

Otto Friedrich Bollnow,
Die Pädagogik der deutschen Romantik^{*}

II. TEIL

Der nationalpädagogische Gedanke

1. <i>Johann Gottlieb Fichte</i>	74
1. Der lebensphilosophische Ansatz.....	75
2. Der zeitbedingte Ausgangspunkt der „Reden“	76
3. Der Begriff der Nationalerziehung	79
4. Das Ziel einer unfehlbaren Erziehung.....	81
5. Das Grundgesetz der sittlichen Erziehung	83
6. Der Volksbegriff	86
7. Lebendige und tote Sprache	88
2. <i>Friedrich Ludwig Jahn</i>	91
1. Der Begriff des Volkstums	92
2. Die Einmaligkeit jedes Volkstums	93
3. Die Volkserziehung	94
4. Sprache und Weltbild	96
5. Der Kampf um die Reinheit der deutschen Sprache	97
3. (<i>noch einmal</i>) <i>Ernst Moritz Arndt</i>	93
1. Die Funktion der Sprache	99
2. Die Individualität der Sprachen	101
3. Die erzieherische Bedeutung der Sprache	102
4. Die Aufgaben der Sprachpflege	103

* Die originale Seitenformatierung ist belassen.

Zunächst aber sollte es in Deutschland noch nicht zu einer ruhigen Weiterentwicklung der ursprünglichen romantischen Ansäße in der Pädagogik kommen, und der ungestörte Verlauf einer sich ausschließlich nach ihrem inneren Gesetz entwickelnden reinen Geistesgeschichte wurde durch die je hereinbrechenden kriegerischen Ereignisse in empfindlicher Weise durchkreuzt. Dazu müssen wir uns überhaupt daran erinnern, daß schon die zuletzt behandelten Schriften in einer politisch außerordentlich unruhigen Zeit erschienen waren, (schon die Drucklegung der „Levana“ war durch die Kriegsereignisse gestört worden), und überhaupt vollzieht sich die Ausbildung der Romantik von Anfang an vor dem düsteren Hintergrund der Französischen Revolution und der ihr folgenden Kriege. Nachdem diese kriegerischen Wirren schon lange nach Deutschland hineingewirkt hatten, kam es nach dem preußischen Zusammenbruch von 1806/07 zu einer leidenschaftlichen Bewegung gegen die Napoleonische Herrschaft, die die führenden Männer der Zeit in ihren Bann zwang, und in diesem Zusammenhang erwuchs dann, zugleich die romantische Entdeckung der großen mittelalterlichen Vergangenheit in sich aufnehmend, die Idee einer neuen deutschen *Nationalpädagogik*.

Was diese Erneuerungsbewegung für die Ausbildung des Schulwesens bedeutet, der Einfluß Pestalozzis auf die Reform des preußischen Volksschulwesens, die Begründung des neuen humanistischen Gymnasiums aus dem Geist der deutschen Klassik, sowie die Eröffnung der neuen (und bald für die andern vorbildlichen) Universität in Berlin gehört in einen andern Zusammenhang, so wie auch die große Gestalt Wilhelm von Humboldts an anderer Stelle, nämlich in der Geschichte der deutschen

Bildungsidee, behandelt werden soll. Noch weniger beschäftigt uns an dieser Stelle die Rolle dieser nationalpädagogischen Bewegung innerhalb der damaligen geschichtlichen Ereignisse. Das alles wäre nur im Rahmen einer sehr viel andre Faktoren einbeziehenden Geschichtsdarstellung möglich. Hier geht es nur um das, was diese Bewegung in literarischer Form an bleibendem systematischem Ertrag hervorgebracht hat. Das geschah vor allem in den „*Reden an die deutsche Nation*“, die Fichte im Winter 1807/08 in Berlin gehalten hat und die bald darauf auch als Buch in weitere Kreise hineinwirkten. Daneben wird zur Ergänzung (wenigstens ganz kurz) auch auf *Jahn* und (unter verändertem Gesichtspunkt noch einmal) auf *Arndt*, einzugehen sein, insofern diese über Fichte hinaus für die Ausbildung eines neuen Volksbegriffs und dessen pädagogische Folgerungen bedeutsam sind. Nach zwei Seiten hin bedeutet die nationalpädagogische Bewegung und vor allem Fichte eine wesentliche Ergänzung des romantischen pädagogischen Ideenguts. Einmal wurde hier gegenüber der einer vorwiegend passiven, geschehen-lassenden Lebenshaltung zuneigenden Romantik das *aktive Element* wieder starker hervorgehoben. Zweitens wurde gegenüber der vorwiegend auf das Individuum bezogenen Erziehung der frühen Romantik – die darin nur der klassischen Auffassung folgte – die Verpflichtung gegenüber der *Gemeinschaft* in den Vordergrund gestellt. Nach beiden Richtungen hin sind diese Gedanken dann auch (wie wir noch sehen werden) für Fröbel von entscheidender Bedeutung gewesen, und von hier aus bestimmt sich der zweite große Einfluß, der für die Ausbildung seiner Gedankenwelt bestimmend gewesen ist.

1. JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Fichte (1762-1814) ist der Geburt nach älter als die eigentliche Generation der Romantiker und auch älter als die bisher behandelten der Romantik nahestehenden pädagogischen Denker, und die „*Reden an die deutsche Nation*“ gehören schon einer verhältnismäßig späten Stufe seiner Entwicklung an. Er hatte auch schon in seinen früheren Schriften auf die pädagogische Bewegung eingewirkt, spürbar auf Jean Paul, wahrscheinlich auch auf Arndt, und nach dessen eignem Zeugnis sehr nachhaltig auf Fröbel. Wenn wir ihn erst an dieser Stelle einfügen, so ist

es, um damit den Ort zu bezeichnen, wo er in bestimmender Weise in den engeren Bereich der Pädagogik eingreift. Und das geschah eben erst in diesen „Reden“. Immer wieder müssen wir uns daran erinnern, daß die einzelnen Denker ja nicht nur zeitlich nacheinander folgen, sondern zugleich nebeneinander her leben und daß mannigfaltige Wechselbeziehungen zwischen ihnen hin- und zurücklaufen.

1. Der lebensphilosophische Ansatz

Ehe wir uns nun den „Reden“ selber zuwenden, müssen wir uns daran erinnern, daß diese in seinem gesamten Schaffen zweifellos ein Nebenwerk darstellen, wenn auch im engsten Zusammenhang mit seiner systematisch-philosophischen Lehre, und wir müssen wenigstens ein paar allgemeine Bemerkungen über die Grundzüge seiner Philosophie vorausschicken, damit zugleich die allgemeine Richtung andeutend, in der schon früher sein Einfluß auf die pädagogischen Denker zu suchen ist. Wiederum ist die Frage unwesentlich, von welchem seiner Werke nun im einzelnen diese Wirkung ausgegangen ist (Fröbel nennt die „Bestimmung des Menschen“ vom Jahre 1880); denn es kann sich hier nur um die in den verschiedenen Wandlungen gleichbleibende Grundüberzeugung handeln. Diese tritt schon 1794 (also schon vor der Ausbildung der Jenenser Romantik) in seinen Vorlesungen über „die Bestimmung des Gelehrten“ deutlich hervor, der ersten der „populären“ Schriften, in denen Fichte immer wieder die Grundgedanken seiner Philosophie vor einem breiteren Publikum entwickelte. Ich versuche (ähnlich wie früher bei Schelling) ohne Nachweis im einzelnen das für den gegenwärtigen Zusammenhang Bedeutsame herauszuheben.

Fichtes Grundansatz kommt in dem *Gegensatzpaar von Sein und Leben* zum Ausdruck. Sein, das ist das Feste, Starre, Unveränderliche, vom Leben her gesehen das Tote. Das Leben dagegen ist durch genau die entgegengesetzten Eigenschaften gekennzeichnet: es ist in ständiger Bewegung, fließend, werdend, sich wandelnd, immer im Übergang vom einen Zustand zum andern und in keinem je beharrend. Der Mensch aber unterscheidet sich von den ihn umgebenden Dingen dadurch, daß er Leben ist, Bewegung, und in seiner Lebendigkeit niemals mit starren Seinsbegriffen zu erfassen. Es ist darum Irreführung, vom Sein des Menschen

zu sprechen, denn der Mensch „*ist*“ nicht, er „*lebt*“. Das ist der allgemeine lebensphilosophische Ansatz, wie er ein Jahrhundert später dann von Dilthey oder Bergson aufgenommen wurde, und es ist insofern nicht ganz unberechtigt, von Fichte als dem Begründer der modernen Lebensphilosophie zu sprechen, freilich zugleich mit einem bedeutsamen Unterschied, der jetzt aus dem zweiten Gesichtspunkt deutlich wird.

Der Mensch ist nicht nur als Leben dem Sein der außermenschlichen Dinge entgegengesetzt, sondern er hat zugleich in sich selber die *Gefährdung*, seine Lebendigkeit zu verlieren und dem Zustand des Seins zu verfallen, d. h. zu erstarren und innerlich abzusterben. Und das geschieht nicht nur im Tod als dem äußeren Ende des Lebens, sondern zugleich in diesem Leben selber. Es gibt echtes, d. h. lebendiges und unechtes, d. h. erstarrtes und innerlich erstorbenes Leben. Ja der Mensch befindet sich gemeinhin schon immer im Zustand dieses abgestorbenen Lebens, und es bedarf erst der Erweckung, um ihn zur echten Lebendigkeit zu erheben. In dieser leidenschaftlich vorgetragenen Kritik am Zustand der inneren Erstorbenheit gründet der ganze sittliche Idealismus Fichte«. Aber das bestimmt zugleich konkreter sein Ideal der Lebendigkeit. Es hat einen entschieden aktiven Zug, es heißt Handeln, Tätig-sein aus eigner Mitte heraus, „*Tätigkeit um der Tätigkeit willen*“. Die Außenwelt versinkt demgegenüber zum bloßen Material der Pflichterfüllung. Und in diesem auf Selbsttätigkeit als solche gerichteten Willen, in seinem „*Idealismus der Freiheit*“ liegt dann der unterscheidende Zug zu der sonst mehr pantheistisch orientierten modernen Lebensphilosophie. In dieser Schätzung der tätigen Seite des Menschenlebens wird man, unabhängig von allen Einzelheiten des philosophischen Systems, die Anstöße zu suchen haben, die von Fichte schon vor dem Erscheinen der „*Reden*“ auf das pädagogische Denken ausgingen.

2. Der zeitbedingte Ausgangspunkt der „*Reden*“

Man versteht die „*Reden an die deutsche Nation*“ nur aus der unmittelbaren Situation der Zeit, in der sie entstanden sind und in die sie hineinwirken wollten; denn es ist eine Schrift, die wie kaum eine andre aus dem Willen zur direkten Einwirkung auf die Zeitgenossen hervorgegangen ist, ein reines Beispiel für das,

was man heute „littérature engagée“ nennt ^{*}, und man muß überhaupt einen Blick auf die Literatur der französischen Widerstandsbewegung hinübertun, um diese Durchdringung politischer und sittlicher Motive zu begreifen ².

