wichtig war, wird er den Begriff der qualitativen Individualität bei Leibniz nicht vermißt haben. Um so eher vermochte Leibnizens Begriff des Individuellen als eines in sich selbst Geschlossenen, «an-sich-Wesenhaften und durch sich selbst Wertvollen²³²» auf Pestalozzi einzuwirken. Pestalozzis Enthusiasmus der Kraftsteigerung, der Wertsteigerung, der Emporbildung zur Idee des Menschen hin konnte sich hier entzünden.

Freilich bedurfte es von Pestalozzis Ansätzen her nur eines kleinen Schrittes, und der Leibnizische Begriff der geistigen Monade wandelte sich zum Begriff der qualitativen Individualität im betonten Sinne. Wir sehen dies bei Pestalozzis Mitarbeiter Niederer. So ausgesprochen zwar wie in manchen Aeüßerungen des Sturm und Dranges und der Romantik ist der Wille zur Erkenntnis und zur Pflege der Individualität auch bei Niederer nicht; sondern es handelt sich um jenes eigenartige *Irisieren* zwischen Individualität und Humanität, wie wir es — trotz seines starken historischen Sinnes — auch bei Herder finden und bei Goethe, in seinem Begriff des «Reinmenschlichen». Eine Stelle in Pestalozzis Lenzburger Rede, die Niederers geistige Handschrift verrät, zeigt dieses Irisieren sehr deutlich. Der Ausdruck «Spiegel des Ganzen» weist auf die Leibnizische Herkunft; das Pathos menschlicher Eigentümlichkeit zeigt romantische Tönung²³³: Wonne des Erziehers ist es, «zu erkennen, wie

²³² Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung, S. 42.

²³³ An einer andern Stelle der Lenzburger Rede, die ohne Zweifel ebenfalls von Niederer eingeschoben ist, werden Pestalozzis Ideen u. a. mit Ideen von Novalis in Beziehung gesetzt. Sth. X, 216 [1809].

sich die Humanität in unendlichen Gestalten *ausgebirt* und auf unzählige Weisen *eigentümlich* wird, und wie doch wieder die *eine* Menschheit in allen erscheint, wie jeder ein Spiegel des Ganzen ist und dieses, als das Eine, Unwandelbare und Ewige, . . . in weiterm oder engerm Umfange, mit größerer oder geringerer Herrlichkeit offenbart ²³⁴».

Doch das ist Pestalozzi, wie ihn Niederer sah, sehen wollte. Für Pestalozzi selbst stellt sich die Frage des Verhältnisses von Individualität und Humanität anders. Mit keinem Problem hat Pestalozzi bis zum Ende seines Lebens so gerungen wie mit diesem: «Wie kann das Kind, sowohl in Absicht auf das Wesen seiner Bestimmung [d. h. des reinen Menschentums], als in Absicht des Wandelbaren seiner Lage und seiner Verhältnisse also gebildet werden, daß ihm das, was im Lauf seines Lebens Not und Pflicht von ihm fordern werden, leicht und wo möglich zur andern Natur wird ²³⁵?»

Der für Pestalozzi so charakteristische und wichtige Begriff der äußern Lage scheint aus dem Leibnizischen Begriff der individuellen Monade herauszufallen. Und doch ist auch der Begriff der äußern Lage kaum ohne Beziehung zu Leibniz oder zu Leibnizischer Tradition. «Dans les idées de Dieu une monade demande avec raison, que Dieu, en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle ²³⁶.»

So sagt Leibniz. Und Albrecht von Haller, dessen Ueberzeugung von dem Walten Gottes in der Welt durch Leibnizische Gedanken stark bestimmt ist:

Du, Sonne, wirfest ja, mit gleichem Vatersinn
Den holden Lebensstrahl auf alle Wesen hin.
Ein jedes Einzle war in seiner Art vollkommen,
Dem war wohl mehr verliehn, doch jenem nichts genommen . . .

²³⁴ Sth. X, 195 [1809].

²³⁵ K. A. XIII, 340 [1801]. — Vgl. den eindringenden Aufsatz von Carlo Sganzi: Der antinomische Zwiespalt in Pestalozzis Erziehungsauffassung und Erziehungspraxis (Schweizer. pädagog. Zeitschrift, 37. Jahrg., 1927, S. 33 ff.).

²³⁶ Monadologie § 51.

Die Werkzeug unsres Glücks sind allen gleich gemessen,
Jedweder hat sein Pfund, und niemand ist vergessen ²³⁷.

In dem Gedanken der *prästabilierten Harmonie* liegt etwas, das für Pestalozzi wichtig werden konnte: es ist grundsätzlich möglich, daß jeder Einzelsubstanz ihr Recht werde. Die Ergebung in die Lage ist dem Kinde zunächst aus der christlichen Atmosphäre in der Wohnstube der Mutter zugeströmt, später aus der von Pestalozzis Lehrern hochgeschätzten Stoa. Dennoch vermuten wir auch hier eine gewisse Konfirmierung durch das Spezifische der Leibnizischen Harmonielehre. In Pestalozzis Konzeption des «Flecks» (oben S. 160), den jede Einzelsubstanz zu besorgen hat, in seinem Begriff der umweltlichen «Lage», dürfte etwas enthalten sein, das auf die «Orte» oder «Stellen» der leibnizischen Monaden im Universum zurückgeht. Allerdings ist der Strenge nach jede dem Raume entnommene Bestimmung von dem Begriff der unräumlichen Krafteinheit fernzuhalten; allein, die Vorstellung von Räumlichem einzumengen, mußte, besonders bei der religiösen Auswertung des Harmoniegedankens, naheliegen; übrigens hat sogar Leibniz, vor allem in den frühern Schriften, die «points de vue» der Monaden zuweilen unwillkürlich als Punkte im Raum gedacht ²³⁸.

Auch das andere Moment, welches in Pestalozzis Begriff der «Individuallage» enthalten ist — die Geistigkeit der Einzelsubstanz selbst —, dürfte in etwelchem Maße auf den leibnizischen Harmoniegedanken zurückgehn: der Glaube des Individuums, Gott habe die Welt so eingerichtet, daß es, in seinem eigenen Wesen beharrend, aus seinem eigenen Wesen heraus fortschreitend, sein Leben sinnvoll zu gestalten vermöchte — «compatible avec tout le reste ²³⁹». Es besteht nicht nur terminologische, sondern auch sachliche Uebereinstimmung, wenn Leibniz von der Monade als einem «*centre substantiel* ²⁴⁰» und Pestalozzi — so oder ähnlich öfter, besonders in der Frühperiode der «Abendstunde» — von der «richtigen Bewegung seiner selbst in seinem

²³⁷ A. v. Haller: Versuch schweizerischer Gedichte, 8. Auflage, 1753, S. 146, 152.

²³⁸ Vgl. Schmalenbach, a. a. O., S. 442.

²³⁹ Leibniz: Erdm., S. 717.

²⁴⁰ Erdm., S. 717.

*Centro*²⁴¹» spricht. Daß Pestalozzi der religiöse Gedanke der Theodizee und die Diskussion darüber vertraut war, geht aus zwei Stellen seiner Schriften hervor. Die erste ist in gewissem Sinne kritisch²⁴²: «Oder rühren dich, Mensch! — ich rufe ins Volk — rühren dich die Lehrsätze vom überwiegenden Guten?» Man beachte den Zwischensatz: ich rufe ins Volk. Pestalozzi will offenbar sagen: mag die Lehre vom überwiegenden Guten wahr sein — der verkommenen Armut ist damit nicht aufzuhelfen. Das ist den *obern* Ständen gesagt, speziell den aufklärenden «Allgemeinheitsmenschen».

Mit Leibnizens Gedanken, daß die Lage eines Menschen wohl hart, aber im Grunde niemals sinnlos sein kann, stimmt Pestalozzi überein; nur erscheint dieser Gedanke bei Pestalozzi, speziell im Hinblick auf die untern Stände, religiös und auch ethisch vertieft. Während Leibniz die Leiden des Armen wesentlich damit rechtfertigen würde, daß selbst in der besten unter den möglichen Welten gewisse Unvollkommenheiten, mit Rücksicht auf das Gesamt der kosmischen Ordnung, unerläßlich seien: versenkt sich Pestalozzi völlig konkret in die «Lage» des Armen. Auf die Leiden der Gertrud hinblickend, redet Pestalozzi von dem «*Segen* der Menschen, die Gott durch Leiden, Elend und Jammer so in ihrem Innern Stärke, Geduld und Weisheit lehret²⁴³». Und Gertrud sagt zu ihren Kindern: «... der liebe Gott im Himmel wußte schon, daß... es besser für euch sei, ... daß ihr zur Armut, zur Geduld und Ueberwindung gezogen würdet, als daß ihr Ueberfluß hättet²⁴⁴.» Diese Aufforderung wird nicht etwa bloß in pädagogischer Absicht an die untern Stände herangebracht. Es ist die Auffassung Pestalozzis selbst. In einer seiner theoretischen Schriften spricht er zum Beispiel von der «Anstrengungs- und Ueberwindungskraft, die

²⁴¹ K. A. I, 196 [1780]. Hier zweimal kurz nacheinander. Sperrung von uns.

²⁴² Bei Walter Guyer (Pestalozzi, 1932, S. 73) ist diese kritische Bemerkung zu negativ interpretiert und die positive (in den «Fabeln») nicht berücksichtigt.

²⁴³ K. A. II, 82 [1781].

²⁴⁴ K. A. II, 103 [1781].

die wohltätige Gottesgehilfin, die Not, im Armen so vielseitig belebt²⁴⁵».

An der zweiten der erwähnten Stellen vertieft Pestalozzi den Gedanken der Theodizee in ausgesprochen ethischer Beziehung. «*Verirrung* über die beste Welt» sei es — so läßt Pestalozzi in seinen Fabeln einen klugen alten Mann sich vernehmen —, wenn einer behauptete, «die Welt könne nicht die beste möglichste sein, da in seinem Vaterlande so viele Leute mager seien²⁴⁶», und dergleichen «Plappergewäsch²⁴⁷». Pestalozzi hat diese Fabel in der von dem Kantischen Gedanken der sittlichen Autonomie beeinflussten Periode, in der Periode der «Nachforschungen», geschrieben. Es ist nun interessant zu sehen, wie sich der Gedanke der sittlichen Selbstkraft, der Herbeiführung der besten möglichen Welt durch die kulturschaffende Tätigkeit des Menschen, auf dem Fundament des — dabei vorausgesetzten — leibnizischen Theodizee Gedankens aufbaut: «Ihr lästert», sagt der kluge alte Mann, «weil ihr meint, der liebe Gott sollte es für uns und ohne unser Zutun an unserer Statt tun». Den «Plapperern über die Weltordnung und über das, was der liebe Gott darin ändern sollte», hält unser Mann — und er «hatte recht» — entgegen: «Wie sich der Mensch bettet, so liegt er.» «Gottes Ordnung» aber, recht verstanden, ist es, «daß es in der Welt . . . durchaus nicht besser gehen könne, als die Menschen, durch den guten Gebrauch aller Gnaden und Gaben, die er ihnen dazu verliehen, sich selber dazu helfen²⁴⁸».

Auch in den zuletzt angeführten Aeüßerungen schimmert der leibnizische Harmoniegedanke durch. Was davon auf Pestalozzi übergegangen, ist, kurz gesagt, etwa dies: Gott, «der alles so wohl gemacht», hat auch die «Individuallagen» geschaffen. Und es gibt Perfektibilität in jeder Lage.

²⁴⁵ Sth. IX, 210 [1805].

²⁴⁶ K. A. XI, 185 [1797].

²⁴⁷ a. a. O.

²⁴⁸ a. a. O., S. 186.

II. Die spezielle Einwirkung der Leibnizischen Erkenntnislehre in der Burgdorfer Zeit

Die bisher erörterten Gedanken gehen im wesentlichen auf Leibnizens Metaphysik zurück, auf die Monadenlehre, auf das Verhältnis von Individuum und Kosmos. Dies ist das *durchgehende* Leibnizische Element; so konnten wir bisher Belege aus allen Lebensperioden Pestalozzis heranziehen.

Es gilt nun zweitens, einer Wirkung Leibnizischer Motive nachzugehen, die, intensiv und deutlich, erst in einer spätern Periode, in der Burgdorfer Zeit, in Erscheinung trat. Es ist die Entstehungszeit der Methode der Elementarbildung. In diesen Jahren steht die *intellektuelle* Bildung im Vordergrund. Und jetzt ist das Nachwirkende nicht nur Leibnizens Metaphysik überhaupt, sondern die Anwendung seiner metaphysischen Grundanschauungen auf die Erkenntnistätigkeit des Menschen: Leibnizens Theorie der *Erkenntnis*.

Wir wollen, was zu dieser Schicht der Leibnizischen Nachwirkung führt, hier nur kurz skizzieren²⁴⁹. Ganz übergehen dürfen wir diese Voraussetzungen nicht; denn die speziellere Auswirkung Leibnizischer Gedanken ist eng verknüpft mit der einschneidendsten und wichtigsten Wendung in Pestalozzis geistiger Entwicklung überhaupt. Wenn in irgendeiner Epoche von Pestalozzis Leben von einem Ruck, einem Richtungsstoß gesprochen werden darf, so ist es hier. Zwar vollzog er sich nicht «von einem Tag auf den andern»; er vollzog sich zwischen 1793 und 1801. Der von Pestalozzi zu seinem Biographen bestimmte Niederer sowie scharfblickende Historiker haben das Einschneidende dieser Wendung hervorgehoben. Niederer bezeichnet sie als den «Wendepunkt» von Pestalozzis «geistigen Dasein²⁵⁰». Er spricht — etwas stark — von dem «unermeßlichen Sprung²⁵¹», der von der Neuhofer Armenanstalt zu Pestalozzis Stanser Experiment hinüberführt. Wernle spricht von dem «großen Umschwung²⁵²», Heinrich Hoffmann von der «entschei-

²⁴⁹ Näheres: P. K., S. 77—165.

²⁵⁰ Pest.-Blätter 1880, S. 20.

²⁵¹ a. a. O., S. 49.

²⁵² Pestalozzi und die Religion, S. 101.

denden Wendung ²⁵³». Und beide betonen die keineswegs selbstverständliche Tatsache, daß das charakteristische Resultat dieser Wendung «für immer ²⁵⁴», bis zu Pestalozzis Lebensende, sich behauptet hat. Pestalozzi selbst, in «Wie Gertrud . . .», der Hauptschrift der Burgdorfer Zeit, erhebt gegen sich den Vorwurf, er habe sich in seinen Neuhofer Jahren «im Wirbel des gewaltsamen Drangs nach äußern Wirkungen» verloren, er sei in der «praktischen Kraft», den Uebeln des Volks zu begegnen, nicht recht vorwärtsgekommen, weil er die Mittel «nur äußerlich suchte ²⁵⁵»; daher sei Lienhard und Gertrud ein «Stein, der Leben redet und tot ist ²⁵⁶». Inwiefern diese Selbstanklage übertrieben ist, habe ich in der frühern Publikation dargelegt ²⁵⁷. Daß Pestalozzi seit den «Nachforschungen» in einer zum mindesten stark modifizierten Gedankenwelt steht, läßt sich indes nicht bestreiten. Jedenfalls hieße es nicht, Pestalozzi «besser als er sich selbst verstehen», wollte man das Gewicht der oben wiedergegebenen Aeüßerungen bagatellisieren oder gar ignorieren. Ohne die Annahme einer Einwirkung von seiten des philosophischen Idealismus läßt sich die größte Wendung in Pestalozzis geistiger Entwicklung nicht verstehen. Es bliebe dann wirklich, mit Delekat zu reden, ein «unverstandenes Wunder», wenn beispielsweise Fichte nach der Lektüre von Pestalozzis «Wie Gertrud . . .» erklärt, es sei «das einige [einzige] Mittel, die Menschheit zum Verstehen der Wissenschaftslehre zu bringen ²⁵⁸».

