

Zeitschrift: Archiv für das schweizerische Unterrichtswesen
Band: 32/1946 (1946)

Artikel: Pestalozzi im Lichte der Nachwelt
Autor: Weber, Leo
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-44554>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 24.01.2026

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

Pestalozzi im Lichte der Nachwelt

Von Prof. Dr. Leo Weber

Vorsteher der Lehrerbildungsanstalt Solothurn

Das geistige *Sein* eines Menschen kann in alle *drei Zeitdimensionen* ausstrahlen. In prophetischer Rede nimmt der vorsehende Deuter die mögliche Gestalt der Zukunft vorweg. Aus tiefster Schau des menschlichen Wesens gelingt ihm die Erhellung des Dunkel-Kommenden, und die Richtung der menschlichen Entwicklung ist ihm gewiß. Verharrt er nicht in reiner *theoria*, sondern greift er mit Werk und Tat in das Getriebe der Welt ein, so kann er zukunftbestimmend wirken. In Rousseau und Nietzsche erkennen wir diesen zukunftsträchtigen Typ des prophetischen Denkers.

Die geistige Bedeutung eines Menschen kann sich aber auch wesentlich in seiner Zeit erschöpfen. Bei all den «Namenlosen», aber auch bei all jenen, die allein von ihrer Zeit verehrt und hochgeschätzt werden – wie zum Beispiel Opitz –, dürfte dies der Fall sein. Sie gehen als geistige Wirkkraft mit ihrer Zeit unter, und was fortdauert, ist ihr bloßer Name, der höchstens dem Historiker vertraut klingt oder, wenn es gut geht, in späteren seelenverwandten Zeiten wiederum entdeckt wird.

Anders der historisch bedeutsame Mensch, bei dem sich zur unmittelbaren Wirkung auch die Fernwirkung seiner Werke gesellt. Sie überdauern seine Zeit. Ja, es ist denkbar, daß «der Ruhm der Werke langsam und allmählich eintritt, erst leise, dann immer lauter, und oft erst nach hundert Jahren seine ganze Stärke erreicht: dann aber bleibt er, weil die Werke bleiben, bisweilen Jahrtausende hindurch».¹ So einfach, wie Schopenhauer es darstellt, ist nun allerdings die Spiegelung einer geistigen Persönlichkeit im Wandel des historischen Bewußtseins nicht. Denn es ist ja nicht so, daß das geistige Antlitz eines Menschen unverändert erhalten bleibt und zu allen Zeiten die gleichen Züge aufweist. Vielmehr tritt, je nach der Tendenz des herrschenden Zeitgeistes oder einzelner ihn bestimmender Strömungen, bald diese, bald jene Seite stärker hervor. Denn jede Zeit hat aus ihrer Problemstellung und aus ihrer Wirklichkeitserfahrung heraus das geschichtliche Bewußtsein neu zu formen, also daß jede Gegenwart ihre eigene Geschichte hat. Deshalb bleibt jede historische Deutung ein perspektivisches Sehen: «Der Bedingtheit durch die Problematik der Zeit entflieht schlechterdings keine Geschichtsdarstellung.»²

¹ Schopenhauer, Aphorismen zur Lebensweisheit. Reclam, S. 438, Anm.

² F. Medicus, Vom Wahren, Guten und Schönen, 1943, S. 47. In ähnlicher Weise B. Croce in: Die Geschichte als Gedanke und Tat, 1945, S. 398.

Dies gilt in besonderem Maße da, wo es sich um die Darstellung eines Werkes handelt, das so eng mit dem Wesen und dem Leben seines Urhebers verbunden ist, wie das bei Pestalozzi der Fall war. Pestalozzi hat ja mit der Ursprünglichkeit seines Denkens, durch die barmherzige Liebe seines Herzens und durch den nie ermüdenden Einsatz seines Willens die Richtung in die Zukunft gewiesen, seine Zeit zu Ablehnung und begeisterter Zustimmung zugleich erregt und die nachgeborenen Denker gereizt, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Uns beschäftigt hier nur die Darstellung Pestalozzis, soweit sie sich in dem Bewußtsein der Nachwelt gestaltet hat.

Vorwegnehmend ist bereits hier zu sagen, daß das Bild, das sich die Welt von Pestalozzi gemacht hat, durchaus nicht von einem Standort aus gezeichnet ist. Vielmehr finden wir eine *Fülle von Darstellungen*, die sachlich und formal recht weit auseinandergehen, so daß es oft schwerhält, all den verschiedenen Gesichtspunkten der Beurteilung gerecht zu werden. Die hier versuchte Darstellung kann und will nicht erschöpfend sein. Es sollen vornehmlich jene Interpretationen zu Worte kommen, die aus grundsätzlicher Besinnung zu Pestalozzi Stellung nehmen und ihrerseits selbst Ausdruck weltanschaulicher Strömungen sind, die in der nachpestalozzischen Epoche das geistige Zeitbild mitgestalten halfen. Es wird weiterhin auch nicht der Anspruch erhoben, die einzelnen Auslegungen einem letzten und allgemeingültigen Richterspruch zu unterwerfen, denn auch der Standpunkt des Verfassers ist aus historischer Begrenztheit heraus gewachsen, und damit wird die vorliegende Darstellung selbst ein integrierender Bestandteil in dem Pestalozzbild, wie es die Gegenwart sieht.