Die „Reden“ entstanden unter dem unmittelbaren Druck der Napoleonischen Herrschaft und waren von einem leidenschaftlichen Willen zur Freiheit hervorgegangen. Aber dieser Wille zur politischen Freiheit wird bei Fichte sogleich zum pädagogischen Impuls, indem er sich nach innen wendet und den Menschen selber in den Mittelpunkt stellt. Fichte sieht den politischen Zusammenbruch nicht als äußeren Zufall, sondern nur als die notwendige Folge eines größeren *sittlichen Verfalls* seiner Zeit, der übrigens nicht nur sein eigenes Volk, sondern zugleich die Menschheit im ganzen ergriffen habe. Und in diesem Rahmen sieht er dann auch die Aufgabe der politischen Befreiung: Weil er erkannt hat, daß der äußere Zusammenbruch in einer tieferen moralischen Verdorbenheit begründet ist, darum kann auch die Befreiung, wenn sie dauerhaft sein soll, auf keine andre Weise möglich sein als durch die *sittliche Erneuerung* des ganzen Volkes, und diese wiederum wird von Fichte dann nicht isoliert, sondern als größere Verpflichtung vor der Menschheit im ganzen gesehen.

Diese „Reden“ haben in der Geschichte der Pädagogik meist eine etwas unglückliche Rolle gespielt. Entweder nahm man sie als vorbildhafte Zeugnisse einer vaterländischen Begeisterung, auf die man immer wieder zurückgriff, wenn man eine entsprechende vaterländische Gesinnung fordern zu müssen glaubte. Oder aber sie erschienen als das Zeichen eines engstirnigen Nationalismus, den man bedauernd an einem so großen Denker konstatierte. Insbesondere die Theorie, daß das deutsche Volk das eigentliche Urvolk sei, erschien als warnender Beleg dafür, zu welcher Verzerrung des Weltbilds die nationale Leidenschaft führen könne. Aber beide Einstellungen verdecken durch ihre Voreingenommenheit in gleicher Weise den Blick für den bedeutsamen systematisch-pädagogischen Gehalt dieses Werks.

Zwar müssen wir die bestimmten geschichtlichen Hintergründe mit sehen, wenn wir das Werk im ganzen verstehen wollen, aber seine wirkliche Bedeutung liegt an ganz anderer Stelle. In diesem

¹ Vgl. J.-P. Sartre, Was ist Literatur? Übersetzung von H. G. Brenner, 1951.

² Etwa A. Camus, Actuelles. (Chroniques 1944-1948), 1950.

Zusammenhang ist schon bedeutsam, daß Fichte selbst zu Beginn der „Reden“ an die drei Jahre vorher gehaltenen Vorträge über die „*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*“ (1804/05) anknüpft. Denn damit wird deutlich, daß das Problem der menschlichen Verdorbenheit und der Notwendigkeit einer sittlichen Erneuerung zunächst noch ganz unabhängig von dem besonderen politischen Hintergrund entwickelt war und erst nachträglich dann auf die neue Zeitsituation angewandt wurde.

Die Quelle aller Verderbnis sieht Fichte im Geist der „*Selbstsucht*“, d. h. der hemmungslosen Bezogenheit auf den eignen Genuß, und so hatte er in den „*Grundzügen*“ eine groß angelegte geschichtsphilosophische Konzeption entwickelt: wie die Menschheit unter dem Einfluß der Selbstsucht immer mehr von ihrem ursprünglichen Wesen abfällt, wie auf dem höchsten Gipfel der Selbstsucht dann aber der Umschlag erfolgen muß und die Menschheit durch sittliche Anstrengung zu ihrem wahren Wesen zurückfindet. So ergibt sich für ihn ein *fünfgliedriger Aufbau des Geschichtsablaufs*, indem zwischen den Extremen jeweils noch mittlere Zustände eingeschoben werden. Die „*Grundzüge*“ gipfeln in der Feststellung, „daß unsere Zeit in dem dritten Hauptabschnitte der gesamten Weltzeit stehe, welcher Abschnitt den bloßen sinnlichen Eigennutz zum Antriebe aller seiner lebendigen Regungen und Bewegungen habe“ (11)³.

Suchen wir den wahren Gegner zu bestimmen, gegen den sich Fichte so leidenschaftlich wendet, so ist es keinesfalls ein bestimmtes Volk oder eine politische Macht, sondern eine bestimmte Auffassung vom Menschen, wie Fichte sie im Geist des 18. Jahrhunderts, in der „*Aufklärung*“ verkörpert fand und deren Wesen er (in einer durch die geistesgeschichtliche Kampfsituation bedingten Verzerrung) in dem egoistischen Streben nach Glück sah. Insofern fügt sich Fichte in die umfassendere Auseinandersetzung der „*deutschen Bewegung*“ mit der Aufklärung ein, in der er selber noch der Generation des Sturm und Drangs verhältnismäßig nahe steht. (Fichte ist nur drei Jahre jünger als Schiller). Der ganze Ansatz beruht letztlich auf einer bestimmten und für Fichte bezeichnenden dualistischen Auffassung vom Menschen, so wie sie uns schon bisher in der Unterscheidung zwischen lebendigem und totem Leben entgegengetreten war: Der Mensch ist

3 Joh. Gottl. Fichtes Werke, hgg. v. F. Medicus, 1908-12, Bd. V. Die Seitenzahlen beziehen sich auf die Zählung innerhalb des einzelnen Werks.

hineingestellt in die Entscheidung zwischen der Verwirklichung seines wahren Wesens und dem Abfall zu einem Zustand der Verderbnis (in der existenzphilosophischen Ausdrucksweise Heideggers: zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit seines Daseins), und zwar so, daß die Verwirklichung seines wahren Wesens nur durch eine radikale Umkehr aus dem Zustand der zunächst gegebenen Verderbnis möglich ist. Die geschichtsphilosophische Konzeption der „Grundzüge“ und die politische Deutung der „Reden“ beruhen letztlich darauf, daß dieser ursprüngliche anthropologische Ansatz in den objektiven Geschichtsverlauf hineinprojiziert wird und dann die im einzelnen Menschen immer wieder zu vollziehende Entscheidung zugleich als eine bestimmte einmalige Krise der Menschheitsgeschichte erscheint.

An diese geschichtsphilosophische Deutung der „Grundzüge“ knüpfen dann die „Reden an die deutsche Nation“ an. War damals die Gegenwart als die Zeit der vollendeten Selbstsucht begriffen, so scheint ihm jetzt die Möglichkeit eines Umschwungs nahegerückt; denn der äußere Zusammenbruch sei nur ein Zeichen, daß auf ihrem Gipfel die Selbstsucht „durch ihre vollständige Entwicklung sich selbst vernichtet“ (17) habe. So sieht Fichte in der Not der Zeit zugleich die *Hoffnung* auf eine neue bessere Zukunft. In diesem Sinn schließt die Erste Rede mit den Worten: „Die Morgenröte der neuen Welt ist schon angebrochen, und vergoldet schon die Spitzen der Berge, und bildet vor den Tag, der da kommen soll. Ich will, so ich kann, die Strahlen dieser Morgenröte fassen und sie verdichten zu einem Spiegel, in welchem die trostlose Zeit sich erblicke, damit sie glaube, daß sie noch da ist, und in ihm ihr wahrer Kern sich ihr darstelle ... In diese Anschauungen hinein wird ihr denn ohne Zweifel auch das Bild ihres bisherigen Lebens versinken und verschwinden, und der Tote wird ohne übermäßiges Wehklagen zu seiner Ruhestätte gebracht werden können“ (S. 26). So sehen wir also Fichte: als Verkünder einer neuen Zeit und als Ankläger der bisherigen. Die Stelle ist hier im ganzen wiedergegeben, um damit zugleich eine Vorstellung von der mitreißenden Gewalt seiner Sprache zu geben.

3. Der Begriff der Nationalerziehung

Damit kommt Fichte zu seinen konkreten Vorschlägen. Das Mittel zu einer sittlichen Erneuerung des deutschen Volkes sieht

er in einer *neuen Erziehung*: „Eine gänzliche Veränderung des bisherigen Erziehungswesens ist es, was ich, als das einzige Mittel, die deutsche Nation im Dasein zu erhalten, in Vorschlag bringe“ (21).

Diese neue Erziehung bezeichnet Fichte mit dem Begriff der „*Nationalerziehung*“. Er spricht nicht von Volkserziehung, weil er findet, daß diesem Wort eine bedenkliche Zweideutigkeit anhaftet: Volkserziehung bedeutet vielfach (und auch heute noch) die Erziehung des sogenannten niederen Volkes, so wie etwa zu Fichtes Zeiten Pestalozzi die Aufgabe erkannt hatte, der damals besonders notleidenden ländlichen Bevölkerung zu helfen, und ein wesentliches Mittel dazu in der Ausbildung eines entsprechenden Schulwesens gesehen hatte. Volkserziehung in diesem Sinne steht im Gegensatz zur Erziehung der höheren Stände, der sogenannten Gebildeten. Und grade gegen diese Trennung setzt sich Fichte zur Wehr: „Wir ... haben nicht von Erziehung des Volks im Gegensätze höherer Stände geredet, indem wir Volk in diesem Sinne, niedern und gemeinen Pöbele gar nicht länger haben wollen, noch er für die deutschen Nationalangelegenheiten ferner ertragen werden kann, sondern wir haben von Nationalerziehung geredet“ (152).

Fichte spricht also von Nationalerziehung, weil er darin nicht eine bestimmte Schicht, sondern *das Volk im ganzen*, in allen seinen Gliedern, in allen seinen Klassen und Ständen, erfassen will, und weil er es darin zugleich zum Volk, d. h. zur gemeinschaftlichen Erfüllung seiner gemeinschaftlichen Aufgaben erziehen will. So sagt er: „Wir wollen durch die neue Erziehung die Deutschen zu einer Gesamtheit bilden, die in allen ihren einzelnen Gliedern getrieben und belebt sei durch dieselbe Eine Angelegenheit ... Es bleibt sonach uns nichts übrig, als schlechthin an alles ohne Ausnahme, was deutsch ist, die neue Bildung zu bringen, so daß dieselbe nicht Bildung eines besonderen Standes, sondern daß sie Bildung der Nation schlechthin als solcher, und ohne alle Ausnahme einzelner Glieder derselben, werde ... und daß auf diese Weise unter uns keineswegs Volkserziehung, sondern eigentümliche deutsche Nationalerziehung werde“ (23/24). Es handelt sich also, über alle Trennung der Stände hinweg, um eine einheitliche, das ganze Volk umfassende Erziehung.

Für den Aufbau dieser Erziehung entwarf Fichte einen im einzelnen durchgearbeiteten Plan. Das Wesentliche ist darin, daß er die Erziehung der jungen Generation ganz aus der Familie her-

ausnehmen und als reine *Staatserziehung* durchführen wollte (ähnlich wie dies seinerzeit Platon schon in seinem „Staat“ entwickelt hatte). Er fordert, „daß die Kinder in gänzlicher Absonderung von den Erwachsenen mit ihren Lehrern und Vorstehern allein zusammen leben sollen“ (169). Fichte ging davon aus, daß die Eltern von der Verderbnis der Zeit schon viel zu sehr angegriffen seien. Darum komme es darauf an, die heranwachsenden Kinder ganz von dem verderblichen Einfluß ihrer Eltern zu befreien und sie in besonderen staatlichen Erziehungsanstalten zusammenzufassen. Er dachte sich diese als selbständige Gemeinwesen auf dem Lande, außerhalb der großen Städte, als einen in sich selbständigen kleinen Staat, in dem die Schüler zugleich mit allen körperlichen Tätigkeiten der Landwirtschaft und der einfachsten Handwerke bekannt werden, wo sie ganz selbständig unter sich schon im kleinen das Gemeinschaftsleben praktisch leben, das sie nachher im Staat im großen verwirklichen sollen.