Bittere persönliche Erfahrungen, enttäuschende Beobachtungen bei verwahrlostem Landvolk der Neuhofer Umgebung hatten Pestalozzi dahin geführt, das Ziel der Erziehung zu begrenzen, das Sprungseil tiefer zu hängen. Es beginnt die rabiante Periode in Pestalozzis Erziehungslehre (siehe oben, S. 147 ff). Was Pestalozzi jetzt sucht, ist nicht in erster Linie die Höhe, sondern die

²⁵³ Die Religion im Leben und Denken Pestalozzis, S. 39 und 43.

²⁵⁴ Wernle, a. a. O., S. 104; ebenso Hoffmann, S. 38.

²⁵⁵ K. A. XIII, 185 [1801].

²⁵⁶ K. A. XIII, 184 [1801].

²⁵⁷ P. K.: S. 209 f.

²⁵⁸ Joh. Gottl. Fichtes Leben, von seinem Sohne I. H. Fichte, 1862, Bd. I, S. 389.

Bestimmtheit. Es ist die Zeit der Philosophie des «Leutnants» Glüphi, von den Gegnern «Korporalsphilosophie²⁵⁹» genannt.

Einen Anstoß, das Ziel wieder höher zu stecken, erhielt Pestalozzi von seiten des jungen Preußen Nicolovius, der dem Kreise F. H. Jacobis nahestand — Jacobi hatte an Pestalozzi über die zweite Ausgabe von Lienhard und Gertrud geschrieben, das ganze Werk komme ihm «seinem inneren Gesichte nach . . . zu materialistisch» vor²⁶⁰. Aus Pestalozzis berühmtem Brief an Nicolovius geht hervor, daß er das Ziel wieder in die innerste Veredlung des Menschen setzen möchte, sähe er nur einen Weg, der dahin führt, ohne die innern Kraftfundamente zu schwächen.

Der wichtigste Anstoß ging von *Fichte* aus, mit dem Pestalozzi im Winter 1793/94 intensiven Umgang gehabt hat. Fichte beabsichtigte, Lienhard und Gertrud «mit Rücksicht auf die Grundsätze der Kantischen Philosophie²⁶¹» zu rezensieren, ein Vorhaben, das leider nicht zur Ausführung kam. Es dürfte Pestalozzis Gedanke der Selbstsorge, der Selbsthilfe gewesen sein, worin Fichte, mit Recht, den Kantischen Gedanken der sittlichen Autonomie bis zu einem gewissen Grade vorgeformt fand. Es ist, heißt es etwa in Lienhard und Gertrud, «wie wenn es nicht sein müsse, daß Menschen durch ihre Mitmenschen versorgt würden. Die ganze Natur und die ganze Geschichte rufe es dem Menschengeschlecht zu, es solle ein jeder sich *selbst* versorgen, es versorge ihn niemand und könne ihn niemand versorgen, und das Beste, das man an dem Menschen tun könne, sei, daß man ihn lehre, es *selber* zu tun²⁶²».

Die Erziehungsanstalten, deren Organisation Fichte in seinen Reden an die deutsche Nation entwirft, sollen sich durch die Arbeit der Zöglinge möglichst selber erhalten, «damit jeder in dem Bewußtsein erhalten werde, zu diesem Zwecke nach aller

²⁵⁹ Sth. I, 280 (Pestalozzi an Zinzendorf). Ueber den Wert dieser Periode für Pestalozzis innere Entwicklung: vgl. P. K., S. 68 ff.

²⁶⁰ Abgedruckt: aus *Jacobis* Nachlaß, herausgegeben von R. Zoeppritz, 1869, Bd. I, S. 175 ff. — Ferner: P. K., S. 114 f., 121 ff., wo dieser Brief für die Pestalozzi-Forschung erstmals verwendet wurde.

²⁶¹ H. Pestalozzis bis dahin unedierte Briefe und letzte Schicksale, anonym. Bern 1834, S. 11.

²⁶² K. A. III, 312 [1787]; Sperrungen von uns.

seiner Kraft beizutragen». Solche «wirtschaftliche Erziehung» sei pädagogisch wichtig, «darum, weil das gegründete Vertrauen, daß man sich stets durch *eigene Kraft* werde durch die Welt bringen können, . . . zur persönlichen *Selbständigkeit* des Menschen gehört und die sittliche, weit mehr als man bis jetzt zu glauben scheint, bedingt ²⁶³».

Solches Verständnis für die inneren Beweggründe der wirtschaftlichen Periode Pestalozzis war offenbar eine günstige Voraussetzung für die Einwirkung Fichtes in der Richtung der geistigen Sublimierung dieser Beweggründe.

Von Fichte aufgemuntert, schreibt Pestalozzi seine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts, seine große Besinnungsschrift über den Menschen, worin gegenüber dem Naturstand und dem gesellschaftlichen Zustand eine dritte Stufe aufgewiesen wird: die Stufe der sittlichen Selbstkraft. Der Gedankengang, die Durchführung ist sehr originell und trägt durchweg den Stempel von Pestalozzis Persönlichkeit. Sachlich steht jene dritte Stufe dem Kantischen Gedanken der sittlichen Autonomie auffallend nahe. — Diesen Gedanken hat Fichte ²⁶⁴ dem Pestalozzi nahegebracht; man wird deshalb Fichte einen Vermittler der Kantischen Philosophie nennen dürfen, obgleich er selbst im Winter 1793/94 bereits über Kant hinausgegangen war.

Während der Arbeit an den Nachforschungen äußert Pestalozzi zum erstenmal den Wunsch, «Schulmeister» zu werden, um «praktisch an einigen Ideen aus Lienhard und Gertrud Hand anlegen zu können ²⁶⁵».

Das Neue in den Nachforschungen ist die Einsicht, daß der gesellschaftliche Zustand als solcher grundsätzlich niemals zur dritten, sittlichen Stufe führen kann. Von jetzt an tritt Pestalozzis Idee, durch Sozialreformen dem Menschen zur bürger-

²⁶³ *Fichtes* «Reden», Verlag Alfr. Kröner, 1924, S. 168; Sperrungen von Fichte.

²⁶⁴ Für die Begründung dieser These: vgl. P. K., S. 125—150.

²⁶⁵ Pestalozzi im Lichte zweier Zeitgenossen, herausgeg. von E. Dejung, 1944, S. 102 (Pestalozzi an Meyer von Schauensee, Oktober 1795). — Es ist ein Verdienst Dejungs, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß Pestalozzi den Wunsch, Schulmeister zu werden, schon 1795 und nicht, wie es meist dargestellt wird, erst im Jahre 1798 äußert.

lichen Brauchbarkeit zu verhelfen, zurück hinter den Willen, den einzelnen Menschen, und zwar direkt, durch Erziehung, zur dritten, sittlichen Stufe emporzuheben²⁶⁶. So ist es gewiß nicht Zufall, daß Pestalozzi während der Arbeit an den Nachforschungen erstmals den Wunsch äußert, selber an einer Schule zu unterrichten, zu experimentieren. Dieser Wunsch deutet darauf hin, daß Pestalozzi, mehr als jemals bisher, einen konkreten Weg zu sehen meint, den werdenden Menschen diesem hochgesteckten Ziele entgegenzuführen. Es handelt sich offenbar um Vorahnungen der Methode der elementarischen Bildung.

Der Ausdruck «sittliche Autonomie» kommt in den «Nachforschungen» nicht vor, aber die Sache ist deutlich da, wenn es z. B. heißt: Ich vervollkomme mich selbst, «wenn ich mir das, was ich soll, zum Gesetz dessen mache, was ich will²⁶⁷». Damit hat Pestalozzi einen *festen Punkt geistiger Art* gewonnen. Und indem nun seit Stans der Wunsch, Schulmeister zu werden, in Erfüllung geht, *sucht* Pestalozzi vom Blickpunkt der sittlichen Stufe der «Nachforschungen» her nach Mitteln, die Kinder bildend zu erfassen. Der «anzubahnende Weg» ist jetzt der, «den Zaum der Menschen nicht außer ihnen» anzuknüpfen, sondern «in ihnen» aufzusuchen²⁶⁸. Wir verstehen jetzt besser, warum sich Pestalozzi vorwirft, er habe bisher nach den Mitteln, dem Volke zu helfen, nur äußerlich gesucht.

Spranger bemerkt, die dritte, sittliche Stufe der «Nachforschungen», die dem Kantischen Autonomiegedanken so nahe kommt, habe «zunächst ein neues und fremdes Element im Blute des einsamen Denkers²⁶⁹» bedeutet. In der Tat atmen Ausdrücke wie «Salto mortale», «schrecklicher Schritt» — mit Schiller zu reden — den «austeren²⁷⁰» Geist des Kantischen Sittengesetzes. Man glaubt mehr den νόμος herauszuhören als das αὐτός. Der Pestalozzi im Grunde eigene höhere Eudämonismus, wie er in der Frühperiode der «Abendstunde» in strahlende Erscheinung getreten, scheint fast verstummt. Doch bleibt zu be-

²⁶⁶ Vgl. auch Heinrich *Hoffmann*, a. a. O., S. 38.

²⁶⁷ K. A. XII, 105. — Vgl. auch Heinrich *Hoffmann*, a. a. O., S. 39.

²⁶⁸ Sth. VIII, 208 [1798].

²⁶⁹ «Pestalozzis Nachforschungen», S. 4.

²⁷⁰ *Schillers Werke*, Bibliogr. Institut. VII, 133.

achten, daß der Erzieher Pestalozzi, wo er Land witterte, fremde Elemente nie gescheut, sondern zuweilen geradezu gesucht hat. So das von Pestalozzi selbst ersonnene rabiante Vorgehen des Leutnants Glüphi. Und in dessen Stimmung («sie ist die meinige²⁷¹») lebte Pestalozzi zu der Zeit, da die Kantische Gedankenwelt ihm begegnete. Jetzt wurde aus dem äußern, physischen Zwang der innere Zwang des ethischen Logos. Dies war der entscheidende Anstoß, von wirklich, wesensmäßig Fremdem zu dem Eigensten zurückzukehren. Vielleicht war der Wunsch, überhaupt Schulmeister zu werden, sicher aber der Ort, wo Pestalozzi als Schulmeister den «Zaum der Menschen» aufzusuchen dachte, wesentlich durch Kantische Gedanken bestimmt. In einer stark modifizierten Gedankenwelt stehend, klopft Pestalozzi in Stans an die Pforte der Elementarmethode. Die Pforte öffnet sich — und eine blühende Wiese lacht ihm entgegen. Ohne den Glauben an die Möglichkeit des «schrecklichen Schritts» aber hätte Pestalozzi — in dieser Forschungsrichtung — nicht an die Pforte geklopft. Indirekte, aber sehr bestimmte Einwirkungen der Kantischen Philosophie vermählten sich mit dem beglückenden Stanser Erlebnis, um die Methode zu organisieren.

Aller «Schulmeister»-Unterricht ist zunächst *intellektuelle* Bildung. Und naturgemäß sind die gesuchten Elemente geistiger Art in der *bestimmtesten* Form auf diesem Gebiete zu finden. Deshalb rückt dieses Gebiet in der Burgdorfer Zeit in den Vordergrund. Der alte Gedanke der *Selbstsorge* hat sich jetzt in dem Sinne modifiziert: Weckung des «Selbst» ist zum Teil Weckung der selbsttätigen Intelligenz — dies Wort in einem sehr hohen Sinne genommen. Pestalozzi findet die Elemente der intellektuellen Bildung in Zahl, Form und Wort. «Alle mögliche Gegenstände haben unbedingt Zahl, Form und Namen, die übrigen Eigenschaften aber, die durch die fünf Sinne erkannt werden, besitzt kein Gegenstand so mit allen andern gemein, sondern nur mit dem einen diese, mit dem andern jene . . .²⁷²»

In dieser Burgdorfer Zeit erfuhr nun die Jugendbildung Pestalozzis — der Leibnizisch-Wolffische Gedankenkreis — eine

²⁷¹ 1. Okt. 1793 an Nicolovius.

²⁷² K. A. XIII, 256 [1801].

Neubelebung: es wurden Momente dieser Jugendbildung wirksam, die bisher nicht entfernt so deutlich oder überhaupt nicht in Erscheinung getreten waren. So verläuft der Weg Pestalozzis, seit seiner Begegnung mit Fichte, philosophiegeschichtlich betrachtet sehr unchronologisch: durch Fichte wird Pestalozzi zu Kant geführt²⁷³ und von Kant aus sieht er sich in einem neuen, spezielleren Sinne zu Leibniz zurückgeführt. Die innere Gemeinsamkeit der deutschen Philosophie von Leibniz bis Kant und über diesen hinaus macht diesen Weg verständlich: Leibniz, Kant und Fichte finden «im Bewußtsein, in der Seele den Ankergrund alles Erkennens²⁷⁴», ihrem Denken liegt die Gesinnung zugrunde:

Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor,
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor²⁷⁵.

Fichte sah in Leibniz den Wegbereiter des philosophischen Idealismus²⁷⁶. Und Fichte vermochte die Ideenmasse von Pestalozzis philosophischer Jugendbildung um so leichter in einem neuen Sinne zu bewegen und zu erwecken, als er selbst ein wichtiges Glied in dieser Kette war. In seiner Rezension der «Nachforschungen» zeigt sich Herder beeindruckt von Pestalozzis Originalität, zugleich aber spürt er die Nachbarschaft zu einem bestimmten geistesgeschichtlichen Kreis: er nennt diese Schrift «die Geburt des deutschen philosophischen Genius, der weder französisiert noch anglisiert . . .²⁷⁷».

Wir haben früher die beiden Pole von Pestalozzis Erziehungssorge kennengelernt: einerseits die Entfaltung *des* Menschlichen in *jedem* Menschen, andererseits die Rücksicht auf Individuallage und Individualbestimmung. In der Epoche der Ausbildung der Methode stand der erste dieser Pole im Vordergrund. Pestalozzi rang um die Erfassung allgemeingültiger Elemente der intellektuellen Bildung — nicht in erster Linie aus dem theoretisch-wissenschaftlichen Streben nach Allgemeingültigkeit, sondern

²⁷³ Fichtes Einwirkungen sind durch die Kantische Aera in der Schweiz der 1790er Jahre ergänzt worden: siehe P. K., S. 88—101.

²⁷⁴ Richard Kroner: Von Kant bis Hegel, 1921, Bd. I, S. 11.

²⁷⁵ Schillers Werke, Bibliograph. Institut. I, 278.

²⁷⁶ Fichte, a. a. O., S. 95.

²⁷⁷ Herders Werke, Ausgabe Suphan, Bd. XX, S. 295.

aus dem pädagogischen Bedürfnis, feste Mittel der Kräftewekung und Kräfteentfaltung zu finden. Pestalozzis Mitarbeiter Niederer gravitierte ganz nach dem Pol der reinen Menschenbildung. Deshalb beginnt für ihn der wahre Pestalozzi erst mit dem großen Stanser Experiment. Niederer erwähnt die Auswirkung des Leibnizischen Elements in Pestalozzis Jugendbildung erst für die mit Stans anbrechende Epoche, wo sie allerdings am leichtesten greifbar ist. «Die Saat seiner akademischen Jugendbildung, deren Wachstum sein bisheriger, fast dreißigjähriger Lebensgang in ihrem vollsten Triebe gehemmt hatte, sproßte aufs neue und trieb nun, statt Blüten, unmittelbar Früchte²⁷⁸.»

Wenn man dieses Sprossen lediglich auf die speziellen Auswirkungen der Leibnizischen Erkenntnislehre bezieht, hat Niederer recht. Da sich das Aufquellen *dieser* Motive in der Aera der Kantischen Philosophie vollzog, erscheinen Kantisches und Leibnizisches eng ineinander verschlungen. Wir versuchen, die beiden Elemente auszusondern, wobei wir uns auf einige charakteristische Züge beschränken. Wir beginnen mit Leibniz.