Der *Einfluß Pestalozzis* auf das pädagogische Denken und die unterrichtliche Praxis hatte schon zu seinen *Lebzeiten* die pädagogische Welt erfaßt. Zwei Gesichtspunkte waren es, die Eltern und Behörden aller Herren Länder¹ bewogen, Zöglinge oder angehende Lehrer nach Iferten zu schicken, um ihnen dort eine allgemeine Menschenbildung geben zu lassen: Einmal die begeisternde *Persönlichkeit* Heinrich Pestalozzis. Alle Besucher der Anstalt, die «etwas merkten»², waren ergriffen von der glühenden Liebeskraft, die Pestalozzis Wesen ausgestrahlt haben muß. Pfarrer *Rahn* aus Zofingen erzählt: «Er mochte aber herkommen wie er wollte, so brauchte man ihm nur recht in die Augen zu sehen, um herzliche Liebe und große Achtung für ihn zu gewinnen.» Von seiner Begegnung mit Pestalozzi schrieb der preußische Staatsrat *Nicolovius*: «Ich habe mit einem Manne Bekanntschaft gemacht, der wahrlich in jedem Sinne ein Mann ist.» Auch *Fichte* sah in der hingebenden Liebe das eigentliche Motiv seiner Größe und Bedeutsamkeit, wenn er in den «Reden an die deutsche Nation» behauptete, daß Pestalozzi in seinem Streben nach seinem Ziel aufrechterhalten und getrieben wurde «durch einen unversiegbaren und allmächtigen und deutschen Trieb: die

¹ Über die Nationalitätszugehörigkeit der Schüler siehe Niederers Rezension des Aufsatzes von Henning in: Pestalozzi im Lichte zweier Zeitgenossen, 1944, S. 74, und A. Zander, Leben und Erziehung in Pestalozzis Institut zu Iferten, 1931, S. 13.

² A. Zander, a. a. O., S. 34.

Liebe zu dem armen, verwahrlosten Volke».¹ Der dänische Stadtlehrer *Torlitz* schrieb von seinem Aufenthalt in Burgdorf über Pestalozzi: «Munter und feurig ist er wie ein Jüngling, anhänglich und scherzend wie ein Kind.» *Roger de Guimp*, von 1808–1817 im Institut in Iferten weilend, schrieb über seinen ersten Eindruck: «Bald aber wurde ich hingerissen durch die sanfte Güte Pestalozzis, durch seinen lebhaften und doch milden Blick, durch die wohlwollende Herzlichkeit, welche durch das ganze Haus herrschte.» Selbst aus seinen Büchern wehte dieser warmherzige Geist, der die Menschen aus der Ferne zu ihm hinzog. Charakteristisch für diese Fernwirkung ist die rührend offene, bekannte Tagebuchnotiz der *Königin Luise*: «Ich lese jetzt Lienhard und Gertrud. Ein Buch für das Volk von Pestalozzi. Wie gut meint er's mit dem Volke. Wäre ich mein eigener Herr, ich setzte mich in einen Wagen und führe zu jenem Manne in die Schweiz, um ihm in der Menschheit Namen zu danken.»² Ähnlich empfand auch *Herder*. Seine Rezension von «Lienhard und Gertrud» in den «Erfurter gelehrten Anzeigen» von 1797 beschreibt Pestalozzi als «voll warmen Mitgefühls für alle Klassen unseres Geschlechts...»

Zum andern aber erblickte man in Pestalozzi vorab den *Pädagogen*, der mit Hilfe einer neuen *Methode* im gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesen umwälzende Neuerungen geschaffen hatte. Wohl schrieb Geheimrat *Süvern*, der Mitarbeiter W. v. Humboldts, den 17 von der preußischen Regierung nach Iferten entsandten angehenden Pädagogen: «Nicht eben das Mechanische der Methode sollen Sie dort erlernen; das könnten Sie auch anderswo und lohnte der Kosten fürwahr nicht. Auch das nicht soll Ihr Höchstes sein, die äußere Schale derselben durchbrochen zu haben und in ihren Geist und innersten Kern gedrungen zu sein, bloß der Geschicklichkeit zum Unterricht halber. Nein, erwärmen sollen Sie sich an dem heiligen Feuer, das in dem Busen glüht des Mannes der Kraft und der Liebe...»³ Aber in der Methode Pestalozzis erblickte man eben doch das handwerkliche Mittel, die Wünschelrute sozusagen, mit deren Hilfe eine Neuordnung des Schulwesens möglich war. Und da Pestalozzis Auffassung der Methode tatsächlich die geistige Enge der landesüblichen Rezeptsammlungen und Didaktiken sprengte, konnten die Schulmänner von ihr eine grundlegende Umwälzung im Schulwesen erwarten.

So war Pestalozzis Einfluß zunächst ein praktischer und hat vornehmlich im Schulwesen Preußens umgestaltend gewirkt.⁴ Schon 1805 gründete *Plamann*, der Pestalozzi in Burgdorf aufgesucht hatte, in Berlin eine Anstalt, an der junge Lehrer, wie Kawerau, Harnisch, Jahn und andere, in die Pesta-

¹ J. G. Fichte, Reden an die deutsche Nation. Herausgegeben von J. H. Fichte, 1871. 9. Rede, S. 115.

² Nach Konzelmann: Pestalozzi, der Mensch und Dichter im eigenen und zeitgenössischen Urteil. 1918, S. 29.

³ Zitat aus: Pestalozzi im Lichte zweier Zeitgenossen, S. 8.

⁴ Vgl. Gebhardt, Die Einführung der pestalozzischen Methode in Preußen. Berlin 1896.

lozzische Unterrichtsweise eingeführt wurden. Mit Nachdruck hat *Fichte* in seinen «*Reden*» auf Pestalozzi hingewiesen als den Mann, der allein imstande sei, die Volkserziehung in die richtigen Bahnen zu leiten. Die Erziehung müsse «an den von Heinrich Pestalozzi erfundenen, vorgeschlagenen und unter dessen Augen schon in glücklicher Ausführung befindlichen Unterrichtsgang» anknüpfen.¹ Von der Erneuerung der Volkserziehung im Sinne Pestalozzis erwartete Fichte die Belebung des Nationalgefühls. Diese nationalpolitische Nebenabsicht ist wohl für die *preußische Regierung* mitbestimmend gewesen, sich die Mahnung Fichtes zu Herzen zu nehmen. Der leitende Staatsmann, Freiherr vom Stein, sein philosophischer Berater, Freiherr von Schön, der Führer des Unterrichtswesens, Wilhelm von Humboldt, der Organisator des preußischen Schulwesens, Süvern, und dessen Ratgeber, Staatsrat Nicolovius, Pestalozzis Freund, sie alle waren einig in der Auffassung, daß die Erziehung der deutschen Nation in Pestalozzis Geist geschehen müsse. Freiherr vom Stein schrieb: «Es ist nicht genug, die Meinungen des jetzigen Geschlechts zu entwickeln; wichtig ist es, die Kräfte des folgenden Geschlechts zu entwickeln. Dieses würde vorzüglich geschehen durch Anwendung der Pestalozzischen Methode, die die Selbständigkeit des Geistes erhöht, den religiösen Sinn und alle edleren Gefühle des Menschen erregt, das Leben in der Idee befördert und den Hang zum Leben im Genuß mindert und ihm entgegenwirkt.» Die Schar junger Lehrer, die von der preußischen Regierung zu Pestalozzi gesandt worden war, wirkte nach ihrer Rückkehr in seinem Sinne und Namen.