Die Einzelheiten der Durchführung interessieren hier nicht, aber der Gedanke einer solchen reinen Staatserziehung verlangt noch eine kurze Besinnung; denn grade an dieser Stelle hat sich Fröbel dann von Fichte getrennt und die Familie als die erzieherische Grundmacht in den Vordergrund gestellt. Trotzdem hat dieser rigoristische Plan sein Stück Berechtigung; denn die Familie ist überall zugleich der Sitz des Egoismus, die Eltern sind einseitig auf das wirtschaftliche Vorankommen ihrer Kinder bedacht und bemüht, alle darüber hinausgehenden Anforderungen der Gesamtheit von ihnen fernzuhalten. Immer wieder ist es der Staat, der diesem natürlichen Egoismus der Eltern Schranken setzt, der das Recht der Gemeinschaft an das Kind vertritt, wie auch zugleich das Recht des Kindes auf seine allseitige Entwicklung, freilich, sobald er allein bestimmt, zugleich immer in der Gefahr, das Kind als willenloses Werkzeug totalitärer Ansprüche zu mißbrauchen.

4. Das Ziel einer unfehlbaren Erziehung

Wenden wir uns jetzt von der äußeren Organisationsform dem inneren Wesen der hier verlangten Erziehung zu, so soll diese bei Fichte dadurch gekennzeichnet sein, daß sie mit einer *unfehlbaren bleibenden Wirkung* ihren Einfluß auf den heranwachsen-

den Menschen ausübt. Fichte denkt also von den Möglichkeiten der Erziehung sehr groß: sie soll nicht nur durch Ermahnungen auf den Menschen einzuwirken versuchen und ihm dann die letzte Entscheidung doch überlassen, sondern sie soll wirklich den innersten Grund des Menschen erfassen, sie soll imstande sein, „bis zur Wurzel der wirklichen Lebensregung und Bewegung durchzugreifen und diese zu bilden“ (22). Das stimmt im Grunde ja auch mit dem Herbartschen Ansatz überein, daß die Erziehung sich weniger an den „subjektiven“ als an den „objektiven Teil des Charakters“ wenden und diesen formen solle.

Fichte drückt es in seiner harten Sprache so aus, daß die Erziehung die Freiheit des Willens vernichten und durch eine strenge Notwendigkeit in den Entschließungen ersetzen müsse. Das ist ein leicht mißzuverstehender Satz und hängt davon ab, in welchem Sinn der vieldeutige Begriff der Freiheit gebraucht wird. Fichte versteht ihn hier als unentschiedenes Schwanken zwischen Guten und Bösem. Und dem stellt Fichte dann mit Recht die Forderung gegenüber: „Alle Bildung strebt an die Hervorbringung eines festen, bestimmten und beharrlichen Seins, das nun nicht mehr wird, sondern ist, und nicht anders sein kann, denn so, wie es ist“ (28). Dies „*Sein*“, von dem Fichte hier spricht, ist natürlich nicht jenes andre Sein, das er früher als das Feste und Starre der Lebendigkeit des Lebens gegenübergestellt hatte, sondern ist das innerste Prinzip dieser Lebendigkeit selber. Was Fichte will, ist ein verlässliches sittliches Wollen, das den Menschen sein ganzes fernes Leben begleitet, und das ist ein Ziel, das keine Erziehung aufgeben kann, ohne ihr innerstes Wesen zu verraten. In diesem Sinne formuliert Fichte sein Ideal: „Wer ein solches festes Wollen hat, der will, was er will, für alle Ewigkeit ... für ihn ist die Freiheit des Willens vernichtet und aufgegangen in der Notwendigkeit“ (29).

So kann Fichte das Bild der Erziehung in den Worten zusammenfassen: „Willst du etwas über ihn (den Zögling) vermögen, so mußt du mehr tun als ihn bloß anreden, du mußt ihn machen, ihn also machen, daß er gar nicht anders wollen könne, als du willst, daß er wolle“ (29). Das sind großartige, aber mißzuverstehende und leicht zu mißdeutende Worte. Der Anspruch einer wirklich bis zum innersten Kern des Menschen eindringenden Erziehung drückt sich darin aus. Sie will Menschen „*machen*“. Aber wir halten inne. Hatte sich nicht Arndt leidenschaftlich gegen jeden Versuch gewandt, Menschen machen zu wollen, d. h.

ihnen von außen her willkürlich und künstlich eine ihnen fremde Form aufzwingen? Dieses Machen bleibt freilich aufs schärfste abzulehnen, und wenn Fichte hier von einem „machen“ spricht, so meint er das genaue Gegenteil, nämlich die Befestigung dessen, was als innerstes Wesen im Menschen enthalten ist, seiner inneren sittlichen Natur. Diese Übereinstimmung der Erziehung mit der sittlichen Natur des zu erziehenden Menschen selber ist das scharfe Kriterium, das dieses echte „machen“ Fichte von dem Umschlag in vermessene Willkür unterscheidet. Und darum ist dieses „machen“ grade das genaue Gegenteil der Willkür, vielmehr das Freilegen der tieferen sittlichen Freiheit.

5. Das Grundgesetz der sittlichen Erziehung

Damit ergibt sich die Frage: In welcher Weise ist eine solche den innersten Kern des Menschen erfassende Erziehung möglich? Oder ist damit nicht die Einflußmöglichkeit der Erziehung weit überschätzt? Fichte glaubt nun in der Tat, eine solche *Methode* gefunden zu haben, „diesen festen und nicht weiter schwankenden Willen ... hervor(zu)bringen nach einer sicheren und ohne Ausnahme gültigen Regel“ (29), und in diesem Verfahren ruht der eigentliche *Kern der Fichteschen Pädagogik*. Es ist der wesentliche Ertrag, den er zur Geschichte des pädagogischen Denkens beigetragen hat, und ein bleibender Bestandteil jeder pädagogischen Theorie.

Im Grunde ist es ein ganz einfacher Gedanke. Um ihn zu verstehen, müssen wir noch einmal auf das bei Fichte leitende Bild vom Menschen zurückgehen. Es beruhte auf der Annahme, daß es im Menschen *zwei einander scharf entgegengesetzte Zustände* gäbe. Das eine war die Selbstsucht, der Zustand also, wo der Mensch nur nach Annehmlichkeit, Genuß und eignem Vorteil strebt. Ihm scharf gegenüber steht dann ein anderer Zustand, für den Fichte keinen eignen Namen hat, der des echten, wahren Lebens, wo der Mensch fähig ist, sich an eine Sache um ihrer selbst willen hinzugeben.

Die übliche Auffassung geht davon aus, daß der Mensch von Hause aus nur nach sinnlichem *Genuß* strebe, „daß jedermann sein eigenes sinnliches Wohlwollen liebe und wolle“ (30) und daß er nur durch äußereren Zwang, bzw. durch die sinnlichen

Motive von Furcht und Hoffnung an der hemmungslosen Befriedigung seines Egoismus gehindert werden könne. Dem setzt Fichte die Überzeugung gegenüber, daß der Mensch sehr wohl einer *echten Liebe* zum Guten um des Guten willen fähig sei. Es komme nur darauf an, diese in ihm zu befestigen, ehe sein Herz von der Selbstsucht ergriffen ist. Um diese Liebe aber zu erwecken, komme es nur auf das eine an, nämlich „die unmittelbare Selbstdächtigkeit im Zögling anzuregen“ (33). Fichte betont: „Diese eigne Tätigkeit des Zöglings in irgendeinem uns bekannten Punkte nur erst anzuregen, ist das erste Hauptstück der Kunst“ (33). Ist das erst einmal gelungen, so ist auch das Wichtigste schon getan, und es kommt nur noch darauf an, die einmal begonnene Tätigkeit weiter im Gang zu halten.

Der entscheidende Punkt ist der Begriff der *Selbstdächtigkeit*, die – wir würden heute sagen: funktionelle – Freude an Tätigkeit um der Tätigkeit willen. Das äußert sich schon, wie Fichte in einer Nebenbetrachtung entwickelt, auf dem Gebiet des *Lernens*. Die frühere Lehrmethode geht nur auf ein passives Auswendiglernen aus. Sie ist „ein bloß leidendes Auffassen durch das lediglich im Dienst der Dinge stehende Vermögen des Gedächtnisses“ (36). Dies aber wird vom Kinde immer nur widerwillig erduldet. Ganz anders aber wird es, wo das Kind selbsttätig schaffen kann und die Freude an der Tätigkeit in ihm erweckt wird; denn dann hat es Freude am Lernen, unabhängig vom besonderen Gegenstand, sondern nur um des Lernens selber willen. „Der Zögling lernt gern und mit Lust, und er mag, so lange die Spannung der Kraft vorhält, gar nichts lieber tun, denn lernen; denn er ist selbstdächtig, indem er lernt, und dazu hat er unmittelbar die allerhöchste Lust“ (33).

Worauf beruht aber diese Wirkung der Tätigkeit? Fichte hat es nur eben angedeutet, was ihm der eigentliche Angelpunkt ist, offensichtlich weil es ihm, seiner ganzen Natur nach, das Selbstverständlichste war, und wir müssen es ein wenig weitergehend verdeutlichen. Fichte sagt an der angeführten Stelle, zum Tätigsein habe der Mensch „unmittelbar die allerhöchste Lust“. Es ist der *Unterschied zwischen dem bloß passiven Genuss und der echten Freude an der Tätigkeit*. In der ersten Ebene verharrt der Mensch in der Selbstsucht, in der zweiten Ebene dagegen erhebt sich der Mensch über den Bereich der Selbstsucht und wird zur selbstvergessenen Hingabe an die Sache fähig. Das ist der Kernpunkt des ganzen Problems. Und Fichte hebt hervor, daß

schon in der Tätigkeit als solcher eine so tiefe Befriedigung liegt, daß demgegenüber alle Freuden des sinnlichen Genusses verbllassen, und daß darum der Mensch, der diese tiefere Freude erst einmal wirklich erfahren hat, damit so in seinem Innersten *verwandelt* ist, daß er immer wieder nach ihr streben muß und nie wieder im sinnlichen Genuß sein Genüge finden kann. Indem der Erzieher dem Kind auch nur ein einziges Mal zu diesem entscheidenden Durchbruch verholfen hat, hat er es so in seiner Substanz verändert, daß Fichte sagen kann, er hat es „gemacht“. Die Ermöglichung dieses Durchbruchs, das ist die „sichere und ohne Ausnahme gültige Regel“.