Zunächst ist es das Pathos der Bestimmtheit, Klarheit, Deutlichkeit der Begriffe, was das Wiederaufleben der philosophischen Jugendbildung erkennen läßt; in diesem Punkte glaubt man besonders die Einwirkung Christian Wolffs auf den Geist des Unterrichts am Collegium Carolinum zu spüren. Wolffs Bemühungen um eine feste Begriffskultur, sein intellektueller Ordnungssinn, die Lernbarkeit seiner Philosophie konnten um so eher auf die Unterrichtsweise wirken, als ja der Kampf gegen das Unbestimmte im Wesen alles Unterrichts liegt. Ist es nicht, als sähe man den lehrhaft erhobenen Zeigefinger Wolffs, wenn er etwa sagt: «Es geschiehet gar ofte, und bei vielen Menschen am meisten [meistens], daß sie den Unterscheid dessen, was sie gedenken, nicht bestimmen und daher auf Erfordern nicht sagen können. Alsdenn sind unsere *Gedanken undeutlich*²⁷⁹.»

Bodmer hebt als Chr. Wolffs Hauptverdienst die «Deutlichkeit der Begriffe²⁸⁰» hervor. Und bei Steinbrüchel, der jungen und

²⁷⁸ Johannes Niederer: Pestalozzis Erziehungsunternehmung, I, 92.

²⁷⁹ Chr. Wolff: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, 3. Aufl. 1725, Bd. I, § 214. Sperrung von Wolff.

²⁸⁰ Wernle, Protestantismus II, 166.

starken Lehrkraft am zürcherischen Collegium Carolinum, lobt einer seiner Schüler die «ungemeine Fertigkeit, sich deutlich und bestimmt auszudrücken . . . ²⁸¹». «In seinem Umgang» wurden «die Begriffe aufgeklärt, die Vorstellungen gereinigt ²⁸²». Daß man an einer höhern Schule auf Klarheit der Begriffe und des Ausdrucks dringt, ist selbstverständlich. Wenn dies aber in so bewußter Weise, wie hier, kultiviert und als das Wichtigste hervorgehoben wird, so ist das auffallend; es deutet darauf hin, daß besonders Christian Wolff auf die Unterrichtsweise am Collegium Carolinum gewirkt hat. Hier wurzelt offenbar, um dies vorwegzunehmen, Pestalozzis hohe Bewertung der *Definition* in der Burgdorfer Zeit, als des «einfachsten und reinsten Ausdrucks deutlicher Begriffe ²⁸³».

In seiner Zürcher Studienzeit freilich wird Pestalozzi, der damals schon im Banne Rousseaus stand, dieses Pathos eher abgestoßen haben. Pestalozzi berichtet, ihm sei in seiner Schulzeit «das gefühlvolle Ergriffenwerden von den Erkenntnisgegenständen» immer weit wichtiger gewesen «als das praktische Einüben der Mittel ihrer Ausübung ²⁸⁴».

Ein Konflikt mit Steinbrüchel, dem Lehrer der Eloquenz, an dessen unbeschwingter Diktion der junge Pestalozzi Kritik geübt hatte ²⁸⁵, scheint Pestalozzis vorzeitigen Austritt aus dem Collegium Carolinum mitbewirkt zu haben; den abschließenden theologischen Kursus hat er nicht mehr besucht. Steinbrüchel zeigte nach der Schilderung eines Kollegen «Feindschaft gegen das Schwankende, Halbklare, Unbestimmte ²⁸⁶». Man kann sich vorstellen, daß der junge Pestalozzi unter diesem Lehrer oft gestöhnt hat. Aber was beweist das für später! Das Pathos der Bestimmtheit in Pestalozzis Burgdorfer Periode ist eine Kompensationserscheinung. Nicht nur Dichten, wie Ibsen sagt, auch Erziehen ist oft «Gerichthalten über sein eigenes Ich». Das hin-

²⁸¹ J. Witzig, a. a. O., S. 70.

²⁸² Otto Hunziker: Pestalozzi und die zürcherischen Humanisten; Pestal.-Blätter XIV, 27.

²⁸³ K. A. XIII, 322. — Chr. Wolff, a. a. O., II. Bd., § 6, 9, 58. — Vgl. auch Leibniz: Nouv. Essais, bes. 2. Buch, 19. Kap. und 3. Buch, 6. Kap.

²⁸⁴ Sth. XII, 421 [1826].

²⁸⁵ Vgl. Otto Hunziker, a. a. O.

²⁸⁶ Otto Hunziker, a. a. O., S. 37.

dert nicht, daß ein fast pythagoreisch anmutender Geist hoher Denkhelle gerade das Burgdorfer Institut ausgezeichnet hat ²⁸⁷.

Der Unterricht, so erklärt Pestalozzi, hat sich nach dem Gesetz der Natur zu richten, wonach «unser Geschlecht sich von verwirrten Anschauungen zu deutlichen Begriffen erhebt ²⁸⁸». Das ist ohne Zweifel direkte oder indirekte Nachwirkung von Leibnizens Psychologie der Erkenntnis: der Weg von der *notio obscura* über die *cognitio clara* zur *distincta notio* ²⁸⁹; eine Theorie der Begriffsbildung, die Chr. Wolff noch differenzierter ausgestaltet, aber im wesentlichen von Leibniz übernommen hat.

Jedes Unterrichtsfach soll, nach der Idee Pestalozzis, soweit als möglich diesem Stufengang unterworfen werden. Diese Forderung ist nach Pestalozzis Ueberzeugung von so grundlegender Bedeutung, daß er erklärt: nur durch die Bearbeitung aller Lehrfächer nach diesem Grundsatz können «die Schulübel, die Europas größere Menschenmasse entmannen, . . . in ihrer Wurzel» geheilt werden ²⁹⁰.

Die Lehre von dem allmählichen Fortgang der Erkenntnis vom Verworrenen zum Deutlichen enthält zugleich das Leibnizische Prinzip der *Kontinuität*: «rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes . . ., que la nature ne fait jamais de sauts ²⁹¹». Als eine zusammenhängende Reihe faßt auch Pestalozzi den Weg von der konfusesten Empfindung zum distinktesten Begriff. Er fordert: suche in jedem Unterrichtszweig «eine Stufenfolge der Erkenntnis zu reihen, in welcher jeder neue Begriff nur ein *kleiner fast unmerklicher* Zusatz zu tief eingepprägten, und dir selbst unvergeßlich gemachten früheren Erkenntnissen ist ²⁹²». Die genaue Einhaltung dieser Stufen nennt Pestalozzi die «*Lückenlosigkeit* ²⁹³» des Unterrichts.

Im Punkte der *Kontinuität* vermuten wir allerdings noch eine andere, *indirekte* Einwirkung Leibnizischer Gedanken auf

²⁸⁷ Vgl. Ernst Hoffmann, Pestalozzi, Vortrag zur Gedächtnisfeier, 1927, S. 9 f.

²⁸⁸ K. A. XIII, 244 [1801].

²⁸⁹ Erdm. S. 79—81.

²⁹⁰ K. A. XIII, 242 [1801].

²⁹¹ Raspe, S. 11.

²⁹² K. A. XIII, 247 [1801]; Sperrung von uns.

²⁹³ K. A. XIII, 349 [1801].

Pestalozzi: durch die *beschreibenden Naturwissenschaften* ²⁹⁴. Leibnizens Befruchtung dieser Disziplinen ist ein wesentliches Element in der Geschichte seiner europäischen Wirkungen. Er hat zwar die Annahme einer besonderen Lebenskraft in den Organismen abgelehnt. Die gesamte Wirklichkeit ist den Gesetzen der Mechanik unterworfen. Aber das mechanische Geschehen ist nur die Außenseite eines dynamischen Geschehens, das sich in den innerlich-zwecktätigen Kräften abspielt. In diesem Sinne sagt Leibniz: «Toute la nature est pleine de vie ²⁹⁵.» Indem er auch diesem zweiten, dem teleologischen Gedanken universale Geltung für die gesamte Wirklichkeit zuerkannte, legte er den Grund zu einer neuen Methode der beschreibenden Naturwissenschaften: die Reihe der zeitlich aufeinanderfolgenden Zustände eines organischen Lebewesens wird als Auswicklung einer präformierten Grundgestalt begriffen. So wurde Leibnizens Begriff der Kontinuität auch auf dem Gebiete der Biologie zum heuristischen Prinzip.

In der Schweiz hat Leibniz auf die biologische Forschung in hohem Maße gewirkt. Unter den schweizerischen Naturforschern, in deren Schriften «die starken Linien des leibnizischen Denkens . . . sich spiegeln ²⁹⁶», interessiert uns zunächst der Genfer Charles Bonnet. Pestalozzis etwas älterer Jugendfreund Lavater, mit dem er auch nach seiner Zürcher Jugendepoche zeitweise in intensiven Beziehungen blieb, hat Bonnets «Contemplation de la nature» ins Deutsche übersetzt und betrachtete diese Schrift als sein Grundbuch. Noch schwerer wiegt, daß Pestalozzis bedeutender Lehrer der Naturwissenschaften am Collegium Carolinum, Johannes Geßner, der vorwiegend Biologe war, den Leibnizischen Einfluß zeigt ²⁹⁷. «Welche Bildsam-

²⁹⁴ Nach Ernst Cassirer: *Leibniz' System*, 1902, S. 401 ff.; und desselben Verfassers *Philosophie der Aufklärung*, S. 101 ff.

²⁹⁵ Erdm. 714.

²⁹⁶ Wernle, *Protestantismus II*, 141.

²⁹⁷ Ueber das, besonders dank den Bestrebungen Joh. Geßners stetig zunehmende Gewicht der Naturwissenschaften an dem von Hause aus ganz auf theologisch-philosophische Ziele gerichteten Collegium Carolinum unterrichtet Eduard Fueter: *Geschichte der exakten Wissenschaften in der schweizerischen Aufklärung*, 1941, S. 136, 144, 188 f.

keit der Materie!» ruft der mit seinem Lehrer Geßner eng verbundene J. H. Sulzer aus, «nirgends kein Sprung, keine Lücke, alles stetig, alles besetzt und ineinandergreifend^{298!}» Wie nahe die pädagogische Anwendung der zeitgenössischen biologischen Forschung lag, erhellt etwa daraus, daß sowohl Geßner als sein Schüler J. H. Sulzer die Entfaltung präformierter Keime in der Entwicklung der Insekten als «*Erziehung*²⁹⁹» bezeichnen.

Die Denkweise der beschreibenden Naturwissenschaften kann, in Verbindung mit Eindrücken aus der Leibnizischen Gedankenwelt, auf den jungen Pestalozzi sehr wohl eingewirkt haben. Vermöge seiner Anschaulichkeit kann der naturkundliche Unterricht auch auf Schüler, die für diese Fächer wenig Anlagen mitbringen, dauernd wertvolle Eindrücke hinterlassen. Diese mögen bei Pestalozzi, dank dem ländlichen Leben auf dem Neuhof und dank dem Kontakt mit dem Landbau, besonders lebendig geblieben sein.

Die Naturfrömmigkeit des Sturms und Drangs hat später diesen Zug bei Pestalozzi verstärkt. So ist, wie H. Rupprecht³⁰⁰ schön gezeigt hat, das Bild des menschlichen Lebens, das Pestalozzi in dem ersten Teil der Abendstunde eines Einsiedlers entwirft, völlig von biologischen Kategorien bestimmt und voll von Metaphern, die dem pflanzlichen Leben entnommen sind, wie: pflanzen, Wachstum, weiden, enthüllen, welken u. a. Der Vergleich menschlicher Entwicklung mit dem pflanzlichen Wachstum liegt nahe und ist daher uralte. Allein bei Pestalozzi, obwohl er für das Detail der äußern Natur kaum viel Interesse hatte, sind es nicht gelegentliche kurze Vergleiche. Immer wieder, bis in die Spätzeit hinein³⁰¹, hat er wesentlichste Sachverhalte, die an die letzten Prinzipien rühren, auf merkwürdig eingehende Weise am Prozeß des organischen Lebens deutlich zu machen gesucht. Hiefür ein Beispiel: in «Wie Gertrud...» entwickelt Pestalozzi das vorhin erwähnte Prinzip der Lückenlosigkeit des Unterrichts am Beispiel des Baumes: «Mensch! Ahme es nach,

²⁹⁸ Zitiert bei J. Witzig, a. a. O., S. 65.

²⁹⁹ Vgl. *Geßners* Vorrede zu J. H. Sulzers Schrift: Die Kennzeichen der Insekten, 1761, S. XI. — Beleg für Sulzer: bei Witzig, a. a. O., S. 63. — Sperrung von uns.

³⁰⁰ a. a. O., S. 67 ff.

³⁰¹ z. B. *Sth.* X, 531 [1818].

dies Tun der hohen Natur, die aus dem Kern auch des größten Baumes zuerst nur einen unmerklichen Keim treibt, aber dann, durch ebenso unmerkliche, als tägliche und stündlich fließende Zusätze, zuerst die Grundlage des Stammes, dann diejenige der Hauptäste, und endlich diejenige der Nebenäste, bis an das äußerste Reis, an dem das vergängliche Laub hängt, entfaltet. Faß es ins Auge, dieses Tun der hohen Natur, wie sie jeden einzelnen gebildeten Teil pflegt und schützt, und jeden neuen an das *gesicherte* Leben des alten anschließet ³⁰².»

Unbeschadet der Stärke seines theistischen Gottesglaubens lebte in Pestalozzi die pantheisierende Anschauung, daß in der außermenschlichen Natur, und aus dem gleichen Born, eben jenes Kräftequellen beginnt, das sich dann im Menschen fortsetzt. In dieser Anschauung offenbart sich die — direkte und indirekte — Einwirkung des Leibnizischen Kontinuitätsgedankens in seiner *umfassendsten* Form.

Die dem pflanzlichen Leben entnommenen Vergleiche sind bei Pestalozzi nicht nur ästhetisch, nicht nur als sprachliche Einkleidung aufzufassen. Die universale Naturanschauung und Naturfrömmigkeit förderte — besonders in der Periode der Abendstunde — Pestalozzis pädagogische Produktivität. Er bedurfte ihrer, gerade für das Verständnis des Menschen; worauf ihm allerdings alles ankam. Von dieser Seite gesehen, scheint sich das dem Menschen *immanente* «Göttliche ³⁰³» als die höchste Stufe einer zusammenhängenden, kontinuierlichen Reihe darzustellen.

Freilich, neben dem pantheisierenden steht bei Pestalozzi das theistische Element. Ueber das sozusagen von unten hinauf gesehene, in biologischen Begriffen und Metaphern entworfene Bild senkt sich das von oben hinab «gesehene», von ethischen und religiösen Kategorien bestimmte, «das tiefere Bild ³⁰⁴»: «Gott ist die nächste Beziehung der Menschheit ³⁰⁵.»

In dem lückenlosen Gang von dunkeln Anschauungen zu deut-

³⁰² K. A. XIII, 245 f.; Sperrung von Pestalozzi.

³⁰³ Sth. X, 393 [1809].

³⁰⁴ *Rupprecht*, a. a. O., S. 79.

³⁰⁵ K. A. I, 273 [1780].

lichen Begriffen bildet in der Burgdorfer Periode die *Mathematik* den Höhepunkt.

Hier nun verschmelzen sich Leibnizische und Kantische Motive in eigenartiger Weise; was uns daran erinnert, daß in den 1790er Jahren Pestalozzis Weg — philosophiegeschichtlich betrachtet, in umgekehrter Chronologie — über Kant zu Leibniz zurückführt.

Leibniz-Wolffisch bezeichnet Pestalozzi die mathematische Erkenntnis als «reinen Verstandesgang³⁰⁶». Raum und Zeit — als *reine* Formen der *Anschauung* im Sinne Kants — sind bei Pestalozzi nicht anzutreffen.