Von den Pädagogen, die im Geiste Pestalozzis das deutsche Schulwesen reformierten, seien nur zwei kurz berührt. *Wilhelm Harnisch*, der 1812 eine Schrift: «Deutsche Volksschulen mit besonderer Rücksicht auf die pestalozzischen Grundsätze» herausgab, zeichnet eine selbständige Haltung gegenüber der «traditionellen» Pestalozzischen Schule aus. Entgegen der vor allem durch J. Niederer, Pestalozzis geistig regsamsten Mitarbeiter, vertretenen einseitigen Betonung der formalen Kraftbildung erklärt Harnisch, daß die formale Kraftbildung nur dann die geistige Entwicklung des Kindes fördere, wenn wertvolle Bildungsstoffe Gegenstand des Bildungsbemühens sind. Das Kind sei nicht nur Mensch, sondern auch Christ und Bürger, hineingeboren in eine gestaltete menschliche Gemeinschaft. Gegenüber Niederer, dem als Idealisten die allgemeine Menschenbildung am Herzen lag, sucht Harnisch in seinen Schulreformen die Prinzipien der Individualbestimmung und der Individuallage zu berücksichtigen und dadurch den «Urpestalozzianismus» wiederherzustellen.

Einen womöglich noch stärkeren Einfluß auf die deutsche Lehrerschaft gewann *Adolf Diesterweg*. Durch de Laspée, einen Schüler Pestalozzis, auf dessen Werke aufmerksam gemacht, wählte er Pestalozzi zu seinem Vorbild und erklärte bei seiner Antrittsrede als Direktor des Seminars zu Mörs: «Ich wollte pestalozzisch wirken.» Später in Berlin wirkte er an einfluß-

¹ J. G. Fichte, Reden an die deutsche Nation. 9. Rede, S. 114. Herausgegeben von J. H. Fichte.

reicher Stelle in diesem Sinne. Auf seine Initiative hin wurde 1846 der hundertste Geburtstag Pestalozzis feierlich begangen. Aus dem Ertrag seiner Broschüre «Pestalozzi, ein Wort für die Kinder und deren Eltern» legte er ein Stammkapital an, das bald so anwuchs, daß ein Grundstück in Pankow bei Berlin angekauft werden konnte, wo ein Erziehungshaus für 30 Waisenkinder gegründet wurde, eine wahrhaft pestalozzische Tat.¹ Es würde zu weit führen, dem Einfluß des Methodikers und Erziehungsreformers Pestalozzi in alle Verästelungen des Schulwesens nachzugehen und ihn bei Denzel, Schwarz, Gräfe, Fröbel, Herbart u. a. m. aufzuweisen. Nur darauf sei noch hingewiesen, daß auch in der Schweiz Pestalozzi als Persönlichkeit und als bedeutender Methodiker und Erzieher galt. Seine engeren Mitarbeiter trugen seine Ideen in die andern Kantone und Länder: Krüsi nach Appenzell, dessen Sohn Hermann, nachmaliger Professor in Oswego in Nordamerika, nach den Vereinigten Staaten, G. Tobler nach Basel, Mühlhausen, Glarus und St. Gallen, Ramsauer nach Würzburg, Stuttgart, von Muralt nach Petersburg usf. Auch auf *katholischer Seite* war man auf Pestalozzi aufmerksam geworden; vor allem die Erzieher im Augustinerkloster zu Kreuzlingen betätigten sich in seinem Geiste, so Meinrad Kerler, der bei Zeller im Rietli (Zürich) die Pestalozzische Methode kennengelernt hatte.

Daß man Pestalozzi in der Schweiz vor allem auch als Methodiker auffaßte, beweist die von J. R. Steinmüller stammende Schrift: «Bemerkungen gegen Pestalozzis Unterrichtsmethode»², in der die Originalität der Methodik bestritten, die zu frühe Ansetzung des Unterrichts und die Methode des spielenden Lernens bei Pestalozzi kritisiert werden.

Lange Zeit galt Pestalozzi als der pädagogische Genius, als unerreichbares Vorbild an Güte, menschlicher Wärme und erzieherischer Liebe, aber gleichzeitig auch als Schulreformer und methodischer Praktiker. Deshalb bestand zunächst wenig Neigung, sein Werk von einer geschlossenen Weltauffassung her zu begreifen oder in ihm einen obersten Grundsatz zu suchen. Wohl hatten sich schon zu seinen Lebzeiten Ansätze zu einer *philosophischen Würdigung* seiner Lebensarbeit gebildet. Der Berner Kantianer Dekan Ith und Pestalozzis Mitarbeiter Joh. Niederer, der von Fichtes und Schellings Philosophie beeinflußt war, bereiteten durch ihre Auslegung den Weg für eine idealistische Interpretation des Pestalozzischen Werkes. Joh. Fr. Herbart dagegen, der während seiner Hauslehrertätigkeit in Bern mit Pestalozzi in Burgdorf bekannt wurde (1800), hat durch seine Schriften über Pestalozzi³ eine mehr realistische Deutung in die Wege geleitet, dies, trotzdem die Bezeichnung «Realist» für Herbart, wie sie in den

¹ Dazu: E. R. Barth, A. Diesterweg, der wahre Jünger Pestalozzis. Leipzig 1910.

² Joh. Rud. Steinmüller, Bemerkungen gegen Pestalozzis Unterrichtsmethode. Zürich 1803.