Darum konnte Fichte sagen, es komme darauf an, die Tätigkeit „in irgendeinem (!) uns bekannten Punkte“ in Gang zu bringen. Auf den besonderen Gegenstand oder die Art dieser Tätigkeit kommt es gar nicht an, die können beliebig sein. Das Wesentliche ist vielmehr nur das rein funktionale Element 'der Schaffensfreude, in dem der Einsaß der Kraft als solcher Befriedigung schafft. In diesem Sinn kann Fichte von dem durch diese Erfahrung verwandelten Menschen sagen: „Ihn treibt eine Liebe, die durchaus nicht auf irgendeinen sinnlichen Genuß ausgeht, indem dieser als Antrieb für ihn gänzlich schweigt, sondern auf geistige Tätigkeit, um der Tätigkeit willen“ (38).

Fichte spricht hier von „*geistiger* Tätigkeit“ statt von Tätigkeit allgemein. Im Grunde wäre für ihn dieser Zusatz nicht einmal erforderlich, denn weil die sinnliche Sphäre wesensmäßig diejenige der Passivität ist, kann die Freude an der Tätigkeit nicht sinnlicher Natur sein, und das bedeutet für Fichte: sie muß selber geistiger Natur sein. (Dieser Schluß verliert seinen zwingenden Charakter, wenn man nicht in dualistischer Weise Sinnlichkeit und Geistigkeit als die beiden einzigen Vermögen des Menschen betrachtet, sondern zwischen beiden ein mittleres Vermögen annimmt, das des vitalen und als solches noch ungeistigen Krafteinsatzes [wie etwa Platon im Begriff des *thymos*]. Aber auch wenn dieses selber nicht unmittelbar geistig ist, würde es doch die Funktion einer Erhebung über das passiv sinnliche Da-sein und des Übergangs zum geistigen Bereich behalten. Für Fichte jedenfalls ist die Tätigkeit als solche notwendig schon geistiger Natur.) Und daraus ergibt sich hier für ihn der Abschluß des Gedankengangs im Rahmen seiner philosophischen Systematik:

Geistige Tätigkeit ist als solche notwendig den Gesehen des

geistigen Lebens unterworfen, und indem der Mensch diese erkennend hervorhebt, führt sie zugleich zur „Erkenntnis, und zwar allgemeiner und ohne Ausnahme geltender Gesetze“ (32). Die geistige Tätigkeit ist als solche zugleich *schöpferisch*, als „Tätigkeit des geistigen Bildens“ (32), und bringt als schöpferisch etwas hervor, was über die empirische Wirklichkeit weit hinausreicht. Insofern ist sie „das Vermögen, selbsttätig der gleichen Bilder, die unabhängig seien von der Wirklichkeit, und keineswegs Nachbilder derselben, sondern vielmehr Vorbilder, zu entwerfen“ (31). Das bedeutet: geistige Tätigkeit ist als solche notwendig die Hervorbringung von Idealen, die den Menschen über sein sinnliches Dasein hinausheben, und insofern führt dann die geistige Tätigkeit notwendig zur Liebe zum Guten.

Mag nun dieser letzte Gedankengang an die besonderen Voraussetzungen der Fichteschen Philosophie gebunden sein, so handelt es sich dabei doch nur um die Formulierung des Prinzips. Das Prinzip selber, nämlich die Einsicht in die sittliche Bedeutung der Selbsttätigkeit, die den Menschen über die Sphäre der Sinnlichkeit zum sittlichen Dasein erhebt, ist von der besonderen Form der Formulierung unabhängig und darf als das Grundgesetz der sittlichen Bildung bezeichnet werden. Auf ihm beruht die in Fichtes Erziehungsplan geforderte Bildung eines festen sittlichen Willens im Menschen.

6. Der Volksbegriff

Damit ist das pädagogische Kernstück der „Reden an die deutsche Nation“ abgeschlossen. Wir müssen dem Werk jedoch noch nach einer andern Seite nachgehen, weil grade diese viele Mißverständnisse hervorgerufen hat und in ihrem wirklichen Gehalt selten richtig erkannt ist. Es handelt sich um die Weise, wie Fichte im Rahmen seiner „Nationalerziehung“ das Wesen des deutschen Volkes, seine „Deutschheit“ (13) zu bestimmen gesucht hat. Fichte sieht bekanntlich den Unterschied des deutschen Volks von andern Völkern darin, daß es allein ein „Urvolk“, d. h. ein Volk im eigentlichen Sinn sei, und er versteht darunter ein solches, das sich im Verlauf seiner Entwicklung seine eigne Sprache bewahrt habe. Andre Völker hätten im Verlauf der Geschichte eine fremde Sprache übernommen, etwa die jetzigen Franzosen unter der römischen Eroberung die lateinische

Sprache. Aber eine übernommene Sprache sei notwendig eine tote Sprache und erstickt das geistige Leben. Nur eine stetig weiterentwickelte Sprache sei eine lebendige Sprache, und nur sie sei imstande, ein lebendiges geistiges Leben zu tragen.

Das sind selbstverständlich abstruse Theorien ohne wissenschaftliche Grundlage und haben berechtigten Spott hervorgerufen. In Wirklichkeit aber sind dies ganz an der Oberfläche liegende Dinge, die den eigentlichen Kern gar nicht berühren. Die Gleichsetzung des deutschen Volks mit dem „Urvolk“ klärt sich verhältnismäßig einfach auf und ist bezeichnend für die Zeit der Jahrhundertwende, wo sich aus dem menschheitlichen Denken des 18. Jahrhunderts ein neues Volksbewußtsein erhob. Es ist bezeichnend für die Schwierigkeit, die die Erklärung der Volksverschiedenheiten als Artverschiedenheiten machte. Fichte steht hier noch ganz in der Tradition des 18. Jahrhunderts; er sah das Wesen des Menschen ausschließlich von der *Vernunft* her, die als solche die überall gleiche ist. Darum konnte er die Individualitätsverschiedenheiten zwischen den einzelnen Volkscharakteren gar nicht anders deuten als so, daß das eine Volk das Wesen des Menschen rein bewahrt habe, das andre dagegen davon abgefallen sei. Und darum konnte er dann das besondere Wesen des deutschen Volks gar nicht anders sehen als darin, daß das allgemein Menschliche darin in besonderer Reinheit verwirklicht sei. Das wird später noch einmal für Fröbels Anfänge bedeutsam werden. Wir müssen also diese Lehre vom „Urvolk“ nicht so sehr als einen Auswuchs des Nationalismus, als vielmehr als einen ersten unzulänglichen Versuch betrachten, die Individualität eines Volkscharakters zu begreifen. In dieser Gleichsetzung des Deutschen mit dem eigentlich Menschlichen liegt dann zugleich begründet, daß Fichte die geschichtliche Aufgabe des deutschen Volks gar nicht anders deuten konnte als in der Verantwortung vor der Menschheit im ganzen.

Das eigentlich Fruchtbare dieser Gedanken liegt also gar nicht in der Frage, ob das Wesen des deutschen oder des französischen Volks darin richtig getroffen ist, sondern in der Unterscheidung zwischen lebendiger und toter Sprache und der Bedeutung, die diese für das gesamte geistige Leben eines Volks hat. Dabei ist es wiederum noch einmal unwesentlich, ob eine bestimmte Sprache im ganzen lebendig oder tot sein kann; wichtiger ist, daß innerhalb einer Sprache lebendige und tote Bestandteile enthalten sind. Und daraus ergeben sich dann wichtige Einsich-

ten für den Aufbau des geistigen Lebens, die auch pädagogisch von großer Bedeutung sind.

7. Lebendige und tote Sprache

Der Grundgegensatz, unter den Fichte das menschliche Leben gestellt findet, der Gegensatz von Lebendigkeit und Erstarrung, von Leben und Tod, beherrscht auch die Sprache⁴. Fichtes einfacher Grundgedanke beruht auf der Unterscheidung dessen, was er die „*sinnlichen*“ und die „*übersinnlichen*“ *Begriffe* nennt. Die „*sinnlichen* Begriffe“ beziehen sich auf die unmittelbar wahrnehmbaren Dinge unsrer sichtbaren oder hörbaren Welt. Bei ihnen ist es verhältnismäßig gleichgültig, ob man sie mit einem Wort der eignen oder der fremden Sprache benennt. Denn hier ist der Gegenstand selbst in der Anschauung leibhaft gegeben und kein Mißverständnis möglich. Anders dagegen ist es bei den „*übersinnlichen* Begriffen“. Darunter versteht er im Sprachgebrauch der Zeit diejenigen Begriffe, die sich auf unsre geistige Welt beziehen, die Welt unsres Innenlebens mit ihren Gefühlen und Stimmungen, Tugenden und Lastern usw. und allem, was sich darauf aufbaut. Diese lassen sich nicht in einem unmittelbaren Hinweis aufzeigen, sondern die Sprache kann sie nur auf einem Umweg deutlich machen, indem sie die Begriffe, die eich zunächst auf eine sinnliche Wirklichkeit beziehen, jetzt in einem übertragenen Sinn auch auf die geistige Wirklichkeit anwendet. Zum mindesten die meisten Wörter dieses Bereichs (wie begreifen, erfassen, einsehen usw.) sind durch die Übertragung einer ursprünglich sinnlichen Bedeutung entstanden. Die Sprache ist also in ihrem innersten Wesen sinnbildhaft, *metaphorisch*. Das von Jean Paul schon Berührte wird hier in seiner grundsätzlichen Bedeutung erkannt. Ich verstehe das Gemeinte nicht wie ein Ding im unmittelbaren Hinsehen, sondern indem ich die geistige Bewegung nachvollziehe, die in dem Vergleich aus-

⁴ Sprachphilosophische Fragen haben Fichte schon früh beschäftigt. Zwei frühere Arbeiten sind als Vorstufen der diesbezüglichen Gedankengänge der Reden bedeutsam: Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache. Philosophisches Journal. Bd. I. 1795, sowie die entsprechenden Abschnitte in seiner Vorlesung über Logik und Metaphysik von 1797, abgedruckt in J. G. Fichte. Nachgelassene Schriften. Bd. II, hgg. v. H. Jacob, 1937, S. 146 ff.

gedrückt ist. In diesem Sinn sagt Fichte: „Wer zur Sache selbst kommen will, muß nach der durch das Bild ihm angegebenen Regel sein eigenes geistiges Werkzeug in Bewegung setzen“ (64). Darin liegt die tiefe Einsicht ausgesprochen, daß es kein Verstehen auch nur des einfachsten geistigen Begriffs gibt, das der Hörende nur passiv hinzunehmen hätte. Jedes Verstehen setzt immer schon eine *geistige Tätigkeit* voraus. Zugleich ist in dem metaphorischen Charakter der „übersinnlichen“ Begriffe ein weiteres enthalten. Wenn das Seelische oder Geistige durch den Vergleich mit einem sinnlich anschaulichen Gegenstand oder Vorgang bezeichnet wird, so ist nicht aus der Sache heraus schon bestimmt, welchen Vergleichs ich mich bediene. Man hätte auch einen andern Vergleich wählen können, und der von einer Sprache wirklich benutzte Vergleich ist eine *besondere* Möglichkeit, die andre, grundsätzlich auch mögliche neben sich hat. Das bedeutet aber, daß das Seelische und Geistige infolge des metaphorischen Wesens der Sprache schon immer in einer ganz bestimmten Weise zurechtgelegt und gedeutet ist, die für diese besondere Sprache kennzeichnend ist. Fichte verdeutlicht das an dem Bezug der griechischen „Idee“ zum Bereich des Optischen (im Unterschied zu einer etwa vom Haptischen ausgehenden Möglichkeit).