Pestalozzi erklärt: «Wenn mein Leben einen Wert hat, so ist es dieser, daß ich das gleichseitige Viereck zum Fundament einer Anschauungslehre erhob, die das Volk nie hatte³⁰⁷.» Er benutzte das gleichseitige Viereck als Ausmessungsform. Das scheint nicht weiter aufregend; Pestalozzi hat dieses Mittel der intellektuellen Bildung später fallenlassen³⁰⁸. Warum war es ihm in der Burgdorfer Zeit so wichtig?

Es scheint uns, daß der Leibnizische Kontinuitätsgedanke dahinter steht. Das gleichseitige Viereck gehört dem Bereiche der Sinnlichkeit an, insofern es «Form» ist; es gehört dem Bereich des Verstandes an, insofern es meßbar, arithmetisierbar ist. «Die Meßkunst . . . ist darum untrüglich, weil sie rechnet³⁰⁹.» «Unsere Ausmessungsformen» sind die ersten Fundamente der Zahlverhältnisse, und die Fundamente der Zahlverhältnisse sind die «ersten Fundamente der Ausmessungsformen . . .³¹⁰». Das gleichseitige Viereck wird so das «gemeinsame Mittel der Anschauungskunst und der Rechenkunst³¹¹»; «sinnlicher Mechanismus» und «reiner Verstandesgang» sind damit «unter sich selbst in Harmonie gebracht³¹²».

Die gegenseitige Stützung von Geometrie und Arithmetik durch das gleichseitige Viereck erfüllte Pestalozzi deshalb mit so hoher

³⁰⁶ K. A. XIII, 326 [1801].

³⁰⁷ K. A. XIII, 327 [1801].

³⁰⁸ Sth. XII, 342 [1826].

³⁰⁹ K. A. XIII, 298 [1801].

³¹⁰ K. A. XIII, 304 [1801].

³¹¹ K. A. XIII, 314 [1801].

³¹² K. A. XIII, 327 [1801].

Genugtuung, weil er damit an der schwierigsten Stelle des Weges von dunkeln Anschauungen zu deutlichen Begriffen die Kontinuität, die Lückenlosigkeit gesichert sah. Das gleichseitige Viereck, das der Rechnung unterworfen werden kann, ist — Wolfisch gesprochen — die Brücke, welche vom untern Erkenntnisvermögen zum obern Erkenntnisvermögen hinüberführt. Dieses Viereck hat sein Analogon auf dem Gebiete der sittlichen Bildung in der «sinnlichen Liebe», aus deren «Tod» die Sittlichkeit entkeimt, «wie die Frühlingsknospe am Baum aus dem Tod seines Winters hervorbricht³¹³».

Das Prinzip der Kontinuität wirkt sich in Pestalozzis Theorie sowie in seiner Praxis der intellektuellen Bildung noch in anderer Weise aus. Nachdem er, von den dunkeln Anschauungen ausgehend, bei den deutlichen Begriffen gelandet ist, verbrennt er die Schiffe, die ihn diesen Weg geführt haben, keineswegs. Pestalozzi legt zwar auf den «inneren Selbstwert³¹⁴», auf das abgesonderte Bewußtsein der mathematischen Gebilde, wie wir noch sehen werden, großes Gewicht. Dies ist aber nur die eine Seite. Auf der andern sucht Pestalozzi, wir wissen es, «eine psychologische Führung zur vernünftigen Anschauung aller Dinge³¹⁵». Dasjenige aber, was er unter «Anschauung», im umfassenden Sinne, versteht, ist durch die Erkenntnis der notwendigen und ewigen Wahrheiten keineswegs erschöpft. Es befaßt vielmehr die Weite alles dessen, was irgend objektivierbar, in kontemplativer Haltung erkennbar ist; zunächst — für die intellektuelle Elementarbildung besonders wichtig — die Welt des sinnlich Wahrnehmbaren; und diese in der Fülle ihrer Qualitäten³¹⁶.

Die früheste bildende Einwirkung der Mutter auf ihr Kind soll darin bestehen, daß sie das, «was der Zufall mit unsern fünf

³¹³ Sth. XI, 154 [1815].

³¹⁴ K. A. XIII, 281 [1801].

³¹⁵ a. a. O., S. 197.

³¹⁶ Pestalozzis Begriff der «inneren Anschauung» — Sth. VIII, 481 [1802] — geht auch über die Gesamtheit des in theoretisch-kontemplativer Haltung Erfassbaren sehr wesentlich hinaus; vgl. besonders den dritten Teil dieser Arbeit.

Sinnen in Berührung bringt³¹⁷», ordnet und «berichtigt³¹⁸». Sie lenkt die Aufmerksamkeit des Kindes auf bestimmte Dinge, die geeignet sind, «in Gottes bessere Schöpfung hineinzuführen, ehe sein Herz durch allen Lug und Trug dieser Welt für die Eindrücke der Unschuld . . . gänzlich verdorben ist³¹⁹». Sie öffnet ihrem Kinde «die Welt, die Gottes Welt ist . . .»: sie zeigt «ihm den Allliebenden in der aufgehenden Sonne, im wallenden Bach, in den Fasern des Baumes, im Glanz der Blume, in den Tropfen des Taues . . .³²⁰».

Christoph Buß, der Zeichenlehrer am Burgdorfer Institut, der auf Pestalozzis Veranlassung und nach dessen Ideen das ABC der Anschauung entworfen hat, erzählt, wie ihn die ständige Aufmerksamkeit auf die Umrißformen der Gegenstände zu einer gewissen Hypertrophie des linearen Sehens geführt habe: «So wie ich am Anfang nur *Gegenstände* sah, sah ich jetzt nur *Linien*, und glaubte, diese müßten mit den Kindern unbedingt und bis ans Ende ihres ganzen Umfangs zur Vollendung geübt werden, ehe man ihnen wirkliche Gegenstände zur Nachahmung oder auch nur zur Einsicht vorlegen dürfe³²¹.» Pestalozzi beruhigt den Mitarbeiter, indem er ihm den Weg zurück zur realen Gegenstandswelt weist. «Er sagte einmal: ‚Die Natur gibt dem Kind keine Linien, sie gibt ihm nur Sachen, und die Linien müssen ihm nur darum gegeben werden, damit er die Sachen richtig anschauet; aber die Sachen müssen ihm nicht genommen werden, damit es die Linien allein sehe³²².‘» Ein andermal — so berichtet Buß — «kam er über die Gefahr der Wegwerfung der Natur um der Linien willen so in Eifer, daß er geradeheraus sagte: ‚Bewahr mich Gott, um dieser Linien und der ganzen [Unterrichts-]Kunst willen den menschlichen Geist zu verschlingen und gegen die Anschauung der Natur zu verhärten, wie Götzenpriester ihn mit abergläubischen Lehren verschlingen, und gegen die Anschauung der Natur verhärten³²³.‘» — Mit

³¹⁷ K. A. XIII, 281 [1801].

³¹⁸ a. a. O., S. 197, Anmerkung.

³¹⁹ a. a. O., S. 351.

³²⁰ a. a. O.

³²¹ a. a. O., 236; im Original gesperrt.

³²² a. a. O., S. 237.

³²³ a. a. O.

diesen Aeufferungen steht eine hübsche Episode aus dem Unterrichtsleben in Uebereinstimmung, die Roger de Guimps erzählt. die Schüler hatten nach einer — wohl geometrisch vereinfachten — Zeichnung ein Fenster zu beschreiben. «Pendant cet exercice l'un d'eux regardait constamment la fenêtre de la chambre et finit par dire: „Ne pourrions-nous pas apprendre aussi bien à la fenêtre même qu'à ce dessin?“ Pour Pestalozzi ce fut un trait de lumière. „L'enfant a raison“, s'écriait-il, „il ne veut point d'intermédiaire entre la nature et lui!“ Aussitôt il mit de côté tous les dessins et il fit observer à ses écoliers les objets qui se trouvaient dans la salle ³²⁴.»

Die Rückkehr zur Welt der wirklichen Gegenstände ist Pestalozzi vor allem deshalb wichtig, weil jeder werdende Mensch nur unter den Gegebenheiten seiner besonderen Lage die Welt als Gottes erste Schöpfung zu erfahren und in sein Bewußtsein einzusenken vermag. Er erkennt «alle Wahrheit der Welt gänzlich nur nach dem Maße, als die Gegenstände der Welt, die ihm zur Anschauung kommen, sich dem Mittelpunkt nähern, in dem er waltet und webet ³²⁵». Dies ist der tiefste Beweggrund von Pestalozzis Sorge, den *Rückweg* zum vollen Konkretum der Wirklichkeit offenzuhalten.

Pestalozzi betrachtet auch die reale Gegenstandswelt in ihrem qualitativen Reichtum als eine sehr wesentliche Komponente von «Gottes erster Schöpfung». Unbeschadet der großen Bedeutung, die er dem geometrisierenden ABC der Anschauung für das «denkende Sehen ³²⁶» beimißt, unbeschadet seiner hohen Schätzung des «festen, kalten Felsens im Kopf», den die von dem sinnlich Realen abgesonderte mathematische Erkenntnis begründet: ist ihm die Welt der realen Gegenstände ein Bestand eigener Art. Sie ist auch kein bloßer Doppelgänger der idealen mathematischen Gebilde: sie ist, *als* Realität, ein ganz besonderer Saft. Die «Sinnlichkeit» ist mit dem denkenden «Anschauungsvermögen allgemein verwoben ³²⁷». Aus «gereiften Anschauun-

³²⁴ Roger de Guimps: Histoire de Pestalozzi; zitiert bei Heinrich Giesker: Der Zeichenunterricht an der schweizerischen Volksschule im 19. Jahrhundert, 1938, S. 215.

³²⁵ K. A. X, 251 [1801].

³²⁶ Vgl. Giesker, a. a. O., S. 41.

³²⁷ K. A. XIII, 250 [1801].

gen³²⁸» sollen die Erkenntnisse resultieren. Neben der hohen Bewertung der «Selbsttätigkeit» steht bei Pestalozzi die Warnung von dem *Voreilen* des Verstandes, die Sorge um den «lückenlosen Zusammenhang». Das — offenbar der ästhetischen Haltung verwandte — «*willenlose* Anschauen der Gegenstände³²⁹» bildet das heilsame Gegengewicht. Das Kind soll «lange, fest, lebendig» hinsehn. So reift die «Anschauung» in den Sinnen aus, und dem «Wahrheitsverschlingen³³⁰» — man erinnere sich des Ausdrucks «Verschlingen» in der oben angeführten Äußerung gegenüber Buß — ist vorgebeugt. Wo der Unterricht dieses Reifenlassen behindert, da wird dem Kinde nicht einmal «die Kraft der Vierfüßigen» zuteil, «auf festem Boden zu stehen³³¹».

Wir haben früher (S. 155 ff.) auf die monistische Tendenz des *Pädagogen* Pestalozzi hingewiesen: der radikale Dualismus von Sittlichkeit und Sinnlichkeit wird, soweit es sich um' das lückenlose *Werden* der Sittlichkeit handelt, durch das Kontinuitätsprinzip überbrückt.

Dieses «Hineinschmelzen³³²» des Sinnlichen in das Geistige gibt es auch in der Sphäre der intellektuellen Bildung. Auch hier gilt die seit Stans immer deutlicher vertretene Ansicht, daß das «Sinnliche der reinen Menschennatur in ihrer *Unschuld* . . . mit allem Sittlichen und Göttlichen derselben ursprünglich *verwoben*³³³» sei; und daß durch rechte Erziehung «das dem Geistigen *entgegengesetzte* Sinnliche³³⁴» ferngehalten werden könne.

Pestalozzi hat nie in voller Schärfe die erkenntnistheoretische Frage gestellt, ob die formalen «Elemente» der «Methode» Eigenschaften des Wirklichen seien oder aber Bedingungen der Erkenntnis des Wirklichen. Immerhin schimmern in einigen sei-

³²⁸ a. a. O., S. 253; Sperrung von uns. — Auf diese, von Natorp viel zu wenig beachtete Seite von Pestalozzis Theorie der intellektuellen Bildung hat auch *Delekat* (a. a. O., S. 278) hingewiesen.

³²⁹ a. a. O., S. 251; Sperrung von Pestalozzi.

³³⁰ a. a. O.

³³¹ a. a. O.

³³² Sth. X, 314 f. [1810].

³³³ a. a. O.; Sperrungen von uns.

³³⁴ a. a. O. — Diese Formulierung (aus der Lenzburger Rede) dürfte von Niederer stammen. Sie entspricht jedoch Pestalozzis Auffassung seit Stans.

ner Sätze gewisse Grundüberzeugungen durch. Und da ist zu sagen, daß *neben* einer mehr kritischen eine mehr dogmatische Vorstellungsweise *einhergeht*. Ueber die mehr kritische wird sogleich zu reden sein. Die mehr dogmatische tritt immer dort in Erscheinung, wo es den Pädagogen Pestalozzi aus dem Bereich der Formelemente der Methode in die konkrete Gegenstandswelt zurückdrängt. Das sinnlich Reale ist ihm *dann* nicht ein Chaos, das erst durch die Formen des Verstandes zum Kosmos wird. Vielmehr: unmittelbar gegeben ist eine Welt «geformter Dinge³³⁵». So bezeichnet er denn etwa Zahl und Form als «Eigenschaften» der «Gegenstände³³⁶».

Im Hinblick auf Stellen dieser Art ist es, wie wir beiläufig bemerken, unzutreffend, wenn Natorp³³⁷ die von Pestalozzi gemeinte Sphäre des sinnlich Wahrnehmbaren als bloße «Materie» der sinnlichen Erkenntnis im Sinne Kants anspricht, um sie den «Elementen» der «Methode», als der «Form» der sinnlichen Erkenntnis entgegenzusetzen. Ob Form und Zahl nach Pestalozzis Auffassung zur «Form» oder zur «Materie» im Sinne Kants gehören, läßt sich nicht eindeutig entscheiden. Wollte man, *alle* Äußerungen Pestalozzis (auch die einer «dogmatischen» Erkenntnislehre benachbarten) berücksichtigend, jene «Elemente» dennoch zur Materie der Erkenntnis rechnen, so könnte dies nur unter der Voraussetzung geschehen, daß man unter der «Materie» der Erkenntnis bereits eine Welt *geformter* Dinge versteht. Es ist schon so: manche Äußerungen Pestalozzis legen eine transzendental-philosophische Interpretation auffallend nahe. Daneben aber stehen andere, die dieser Interpretation schlechterdings entchlüpfen.

In einer für sehr weite Kreise bestimmten Publikation würden wir es nicht besonders unterstreichen, um der ohnehin bestehenden Gefahr der allzu starken Vereinfachung der Gedanken Pestalozzis nicht Vorschub zu leisten, in einem Organ für Philosophie dagegen — gerade in einem solchen — ist es vielleicht am Platz, gelegentlich die schlichte Tatsache in Erinnerung zu

³³⁵ K. A. XIII, 282 [1801].

³³⁶ a. a. O., S. 256.

³³⁷ Paul Natorp: Pestalozzis Idealismus, 1919, S. 49.

rufen: was Pestalozzi in *erster* Linie am Herzen lag, war nicht die Begründung einer Theorie. Er wollte nicht, in erster Linie, etwas behaupten und beweisen, sondern er wollte — *helfen*.

Pestalozzi stellt die erkenntnistheoretische Frage als solche nicht in aller Strenge, weil sie ihm als solche nicht das Entscheidende ist. Leidenschaftlich bewegt ihn dagegen die frühe Ahnung, daß das Kind auf der Grundlage elementarischer Uebungen in den Stand gesetzt werden könnte, sich in der Welt zu orientieren, und daß ihm dieses helfen könnte, mit dem Leben fertig zu werden.