³ J. Fr. Herbart, Über Pestalozzis neueste Schrift: Wie Gertrud ihre Kinder lehrt. – Pestalozzis Idee eines Abc der Anschauung, untersucht und wissenschaftlich ausgeführt. Beide 1802.

meisten pädagogischen Lehrbüchern üblich ist, zu Unrecht gebraucht wird; denn auch für ihn ist die Welt der sinnlichen Erscheinungen ein Bewußtseinsphänomen.¹ Ziemssen und Heubaum haben später diese «realistische» Auffassung vertreten.

Doch sei zunächst *das idealistische Bild*, das sich die Nachwelt von Pestalozzi machte, entworfen. Es ist ein wohl verständlicher Vorgang, daß man sein Werk schon zu seinen Lebzeiten in Zusammenhang mit der Zeitphilosophie zu bringen suchte. Und da in jener Zeit die *Kantische Philosophie* die Geister weit über den Kreis der eigentlichen Fachphilosophen hinaus beschäftigte, war die Möglichkeit, daß Pestalozzi mit dem Gedanken-
gut Kants in lebendige Berührung gekommen war, durchaus der Unter-
suchung wert. Eine Beeinflussung durch die Kantischen Ideen war um so
wahrscheinlicher, als das Kantische System in Fichte, Schelling, Krause und
Hegel sowohl wie in Herbart und Schopenhauer seine Fortsetzung und
Umgestaltung erfuhr, alles Denker, mit denen Pestalozzi zum Teil in
engeren persönlichen Kontakt trat (1793 mit Fichte in Richterswil, 1800 mit
Herbart in Burgdorf).²

Zu Lebzeiten Pestalozzis ist es *J. Niederer* gewesen, der seine Werke in idealistischem Sinne deutete. Er war lange Zeit das Sprachrohr seines Meisters und formte in Theorie um, was dieser ahnungsvoll tat und schrieb. Seine idealistische Auslegung betrifft einmal den Zielbegriff. Pestalozzi ging es vorerst um das Allgemeine in der Menschenbildung, dann aber auch um die Hineinbildung in eine konkrete einmalige Lage. Allgemein- und Berufsbildung ergänzten sich in seiner Pädagogik. Niederer hat aber zu verschiedenen Malen (vor allem in seiner Überarbeitung der Lenzburger Rede 1810 und 1811) die allgemeine Menschenbildung als das letzte und einzige Ziel der Erziehung bei Pestalozzi bezeichnet: «Genug, daß Elementarbildung Menschen-, nicht Volks-, nicht Standes-, nicht Nationalbildung, nicht Individualitätsbildung ist.» Und in einer Zuschrift an Fellenberg erklärte er: «... das Äußere gehe ihn (Pestalozzi) nichts an, er handle nach der Anschauung der Menschheit.» Bereits Harnisch widersprach einer derartigen idealistischen Auslegung, als er erklärte: «Aus einer volkstümlichen Bildung machte Niederer eine menschheitliche.»³

Niederer deutet auch den *Begriff der Anschauung* bei Pestalozzi als intellektuelle Anschauung. Er sieht in ihr eine ursprünglich schöpferische Tätigkeit, die nicht nur die Formen, sondern auch den Inhalt des An-
geschauten synthetisch erzeugt und die zum mindesten den Namen eines intuitiven Verstandes verdient. Damit interpretiert er Pestalozzi von Fichte her, der das Angetraute ebenfalls als ein Produkt des Ichs betrachtet,⁴

¹ Vgl. J. F. Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 5, § 157.

² Wer sich für die verschiedenen Kanäle interessiert, durch die kantisches Denken in das Werk Pestalozzis eingeflossen ist, sei aufmerksam gemacht auf die philosophisch-historische Arbeit von A. Stein: Pestalozzi und die Kantische Philosophie. 1927.

³ W. Harnisch, Deutsche Volksschule. Berlin 1812, S. 24.

⁴ J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, S. 194.

und verläßt den kritischen Boden Kants, der eine intellektuelle Anschauung, welche die Dinge in ihrer absoluten Realität erfaßt, nur dem «Urwesen» zuschreibt.¹ Niederers Interpretation ist insofern begreiflich, als ja auch Fichte vier Jahre später Pestalozzi ähnlich auffaßte, indem er erklärte: «Pestalozzis vorgeschlagenes Hilfsmittel, den Zögling in die unmittelbare Anschauung einzuführen, ist gleichbedeutend mit dem unsrigen, die Geistestätigkeit desselben zum Entwerfen von Bildern anzuregen, und nur an diesem freien Bilden ihn lernen zu lassen alles, was er lernt; denn nur von dem Freientworfenen ist Anschauung möglich».²

Auch der Präsident des bernischen Erziehungsrates, der Kantianer *Dekan Ith*, tritt in seinem Bericht³ über Pestalozzis Anstalt in Burgdorf mit Überzeugung für dessen Ideen ein, «nachdem ich am Ende einer kritischen Prüfung die Theorie meinen anthropologischen und psychologischen Grundsätzen angemessen, diese Theorie durch Erfahrung bestätigt, und die Erfahrungen durch die Theorie vollkommen begreiflich fand».⁴ In ähnlicher Weise urteilten alle Kantianer, die zu jener Zeit mit Pestalozzi in Kontakt standen, wie Fellenberg, Escher von der Linth, Alb. Stapfer, Joh. Schnell u. a.⁵ Als eigentlichen Fichteschüler hat ihn später Friedrich Johannsen gezeichnet.⁶ Pestalozzi selbst hielt dafür, daß das, was die einzelnen Interpreten in sein Werk gelegt hätten, weit über das hinausgehe, was er selbst als seine Ansicht betrachte.⁷

Der Nachwelt ein Bild Pestalozzis entworfen zu haben, das streng systematisch auf idealistischen Voraussetzungen beruht, ist aber erst *Paul Natorp* gelungen. Er beschränkt sich nicht auf die idealistische Auslegung einzelner Grundbegriffe, sondern leitet Pestalozzis Gesamtwerk aus einem *einheitlichen idealistischen Gesichtspunkt* ab und rückt die verschiedenen Erziehungsprinzipien in einen inneren Zusammenhang. Er hat als Vertreter der Marburger Neukantianer bewußt nach dem «Wahrheitsgehalt» des Pestalozzischen Vermächtnisses geforscht: «Es ist nicht bloß Pestalozzi, der Held der Liebe, dem wir Verehrung und Nachfolge schulden, sondern es gilt auch, seiner Wahrheit nachzudenken».⁸

Natorp geht vom Grundbegriff des Pestalozzischen Denkens aus, von der Frage: Was ist Natur, was ist die Natur des Menschen? Mit der Abklärung

¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe Reclam, S. 123/24.