Und mag im täglichen Leben auch vieles abgeschliffen sein, so habe ich doch im Rückgang auf die unmittelbar anschauliche Bedeutung die Möglichkeit, mir die Sache selbst wieder in ihrer Ursprünglichkeit zu vergegenwärtigen. „Allen, die nur denken wollen, ist das in der Sprache niedergelegte Sinnbild klar; allen, die wirklich denken, ist es lebendig und anregend ihr Leben“ (66). In diesem Sinn kann Fichte zusammenfassen: „Die Worte einer solchen Sprache in allen ihren Teilen sind Leben und schaffen Leben“ (66). Das ist das Wesen der lebendigen Sprache.

Das einzelne Wort ist so eingebettet in den *Gesamtzusammenhang* der Sprache. Durch Verwandtschaftsbeziehungen mit stammverwandten Wörtern bleibt es bezogen auf diesen Boden. Aus ihm empfängt auch das Geistige seine Lebendigkeit und seinen anschaulichen Gehalt. Wohl kann das einzelne Wort verblassen, der anschauliche Hintergrund verlorengehen, aber hier hat die lebendige; Sprache die Möglichkeit, die alten Wörter neu lebendig werden zu lassen. Hier sieht Fichte neben der des Denkers vor allem die Aufgabe der *Dichter*: weniger im Inhalt ihrer Dichtungen als in der sprachgestaltenden Kraft, durch die sie auf das

gesamte Leben ihres Volkes zurückwirken: daß sie mit neuen sinnbildlichen Bedeutungen den Umkreis der Sprache vermehren und mit neuer Kraft die schon abgeblaßte Bildkraft alter Wörter neu erglänzen lassen: „Diese durch den Denker begonnene Erweiterung und Ergänzung des sinnbildlichen Kreises der Sprache durch dieses ganze Gebiet der Sinnbilder zu verflößen, also, daß jedwedes an seiner Stelle den ihm gebührenden Anteil an der neuen geistigen Veredlung erhalte, und so das ganze Leben bis auf seinen letzten sinnlichen Boden herab in den neuen Lichtstrahl getaucht erscheine, wohlgefalle und in bewußtloser Täuschung wie von selbst sich veredle: dieses ist das Geschäft der eigentlichen Dichtung“ (80/81).

Das *schöpferische* Wesen der lebendigen Sprache zeigt sich darin, daß sie nicht einen festen Bestand bildet, sondern in *Bewegung* bleibt, daß sie neue Möglichkeiten der Sprache, und da die Sprache unmittelbar auf das Leben einwirkt, neue Möglichkeiten des Lebens selber hervorbringt. „In einer lebendigen Sprache ... vermehren und verändern die Worte und ihre Bedeutungen sich immerfort . •. und die Sprache, die niemals ist, sondern ewig fort wird, redet sich nicht selbst, sondern wer sie gebrauchen will, muß eben selber nach seiner Weise und schöpferisch für sein Bedürfnis, sie reden“ (86). In diesem schöpferischen Sinn ist es gemeint, wenn Fichte sagt, „der deutsche Geist“, in dem er das Wesen der lebendigen Sprache wirksam sieht, wird „neue Schachten eröffnen, und Licht und Tag einführen in ihre Abgründe, und Felsmassen von Gedanken schleudern, aus denen künftige Zeitalter sich Wohnungen erbauen“ (86). Die sprach schöpferische Leistung bringt ineins damit neue, vorher nicht verwirklichte Möglichkeiten des Lebens hervor. Und dem steht dann die *tote Sprache* gegenüber. Weil in ihr die abstrakten Begriffe keine Rückbeziehung mehr auf den anschaulichen Boden haben, hat die Sprache selber ihren schöpferisch-dynamischen Zug verloren und bewegt sich nur noch innerhalb eines fertigen Bestandes. Sie hat nur noch „geschlossene Wörter“ und „geschlossene Begriffe“, „geschlossene Sinnbilder“ und „geschlossene Lebensverhältnisse“ (82). Sie muß sich in einem ewig gleichen Kreise drehen. Wiederum ist hier die Frage belanglos, ob damit der Unterschied zwischen der deutscher und der französischen Sprache getroffen ist, wesentlich ist allein die Unterscheidung zwischen den beiden Möglichkeiten und damit die Einsicht in den dynamischen Charakter der lebendigen

Sprache. Und wenigstens einen Modellfall gibt es, an dem man die Gefahren der toten Sprache in Reinheit verfolgen kann: Das ist das *Fremdwort*.

Das aus einer fremden Sprache willkürlich eingeführte Fremdwort bleibt ein Fremdkörper. Wo es geistige Wirklichkeiten bezeichnet, fehlt ihm die Rückverbundenheit mit dem Anschauungshintergrund der Sprache, es hat nicht die Möglichkeit, das volle Verständnis der gemeinten Sache in der selbsttätigen geistigen Bewegung zu verwirklichen, sondern es bleibt tot und bleibt leer. Die Festigkeit des Fremdworts ist ein Vorteil da, wo es in der Wissenschaft als bestimmter, genau formulierter Kunstbegriff, als Terminus, festgehalten werden soll. Aber sie wird zur Gefahr in der lebendig gesprochenen Sprache, denn es wird zum nichts sagenden Schlagwort, das mit dem gewichtigen Klang seine innere Hohlheit übertönt. Fichte verdeutlicht das an den politischen Schlagworten seiner Zeit. Das Fremdwort sinkt notwendig zum bloßen Gerede ab. Darum geht es auch im Kampf gegen das Fremdwort um mehr als die äußere Schönheit der Sprache; es geht um die Ursprünglichkeit des geistigen Lebens überhaupt.

2. FRIEDRICH LUDWIG JAHN

Die Grenzen der Fichteschen Nationalerziehung lagen in der geistesgeschichtlichen Rückständigkeit des bei ihm zugrundegelegten Verständnisses vom Wesen des Volkes. Hier war schon zu seinen Zeiten die romantische Bewegung weiter gedrungen und hatte in der Übertragung des klassischen Individualitätsgedankens das Verständnis für die gleichberechtigten Eigenarten der nebeneinander bestehenden Völker erschlossen. Der neue romantische Volksbegriff ist dann vor allem von zwei Männern auf das Problem der nationalen Erziehung angewandt worden: von Jahn und von Arndt. Ihre Beiträge müssen darum zur Erweiterung des ursprünglichen Fichteschen Ansatzes mit herangezogen werden.

Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852) ist in die Geschichte der Erziehung vor allem als der Begründer des Turnwesens eingegangen. Seine „*Deutsche Turnkunst*“ (1816) gibt einen lebendigen Einblick in die Art seines Turnbetriebs, wie er bis zum Einsehen der modernen Sportbewegung wohl ein Jahrhundert lang fast unverändert so geblieben ist, wie Jahn ihn seinerzeit

geschaffen hatte. Schon dies ist eine gewichtige Leistung, aber sie gehört nicht mehr in den gegenwärtigen Zusammenhang. Schon auf dem Gebiet des Turnwesens ist Jahn umstritten, aber umstritten ist zugleich seine ganze Gestalt, in der sich leidenschaftlich vertretenes echtes Anliegen mit allerhand Seltsamkeit und oft unerträglicher nationaler Enge verbindet. Darum ist es oft schwer, den bleibenden Kern herauszuarbeiten, den man nicht um seiner Verschrobenheit willen vergessen darf.

1. Der Begriff des Volkstums

Jahns Hauptwerk ist sein 1810 erschienenes „*Deutsches Volkstum*“. Dies Buch bedeutet im Zusammenhang der damals erwachenden, über die engen Grenzen der Kleinstaaten mächtig hinausdrängenden Einheitsbestrebungen den Entwurf einer Gesamtverfassung des deutschen Volkslebens, das von den Fragen nach den äußeren und inneren Grenzen bis zu den einzelnen Bereichen des geistigen Lebens hinüberführt. Hier stellt Jahn zum erstenmal die grundsätzliche Frage: „Was ist ein Volk? . . . Was macht ein Volk zum Volk: . . . Wie erwächst aus einzelnen Menschen ein Volk, wie aus dem Völkergewimmel endlich die Menschheit?“ (I 153, R 28)⁵.

In der Fülle der lange bemerkten einzelnen Bestimmungen, den leiblichen und geistigen Besonderheiten der Völker vermißt Jahn die verbindende Mitte, die „Einungskraft“, die die verschiedenen Einzelzüge zusammenhält. Und an dieser Stelle setzt der von ihm neu geprägte Begriff des Volkstums ein. Mit der Nachsilbe -turn (gelegentlich auch als selbständiges Hauptwort: das Turn) bezeichnet Jahn allgemein die bewegende Kraft, durch die eine Vielheit von Trägern zu einer lebendigen Einheit zusammengefaßt wird: „Tum bleibt ein Inbegriff, was heil und ganz im Zusammenhang und Zusammensein, nach Grundgesetzen und Grundsätzen, in einem Zusammenwesen aller Gehörigkeiten erscheint“ (II, 2 492). Jahn spricht im Sinn einer solchen einheitlichen lebendigen Kraft davon, daß ein „Tum“ „weset“. Dem liegt im echt romantischen Sinn die Vorstellung von einer

⁵ Zur Erleichterung für den Leser ist neben dem Verweis auf Friedrich Ludwig Jahns Werke, Hof 1884-1887 bei Zitaten aus dem „Deutschen Volkstum“ zugleich auch die Seitenzahl der mit R bezeichneten Ausgabe in Reclams Universal-Bibliothek hinzugefügt.

„Einungskraft“ zugrunde, welche die Glieder zum Ganzen zusammenfaßt und von kleineren zu immer größeren Gebilden fortschreitend das ganze Weltall beherrscht. In diesem umfassenden Ganzen ist dann insbesondere „Volkstum“ für Jahn das, was die verschiedenen Menschen eines Volks allererst zu einem einheitlichen Volk macht: „Es ist das Gemeinsame des Volks, sein innwohnendes Wesen, sein Regen und Leben, seine Wiedererzeugungskraft, seine Fortpflanzungsfähigkeit“ (I 154, R 30). In diesem Sinn ist es dann zu verstehen, wie Jahn das Wirken des Volkstums im einzelnen zeichnet: „Dadurch waltet in allen Volksgliedern ein volkstümliches Denken und Fühlen, Lieben und Hassen, Frohsein und Trauern, Leiden und Handeln, Entbehren und Genießen, Hoffen und Sehnen, Ahnen und Glauben. Das bringt alle die einzelnen Menschen des Volks, ohne daß ihre Freiheit und Selbständigkeit untergeht, sondern gerade noch mehr gestärkt wird, in der Viel- und Allverbindung mit den übrigen zu einer schönverbundenen Gemeinde“ (I 154, R 30). Der Gedanke des Volkstums wird also in einer solchen Tiefe gefaßt, daß er bis in alle seelischen Regungen hinein das Verhalten des Einzelnen bestimmt. Sie alle sind „volkstümlich“ im Sinne dessen, was dem Wesen dieses Volkstums entspricht.