In dem Bestreben, jene Ahnung zum gesicherten Faktum zu erheben, hat ihm nun allerdings, wie besonders die Schriften der Burgdorfer Zeit zeigen, der *Kantische Gedanke des transzendentalen Apriori* hervorragende Dienste geleistet. Hier ist die Stelle, wo Natorps Pestalozzi-Interpretation richtig gesehen hat. Man gewinnt den Eindruck, daß dieser Gedanke für Pestalozzi etwas Anziehendes, Anregendes und seine eigenen Dinge Förderndes gewesen ist — allerdings mit einer Transmission ins Pädagogische, die Natorp zu wenig beachtet hat.

Wir widerstehen, der Kürze halber, der Versuchung, näher auszuführen, wie der «point de vue» der Leibnizischen Monade, der Pestalozzische Begriff des individuellen «Centrum» (siehe oben S. 158 f., 165 f.), um welches sich immer weitere Kreise legen — ein emotionales «Apriori» sozusagen —, die *Empfänglichkeit* Pestalozzis für den Kantischen Gedanken begünstigt haben. Als Pestalozzi sich anschickte, die intellektuelle Bildung zu organisieren, meditierte er, charakteristisch genug, in folgender Weise: Die «physische Nähe oder Ferne aller Gegenstände, die dich umschweben, . . . wirbelt sich um den Mittelpunkt deines ganzen Seins, und dieser Mittelpunkt bist du selber³³⁸». «Alles, was ich bin, alles, was ich will, alles, was ich soll, geht von mir selbst aus. Sollte nicht auch meine *Erkenntnis* von mir selbst ausgehen³³⁹?»

In «Wie Gertrud ihre Kinder lehrt» und in Entwürfen derselben Zeit finden sich Stellen, die der Kantischen Erkenntnislehre frappierend nahekommen scheinen; mit dem Unter-

³³⁸ K. A. XIII, 106 f. [1800].

³³⁹ a. a. O., S. 248; Sperrung von uns.

schied allerdings, daß bei Pestalozzi sachliches und zeitliches «Vorhergehen» der Form vor dem Inhalt nicht streng geschieden sind: dies muß man im Auge behalten, wenn man der Gefahr entgehen will, in das Folgende allzu viel kritische Erkenntnistheorie hineinzulegen.

Pestalozzi stellt sich vor, dem Kinde erscheine die Welt zunächst «als ein ineinander fließendes Meer verwirrter Anschauungen³⁴⁰», als ein «Chaos³⁴¹», das ihm erst durch die elementarischen Mittel des Unterrichts zum Kosmos werde. Doch schwingt in Pestalozzis Darstellung des Erkenntnisvorgangs stets zugleich der ethisch religiöse Gedanke mit: um des Seelenheils des Kindes willen darf es nicht dem Zufall überlassen bleiben, welche Gegenstände dem Kinde vor die Sinne kommen; *moralische* «Verwirrung», moralisches «Chaos» wären die Folge.

Während Pestalozzi in der Periode der «Abendstunde» mit dem Begriff «rein» das menschlich Echte, Ursprüngliche, das ethisch Normgemäße bezeichnet³⁴², verbindet sich in der Burgdorfer Zeit die Konzeption des «Reinen» in dem früheren Sinne mit der Konzeption des Reinen im Sinne dessen, was aller stofflich-sinnlichen Erkenntnis, allem «Positiven», von außen Gegebenen *vorhergeht*.

Pestalozzi bezeichnet seine bekannten «Elemente» Zahl, Form und Wort als «Vorkenntnisse». Von Zahl und Form speziell sagt er: Das Kind «muß nicht nur frühe eine runde und eine viereckige Sache als rund und viereckig benennen können, sondern es muß, wenn es möglich ist, beinahe noch *voraus* den Begriff des Rundes, des Vierecks, der Einheit [gemeint ist die Zahl Eins] als einen reinen Abstraktionsbegriff sich einprägen, damit es denn alles, was es in der Natur als rund, als viereckig . . . als vierfach usw. antrifft, an das bestimmte Wort, das die Allgemeinheit dieses Begriffes ausdrückt, anschließen könne³⁴³».

Allein es ist zu beachten — und dies ist es, was uns hier speziell interessiert —, daß sich der Kantische Apriorigedanke bei Pestalozzi unwillkürlich mit dem *Leibnizischen* Begriff der *Kraft*

³⁴⁰ a. a. O., S. 254.

³⁴¹ a. a. O., S. 289.

³⁴² Vgl. auch *Rupprecht*, a. a. O., S. 111.

³⁴³ K. A. XIII, 267 [1801].

amalgamiert. Was dem Unterricht in irgendeinem Fache vorhergeht, sind nicht nur Formen, es sind auch, ja vor allem Kräfte. Das Kantische Apriori wird Leibnizisch dynamisiert. So bezeichnet Pestalozzi Zahl, Form und Wort als «allgemeine Entwicklungsmittel aller Grundkräfte³⁴⁴»; diese Kräfte liegen «vermöge der Menschennatur der Erlangung jener stofflich-positiven Erkenntnisse zum Grund³⁴⁵». «Wenn der Grundsatz», so erklärt Pestalozzi, «daß die Entwicklung der Kräfte des Kindes ihrem Unterricht vorhergehen müsse, gestürzt werden kann, so fällt mein ganzes Gebäud auf einmal zusammen», und ich achte die dargelegten «Entwicklungsmittel... nicht mehr³⁴⁶». Wir sehen hier den oben (S.151 ff.) bei Pestalozzi festgestellten Vorrang der Kraft gegenüber dem Wissensinhalt als solchem bestätigt.

Die Krönung des Leibnizischen Elementes in Pestalozzis Theorie der intellektuellen Bildung ist das Folgende. Von Leibniz ist der auf das kopernikanische System bezügliche Ausspruch: das «Auge in die Sonne» stellen. Eigentlich möchte Leibniz, unter dem Gesichtspunkt der Perfektibilität des Menschen, das Auge, soweit dies möglich wäre, noch viel höher stellen: in den Blickpunkt Gottes, an den Ort der ewigen Wahrheiten³⁴⁷. «C'est la seule connaissance des raisons en elles-mêmes ou des vérités nécessaires et éternelles, surtout de celles qui sont les plus compréhensives et qui ont le plus de rapport au souverain être, qui nous peuvent *perfectionner*³⁴⁸.»

Leibniz identifiziert die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten mit der Erkenntnis Gottes³⁴⁹: «Cela nous mène à cet esprit suprême et universel..., dont l'entendement... est la région des vérités éternelles... C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités, qui sont gravées dans nos âmes...³⁵⁰» Die Erkenntnis der notwendigen Wahrheiten führt uns auf die

³⁴⁴ K. A. XVI, 231; Burgdorfer Zeit.

³⁴⁵ a. a. O.

³⁴⁶ a. a. O.

³⁴⁷ Raspe 414.

³⁴⁸ Gerh. II, 82 f.; Sperrung von uns.

³⁴⁹ s. Heinrich Hoffmann: Die Leibnizische Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung, 1903, S. 66 f.

³⁵⁰ Raspe 415.

höchste Stufe der Selbstvervollkommnung. In dem Maße, als der Mensch die *notwendigen* Wahrheiten erkennt, wird er «ein Spiegel der Schönheit Gottes . . . und nähert sich zu dessen Vollkommenheit so viel immer möglich³⁵¹». Auch Christian Wolff hatte — freilich klangloser — gelehrt, durch die *vis repraesentativa* vermöge sich die Seele das Universum vorzustellen³⁵².

Der letzte Sinn der intellektuellen Bildung bei Pestalozzi, wenn man sie in sich selbst betrachtet, ist es, wie wir sahen, ebenfalls, dem Kinde ein Bild der kosmischen Ordnung zu geben, um «die Anschauung aller Dinge», welche ihm Ungunst des Schicksals und Not vielfach in schiefer Optik darstellen, «zu berichtigen³⁵³». Die Welt soll dem Kinde in ihrem urbildlichen Sinn, «als *Gottes erste Schöpfung* [gleichsam vor dem Sündenfall]³⁵⁴ . . . vor die Augen³⁵⁵» gebracht werden.

Wie Leibniz, so hält sich auch Pestalozzi überzeugt, daß es besonders die *notwendigen* Wahrheiten sind, die dem Kinde die Welt in ihrer ursprünglichen Wahrheit zum Bewußtsein bringen. Daß das Ich in der klaren und deutlichen Erkenntnis sein eigenes Wesen steigert, lag schon in der Anschauung Descartes'. In der klaren und deutlichen Erkenntnis gilt das *cogito sum* in einem ausgezeichneten Sinne. Bei Leibniz aber kommt hinzu, daß die Perzeptionen nicht nur erkenntnistheoretische, sondern auch metaphysische Bedeutung haben: ich *bin* nichts anderes als meine Perzeptionen. Je distinkter ich daher erkenne, desto

³⁵¹ Gerh. VII, 114.

³⁵² Chr. Wolff, a. a. O., Bd. II, § 540 f.

³⁵³ K. A. XIII, 306 [1801].

³⁵⁴ Vgl. Heinrich Hoffmann: Die Religion im Leben und Denken Pestalozzis, Anm. 169.

³⁵⁵ K. A. XIII, 350 [1801]. — Mit Recht betont auch Delekat (a. a. O., S. 281), daß Pestalozzi in seiner Burgdorfer Zeit von diesem umfassenden Ziel der intellektuellen Bildung besonders stark gepackt gewesen ist. Daß aber Pestalozzi damals gemeint habe, das gesamte Erziehungsproblem auf dem Wege der intellektuellen Bildung lösen zu können, und daß er später, an dieser Lösung verzweifelnd, den Begriff der «Anschauung» mit dem Begriff der «Liebe» vertauscht habe (Delekat, a. a. O., S. 289 f.), ist unzutreffend; in diesem Punkte ist die von G. Glöckner und Th. Wiget an Delekats Auffassung geübte Kritik berechtigt (vgl. Pestalozzi-Studien, herausgeg. von Buchenau, Spranger, Stettbacher, Bd. III, 1932, S. 3 ff. den Artikel: Pädagogische Umorientierung Pestalozzis?).

kraft-voller *existiere* ich. Obwohl die kosmische Ordnung, die Pestalozzi dem Kinde zeigen will, saftiger, weniger intellektualistisch ist, ist doch nicht zu verkennen, daß, wenigstens in der Burgdorfer Zeit, auch nach Pestalozzi ein genauer Zusammenhang zwischen distinkter Erkenntnis und erhöhtem Existenzbewußtsein, erhöhtem *Kraftbewußtsein* besteht. Das Bewußtsein erhöhter *Kraftentfaltung* infolge der erhöhten *Spontaneität* der Erkenntnis schwingt mit, wenn Pestalozzi das Rechnen als «reinen Verstandesgang» preist, zu welchem «die Erfahrung dem Kinde nichts mehr beizutragen vermag³⁵⁶». Der Vorzug mathematischer Erkenntnis liegt darin, daß sie sich «mit unverhältnismäßig stärkerer *Kraft*³⁵⁷» dem Geiste einprägt als die «wandelbare Beschaffenheit einer Sache³⁵⁸». Die Mutter lernt mit dem Kinde, «und beide steigen mit jedem Tag», nicht nur an «Erkenntnis», sondern auch an «*Kraft*»³⁵⁹. Sie schreiten, nach einer Formulierung aus späterer Zeit, «von Erkenntnis zu Erkenntnis, von Kraft zu Kraft³⁶⁰». Und so wurzelt Pestalozzis Jubel darüber, Männer gefunden zu haben, «die die Welt mathematisch machen werden³⁶¹», zuletzt in dem uns bereits bekannten Anliegen, «den Verhack anzuzünden, der Europas niedere Bürger in Rücksicht auf *Selbstkraft*, . . . weit hinter die Barbaren von Süden und Norden zurücksetzt³⁶²».

Es ist bei Pestalozzi selbstverständlich — man geniert sich fast, es ausdrücklich zu sagen —, daß er den Wilden nur in bezug auf unerschöpfte Frische des Wesens als Beispiel nimmt. Was er zu wecken und zu entfalten wünscht, sind die im positiven Wertsinne menschlichen Kräfte, die den «höheren Trieben unserer Natur³⁶³» entspringen, die der tierischen Selbstsucht entgegenwirken³⁶⁴ und deren Entfaltung den Menschen nicht nur kraft-

³⁵⁶ K. A. XIII, 321 [1801].

³⁵⁷ K. A. XIII, 259 [1801]; Sperrung von uns.

³⁵⁸ a. a. O.

³⁵⁹ K. A. XIII, 352 [1801]; Sperrung von uns.

³⁶⁰ Sth. XI, 159 [1815].

³⁶¹ Sth. I, 324 [1808].

³⁶² K. A. XIII, 272 [1801].

³⁶³ Sth. XI, 160 [1815].

³⁶⁴ Sth. XI, 155, Anm. [1815].

voll macht, sondern ihn zugleich veredelt; was ja auch nach Leibniz eine Folge der Erkenntnis der ewigen Wahrheiten ist.

Wir stehen am Ende der Burgdorfer Zeit. Daß Pestalozzi, wie Walsemann vermutet ³⁶⁵, unmittelbar oder zu Beginn dieser Periode Leibnizens *Nouveaux Essais* gelesen habe, ist nicht nur unerweislich, sondern es ist, im Hinblick auf eine Bemerkung des wohlinformierten Niederer, sehr unwahrscheinlich: «Die Deduktion seiner Theorie in seiner *Gertrud* [Wie Gertrud ihre Kinder lehrt] trägt unverkennbare Spuren der Schulsprache dieses [des «Baumgarten-Wolffischen»] Systems, obgleich er es damals seit etwa 25 bis 30 Jahren auf die Seite gelegt und vergessen hatte ³⁶⁶.» Was bedeuten aber 25 bis 30 Jahre, wenn es sich um das Heraufquellen von Konzeptionen handelt, die dem Grundbestand des in den entscheidenden Jahren der Jugendbildung Empfangenen angehören! Wie außerordentlich intensiv Pestalozzi als Schüler des Collegium Carolinum das, was ihn ansprach, in sich aufnahm, wie es sich mit seinem Lebensziel verschmolz, hat er selbst geschildert: «Es schloß sich an alle Träume, die in mir selbst lebten und an mein Herz, das . . . Gutes zu stiften mit einem Feuer suchte, das unauslöschlich war.» Die meisten andern Schüler «nahmen es . . . so mit, ohne daß es ihnen eigentlich weder kalt noch warm machte. Mir machte es mein Innerstes glühn ³⁶⁷».

Zudem war, was in der Burgdorfer Periode aufschloß, bloß die Spezifikation des *durchgehenden* leibnizischen Elements im Gebiete der intellektuellen Bildung. Und endlich wird das Wiedererwachen von Begriffen, die in der Jugend zu tiefgewurzeltem Besitze geworden, noch sehr viel verständlicher durch die der Burgdorfer Periode vorausgegangenen Einwirkungen Kantischer Gedanken. Wie zur Zeit der Zürcher Jugendbildung, so drang bei den Richterswiler Gesprächen mit Fichte der philosophische Gedanke vom Kopf ins Herz. Fünfzehn Jahre danach schrieb Pestalozzi an Fichtes Frau: Ich wollte Fichte «die Stunden in Erinnerung zurückbringen, in denen seine Ansichten und sein

³⁶⁵ H. Walsemann: Pestalozzi, Sein Leben, sein System und seine Methode, 1926, S. 39 ff.

³⁶⁶ Niederer, Erziehungsunternehmung I, 92.

³⁶⁷ Sth. IX, 236 [1805].

Eintreten in die meinigen meinen *Geist* erleuchteten *und* mein *Herz* so sehr erhoben ³⁶⁸». — Wie sich, auf Grund innerer Gemeinsamkeit der deutschen Philosophie von Leibniz bis Kant, trotz interner Unterschiede, die Verschmelzung des Kantischen mit dem Leibnizischen Elemente vollziehen konnte, haben wir gesehen. — Uebrigens ist eine Dynamisierung des Apriori auch Kant, sogar in seiner «kritischen Epoche», nicht ganz fremd gewesen. In dem Opus postumum sucht er auf transzendentalphilosophischem Wege — noch näher, als ihm dies in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gelungen — an den Gegenstand der empirischen Physik heranzukommen. Hierbei zieht er die Konzeption transzendentaler *Kräfte* des erkennenden Subjekts als Bedingungen der Möglichkeit einer transzendentalen Physik in Erwägung: «Nur dadurch, daß das Subjekt sich seiner bewegenden Kräfte (zu agieren) . . . bewußt wird, werden die entgegen wirkenden bewegenden Kräfte der Materie antizipiert und die Eigenschaften der Materie festgesetzt ³⁶⁹.»