² J. G. Fichte, Reden an die deutsche Nation. 9. Rede, S. 116. Herausgegeben von J. H. Fichte, 1871.

³ Ith, Amtlicher Bericht über die Pestalozzische Anstalt und die neue Lehrart derselben. Geßner, 1802.

⁴ Morf H., Zur Biographie Pestalozzis. Zweiter Teil, 1885, S. 19.

⁵ Dazu: A. Stein, Pestalozzi und die Kantische Philosophie. 1927, S. 110 ff.

⁶ Fr. Johannsen, Kritik der Pestalozzischen Erziehungs- und Unterrichtsmethode. 1904.

⁷ Vgl. dazu: Th. Wiget, Grundlinien der Erziehungslehre Pestalozzis. 1914, S. 186.

⁸ P. Natorp, Der Idealismus Pestalozzis. 1919, S. 147. Vgl. auch: Natorp, Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik, I. Abteilung: Historisches. 1907; ebenso: Pestalozzi, Sein Leben und seine Ideen. 250. Bd. von Natur und Geisteswelt.

dieses Problems dringt Natorp tatsächlich in den innersten Zusammenhang von Pestalozzis Denkweise; denn die Frage nach dem Menschen und seinem innersten Wesen hat ihn ja immer wieder beschäftigt. Nach Natorp hat Pestalozzi im Menschen ein strebendes, von innerer Aktivität erfülltes Wesen gesehen. Der Mensch lebe in der «Unendlichkeit des Strebens zu einem unendlichen Ziel».¹ Er stehe inmitten zwischen der Tierheit und der Gottheit, strebe von jener zu dieser hinauf, sei ein eigentlich faustischer Mensch, der sein Leben allein in der «Selbstverewigung» lebe. Diesen Drang zur Ewigkeit, dieses seiner eigenen Selbstvollendung «Entgegenwandern», das das innerste Wesen des Menschen bei Pestalozzi ausmache, vergleicht Natorp dem platonischen Eros, dem Trieb zur ewigen Selbsterzeugung. Der Mensch lebe bei Pestalozzi immer im Hinblick auf das allem Sein enthobene, in unendlicher Ferne wirkende Ziel. Auf dieser Auffassung vom Wesen Mensch beruhe «für Pestalozzi wie für Plato» alle Menschenbildung und Menschenerziehung. Diese idealistische Deutung hält Natorp für die einzige wahre und damit mögliche. «Wer aber nicht diesen platonischen und das heißt idealistischen Sinn und Grund seiner (Pestalozzis) Anschauung vom Menschen und dessen Bildung als Selbstschöpfung seines Menschthums kennt und überall fest im Sinne behält, dem entgeht nicht nur sein Letztes, Tiefstes, sondern entgeht das Ganze...»²

Natorp zeigt in logisch straffem Aufbau, wie die übrigen Grundsätze der Pestalozzischen Erziehungslehre aus dem obersten Prinzip hervorgehen und abzuleiten sind. Es sind ihrer fünf: das Prinzip der Spontaneität, der Methode, der Anschauung, des Gleichgewichts der Kräfte und der Gemeinschaft.³ *Die spontane Selbsttätigkeit* bedeutet, daß der Mensch Werk seiner selbst ist. Diese Selbstantfaltung ist ein wesentlicher Prozeß und vollzieht sich nach immanenten Gesetzen, in stetigem Fortschritt von den Elementen zu einem vollendeten Ganzen. Die Gesetzlichkeit der Selbstschöpfung, die identisch ist mit dem, was Pestalozzi Methode nennt, entspricht in seiner Sprache dem «Gang der Natur». Dieser ist für alle Menschen derselbe, die Methode deshalb eine. Methode heißt Einheit und Gesetzlichkeit des Weges, auf dem sich der Mensch selbst zum gesetzgebenden Wesen schafft.

Schwieriger gestaltet sich für Natorp der Einbau des *Anschauungsprinzips* in das idealistische System. Denn Anschauung ist immer «sinnlich», das heißt, sie weist hin auf ein «Draußen», außerhalb des Bewußtseins Stehendes. Nach Natorp trägt die Anschauung bei Pestalozzi den Charakter der Spontaneität, sie ist «schöpferische Selbsttätigkeit des Geistes».⁴ Hier deutet Natorp von Fichteschen Kategorien aus. Anschauung ist wohl sinnlich in ihrem Ursprung, aber immer auf dem Wege zum Geistigen. In ihr sind Spontaneität und Methode erst voll lebendig. In der Anschauung zeigt sich, daß Selbstschöpfung (Spontaneität) und Gesetz der geistigen Entwicklung

¹ Natorp, *Der Idealismus Pestalozzis*, 1919, S. 115.

² A. a. O., S. 119.

³ Natorp, Pestalozzi, sein Leben und seine Ideen, S. 40 f.

⁴ Natorp, Pestalozzi, sein Leben und seine Ideen, S. 66.

(Methode) bis ins «Sinnliche» hinein walten: Anschauung bezeichnet den Tatcharakter der Bildung. Sie ist also Innenschau und Intuition, sinnlicher und geistiger Natur zugleich, denn nur deshalb kann der Mensch von den Anschauungen zu Erkenntnissen gelangen. Anschauung ist nie ein bloßes Vor-den-Augen-Stehen, reine Passivität, sondern im innersten Wesen Selbsttätigkeit, hinschauende Gestaltung des Gegenstandes.