2. Die Einmaligkeit jedes Volkstums

In diesem Begriff des Volkstums ist schon enthalten, daß jedes Volk immer eine besondere Ausprägung der Menschheit darstellt, die andre, eben so mögliche Ausprägungen neben sich hat. Darum bedeutet die Entdeckung des Volkstums die Abkehr von der Vorstellung einer überall gleichen Menschheit. „Denn nirgends erscheint die Menschheit hienieden abgesondert und rein, immer wird sie nur durch Volkstümer vorgestellt und vertreten“ (I 158, R 34). Aber die Anerkennung des Volkstums bedeutet auf der andern Seite nicht die Auflösung der Menschheit in unzusammenhängende Völker, im Gegenteil, die Volkstümer bleiben wesensmäßig bezogen auf die *Menschheit*, die sich in ihnen ausprägt. Erst im Rahmen dieser übergreifenden Einheit läßt sich die Eigentümlichkeit des einzelnen Volkstums bestimmen. Sie wird in ihrer Bedeutung für das Ganze der Menschheit so verstanden, daß diese erst dadurch die Fülle der in ihr liegenden Möglichkeiten zur Entfaltung bringt, daß sie sich in den ver-

schiedenen Völkern wie dann in den verschiedenen einzelnen Menschen auseinanderlegt. So betont Jahn: „In *einem* Volke kann sich der Adel der Menschheit nicht einzig aussprechen, sondern in allen mit allen. So wenig wie *ein* Gesicht gibt es auch nur *eine* Denkungsart und Handlungsweise. Nicht einen and ebendenselben Charakter, sondern nur einen eigenen soll jeder Mensch sich bildend erwerben und so aus dem Eigengegebenen selbst schaffend hervorgehen“ (I 167, R 43).

Es ist also der klassische *Individualitätsgedanke*, wie er zuerst von Herder entwickelt und dann vor allem von Humboldt auf die einzelmenschliche Individualität angewandt worden ist. Von ihm her wird jetzt die Verschiedenheit der Völker in ihrem Bezug zur Menschheit gedeutet. Damit ist die Fichtesche Enge überwunden; denn jetzt kann die Anerkennung des einen Volksstums nicht mehr auf Kosten des andern gehen, sondern sie stehen gleichberechtigt nebeneinander. Darum ist jetzt auch der Vernichtungskampf der Völker gegeneinander sinnlos geworden, denn jedes einzelne Volk, und sei es auch das kleinste, hat seine einmalige und darum unersetzbliche Bedeutung für das Ganze der Menschheit. Das betont Jahn in aller Schärfe: „Darum ist ein jedes verlöschende Volkstum ein Unglücksfall für die Menschheit, ein Verlust für die Geschichte und eine unausfüllige Lücke“ (I 167, R 43). Die Aufgabe jedes einzelnen Volks aber ist es, sich selber in seiner Besonderheit zu entfalten, denn: „In den Volkstümern liegt jedes Volkes besonderer Wert und sein wahres Verdienst für das Wettstreben der Menschheit“ (I 158, R 34).

3. *Die Volkserziehung*

Auf dem Boden dieses Volksbegriffs baut sich sodann als das eigentliche Anliegen des „Deutschen Volkstums“ der Entwurf einer „*Volkserziehung*“ auf. Nach einer solchen Vertiefung des Volksbegriffs braucht Jahn nicht mehr die Verwechslung zu fürchten, die Fichte noch ganz auf dieses Wort verzichten und statt dessen von einer „*Nationalerziehung*“ der Deutschen sprechen ließ: daß nämlich die *Volkserziehung* ausschließlich als Erziehung des sogenannten niederen Volks verstanden würde. *Volkserziehung* ist bei Jahn Erziehung des Volks zu seinem eigentümlichen Volkstum hin: „*Volkserziehung* ist Anerziehung

zum Volkstum ... heilige Bewahrerin des Volks in seiner menschlichen Ursprünglichkeit“ (I 234, R 117).

Erziehung ist für Jahn immer Erziehung zur *Gemeinschaft*; denn er erkennt klar, daß der Einzelne nicht aus sich selbst heraus, sondern nur von der Gemeinschaft her lebt. Er wendet sich daher scharf gegen die einseitige Betonung des Einzeldaseins, wie sie im individualistischen Bildungsideal seiner Zeit vorherrschte, und betont demgegenüber das Recht der Gemeinschaft. „Süß mag der Wahn sein“, so sagt er, „daß der einzelne Mensch alles aus sich schaffe und hervorbringe — aber Selbsterkenntnis muß diese Täuschung zerstören ... In der Gesellschaft wird er durch Liebe und Not der Ausbilder seiner Anlagen, der Entwickler seiner Fähigkeiten, und immer wieder bleibt er im Kampf mit der Außenwelt, die ihn bald empfänglich und bald verstimmt macht“ (II, 2 563).

Der Mensch kann also nicht als ein für sich bestehendes Wesen angesehen werden, sondern er lebt nur in der Wechselwirkung mit der ihn umgebenden Welt. Und diese Welt wiederum ist für den Menschen am ursprünglichsten die menschliche Welt, die sich in den Bezügen zu den Mitmenschen aufbaut. In diesem Sinn betont Jahn: „Das Menschenleben gibt dem Menschen erst eine Welt, durch die fünf Sinne empfängt er nur den sie umgebenden Dunstkreis, Klausner, Waldbrüder, und was sonst noch einsiedlert, sind menschliche Schalentiere. Wo der Austausch der Gefühle, der Verkehr der Gedanken stockt, hört die Welt der Menschlichkeit auf“ (I 129, vgl. II, 1 409). Daraus ergibt sich für den Menschen die *Pflicht zur Gemeinschaft*; denn nur in ihr kann der Mensch das in ihm liegende Wesen entfalten, und in der Einsamkeit muß er notwendig verkümmern. Jahn betont: „Der Immereinsiedler verschmäht seine Pflicht und verliert sein Anrecht in der Menschheit. Er bildet sein Ich nicht zum wahren Menschen aus, kann nicht an Menschlichkeit reifen ... In menschenleeren Wüsten, in stummgekünstelten Klausen wird das sittliche Gefühl nicht zur Tugend, jedes Lebende fliegt aus der Öde ... Das Lebendige muß in Lebendigkeit, des Menschen Erregung verleiht die Gesellschaft“ (I 375, R 255). Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft ist dann aber konkreter die Zugehörigkeit zur bestimmten Gemeinschaft, in der der Mensch lebt, und damit zum Volk.

4. Sprache und Weltbild

Der vollkommenste Ausdruck eines Volks aber liegt in seiner *Sprache*. Darum muß auch dieser bei der Volkserziehung eine besondere Wichtigkeit zukommen. Im Unterschied zu Fichte, der alles auf den einen Grundgegensatz zwischen toter und lebendiger Sprache zurückführt, überträgt Jahn seinen tieferen Volksbegriff jetzt auch auf die Sprache. So wird die Sprache für ihn zum eigentümlichen Ausdruck des besonderen Volkstums. In diesem Sinn betont er: „Jede Sprache ist das vollständigste und genau-este Abbild des Volkes, das sie spricht, in sich trägt und dem Lernenden überliefert“ (II, 2 599). Das bedingt dann, daß die deutsche Sprache als eine besondere Sprache der Ausdruck eines besonderen und einmaligen Volkstums ist. Er nennt, hier den Fichteschen Gedanken dann doch wieder aufnehmend, als Besonderheit der deutschen Sprache vor allem ihre Lebendigkeit, die kein festes Sein kennt, sondern überall nur Leben und Bewegung sieht: „In unserer Sprache waltet das Urleben ... alles ist in Bewegung“ (II, 2 771).

Jede Sprache enthält so als der Ausdruck eines besonderen Volkstums ein eigenes, diesem Volk eigentümliches *Weltbild*. So heißt es einmal von einem „Urvolk“, d. h. noch im Besitz seiner Sprache gebliebenen Volk: „Solch Volk lebt und webt in seinem eignen Weltkreis, hat seinen eignen Nord als Richte und in der Uranschauung des All seinen Hort“ (II, 2 767). Man wird diesen Satz wohl so verstehen müssen, wie es Wilhelm von Humboldt dann weiter ausgeführt hat: Mit der Sprache (denn um die Sprache handelt es sich in dem angeführten Satz) ist jedem Volk eine bestimmte Weltanschauung gegeben, die sich in dieser Sprache ausdrückt, eine „Uranschauung des All“, in der die Welt von vornherein in einer ganz bestimmten Weise ausgelegt und verstanden ist. Die Sprache ermöglicht dem Menschen erst die „Orientierung“ in der geistigen Welt, d. h. den Bezug jedes einzelnen Erlebnisses auf den Zusammenhang eines bestimmten Weltverständnisses. Insofern hat die Sprache als Kompaß ihren „eignen Nord“ als „Richte“ in der geistigen Welt.

Darum ist die *Pflege der Muttersprache* ein so wichtiges Glied in der Erziehung des heranwachsenden Menschen. Nur im Medium der Sprache kann sich im Menschen das Denken entwickeln[^] So betont Jahn: „Erziehungsbedürftig ist der Mensch, erziehungs-fähig wird er erst durch die Sprache. Nur durch die Sprache

denkt er“ (I 236, R 119). Nur im Medium der Sprache erscheint ihm also die geistige Welt. „Mit der Sprache eröffnet sich der Mensch den Geisterhimmel“ (II, 2 598).

Weil aber jede Sprache als eine besondere Sprache der Ausdruck eines besonderen Volkstums ist, so wächst der Mensch durch seine Muttersprache, wenn auch „unbemerkt und unbewußt“ (II, 2 599), in die besondere geistige Welt seines Volks hinein. „So wird mit dem Lebensmorgen die Muttersprache das offene Tor zu Herz, Gedächtnis und Verstand“ (I 236, R 119). In diesem Zusammenhang steht dann das schöne Wort, in dem die Bedeutung der Muttersprache voll und tief gezeichnet wird: „Die Muttersprache ist die Urwissenschaftslehre, die Sinnlichkeit und Geistigkeit vermittelt, Sinne und Denkvermögen gattet. Die Muttersprache ist die Erneuerung aller Offenbarung, und jede Sprachlernerei bleibt nur ein dolmetschendes Nachsprechen der ersten“ (II, 2 598). Die schönen Gedanken Jean Pauls klingen hier nach. Darum ist dann die Pflege des deutschen Volkstums untrennbar verbunden mit der Pflege der deutschen Sprache.

5. Der Kampf um die Reinheit der deutschen Sprache

I

In diesem Zusammenhang steht dann Jahns fanatisch betriebener Kampf um die Reinheit der deutschen Sprache. Mag auch manches darin maßlos überspitzt und gradezu grotesk sein, so ist im Kern doch ein bedeutsamer Gedanke ergriffen. Den entscheidenden Ausgangspunkt hat Jahn schon früher in seiner Abhandlung „Bereicherung des Hochdeutschen Sprachschatzes, Versuch im Gebiet der Sinnverwandtschaften“ vom Jahre 1806 gegeben, jener Erstlingsschrift, mit der er sich damals in Göttingen habilitieren wollte, dann aber durch die kriegerischen Wirren daran gehindert wurde. Dort heißt es sehr schön und tief: „In seiner Muttersprache ehrt sich jedes Volk, in der Sprache Schatz ist die Urkunde seiner Bildungsgeschichte niedergelegt, hier waltet; wie im einzelnen das Sinnliche, Geistige, Sittliche“ (I 30).