III. Pestalozzis Gesamtanschauung

Die spezielleren Einwirkungen Leibnizens in der Burgdorfer Zeit, welche wir im Vorigen erörtert haben, beziehen sich auf das Gebiet der intellektuellen Bildung. Pestalozzis Theorie der intellektuellen Bildung würde, isoliert betrachtet, von seiner Gesamtanschauung ein sehr einseitiges Bild geben. Um diesen Aspekt zu berichtigen, werfen wir abschließend noch einen Blick auf Pestalozzis Gesamtanschauung. Hiefür sind die Schriften nach der Burgdorfer Zeit, in welchen Pestalozzi selbst Mißverständnisse berichtigt, besonders wichtig.

Pestalozzi sucht auch in der intellektuellen Bildung einen Weg zur Entfaltung der höheren Kräfte. Von einer so engen Verknüpfung des religiösen und des wissenschaftlichen Interesses, wie bei Leibniz, ist indes bei Pestalozzi keine Rede. Zu-

³⁶⁸ Hans Schulz: J. G. Fichte, Briefwechsel, Krit. Gesamtausgabe, 1925, II. Bd., S. 528. — Sperrungen von uns.

³⁶⁹ Akad.-Ausgabe, Bd. XXII, S. 506. — Ich verdanke den Hinweis Herrn Dr. Eugen Heuß in Basel.

nächst: Alle Spekulation über Gott lehnt er ab. «Was will doch der Sterbliche von Gott reden, was will er von ihm sagen, als ‚Er ist gut, er ist Vater, und Dank und Dank³⁷⁰.» Pestalozzis Gottesglaube war nicht zu allen Zeiten seines Lebens gleich kräftig³⁷¹. Wo er aber unmittelbar, im Sinne direkter Zuwendung zu Gott, hervorbricht, ist es stets ein ganz schlichter Glaube an Gott, den Vater der Menschen. Dafür ist der zweite Teil der Abendstunde eines Einsiedlers das klassische Zeugnis.

Freilich geht neben diesem Glauben an den transzendenten Vatergott die uralte mystische Konzeption des «göttlichen Funkens³⁷²» im Menschen, des *immanenten* Göttlichen einher, belebt, wie wir sahen, durch pantheisierende Vorstellungen aus der Welt des vegetabilen Kräftelebens. In der Yverdoner Epoche verdichtet sich der Gedanke von dem Göttlichen in der Menschennatur zu einem immer wiederkehrenden Leitmotiv. Der Gedanke der Gotteskindschaft tritt jetzt weniger hervor; doch liegt er auch jetzt zugrunde. Von der Vergöttlichung des Menschen war Pestalozzi, trotz aller Betonung der Selbstkraft, des «Selbsttriebs», weit entfernt³⁷³. Dies ergibt sich aus Pestalozzis Grundhaltung, die immer, gemäß seinem Wahlspruch, «Mut und Demut» zugleich war.

Pestalozzi war in der Burgdorfer Zeit, man darf wohl sagen, wie besessen von der Urbarmachung des Bodens der intellektuellen Erziehung, so daß die andern Felder, vor allem die sittliche und die religiöse Erziehung, zurückzutreten schienen. Vernachlässigt sind sie keineswegs. Was Pestalozzi im 13. und 14. Brief von «Wie Gertrud . . .» darüber schreibt, ist von hervorragender Eindringlichkeit. Doch wird die intellektuelle Bildung zuerst behandelt; und der größte Teil der Schrift ist in der Tat ihr gewidmet.

Dies genügte, damit gegen einseitige Bildung des Intellekts Bedenken erhoben, Pestalozzi der Religionsverachtung beschuldigt und geltend gemacht wurde, neben der intellektuellen Bil-

³⁷⁰ K. A. VIII, 259 [1782].

³⁷¹ Dies hat Heinrich *Hoffmann* in seiner Schrift über Pestalozzi feinsinnig nachgewiesen.

³⁷² Sth. XII, 312 [1826].

³⁷³ Vgl. Heinrich *Hoffmann*, a. a. O., S. 48.

dung dürfe die sittliche und die religiöse Bildung nicht vergessen werden ³⁷⁴.

Da hätte Pestalozzi nun wirklich sagen dürfen: «A qui le dites-vous?» Er brauchte sich nur gleichsam umzudrehn, er brauchte sich nur auf die Quelle seiner Theorie der intellektuellen Bildung zu besinnen, um hinter ihr, als das Höhere, die Liebe zu entdecken. Wie er es an Stapfer schrieb: «Mein Werk . . . forderte tiefe mathematische Kraft; — wenn eine unmathematische Seele gedacht werden kann, so bin ich sie; . . . das tat die Liebe, — sie hat eine göttliche Kraft, wenn sie wahrhaft ist, und das Kreuz nicht scheut ³⁷⁵.» Nun bemüht sich Pestalozzi, besonders am Anfang der Yverdoner Zeit, diese Seite seiner eigentlichen Anschauung zu deutlichem Ausdruck zu bringen. Die Losung lautet jetzt: «Unterordnung der intellektuellen Bildungsmittel unter die sittlichen ³⁷⁶.» Pestalozzi drückt diese Losung mit einem Nachdruck aus, den er in dieser Schärfe nicht immer festgehalten hat: das «Gefühl der höhern Würde unserer Natur . . . entfaltet sich nicht durch die Kraft unsers Geists im Denken, es entfaltet sich durch die Kraft unsres Herzens im Lieben ³⁷⁷».

Aus diesen Worten, die unter dem unmittelbaren Eindruck jener gegen ihn gerichteten Polemik geschrieben sind, könnte man schließen, Pestalozzi erkenne jetzt unter den bekannten «Grundkräften» Herz, Kopf, Hand dem Herzen den Primat zu. In seinen spätern Schriften ist dies jedenfalls nicht die Meinung. Das «Herz» hat nur dann den Primat, wenn man darunter das Allerletzte, die Liebe, versteht; diesen Begriff in dem Sinne genommen, wie ihn Pestalozzi besonders in seiner Spätzeit immer eindringlicher und lebendiger entwickelt hat: als Zentrum alles Göttlichen in der Menschennatur.

Die reifste Form hat Pestalozzi seiner Gesamtanschauung, wie uns scheint, im Schwanengesang gegeben. Er verknüpft hier seinen alten Gedanken der Harmonie der Kräfte mit dem Begriff der Liebe. Das «Herz» aber behält seine alte Stelle *neben* Kopf und Hand. So ist das folgende zu verstehen, wobei man

³⁷⁴ Vgl. den Sachkommentar in K. A. XVIII, 322 f.

³⁷⁵ Pestalozzi-Blätter 1883, S. 11 [Burgdorfer Zeit].

³⁷⁶ K. A. XVIII, 36 [1805].

³⁷⁷ a. a. O., S. 37.

über terminologische Unstimmigkeiten hinwegsehen muß: «Alles einseitige Uebergewicht einer einzelnen Kraft führt zur Aufgedunsenheit ihrer Ansprüche . . . Das ist von der Liebe und vom Glauben ebenso wahr, als von der Denk-, Kunst- und Berufskraft unsers Geschlechts³⁷⁸.» «Das ist bei Menschen, die Herzens und Glaubens halber überschnappen, ebenso wahr als bei denen, die ihrer Geisteskraft in liebloser Selbstsucht einen ähnlichen Spielraum eröffnen³⁷⁹.»

Eine schöne Altersobjektivität spricht aus diesen Sätzen. Pestalozzi findet in allen Anlagen, Begabungen und Bewußtseinsrichtungen des Menschen die Möglichkeit geistiger Seinsweise, und bei allen die Möglichkeit des Ungeistes.

Es ergibt sich, psychologisch, folgendes Bild:

Die drei «Grundkräfte der Kultur unsers Geschlechts³⁸⁰» sind: Herzenskraft, Geisteskraft, Kunstkraft³⁸¹.

Ueber sie alle, als höhern Ranges, erhebt sich die Liebe. Pestalozzi nennt sie auch die «Gemeinkraft³⁸²». Sie allein verbürgt die im höheren Sinne menschliche Entfaltung von «Kopf», «Herz» und «Hand». Sie bewirkt das Absterben der tierischen Selbstsucht, die sich in jenen drei Grundkräften, obgleich sie den Menschlichkeitsgeist mitkonstituieren, immer noch geltend machen kann. So sagt Pestalozzi in einer Neujahrsrede: «Der Unterricht als solcher und an sich bildet keine Liebe, so wenig als er als solcher Haß bildet. Darum aber ist er auch nicht das Wesen der Erziehung. Die Liebe ist ihr Wesen. Sie allein ist dieser ewige Ausfluß der Gottheit, die in uns thronet, sie ist der Mittelpunkt, von dem alles Wesentliche in der Erziehung ausgeht . . . Meine Kinder, welche Kraft sie auch nur in euch

³⁷⁸ Sth. XII, 295 [1826].

³⁷⁹ a. a. O.

³⁸⁰ Sth. XII, 305 [1826].

³⁸¹ «Kunst»: von Können. Unter diesen Begriff fällt alle äußere *Darstellung* innerer Antriebe, weshalb Pestalozzi die Kunstbildung auch physische Bildung oder Bildung der «Hand» nennt. In der Schule gehören Zeichnen und Turnen hieher. In bezug auf das bürgerliche Leben hat Pestalozzi besonders die vorwiegend manuellen Berufe vor Augen. — Vgl. auch *Wiget: Grundlinien*, S. 94 ff.

³⁸² Sth. XII, 306 [1826].

entfaltet, ihr Wert ist nur dann sicher, wenn sie sich in der Liebe entfaltet³⁸³.»

Wenn wir sagten: «über» die drei Grundkräfte «erhebt» sich die Liebe, so ist dies nur im Sinne des höheren Ranges zu verstehen. Das räumliche Bild des «Darüber» dagegen ist fernzuhalten. Dieses Bild paßt für das Sittengesetz Kants: «Wir *stehen unter* einer Disziplin der Vernunft³⁸⁴.» Es paßt aber nicht für den Begriff der Liebe, wie ihn Pestalozzi seit der Yverdoner Zeit entwickelt hat. Liebe gibt die Tönung des gesamten Seelengemäldes, sie ist das Diapason der Seele. Jede Kraft, von der Liebe «ergriffen³⁸⁵», wirkt sich fördernd, vervollkommnend auf den *ganzen* Menschen aus. Liebe, als «Gemeinkraft», ist wie geistiges Blut, das den «Kopf», das «Herz», die «Hand» (d. h. den ganzen Körper, «bis in die Fingerspitzen») durchdringt. Denn auch die «Kunstkraft» ist eine geistige Kraft³⁸⁶, auch sie ist «Geist und Leben». Ihre Produkte lassen sich nur vom Geiste her verstehen, sie gehen «nicht aus irgend einer Kraft hervor, die sich [sei es auch nur] an die zartesten Fasern unsres Fleisches und Blutes anschließt³⁸⁷». Zwar entspringt der Trieb, sich physisch zu entfalten, auch der tierischen Selbstsucht³⁸⁸; aber dieser Trieb ist — und darauf kommt bei der Erziehung der «Hand» alles an — geistiger Belebung fähig³⁸⁹. Unter diesem Gesichtspunkt hat Pestalozzi ein «ABC der physischen Bildung» entworfen: Griffe und Fertigkeiten der Gelenke, welche, richtig — d. h. in Liebe — entfaltet, den jungen Menschen auch zu allem «Wandelbaren seiner Lage³⁹⁰» tüchtig machen. Er braucht jetzt nur noch die mechanischen äußern Fertigkeiten seines Berufs zu erlernen. Durch die Grundbildung der «Hand» aber bleibt er dagegen gefeit, «zu einem tierischen Handwerksknecht der Kunst³⁹¹» zu werden.

³⁸³ Sth. X, 394 f. [1808].

³⁸⁴ Erste Hartensteinsche Ausgabe, IV, 191; Sperrung von uns.

³⁸⁵ Sth. XII, 313 [1826].

³⁸⁶ Dies hat auch *Uphues* bemerkt: Pestalozzis Psychologie und Ethik, in Reins enzyklopäd. Handbuch der Pädagogik, 2. Aufl. 1907, S. 730.

³⁸⁷ Sth. XII, 371 [1826].

³⁸⁸ Sth. XI, 160 [1815].

³⁸⁹ Sth., 161 [1815].

³⁹⁰ K. A. XIII, 340 [1801].

³⁹¹ K. A. XI, 312 [1797].

Wir sehen: auch der höhere «Keim der menschlichen Kunst» geht «aus dem Innersten unseres Wesens, aus dem tiefen Zusammenhange unsrer geistigen, sittlichen und physischen Kräfte³⁹²» hervor. Das Band dieses Zusammenhanges aber ist die Liebe. Durch sie wird «*die ganze Existenz*» des Menschen «höher gehoben», so daß auch die Kräfte des Broterwerbs «ihre bloß tierische Bedeutung verlieren» und «einen höheren Wert» gewinnen³⁹³. Des Menschen «ganzer Sinn wird ein himmlischer Sinn³⁹⁴». Die Liebe begründet den höheren Rhythmus, die innere Musik alles wahrhaft menschlichen Lebens und zugleich «die Einheit unseres Wesens³⁹⁵».

Hier ist der Ort, noch einmal daran zu erinnern, wie kräftig der Richtungsstoß gewesen ist, den Pestalozzi durch die Kantische Philosophie empfing, die dann ihrerseits die speziellen Einwirkungen der Leibnizischen Philosophie in der Burgdorfer Zeit auslöste. Der Leutnant Glüphi hatte vor allem durch physische Mittel (siehe oben S. 147 ff.), er hatte von außen nach innen wirken wollen. Die voll entfaltete Konzeption der Liebe beim älteren Pestalozzi, ganz besonders seine Theorie der physischen Bildung, zeigt mit größter Deutlichkeit, welche Ahnung in Pestalozzi aufstieg, als er sich bei seinem Stanser Experiment vornahm, den «Zaum der Menschen» nicht außer ihnen, sondern «in ihnen» aufzusuchen³⁹⁶. Um die Zeit der Gespräche Pestalozzis mit Fichte hatte der junge Nicolovius, im Hinblick auf die spätern Teile von Lienhard und Gertrud, an Pestalozzi geschrieben, er kehre den Spruch: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch das andre alles zufallen, um³⁹⁷. In dem Brief über den Aufenthalt in Stans sagt Pestalozzi: «Ich konnte nicht anders, ich mußte auf den erhabenen Grundsatz Jesu Christi bauen: macht erst das Inwendige rein, damit auch

³⁹² a. a. O.

³⁹³ Sth. IX, 208 [1805]; Sperrung von uns.

³⁹⁴ Sth. IX, 266 [1805].

³⁹⁵ Sth. XII, 313 [1826].

³⁹⁶ Inwieweit die *Frühperiode* Pestalozzis Keime zu diesem Ansatz enthält, inwieweit aber nicht, habe ich in meiner frühern Schrift zu zeigen versucht: P. K., besonders das Kapitel «Die Periode der Abendstunde», S. 1—26. — Ferner S. 215 f.

³⁹⁷ Vgl. P. K., S. 114.

das Aeußere rein werde — und wenn je, so hat sich dieser Grundsatz in meinem Gange unwidersprechlich erprobt³⁹⁸.»