Das Prinzip der Spontaneität zeigt den Menschen als Werk seiner selbst, die Methode gibt das Grundgesetz des Aufbaues, und in der Anschauung findet der Bildungsprozeß die volle Aktualität seiner einzelnen Momente. In der Spontaneität wurzelt die Sittlichkeit des Willens, in der Methode die Geübtheit des Verstandes und in der Anschauung die Meisterschaft der schaffenden Tat. Die Gliederung des Bildungswerkes geschieht nach der Dreihheit Kopf, Herz und Hand, die im *Gleichgewicht* ausgebildet werden sollen. Ihre letzte Lebendigkeit findet die Erziehung durch das Einfügen in die *Gemeinschaft*, die dadurch die tragende Voraussetzung aller Erziehung wird. Aber auch im Gemeinschaftsprinzip liegt Spannung. Sie ist bezeichnet durch die beiden Pole der reinen «Individuität» und der reinen Gemeinschaft. Dabei wirken sich in der «Individuität» die Spontaneität und die Selbstgesetzlichkeit des Willens als sittliche Autonomie aus, in der Gemeinschaft dagegen die anschauliche Fülle des schaffenden Lebens.¹

Soweit Natorps idealistische Deutung. Sie bringt Pestalozzis philosophische Auffassung mit der Kantischen Gedankenwelt in Übereinstimmung. «Pestalozzis Grundüberzeugung hinsichtlich der Erkenntnis ist die idealistische und daher wesentlich einig mit der Kants»,² *Bedenken*, die sich gegen seine Auslegung erhoben, konnten ihn von seiner Auffassung im wesentlichen nicht abbringen. Wohl gibt Natorp später zu, daß «der quellende Reichtum und die Lebensfülle seiner (Pestalozzis) stets unmittelbar aus den Erfahrungen seines Wirkens erwachsenden Ideen... sich nicht eben gutwillig den Fesseln des Systems» fügen.³ Trotzdem glaubt er, eine Deutung aus *einem* Prinzip wagen zu dürfen, denn auch Pestalozzi sehe in der Erkenntnis den «Kern- und Mittelpunkt der menschlichen Bildung».⁴ Immerhin anerkennt Natorp, daß trotz der vielen Übereinstimmungen Pestalozzi nicht ein «Kantianer» sei. Wohl könne man hin und wieder glauben, «einen streng geschulten Kantianer sprechen zu hören»⁵, und «mehr instinktiv als auf einem deutlich aufweisbaren logischen Wege» gelange Pestalozzi im Kern der Sache zu völliger Übereinstimmung mit Kant.⁶ Es füge sich Pestalozzis freies Philosophieren keinem System: «Er kannte keines und suchte

¹ Natorp, *Der Idealismus Pestalozzis*, S. 140.

² Natorp, *Pestalozzi, sein Leben und seine Ideen*, S. 22.

³ Natorp, *Der Idealismus Pestalozzis*, 1919, S. 5.

⁴ A. a. O., S. 12.

⁵ A. a. O., S. 133.

⁶ A. a. O., S. 30.

keines zu erkennen»¹, aber er gehöre doch zu den «Idealisten». Und so stellt ihn Natorp in *eine* Reihe mit Eckehart, Luther, Nikolaus von Cues, Kepler, Leibniz, Kant, Fichte, Lessing, Herder, Schiller, Goethe und «hundert andern».² Er gehöre zu den großen Deutschen, die alle ohne Ausnahme klare Idealisten gewesen seien. Diese Einordnung in Bausch und Bogen übersieht geflissentlich die großen Gegensätze, die trotz allem Idealismus zwischen einzelnen – z. B. Kant und Herder – bestanden haben.

Der eine *Grund* dieser etwas allzu *summarischen Bestimmung* von Pestalozzis Werk mochte darin liegen, daß Natorp noch ganz in der zu seiner Zeit üblichen Disjunktion von passivistischem Empirismus und Spontaneitätsidealismus zu klassifizieren gewohnt war. Das andere Motiv mochten die Angriffe der Gegner bilden, die unter Hinweis darauf, daß Pestalozzi selbst die deduktive Ableitung seiner Erziehungslehre abgelehnt habe, die Natorpsche Deduktion verworfen.³

Gerade das strenge Systematisieren, die logische Ableitung der Pestalozzischen Erziehungsgedanken stieß auf Ablehnung. Kants Denkgebäude, eine Systematik von imponierender Großartigkeit des Aufbaues und lückenloser Geschlossenheit des inneren Gefüges, und Pestalozzis wirre Fülle von Impressionen und einander oft widersprechenden Einfällen schienen sich wenig verwandt. Vor allem konnte man den Begriff des Transzentalen, der in Kants Denken eine entscheidende Rolle spielt, bei Pestalozzi weder der Form noch der Sache nach finden. Man hielt Natorp entgegen, daß Pestalozzi «nicht mit transzentalen Begriffen der Spontaneität, der Selbstschaffung der objektiven Welt, sondern mit Begriffen der gemeinen Erfahrung operiert».⁴ Und so suchte man denn die Gestalt Pestalozzis nicht von einem einzelnen Philosophen oder einem einzigen Denksystem her zu sehen, sondern brachte ihn in *Beziehung* zu den *geistigen Strömungen eines ganzen Zeitalters*. Man sah Pestalozzi im Verein mit den bedeutendsten Vertretern des humanistischen Geistes und verlegte die Betonung auf seine Bemühungen, das Ewig-Menschliche in seiner von Krieg und Revolution durchtobten Epoche wiederaufleuchten zu lassen. Es konnte dem geschichtskundigen Blick nicht verborgen bleiben, daß zwischen den philanthropischen Tendenzen der Aufklärung und Pestalozzis Bemühungen, die soziale Lage der Armenbevölkerung zu heben, zum mindesten eine ideelle Verwandtschaft bestand. Tatsächlich haben die soziologischen Anschauungen der Aufklärung durch den Kreis um Bodmer, Iselin und die Helvetische Gesellschaft und auf dem Wege über Tschiffeli und Tscharner auf Pestalozzi Einfluß gewonnen, so sehr, daß einzelne Forscher nicht nur in den wirtschaftlichen Fragen eine Abhängigkeit Pestalozzis von den Strömungen seiner Zeit behaupteten, sondern sein ganzes Erziehungswerk im

¹ A. a. O., S. 107.