In diesem Bemühen um die Reinheit der Muttersprache erwächst dann der Kampf gegen das *Fremdwort*, den Jahn sein Leben lang mit Erbitterung geführt hat. Fremdwörter bleiben „Inselwörter“ (II, 2 616), d.h. sie nehmen nicht teil am Leben der Sprache und sind dem „volkstümlichen“ Denken unverständ-

lich. Hier berührt sich Jahn mit den Gedanken, die Fichte zuvor entwickelt hatte: „Fremdwörter gehen als solche, und wenn sie hunderttausendmal eingebürgert heißen, nie in Gut und Blut über. Ein Fremdwort bleibt immer ein Blendling ohne Zeugungskraft; es müßte denn sein Wesen wandeln und (in Gestalt eines Lehnworts) selber als Urlaut und Urwort gelten können“ (II, 1 11).

Darum bemüht sich Jahn um die Reinigung der Sprache durch Bildung geeigneter neuer deutscher Wörter. Wohl seine fruchtbarste Leistung ist die Schaffung der deutschen *Turnsprache*, die mit der Begründung des deutschen Turnwesens Hand in Hand ging und die sich im wesentlichen bis heute erhalten hat. Die Namen der Geräte und Übungen, das Wort „Turnen“ selbst ist eine bewußte Neuprägung Jahns. Er leitet das Recht zu diesen Neuprägungen aus dem Wesen der Sprache selber ab. Weil diese ihrem Wesen nach Leben ist, darum läßt sie sich nicht auf einen festen Wortbestand festlegen. Ausdruck ihrer Lebendigkeit ist ihre „Weiterbildsamkeit“, durch die sie mit dem sich entwickelnden Leben des Volkes weiter fortschreitet. In diesem Sinne stellt er mit Recht fest: „Die Wortquellen kann man im Deutschen nur ergründen, aber nicht erschöpfen“ (II, 1 12); denn die Sprache ist unerschöpflich wie das Leben selbst. Nur muß, wer die Sprache mit neuen Bildungen bereichern will, sich mit feinem Takt aller Eigenmächtigkeit enthalten und sich ganz an die auch sonst in der Sprache liegenden „Bildegesetze“ und „Musterweisen“ halten. Die neuen Prägungen müssen, wie Jahn es treffend ausdrückt, „sprachtümlich“ sein, und das heißt u. a. ohne künstliche Begriffsbestimmungen aus der Sprache selber verständlich sein. Wie weit Jahn selber in seiner Sprachreinigung immer einen solchen Takt bewiesen hat, mag in manchen Fällen strittig sein. Vieles ist in den lebendigen Sprachgebrauch übergegangen. Vieles ist aber auch als überspitzt und seltsam wieder ausgeschieden worden. Aber nicht auf die Einzelheiten kommt <is an, sondern auf den Gesichtspunkt der darin wirksam war.

3. (noch einmal) ERNST MORITZ ARNDT

Im engen Zusammenhang mit der nationalpädagogischen Bewegung steht auch Arndt. Es war schon bei der früheren Behandlung berührt worden, daß er nach den „Fragmenten über

Menschenbildung“ ganz zum politischen Schriftsteller wurde, der mit leidenschaftlichem Eifer auf die politischen Ereignisse einzuwirken versuchte, zunächst im Kampf um die äußere Freiheit, dann im Kampf um die freie und demokratische Gestaltung des nationalen Lebens. In diesem Zusammenhang hat Arndt auch an den nationalpädagogischen Bestrebungen lebhaften Anteil genommen und sich insbesondere an der Deutung der Sprache und ihrer erzieherischen Leistung beteiligt. Das zwingt, auf diese andre Seite, die sich vor allem im späteren Arndt ausprägt, noch einmal kurz zurückzukommen. Wir beschränken uns dabei auf wenige Punkte, soweit sie zur Ergänzung des bei Jahn schon Dargestellten wichtig sind, lassen aber nach Möglichkeit das bei-seite, wo er mit diesem übereinstimmt. Die nahe Verwandtschaft wird ohnehin deutlich hervortreten.

1. Die Funktion der Sprache

Von einer „andern Seite“ Arndts, der politischen gegenüber der rein romantischen, kann man übrigens nur mit Einschränkungen sprechen. Wenn eich auch das Gewicht zwischen den beiden Seiten verschiebt und beispielsweise der Gemeinschaftsgedanke in den „Fragmenten“ noch kaum eine Rolle spielt, so ist doch auch diese zweite Seite bei Arndt schon von Anfang an vorhanden. Insbesondere seine Beschäftigung mit dem Wesen der Sprache geht schon auf die Anfänge seiner geistigen Entwicklung zurück. Davon zeugt schon die Greifswalder Universitätsrede „Ideen über die höchste historische Ansicht der Sprache“ vom Jahre 1804. Schon hier entwickelt er in kurzem Überblick eine vergleichende Betrachtung der griechischen, lateinischen, französischen und deutschen Sprache und hebt dabei insbesondere die Übereinstimmung zwischen dem Geist einer Sprache und dem Wesen des ihr zugehörigen Volks hervor, schon hier übrigens nicht ohne das spätere harte Urteil über die französische Sprache, deren Wesen er in einer hinter äußerer Glätte verborgenen Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit sieht. Doch muß man auch dieses Urteil historisch verstehen: es ist im Rahmen seines kulturkritischen Ansatzes im Kampf gegen die damals noch französisch bestimmte gesellschaftliche Konvention entstanden. Ähnliche Gedanken kehren dann auch in den „Fragmenten“ wieder.

Aus den früheren Erörterungen, wie sie seit Herders Abhand-

lung „Über den Ursprung der Sprache“ (1772) im Rahmen der romantischen Gedankenwelt vielfach diskutiert wurden, nimmt Arndt die Überzeugung der *Einheit von Denken und Sprechen* mit Leidenschaft auf. Auch er betont: „Reden und Denken ist eins“ (W II 197)⁸. „Sprache und Vernunft sei eins“ (Sch I 389). Auch Arndt vertritt also die Anschauung, daß die Sprache nicht nur äußeres Hilfsmittel zur Mitteilung eines schon vorher fertigen Gedankens sei, sondern im ursprünglicheren Sinn das Mittel, in dem und durch das sich der Gedanke allererst bildet. Aber wie er diese Anschauung aufnimmt, wandelt sie sich in seiner leidenschaftlichen und kämpferischen Natur. Er erkennt, daß dem Menschen im wirklichen Leben die Möglichkeit einer freien Lebensäußerung und damit der freien Selbstentfaltung gar nicht als selbstverständlich gegeben ist, sondern erst erkämpft werden muß. Der Mensch braucht, wie es in der schonen Formulierung Arndts heißt, „den Zorn der freien Rede“. Von hier aus erhält auch die Sprache ein neues Gesicht. Sie ist nicht nur Mittel des Ausdrucks, sondern zugleich Mittel des Kampfes und der Auseinandersetzung, in denen sich das Leben den Raum seiner Selbstentfaltung gegen einen Widerstand freihält. In diesem Sinn führt Arndt den angefangenen Gedanken weiter fort: „Die Lippe ist der Wetzstein des Geistes, über die Lippe muß der Gedanke oft hin- und herlaufen, damit er Glanz, Farbe und Gestalt gewinne. Ein im Innern verschlossener und durch Auflauer und Späher zurückgescheuchter Gedanke ist eine Sonne und ein Blitz hinter düsteren Wolken. Die Zunge muß gelöst werden, damit der Gedanke wärmen und leuchten könne; immer verschlossen erstarrt und erstirbt er allmählich. Der Tag bricht an, und der Mensch spricht. Dies ist so sehr *ein* Wort und *eine* Bedeutung, daß die ganze schöne Welt Gottes wüst, tot, dumm und stumm wird, wenn beide nicht mehr hervorbrechen dürfen. Denn die Sprache ist die geistige Sonne auf Erden und muß zuweilen auch der geistige Blitz sein“ (W II 197). Die Doppelseitigkeit, die Arndts Lebensbegriff überhaupt kennzeichnet: Leben als *Wachstum*, das sich still von innen heraus bildet, und Leben als *Kampf*, der sich in der Auseinandersetzung mit dem Feindlichen behaupten muß, diese Doppelseitigkeit wirkt sich

⁶ Ich zitiere Arndts Werke, hgg. v. A. Leffson und W. Steffens mit W, die vom Verfasser selbst besorgte Sammlung E. M. Arndts Schriften für und an seine lieben Deutschen mit Sch, beide Mal mit folgender Band- und Seitenzahl.

auch, in der doppelten Bestimmung der Sprache aus: die Sprache als *Sonne*, unter deren Wärme alles geistige Leben hervorwächst, die Sprache aber auch als *Blitz*, der sich die freie Äußerung des Lebens notfalls auch gegen den äußeren Druck erzwingt. In diesem Sinne ist die Rede zugleich „Schwert in des Mannes tapfrer Hand“ (W VI 23). Diese Überzeugung von der Würde der Sprache erklärt die Bedeutung, die ihr Arndt im Kampf um die politische Freiheit beimaß, sie erklärt dann ebenso sehr sein Eintreten für die Pressefreiheit in den späteren Jahren der Reaktion.

2. Die Individualität der Sprachen

Ihre volle Ausprägung findet Arndt Sprachauffassung aber erst in der Deutung der sprachlichen Besonderheit vom *Volksgedanken* her. Ganz im Zusammenhang mit der übrigen Romantik wird die Sprache für ihn zum Ausdruck des besonderen Volksgeistes: „In jeder Sprache liegt das feinste innerste Leben jedes einzelnen Volkes verschlossen, sein Gesamtgeist“ (Sch III 317). Von hier aus deutet Arndt in eigentümlicher Auslegung den biblischen Mythos vom Turmbau zu Babel. Die Scheidung der Sprachen bedeutet die Ausgliederung der Menschheit, und diese wiederum ist notwendig, damit der Reichtum der menschlichen Möglichkeiten entfaltet und in der Entgegensetzung erst die Ausbildung einer bestimmten Gestalt ermöglicht wird. „Zu dieser vielartigen und vielseitigen Entwicklung der Menschen ... wurden dem menschlichen Geschlechte auch die verschiedenen Sprachen verliehen. Was in der Bibel als ein Babel, als eine Verwirrung geschildert wird ..., das war eine Erhellung der kindlichen Dummheit, eine Erlösung des Menschengeschlechts von unbewußter Träumerei“ (Sch I 381).