Als das Zentrum des «Inwendigen» erweist sich für den älteren Pestalozzi immer deutlicher die Liebe. Ist die Liebe bloß ein *regulierendes* Prinzip, das nur die Aufgabe erfüllt, die drei Grundkräfte ins Gleichgewicht zu setzen? Oder ist die Liebe gleichfalls als *Kraft* aufzufassen? Schon der Ausdruck «*Gemeinkraft*» spricht für das letztere; sodann die Vorstellung, daß die Liebe «auf der Waagschale unsers Seins und Tuns» ein bedeutendes «*Gewicht*³⁹⁹» hat; und ebenso die dem vegetabilischen Kräfteleben entnommene Metapher: daß alle Einseitigkeit zum «*Absterben* der *Gemeinkraft*⁴⁰⁰» führt. Pestalozzi bezeichnet denn auch ausdrücklich die Liebe als «die *Urkraft*⁴⁰¹». Emanistische Denkweise bekundet die Wendung: «die Liebe, ... dieser ewige *Ausfluß* der Gottheit⁴⁰²».

Auch die Liebe ist als Kraft gedacht; hier zeigt sich das Leibnizische Element auch beim Pestalozzi der Spätzeit. Mit dem Begriffe der Liebe als *Gemeinkraft* hat das Leibnizische Element des Kräftequellens seinen eigentümlichst Pestalozzischen Ausdruck gefunden: die «immer rege Tätigkeit» der Monade stellt sich als ein von der Liebe durchseeltes, durchwirktes Kräftequellens dar. Die Liebe ist der Kraftmittelpunkt, das Zentrum des monadischen «Kraftzentrums».

Wir besinnen uns noch einmal, abschließend, auf den Charakter von Pestalozzis Psychologie. Er hat der Psychologie Leibnizens den Begriff der Einheit des Mannigfaltigen entnommen, wie sie dem Seelenleben eigentümlich ist; ferner speziell den Begriff der aktiven, zwecktätigen Kraft. Von dem mathematisierenden Element in Leibnizens Psychologie aber ist, abgesehen von einigen Besonderheiten der Wortwahl⁴⁰³, nichts zu

³⁹⁸ K. A. XIII, 14 [1799].

³⁹⁹ K. A. XVIII, 39 [1805]; Sperrung von uns.

⁴⁰⁰ Sth. XII, 294 [1826].

⁴⁰¹ a. a. O., S. 40 [1805]; Sperrung von uns.

⁴⁰² Sth. X, 394 [1808].

⁴⁰³ *Wiget*: (Grundlinien, S. 166 ff.) hat auf Ausdrücke wie «mit *gleicher Kraft*», «*Grad* der Heftigkeit» der Vorstellungen, «*Verstärkung* der Vorstellung» hingewiesen und wesentlich deshalb in Pestalozzi einen Vorläufer von Herbarts Mechanik der Vorstellungen gesehen (vgl. oben S. 148).

bemerken. Vollends ist Pestalozzis Psychologie nicht erklärende Psychologie im Sinne Herbarts. Sie fällt vielmehr unter den Begriff dessen, was Herbart als «Vermögenspsychologie⁴⁰⁴» bekämpft hat. In schematischer Darstellung ergibt sich folgendes Bild von Pestalozzis Psychologie: Eine Gemeinkraft: die Liebe. Drei «Grundkräfte⁴⁰⁵»: Herzenskraft, Geisteskraft, Kunstkraft. Und wiederum innerhalb der Sphäre jeder Grundkraft eine Mehrheit qualitativ verschiedener Kräfte; in der Sphäre der Geisteskraft z. B.: Anschauungskraft, Sprachkraft und Denkkraft⁴⁰⁶. Eine «Ableitung» der einzelnen Kräfte aus der Gemeinkraft der Liebe hat Pestalozzi nicht versucht. Er betont im Gegenteil die Selbständigkeit einer jeden der drei Grundkräfte: jede wird «nach eigenen Gesetzen regiert⁴⁰⁷». Freilich strebt eine jede, aus ihrem eigenen immanenten Telos heraus, dem gleichen Gesamtziele zu: «der Hervorbringung deiner Menschlichkeit⁴⁰⁸».

Die Liebe entspannt das Antlitz der «Gewalt», mit der alle geistige Notwendigkeit dem Kinde gegenübertritt. Die Mutter führt das Kind «in den *sanftesten* Banden⁴⁰⁹» zur Menschlichkeit. Wir haben diesen Punkt bereits berührt (S. 146 f., 149 ff). Mehr als früher betont Pestalozzi seit der Yverdoner Zeit, daß dasjenige, *was* durch sinnliche Einlenkungsmittel im Kinde erweckt werden soll, seinem innern Wesen nach schon geistig *ist*. Es ist «unbedingter Grundsatz» der Methode: «was nicht schon in seinem ersten Ursprung menschlich, was nicht schon in seinem ersten Entkeimen geistig, was nicht schon in seinen leisesten Regungen sittlich sei, werde es nie, so hoch man es auch steigern . . .⁴¹⁰». Um so leichter kann es gelingen, dem Kinde das wahrhaft Menschliche «auf *lieblicher* Bahn habituell⁴¹¹» zu machen.

⁴⁰⁴ Herbart, Sämtl. Werke (Kehrbach), Bd. IV, 307 u. ö.

⁴⁰⁵ Sth. XII, 295 [1826].

⁴⁰⁶ Sth. XII, 408 [1826].

⁴⁰⁷ Sth. X, 533 [1818].

⁴⁰⁸ a. a. O.

⁴⁰⁹ Sth. XI, 156 [1815]; Sperrung von uns.

⁴¹⁰ Sth. X, 193 [1809]. Die Formulierung stammt sehr wahrscheinlich von Niederer, ihr Inhalt stimmt mit dem Gedanken des älteren Pestalozzi überein.

⁴¹¹ Sth. XI, 156 [1815].

Die stärkere Betonung des Göttlichen in der Menschennatur beim späteren Pestalozzi dürfte mit der mächtigen Entfaltung des Immanenzgedankens im deutschen Geistesleben nach 1800 in einem gewissen Zusammenhange stehn⁴¹². Als Vermittler kommt, so scheint uns, vor allem Niederer in Frage — keineswegs zwar im Sinne der Durchführung des identitätsphilosophischen Gedankens im Felde der Pädagogik, wie es dem unter Schellings Einfluß stehenden Niederer vorschwebte, wohl aber in der allgemeinen Richtung auf Vertiefung des Immanenzgedankens. Im Hinblick auf die Weise, wie Leibniz auf Schelling gewirkt hat, wird man von einer Intensivierung des durchgehenden Leibnizischen Elements bei dem späteren Pestalozzi sprechen dürfen. Denn als objektiven Idealisten hat Schelling den Leibniz gesehen: «Er hatte in sich den allgemeinen *Geist der Welt*, der in den mannigfaltigsten Formen sich selbst offenbart, und wo er hinkommt, Leben verbreitet⁴¹³.» Für das Verständnis von Pestalozzis Gedanken ist allerdings der außermenschliche «Geist der Welt» nur insoweit wichtig, als er seine pädagogische Produktivität gefördert hat (s. oben S. 180). Alles bei ihm konzentriert sich zuletzt auf den Menschen.

Allein bei Pestalozzi nimmt der idealistische Immanenzgedanke eine besondere Farbe an. Die trüben Erfahrungen der langen Neuhofer Zeit sind nicht vergessen, sie sind in dem Jubel über das Göttliche in der Menschennatur gleichsam «aufgehoben», und dies gibt dem Immanenzgedanken des späteren Pestalozzi die Farbe der menschlichen Reife. Das Göttliche bleibt für den Menschen vom Dunkel der Welt umschattet. «Irret euch nicht», so ruft Pestalozzi einmal den Yverdoner Zöglingen zu, «die Berge, die ihr zu ersteigen habt [das Ziel innerster Veredlung], die sind höher, weit höher, als sie scheinen.» Leben ist nicht nur «Weben und Wallen» auf lieblicher Bahn⁴¹⁴, der «in unserer Mitte» liegende «ewige, göttliche Funke» steht «auch ewig mit dem sinnlichen Wesen unserer tierischen Natur

⁴¹² So vermuten auch *Wernle* (Pestalozzi und die Religion, S. 139) und *Heinrich Hoffmann* (Die Religion im Leben und Denken Pestalozzis, S. 48).

⁴¹³ *Schellings Werke*, Fritz Eckardt Verlag, I, 116 [Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797]; Sperrung von Schelling.

⁴¹⁴ Dies hat auch *Heinrich Hoffmann* bemerkt (a. a. O., S. 48).

im Widerspruch und im *Kampfe*⁴¹⁵». «Des Menschen Wille ist frei, und es ist des Menschen Sache, Gott zu suchen⁴¹⁶.» «Er kann der Freiheit seines Willens entsagen und den Gelüsten seiner Sinne und der Welt, die nicht Gottes Welt, sondern als Sinnenwelt vor ihm steht und auf ihn wirkt, sich unterwerfen⁴¹⁷.» Hatte Pestalozzi in den «Nachforschungen» das Ringen um die dritte, sittliche Stufe «die höchste Anstrengung deines ganzen Wesens⁴¹⁸» genannt, so ist dieses Moment auch jetzt keineswegs ausgelöscht: Liebe ist nicht nur «leidendes Fühlen», der Mensch bedarf der «Ausbildung der *Kraft*, das mit . . . *Anstrengung* zu tun . . . und, im Falle der Not, selbst mit *Aufopferung* durchzusetzen, wofür die geweckten Gefühle der Liebe uns Neigung . . . ins Herz legen⁴¹⁹».

Ein Unterschied aber, gegenüber der Epoche der Nachforschungen⁴²⁰, besteht: auch die äußerste Anstrengung entquillt der Liebe, sie ist «*Tatkraft* der Liebe». «Die Selbstüberwindung, die zur Entfaltung der Sittlichkeit wesentlich notwendig ist, geht in ihrer Wahrheit und Reinheit nur *aus* der Liebe *her* *vor*⁴²¹.» Die Liebe schließt den Gehalt der praktischen Vernunft in sich ein, deshalb vermag sie Bestimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen zu sein. Sie ist, mit Schiller zu sprechen, «Neigung zu der Pflicht⁴²²». Das ist gewiß nicht Kantisch gedacht, denn nach Kant darf niemals «Neigung», sondern ausschließlich das Sittengesetz selbst Bestimmungsgrund der Handlung sein. Indessen paßt, wenn für irgendeinen Menschen, dann für Pestalozzi die von Schiller an Kant gerichtete Frage: mußte darum, weil sich gar oft unter der «Hülle moralisch löblicher Zwecke» die Sinnlichkeit verbirgt, «auch der uneigennützigste Affekt in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden⁴²³?»

Wer übrigens aus dieser Differenz Pestalozzis gegenüber Kant

⁴¹⁵ Sth. XII, 312 [1826]; Sperrung von uns.

⁴¹⁶ Sth. X, 536 [1818].

⁴¹⁷ a. a. O., S. 534.

⁴¹⁸ K. A. XII, 39 [1797].

⁴¹⁹ Sth. IX, 264 [1805]. «Kraft» von Pestalozzi unterstrichen.

⁴²⁰ Daß auch in den Nachforschungen der Begriff der Liebe — freilich nur leise — anklingt, hat *Sprangers* Analyse dieser Schrift erwiesen.

⁴²¹ Sth. XI, 155, Anmerkung 1815; Sperrung von uns.

⁴²² *Schillers* Werke, Bibliograph. Institut, Bd. VII, 132.

⁴²³ *Schiller*, a. a. O.

schließen wollte, Kant habe auf Pestalozzi nicht wirken können, dem möchten wir in Erinnerung rufen, daß entwicklungsgeschichtlich Pestalozzis Errichtung der «ewigen Scheidewand» zwischen Geist und Fleisch über die Erringung der dritten, sittlichen Stufe der Nachforschungen gegangen ist; daß Pestalozzi ohne diesen Klimmzug nicht auf seine Spätsommerwiese gelangt wäre. Mit dem Stanser Experiment durchbrach er die Grenzen seiner wirtschaftlichen Periode, er kehrte zu seinem Eigensten zurück und vermochte dieses erstmals in konkreter Bestimmtheit zu gestalten (s. oben S. 170 ff.). Die Idee der Elementarmethode erstand.

Selbstverständlich gilt von all dem, was wir an Einwirkungen der Philosophie auf Pestalozzi ausgeführt haben, die Bemerkung Niederers: «Voll unendlicher Reizbarkeit und Empfänglichkeit für das, was ihn umgab, was er sah, hörte, . . . verwandelte er es, insoweit er dasselbe in sich aufnahm, in seine eigene Natur⁴²⁴.» Darauf gerade beruht die Fruchtbarkeit der Philosophie für das Gesamtleben, daß ihre großen Konzeptionen bei sehr verschiedenartigen Individualitäten wegweisend wirken können, ohne dem Eigensten dieser Individualitäten Gewalt anzutun.

Ueber dasjenige hinaus, was ihn an Leibnizischen Gedanken gefördert hat, ist Pestalozzi freilich seinen völlig eigenen Weg gegangen. Wir besinnen uns abschließend auf die *Grenzen* des Leibnizischen Elements bei Pestalozzi, indem wir bereits Berührtes zusammenfassen.

Zunächst die «obere» Grenze: in Uebereinstimmung mit Kant — wiewohl mit anderer Begründung —, aber im Gegensatz zu Leibniz besaß Pestalozzi den ethischen Freiheitsbegriff in seiner vollen Schärfe. Es gibt nicht über dem sittlichen Gebot einen Bauplan Gottes, den der Mensch in kontemplativer Haltung sich zu eigen machen könnte. Nur ahnende Blicke in den Sinn menschlicher Lagen, etwa der Not und des Leidens, sind den Menschen vergönnt. Alle philosophische Spekulation über Gott, so sahen wir, lehnt Pestalozzi ab. In der Glut eines völlig unreflektierten Gottvaterglaubens ist die sittliche Norm gegründet. Hierauf beruht es, daß eine scharfe Grenze zwischen

⁴²⁴ Pestalozzi-Blätter, 1. Jahrgang 1880.

Pestalozzis Psychologie und seiner religiösen Ethik nicht immer zu ziehen ist. Oft blickt dem Psychologen der religiöse Ethiker über die Achsel. An solchen Stellen hört die theoretische Objektivierung im Sinne bloß kontemplativer Stellungnahme auf⁴²⁵. Pestalozzi spürt das selbst, wenn er von dem «unbegreiflichen⁴²⁶» Kampf des Geistes gegen die tierische Selbstsucht, von der «unergründlichen⁴²⁷» Kraft der Liebe spricht. Der Strenge nach müßten wir daher einiges von dem, was wir über Pestalozzis «Psychologie» sagten, wieder «einklammern». Doch mag diese allgemeine Bemerkung genügen⁴²⁸.

Wir sehen uns, sobald wir die letzten Wurzeln von Pestalozzis Gedankenwelt suchen, aus der Sphäre der Immanenz hinausgedrängt zu seinem theistischen Gottesglauben. Dieser bricht, besonders in den Reden an sein Haus, öfter unmittelbar hervor, nirgends aber deutlicher und mit konstanterer Inspiration als im zweiten Teil der Abendstunde eines Einsiedlers. Hier fängt Pestalozzi mit aller Entschiedenheit «oben» an, er beginnt mit den Worten: «Gott ist die nächste Beziehung der Menschheit⁴²⁹.» Die Rücklenkung zu dieser Quelle ist in Pestalozzis Augen die unabdingbare Bedingung dafür, daß irgend etwas in Ordnung kommen oder daß irgend etwas in Ordnung bleiben kann. Wenn aber die Menschen dem Rufe Gottes folgen, dann ist das «sanfte und starke und feine Gewebe⁴³⁰» aller sozialen Bezüge, welche die Welt des Menschen durchwalten, aus den goldenen Fäden Gottes gesponnen. So hat es Pestalozzi in der Stunde seines ungebrochensten Menschenglaubens gesehen: «Glauben an Gott: Quelle der Ruhe des Lebens. Ruhe des Lebens: Quelle innerer Ordnung. Innere Ordnung: Quelle der unverwirrten Anwendung unsrer Kräfte, Quelle ihres Wachstums und Bildung zur

⁴²⁵ Vgl. die Ausführungen von Paul Häberlin über die Grenzen objektivierender Wissenschaft, z. B.: *Das Geheimnis der Wirklichkeit*, 1927, S. 331 ff.; ferner Heinrich Barth: *Philosophie der praktischen Vernunft*, 1927, S. 8.