² A. a. O., S. 21.

³ Th. Wiget, *Grundlinien der Erziehungslehre Pestalozzis*, 1914, S. 187.

⁴ Th. Wiget, a. a. O., S. 84.

Boden der Aufklärung wurzeln sahen.¹ In der Idee der Menschenbildung und der Erziehung zur Menschlichkeit erblickte man einen edlen Humanismus, der getreu den Grundsätzen der Aufklärung den Menschen lehrt, ein Mensch zu sein, und dessen Hauptziel es ist, «das Wohl seiner Mitmenschen zu fördern».² Lessing und Schiller, Nathan und Don Carlos wurden bemüht, um Pestalozzis *Humanismus* zu deuten.³

Aber nicht nur in seiner allgemeinen erzieherischen Haltung, sondern bis hinein in einzelne wissenschaftliche Anschauungen glaubte man Pestalozzi dem *Aufklärungdenken* verhaftet. Seine Auffassung, daß die Entwicklung der Erkenntnis von dunkler Verworrenheit zur Klarheit und Deutlichkeit fortschreite, erinnerte an Leibniz'sche Formulierungen. Seine Einteilung der Vorstellungskraft in eine «sinnliche» und «nicht mehr bloß sinnliche» entsprach der Wolffschen Scheidung in ein unteres und oberes Erkenntnisvermögen. Mit der Wolffschen rationalen Ontologie brachte man auch die Tatsache in Zusammenhang, daß neben den genetischen auch ontologische Gesichtspunkte Pestalozzis Methode bestimmten.⁴ Pestalozzis psychologische Auffassungen sah man bei den Popularphilosophen Sulzer, Eberhard, Lambert u. a. vorbereitet. Die Einteilung der seelischen Grundkräfte führte zurück auf den englischen Moralphilosophen Shaftesbury.⁵ Die sittliche Grundauffassung wies ebenfalls auf den Engländer hin, dessen Begriff des «moral sense» mit Pestalozzis Lehre vom «inneren Gefühl» verwandt schien. Daß es sich bei diesem «inneren Gefühl» – ein Ausdruck, der bei Pestalozzi immer wiederkehrt – um eine dem 18. Jahrhundert eigentümliche metaphysische Auffassung eines immanenten Maßstab- und Wertbewußtseins handelt, ist verschiedentlich beachtet worden.⁶

So wurden immer mehr Züge entdeckt, die Pestalozzi mit den Denkern seiner Zeit verbanden. Die Originalität seiner Ideen schien sich in lauter Abhängigkeit aufzulösen, so daß die Ansicht vertreten wurde, hinsichtlich der theoretischen Grundlage der Erziehung fänden sich «bei Pestalozzi keine selbständigen Forschungen. Er schließt sich der herrschenden Anthropologie an»⁷, und seine psychologischen Ansichten seien «eine Vereinigung von verschiedenartigen Bestandteilen, in denen die Anschauungen seiner Zeit zum Ausdruck kommen und sich Ahnungen der Zukunft ankündigen».⁸

In einzelnen Werken besonders fand man geistige Verwandtschaft mit der Zeit. Vor allem in dem Frühwerk «Abendstunde eines Einsiedlers»

¹ Th. Wiget, a. a. O., S. 3.

² Th. Wiget, a. a. O., S. 3.

³ Th. Wiget, a. a. O., S. 5; ebenso: A. Heubaum, Heinrich Pestalozzi, 1920, S. 173.

⁴ Heubaum, a. a. O., S. 286.

⁵ Vgl. H. Stettbacher, Beiträge zur Kenntnis der Moralphädagogik Pestalozzis, 1912, S. 22.

⁶ F. Delekat, J. H. Pestalozzi, 1926, S. 113, und H. Rupprecht, Pestalozzis Abendstunde eines Einsiedlers, 1934, S. 128.

⁷ Heubaum, a. a. O., S. 130.

⁸ Heubaum, a. a. O., S. 351.

stellten sich reichlich Anklänge an den herrschenden Zeitgeist ein. Die Naturauffassung und Humanitätsidee, die Schätzung des Gefühls als eines Erkenntnisfaktors an Stelle des Intellekts, die hohe Wertung des väterlich-patriarchalischen Prinzips rücken Pestalozzi in die Nähe Lavaters, Zimmermanns und Herders.¹ Hier erscheint Pestalozzi nicht als der vorwärtsstrebende diskursive Systemdenker, sondern als Kreisdenker,² der in Bruchstücken das Ganze meint. «Wichtiger ist es, Pestalozzi als einen Denker vom Schlage Herders zu wissen, um dann gewisse, in der Abendstunde fehlende oder nicht zu genügend deutlicher Gestalt gekommene Denkmotive von dorther ergänzen zu können».³

Im Gegensatz zu Natorps straff stilisiertem Pestalozzbild begegnen wir hier einem Pestalozzi, der in seiner Sensibilität und seinem prophetischen Pathos, in der Art seiner eigentümlich schillernden Begriffsprägung und auch durch die aphoristische Form seiner Sprache als ein so ganz anderer erscheint als der idealistische Systemdenker, wie ihn uns Natorp dargestellt hat. In seinen theoretischen Anschauungen erscheint er als *Synkretist*; vor kommende Widersprüche in seinem Werk ließen sich daraus erklären. Wohl betrachtete man sein Werk nicht als amorphe Sammlung einzelner Gedanken, sondern als einen «großen, nach allen Seiten wohldurchdachten und in seinen Teilen zusammenstimmenden Erziehungsplan».⁴ Aber in bewußter Gegenstellung zu Natorps «Deduktionsabsichten» legte man die Betonung nicht auf die systematische Einheitlichkeit seines Denkens, sondern eher auf seine Fähigkeit der Intuition und auf seine praktische Erfahrung. Im Gegensatz zu Kant wird Pestalozzis Methode so umschrieben: «Zuerst Schaffung einer breiten Erfahrungsgrundlage, dann induktiver Aufstieg zu einer zusammenhängenden Theorie».⁵ Das Hauptanliegen Pestalozzis sei nicht theoretischer, sondern praktischer Natur gewesen. «Pestalozzi ist nicht Mann der Theorie, sondern ein praktischer Geist, der seine aus der und durch die Praxis gewonnenen Erkenntnisse freilich . . . wissenschaftlich zu begründen bemüht ist».⁶

Hier wächst die Gestalt Pestalozzis aus dem Grunde seiner Zeit, geformt und getragen von den Strömungen seiner Epoche, eigenständig vor allem in seiner praktischen Hingabe an die Menschen. Er erscheint als humaner Aufklärer, der ähnlich wie sein Freund Iselin, nur tatkräftiger und entbehungsreicher, dem Wohl der Menschen dient.