Dieser Zusammenhang von Volksgeist und Sprache ist von Arndt in einer Tiefe aufgefaßt worden, wie noch nie zuvor. Darum ist es notwendig, einige der wichtigsten Formulierungen im Wortlaut anzuführen. So heißt es: „Die Sprache ist ein *Spiegel des Volkes*, das sie spricht“ (Sch I 384), „eine gleichsam in beweglichen Typen ausgedrückte leserliche Geschichte seines Lebens und Wesens“ (Sch I 384), „ein tief verhülltes Bild eines ganzen Volkes, welches jedoch in Klängen und Farben und Scheinen täglich klare Zeichen seiner Bedeutung geben muß“ (W IX 169) und ähnlich. Die ganze Eigenart des Denkens und Fühlens und Wol-

lens eines Volkes kommt in der Sprache zum reinsten Ausdruck. Zugleich mit dem inneren Wesen eines Volkes drückt sich in der Sprache auch die ganze Art und Weise aus, wie' auch die äußere Welt diesem Volk begegnet. So weist Arndt darauf hin, wie „überhaupt jede Sprache und ihr Leben in jedem Zeitalter ein allgemeines *Weltbild* und *Volksbild* darstellen muß“ (W IX 185). Er betont „den Sinn, den Geist, das ganze Lebensgefühl, die ganze Lebensansicht und Lebensgestalt, welche in jeder besondern Sprache ganz eigentümlich ausgeprägt sind“ (W IX 145). Er berührt sich also hier tief mit dem Humboldtschen Gedanken, nach dem sich in der Sprache die „Weltansicht“ eines Volks verkörpert.

3. Die erzieherische Bedeutung der Sprache

Aus diesem Ansatz bestimmt sich das *pädagogische Problem*, d.h. die Wichtigkeit der Sprache für die Formung der heranwachsenden Jugend. Mit der Sprache lernt das Kind nämlich nicht nur ein Mittel zur äußeren Verständigung, sondern nimmt es zugleich die geistige Welt und die sittliche Haltung seiner Vorfahren auf. So betont Arndt immer wieder, daß die Sprache dem heranwachsenden Menschen sein Gepräge gibt und sein ganzes inneres Leben bis in die Tiefe hinein in einer ganz bestimmten Weise leitet. „Jede Sprache“, so betont er, ist „die Form, welche sich von Kind auf des ganzen Menschen, der sie spricht, am gewaltigsten bemeistert und seinem Geiste und seiner Seele das Gepräge gibt, wodurch er empfinden, denken, lieben und leben soll“ (Sch I 364).

Mit einem sehr tief gefaßten Vergleich bezeichnet Arndt dies Verhältnis einmal so: „Die Wörter sind nichts Totes, sie sind ewige Urbilder von Gefühlen und Gedanken, sie sind gleichsam versteinerte und verzauberte Ideen, die durch die lebendige Rede und den warmen und lebendigen Hauch der Seele, die sie gebraucht, in jedem Augenblick wieder belebt werden müssen“ (W IX 145). Hier ist die sprachliche Leistung des Worts wirklich tief ergriffen: Die Wörter sind nicht nur Abbilder des seelischen Lebens, das sich in ihnen ausdrückt, sondern vom Standpunkt des heranwachsenden Geschlechts her sind sie zugleich die Vorbilder, denen das noch keimende und bildsame Gefühl und der noch wachsende Gedanke nachgeformt werden müssen. Die Sprache ist nicht nur als Ausdruck vom Leben bestimmt, sondern hat um-

gekehrt auch eine rückwirkende Kraft auf das Leben. Das Volk als ganzes prägt die Sprache, aber die Sprache prägt dann ihrerseits die einzelnen Glieder. In diesem Sinn sind die Wörter der Sprache so gleichsam „versteinerte und verzauberte Ideen“, die in der eignen Anstrengung des Sprechenden wieder neu zum Leben erweckt werden müssen. Darum ist die Sprache „der erstarrte Geist der vergangenen Geschlechter, den die Lippe auftaut, wie sie die Worte erfaßt“ (Sch I 369).

So reicht die Sprache über den Wechsel der kommenden und gehenden Geschlechter hinaus und ist von größter Bedeutung für die geschichtliche Stetigkeit des geistigen Lebens. In diesem Zusammenhang gewinnt auch die thematische Beschäftigung mit der Sprache eine besondere Wichtigkeit innerhalb der nationalen Erziehung. Hiervon handelt insbesondere die Schrift „Unsere Sprache und ihr Studium“ vom Jahre 1818 (also noch vor dem Erscheinen von Jacob Grimms „Deutscher Grammatik“). Hier entwickelt Arndt vor allem die Aufgabe einer Sammlung des „deutschen Wortvorrats“, wie sie nachher im Grimmschen Wörterbuch in Angriff genommen wurde, und zeichnet mit begeisterten Worten die weitreichende Bedeutung eines solchen Unternehmens für die Selbsterkenntnis des deutschen Geistes: „Wenn man nun jene Sprachschätze sammelt, so sammelt man ja nicht bloße Wörter, nicht bloße äußerliche Hüllen und Schalen der Dinge, worin der Kern fehlt; nein, man sammelt, wenn man Geist zu dem Geschäfte mitbringt, das deutsche Leben und die deutsche Geschichte in ihren Keimen ... Man wird, wenn man den ganzen Vorrat beisammen hat, erstaunen über den reichen Schatz, und wenn die rechten Geister darüberkommen, die das Wichtige von dem Unwichtigen ... zu scheiden ... vermögen, dann wird man sich der Ausbeute freuen. Denn für unser ältestes und frühestes Leben, für unsere ganze Geschichte, für unsere Sitten, unsere Gesetzgebung, Wissenschaft und Philosophie würden wir viel Herrliches finden“ (W IX 187/88).

4. Die Aufgaben der Sprachpflege

Aus der Wichtigkeit der Sprache für das gesamte geistige Leben ergibt sich zugleich die Notwendigkeit einer sorgsamen Sprachpflege. Ähnlich wie Jahn setzt sich auch Arndt leidenschaftlich für die Reinheit der deutschen Sprache ein und bekämpft den zer-

setzenden Einfluß des Fremdworts. Wichtiger aber als die Abwehr des Fremden ist der Kampf gegen die Entartung, die auch innerhalb der eignen Sprache immer wieder hervorzubrechen droht. Das ist die Gefahr, daß die Sprache durch einen zu abstrakten Gebrauch verdorben wird. Diese Gefahr steigt aus dem Wesen der Sprache selber auf und ist darum auch für die tägliche Kleinarbeit der Schule so bedeutsam. Arndt wendet sich hier gegen den verhängnisvollen Einfluß der *Wissenschaft*. Sie „vergeistigt“ die Sprache in einer verhängnisvollen Weise, indem sie sie vom tragenden Untergrund des sinnlich Anschaulichen und des ursprünglich Lebendigen ablöst und dadurch leer und lebensfern macht. Dieselbe Problematik, die uns schon im früheren Zusammenhang als die Loslösung des abstrakten Denkens vom tragenden Untergrund des Gefühls und des unbewußt schaffenden Lebens überhaupt begegnet war, tritt uns hier im Bereich der Sprache entgegen. Insbesondere schilt Arndt die Philosophie als „eine wahre Sprachverderberin und Sprachverirrerin und Wortzersetzerin“ (W 1X177), weil sie sich durch willkürliche und künstliche Festlegungen vom lebendigen Sprachgebrauch entfernt oder sich gar in einen Widerspruch dazu gesetzt hat. So ist unsre Sprache, wie Arndt sich ausdrückt, „für eine Sprache des unmittelbaren Seins mehr eine Sprache des vermittelnden Begriffs geworden“ (W IX 176). „Ihre ursprüngliche Kraft und Anschaulichkeit, der feste Kern, die kühne Fülle und die unbewußte Tiefe“ ist verloren gegangen. Demgegenüber beruht das gesunde Leben der Sprache darauf, daß das höhere geistige Leben „die rechte anteische, ergänzende und stärkende Kraft der Spracherde“ (W IX 179), nämlich der breiteren Volksschichten empfängt. Das früher behandelte Wechselwirkungsverhältnis zwischen dem bewußten und dem unbewußten Seelenleben wiederholt sich hier zwischen der Bildungsschicht und dem übrigen Volk.

Eine entsprechende Entfremdung wirft Arndt übrigens auch der deutschen *Dichtung* vor. Er beklagt den Zustand, daß in Deutschland eine Literatur entstanden sei, die sich nur noch an eine abgelöste Bildungsschicht wendet und dem breiteren Volk nicht mehr verständlich ist (W IX 176). Auch bei ihm wendet sich also der Gedanke einer umfassenden Volkserziehung gegen die für Deutschland so verhängnisvolle Entfremdung der sogenannten gebildeten Stände vom Leben des übrigen Volks.

Dies tiefere Verständnis für das unbewußte Wirken der Sprache hindert Arndt aber, willkürlich in sie einzugreifen. Hier unter-

scheidet er sich von dem ihm sonst nahestehenden Jahn. Er wendet sich ausdrücklich dagegen, wenn er sagt: „Was nun besonders die Reinigung, Besserung, Erhebung und Bereicherung der Muttersprache betrifft, so sind, wie mir deucht, viele der redlichsten Streber und Eiferer für sie auf dem falschen Wege. Manche scheinen wie Knaben Blumen zu pflanzen, welche mit den Kronen schön leuchten, aber unten an den Stengeln keine Wurzeln haben und daher verdorren müssen, wie die Sonne darüberkommt“ (W IX 182). Es will damit sagen, daß sich Wörter nicht künstlich erfinden lassen, sondern aus dem unbewußten Leben der Sprache herauswachsen müssen. Jedes einzelne Wort nimmt teil am allgemeinen Lebensuntergrund. Aus diesem entspringt seine Lebensfähigkeit. Aus ihm entstammt auch die Möglichkeit, daß das neu geschaffene Wort aufgenommen und weiter verbreitet wird. Die Sprachschöpfung ist nicht das Werk des Einzelnen, sondern des unbewußten Lebens eines Volks im ganzen. Arndt spricht hier vom „schöpferischen Volk“ (W IX 182).

Damit ist der entscheidende Begriff gefallen, in dem die romantische Auffassung von Volk und Sprache am tiefsten zum Ausdruck kommt. Es ist die romantische Lehre vom „*Volksgeist*“, der aus den unbewußten Tiefen heraus absichtlos wirksam ist. Wo der Einzelne an diesem Schaffen teilhat, da geschieht es nur, wo er selber in derselben Weise aus dem Unbewußten heraus schafft. Das aber geschieht nicht im Wissenschaftler, sondern nur im Künstler, im „Genie“. Darum führt auch die Aufgabe der Sprachpflege im letzten auf die Pflege dieses unbewußten Lebensgrundes hinaus, und so mündet dann auch Arndts spracherzieherische Ansicht in das allgemeine Menschenbild, wie es zwischen „Nacht“ und „Tag“ hineingestellt ist.

Ihre Vollendung findet die Sprachphilosophie dieser Zeit dann in Wilhelm von Humboldts berühmter Abhandlung „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts“ vom Jahre 1836, dem bisher unerreichten Gipfel aller Sprachphilosophie, aber darauf kann wie auch auf das sonstige reiche sprachphilosophische Denken der Romantik in diesem Zusammenhang leider nicht eingegangen werden⁷. Hier mußte mit einer gewissen unvermeidbaren Einseitigkeit nur die für die Pädagogik unmittelbar bedeutsame Seite herausgelöst werden.

⁷ Vgl. meine Darstellung: Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie. Zeitschrift für deutsche Bildung, 14. Jahrg. 1938, S. 102 ff.