⁴²⁶ K. A. XII, 39 [1797].

⁴²⁷ K. A. XVIII, 36 [1805].

⁴²⁸ Vgl. auch Carlo Sganzinis Einleitung zu H. Rupprechts Ausgabe von Pestalozzis *Abendstunde*, Bern 1935, S. 5 ff.

⁴²⁹ K. A. I, 273 [1780].

⁴³⁰ K. A. I, 276 [1780].

Weisheit. Weisheit: Quelle alles Menschensegens ⁴³¹.» Die Urquelle ist Gott; ihre segnenden Wasser ergießen sich in sanften Stufen in alle Gebiete des Lebens. Man könnte in Conrad Ferdinand Meyers Römischen Brunnen ein Sinnbild dieser strömenden Gottesliebe sehen:

Aufsteigt der Strahl, und fallend gießt
Er voll der Marmorschale Rund,
Die, sich verschleiernd, überfließt
In einer zweiten Schale Grund;
Die zweite gibt, sie wird zu reich,
Der dritten wallend ihre Flut,
Und jede nimmt und gibt zugleich
Und strömt und ruht.

Aus dem schlichten Glauben an Gott den Vater ergibt sich, daß die Menschen, als seine Kinder, untereinander *Brüder* sind. Und hieraus ergibt sich weiter der Pestalozzi völlig eigene und für ihn so charakteristische Gedanke, daß alles Quellen höherer Menschenkräfte in der *Familie* seinen eigentlichen Mutterboden hat: «Es ist ein heiliger Ort um die Wohnung der Menschen . . ., da versteht man einander, da geht einem so alles ans Herz; da soll man einander lieb sein, wie man sonst nirgends in der Welt einander lieb ist ⁴³².» So war Pestalozzis nächstes Absehn bei seinem Stanser Experiment, «die Kinder durch die ersten Gefühle ihres Beisammenseins und bei der ersten Entwicklung ihrer Kräfte zu *Geschwistern* zu machen, das Haus in den einfachen Geist einer großen Haushaltung zusammen zu schmelzen und auf der Basis eines solchen Verhältnisses und der aus ihm hervorgehenden Stimmung das rechtliche und sittliche Gefühl allgemein zu beleben ⁴³³.» Auf der Basis des familialen Kreises gedeihen auch die intellektuellen und die Kunstkräfte am besten ⁴³⁴.

Nicht nur nach oben, auch nach «*unten*» geht Pestalozzi, über die Leibnizischen Ansätze hinaus, seinen eigenen Weg. Er ist durch den Begriff der äußern *Lage* bezeichnet. Dieser ist zwar,

⁴³¹ K. A. I, 273 [1780].

⁴³² Sth. V, 111 [1782].

⁴³³ K. A. XIII, 14 [1799]; Sperrung von uns.

⁴³⁴ Sth. XI, 158 ff. [1815].

wie wir gesehen haben (oben S. 164 ff.), nicht ohne Beziehung zu dem Begriffe des Standorts der Monaden, aber Pestalozzi erfüllt ihn mit der ganzen Konkretheit, mit der ganzen Härte, mit dem ganzen «Kot⁴³⁵» des diesseitigen Erdenlebens. Den so in seiner konkreten Lage gesehenen Menschen stellt er vor Gott. Es ist, religiös und ethisch betrachtet, die größte Spannweite, die sich wohl denken läßt; sie geht über die Pole Individuum und Kosmos, wie sie sich bei Leibniz darstellen, hinaus: denn die je eigene «Lage» ist nicht dasjenige, was, von Gott im voraus gewußt, irgendeiner Monade jemals begegnen kann, sondern das, womit jedem Menschen — so oder so — fertig zu werden anheimgegeben ist. Sie ist der je eigene «Fleck», für dessen Besorgung ein jeder sittlich *verantwortlich* ist. Aus der individuellen äußern Lage erwächst die *Individualbestimmung*. Auch diese ist religiös begründet: Gott hat jedes Individuum in seine Lage «hineingestellt⁴³⁶»; deshalb ist sie «als eine heilige zu verehren⁴³⁷». Pestalozzis Gott aber geht über den Gott Leibnizens, den «Ort der notwendigen Wahrheiten», hinaus: der Ruf Gottes an die Gemeinkraft der Liebe überhöht grundsätzlich all das, was dem Menschen in kontemplativer Haltung zugänglich ist.

Zwischen diesen beiden Polen — dem theistischen Gottesglauben und der individuellen Erdenlage — haben sich die Lebensanstrengungen Pestalozzis bewegt⁴³⁸. Aus der Spannweite dieser Pole wird alle Erhebung, alle Verzweiflung in Pestalozzis Leben verständlich. Der Versuch, die beiden Pole zu vermitteln, ist die Methode der elementarischen Bildung. — Wir kennen den Weg, der dahin führt:

Nach der religiös optimistischen Vision der Abendstunde kam der Umschlag in die rabiante wirtschaftliche Periode. Pestalozzi erkannte bald: so *könnte* es sein, *wenn* . . . ; wenn jeder Mensch sich dem Göttlichen in sich selbst aufschlösse, wie die Knospen springen im Frühling.

Aber da sind die übeln Kerle um diesen Hummel herum im Wirtshaus zu Bonnal. Der unveredelte Mensch ist «träg, unwissend . . . , leichtsinnig, . . . ohne Grenzen gierig, krumm, heim-

⁴³⁵ A. Israel: Pestalozzi-Bibliographie, I, S. 6 ff. [1793, an Nicolovius].

⁴³⁶ Morf: Zur Biographie Pestalozzis, II, 164 [Denkschrift 1802].

⁴³⁷ a. a. O., S. 164 f.

⁴³⁸ Vgl. dazu Sprangers Analyse der Nachforschungen, S. 25 f.

tückisch, grausam⁴³⁹»; «ein Tier, ... das kriecht und wedelt, wenn es hungert, und die Zähne zeigt, wenn es den Wanst voll hat⁴⁴⁰». — Solche «Entlarvungspsychologie» nimmt sich im Zeitalter des menschengläubigen Humanitätsideals eigenartig aus. Sie ist von Nietzsche und Spitteler kaum überboten worden.

Stans: «*Dennoch* glaube ich ewig und allgemein an das Menschenherz und gehe in diesem Glauben meine bodenlose Straße, wie wenn sie ein römisch gepflasterter Weg wäre⁴⁴¹.» In diesem «Dennoch» liegt ein ungeheurer Erzieherwille, aber auch ein Gran feiner Selbstironie. Pestalozzi fand die Straße der Methode der Elementarbildung wirklich oft «bodenlos», weil weder die Methode als Theorie noch das Institut als Praxis die volle Einbettung des zu erziehenden Kindes in *seine* Lage gestattet.

Es erscheint als eine sinnvolle Fügung, daß Pestalozzis Leben dort geendet hat, wo es, als selbständiges, begonnen: auf dem Neuhof, wo die Stärke seines Gottesglaubens und die Idee des Menschens sich am Erbarmen mit der «niedersten Menschheit» entzündet hatte; und daß seine letzten Anstrengungen der Gründung einer Armenschule galten; dort wollte er *einen* «Stand» von Kindern — den, der dessen am meisten bedarf, und der, nach Pestalozzis Ueberzeugung, dazu besonders befähigt ist — soweit möglich zu seiner Lage erziehen.

Das Problem der Erziehung zur äußern Lage war das Kreuz in Pestalozzis Leben, besonders seit Stans. Pestalozzi hatte als Leiter seines Instituts die ständige Sorge: wird bei uns das Kind zu seiner Lage erzogen? Wohl war das Yverdoner Institut in den besten Jahren eine fast religiös zu nennende Gemeinschaft. Erzog es aber zur Lage der «Stände», vollends zu den «unaussprechlich verschiedenen» Lagen der Individuen? Aus dieser Sorge heraus entkeimte der Grundsatz: das Leben bildet⁴⁴². Ihm liegt Pestalozzis Glaube an die bildende Macht des Lebens selber zugrunde. Diese kann und wird die Methode ergänzen.

So geht Pestalozzi in zweifacher Richtung über Leibniz hinaus: nach «oben» und nach «unten». Sein theistischer Gottes-

⁴³⁹ K. A. IX, 330 [1787].

⁴⁴⁰ a. a. O., S. 189 [1785].

⁴⁴¹ K. A. XIII, 244 [1799]; Sperrung von uns.

⁴⁴² Erstmals in der Lenzburger Rede, 1809; dann besonders im Schwanengesang (Sth. XII, 350 f.).

glaube reicht, religiös und ethisch, höher empor als die Erkenntnisleidenschaft Leibnizens. Und nach «unten» stößt Pestalozzi — in seinem Begriff der «Lage» kommt dies zum Ausdruck — in erdhaftere, härtere, wirklichkeitsnähere Regionen vor. Das Eigenartigste ist, daß Pestalozzi das menschlich Höchste gerade im «Tiefsten» findet: in der «niedersten» Menschheit strömen, obwohl verschüttet, die reinsten Kraftquellen. Und weiter sieht er in den «millionenfach ungleichen» individuellen Lagen, in dem «Fleck», der einem jeden zu besorgen aufgegeben ist, den Ort, wo allein echte höhere Kraft erstmals hervorzusprossen, dann sich zu bewähren und Früchte zu tragen vermag.

Allein trotz dieses zweifachen Hinausgehens über die Leibnizische Gedankenwelt bewegt sich doch alles, was zwischen den beiden Polen Pestalozzis, zwischen Himmel und Erde, liegt, in dem gleichen Medium: in dem Medium der *Kraft*. Restringiert man das «All» auf die Welt des Menschen, wie man bei Pestalozzi tun muß, so gelten für die gesamte Spannweite von Pestalozzis «Gemeinkraft der Liebe» die Worte des Goetheschen Faust beim Anblick des Makrokosmos — Worte, die gleichfalls ohne die Leibnizische Grundlage so niemals Form gewonnen hätten:

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
Und sich die goldnen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen!

Das metaphysische Gewicht der Einzelsubstanz, ihr Wesen als Kraft, der Begriff der schlummernden Kräfte, die nach Entfaltung drängen, der Gedanke der Perfektibilität: alle diese Leibnizischen Konzeptionen liegen Pestalozzis Idee des Menschen zugrunde und sind von ihr unablösbar. Daß diese Begriffe bei Pestalozzi eine besondere Farbe annehmen, haben wir genug betont. So, wie sie sich in Pestalozzis Geist darstellten, trafen sie auf etwas höchst Individuelles, höchst Lebendiges, auf etwas Zentrales in ihm. Deshalb vermochten sie seine pädagogische Schöpferkraft zu fördern.

So wird verständlich, daß die Evolutionen in Pestalozzis geistiger Entwicklung mehrfach auch Evolutionen des Leibnizischen Elements in ihm gewesen sind: in der Burgdorfer Periode (oben S. 173 ff.) spezifiziert sich dies Element ins Feld der intellektuellen Bildung, in der Yverdoner Periode (oben S. 194, 201 f.) steigert sich der Leibnizianismus von Pestalozzis zürcherischer Jugendbildung zu dem Leitmotiv des immanenten Göttlichen in der Menschennatur.

Man wird vielleicht einwenden, die Einwirkung Leibnizens beziehe sich vorwiegend «nur» auf Pestalozzis *Methode*; und diese sei heute in vielen Stücken veraltet. Wir möchten uns über diese Frage hier nicht weiter äußern, da eine Bewertung von Pestalozzis Methode im einzelnen nicht in den Rahmen dieser Studie gehört. Wir fragen nur nach der Stellung der *Idee* der Methode im Ganzen von Pestalozzis Gedankenwelt und nach dem Wert, den er selbst dieser Idee beigemessen hat.

Pestalozzi hat wohl einmal, in einer Stunde der Depression, den Tag verwünscht, wo er die Burgdorfer Schloßstreppe zum erstenmal betreten, um die Methode zu organisieren. Aber haben wir ein Recht, dasselbe zu sagen, die Idee der Methode als die große «Anfechtung» in Pestalozzis Leben zu bezeichnen, wie es in dem Buche von Würzburger geschehen ist⁴⁴³? Die Antwort scheint uns der achtzigjährige, ganz reif gewordene Pestalozzi im «Schwanengesang» gegeben zu haben: «So wie es wahr und unwidersprechlich ist», daß die Idee der Methode «in den Formen und Gestalten ihrer Ausführung als Methode das Ziel der innern Vollendung nie erreichen wird, so ist es ebenso gewiß, daß das Streben nach diesem Ziel allgemein in der unverkünstelten, ich möchte beinahe sagen, in der kulturhalber unverhunzten Menschennatur liegt, und daß wir den Grad der Kultur, zu dem sich die zivilisierte Welt in sittlicher, geistiger und physischer Hinsicht erhoben, diesem... Streben zu danken haben. Jeder Grundsatz einer naturgemäßen Erziehung, jedes naturgemäße Mittel ist ihr Werk⁴⁴⁴».

Pestalozzi bezeichnet einmal als sein höchstes Ziel, in dem Menschen «das Bewußtsein seiner innern Würde durch das Ge-

⁴⁴³ Der Angefochtene, 1940, S. 226.

⁴⁴⁴ Sth. XII, 311 [1826].

fühl seiner allgemein in ihm belebten *Kräfte*» zu entfalten, so daß er «das Segenswort der Religion, der Mensch sei nach Gottes Bild erschaffen, . . . nicht bloß auswendig herplappern lerne, sondern seine Wahrheit mit der Kraft Gottes, die in ihm selbst liegt, . . . in sich selbst *erfahre* ⁴⁴⁵».

Wir haben zu zeigen gesucht, inwieweit Konzeptionen der Leibnizischen Gedankenwelt Pestalozzi in diesem Bemühn gefördert haben. Was dabei gefördert wurde, ist gewiß Menschenwerk und in seinen besonderen Formen dem geschichtlichen Wandel unterworfen. Den Besten seiner Zeit hat Pestalozzi immerhin genug getan; und in dem, was er «das göttliche, innere Wesen der Elementarbildung ⁴⁴⁶» nannte, spüren wir auch heute das Zeitüberlegene. So gleicht die Summe aller — in früher Ahnung oder in späterer Bewußtheit — auf die Idee der Methode gerichteten Lebensanstrengungen Pestalozzis, vom endlichen Menschen her gesehen, dem Mittelstück eines Altarwerks.

A b k ü r z u n g e n :

Sth.	= Pestalozzis sämtliche Werke, herausgegeben von Seyffarth (Liegnitz 1899 ff.).
K. A.	= Kritische Ausgabe von Pestalozzis Werken, Berlin, de Gruyter 1927 ff. Soweit sie vorliegt, wird nach dieser Ausgabe zitiert.
Erdm.	= Leibnizens Opera omnia, herausgeb. von Johann Eduard Erdmann, Berlin, 1840.
Gerh.	= C. J. Gerhardt: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, 1875—1890.
Raspe	= Erstausgabe der Nouveaux Essais, herausgegeben von Raspe, 1765.
P. K.	= Meine Schrift: Pestalozzi und die Kantische Philosophie, 1927.

Bei Pestalozzi-Zitaten ist die Jahreszahl in eckigen Klammern beigefügt. — Ergänzungen von meiner Seite im Text sind gleichfalls in eckige Klammern gesetzt.

⁴⁴⁵ Sth. IX, 209 [1805]; Sperrungen von uns.

⁴⁴⁶ Sth. X, 523 [1817].