Die streng systematische Geschlossenheit des idealistischen Bildes, wie es Natorp entworfen, war durch die Einfügung Pestalozzis in seine Zeit gelockert, einiges auch wieder verschwommener und unklarer geworden. Bei allzu vielen schien Pestalozzi Anleihen gemacht zu haben. Der nicht auf

¹ Dazu: H. Rupprecht, a. a. O., S. 57, 72 und 127, 169.

² Dazu: H. Leisegang, *Denkformen*, 1928, Kap. III und IV.

³ H. Rupprecht, a. a. O., S. 127, Anm. 2.

⁴ Wiget, a. a. O., S. 148.

⁵ Wiget, a. a. O., S. 190.

⁶ Heubaum, J. H. Pestalozzi, S. 198.

Kant reduzierbare Rest seiner Pädagogik blieb ohne inneren Zusammenhang. Eine Klärung ergab sich erst dann, als eine Spur aufgenommen wurde, die zu dem größten Aufklärer, zu *Leibniz*, führte. Da und dort hatte man Ähnlichkeiten zwischen den beiden Denkern entdeckt, aber immer nur sporadisch herausgearbeitet. So wurde etwa Pestalozzis Rede von den «mechanischen Formen alles Unterrichts» mit der Leibniz'schen Unterscheidung der metaphysisch-logischen von der physisch-mechanischen Notwendigkeit in Beziehung gebracht¹, und der von Pestalozzi hervorgehobene Gang der Erkenntnis von der Verworrenheit zur Klarheit und Deutlichkeit erinnerte ebenfalls an Leibniz-Wolff.² Pestalozzis Gedanke, daß die Entwicklung des Menschen innerhalb seiner Geschichte ein immanent sich vollziehender Akt der Erziehung sei,³ seine Schätzung der Mathematik als eine die Denkfähigkeit bildende Disziplin⁴ fanden sich bei Leibniz vorgeprägt. Pestalozzi habe weiterhin den Menschen als historische Existenz aufgefaßt, die jederzeit der Zukunft und der Vergangenheit verhaftet sei, und dieses Menschheitsbild decke sich mit Leibnizens Begriff der Monade, die ebenfalls Vergangenheit und Zukunft in intensiver Einheit in sich trage.⁵ Leibnizens Monadologie eignete sich auch vorzüglich für die Interpretation der Pestalozzischen Lehre von der Individualbestimmung des Menschen, indem in beiden Auffassungen das Ordnungsgefüge des Daseins organisch bestimmt wurde.⁶ Ja, man führte die Übereinstimmung der beiden Männer noch weiter: «Nicht bloß in den Zielgedanken seiner Ethik: Selbstvervollkommnung und Selbstveredelung, sondern vor allem in dem Glauben an die göttlichen Keimkräfte, welche der Menschennatur zugrunde liegen und sich allseitig und harmonisch zu immer höherer Vollkommenheit entfalten sollen, verrät Pestalozzi den Leibnizianer, der das Wesen der göttlichen Schöpfung in der durch Selbstentfaltung und Selbstentwicklung zur Vollkommenheit aufsteigenden Kraft erblickt».⁷

Die geisteswissenschaftliche Linie, die den Pädagogen mit dem Aufklärungsphilosophen verbindet, ist aber erst auf das Pestalozzi-Jahr 1946 hingezogen worden.⁸ Damit wurde eine Lücke in der Pestalozzi-Interpretation geschlossen. Die von Kant herkommenden Deuter hatten die ethische Grundhaltung Pestalozzis mit Hinweis auf Kants dualistische Scheidung von Neigung und Pflicht und seine starke Akzentuierung der Autonomie der Sittlichkeit verständlich machen können. Dagegen waren andere Seiten

¹ Wiget, Die Grundlinien der Erziehungslehre Pestalozzis, 1914, S. 150.

² Wiget, a. a. O., S. 167.

³ Heubaum, J. H. Pestalozzi, 1920, S. 170/73.

⁴ Heubaum, a. a. O., S. 335.

⁵ Paul Natorp, Der Idealismus Pestalozzis, 1919, S. 122.

⁶ Fr. Delekat, J. H. Pestalozzi, 1926, S. 115.

⁷ P. Wernle, Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert, Bd. II, S. 165.

⁸ A. Stein, Pestalozzi und Leibniz; im Jahrbuch der Schweiz. philos. Gesellschaft, 1945.

Pestalozzis, vor allem sein organisches Kreisdenken, sein ausgeprägter Sinn für das stetige und kontinuierliche Wachstum der Kräfte, entweder zuwenig beachtet oder dann mit Gewalt den Kategorien des kantischen Denkens unterworfen worden. Daß Pestalozzi in seiner ethischen Überzeugung *kantisch-dualistisch*, in vielen pädagogischen Grundfragen aber *leibnizisch-monistisch* denkt, ist erst in der Darstellung Steins zum Ausdruck gekommen, dem dieser systematische Widerspruch als «vielleicht der originellste Zug in Pestalozzis geistiger Welt» erscheint.¹

Welche *Grundgedanken* verbinden Pestalozzi mit Leibniz? Einmal ist es die Konzeption des Begriffs der selbständigen, autarken Kraft. Daß der Mensch von innen heraus wachsen kann und wachsen muß, soll er zu reifer Gestalt kommen, war eine Grundüberzeugung Pestalozzis, aus der auch die Ablehnung der von außen aufgedrängten Wortbildung stammt, die «auf die schlafenden Kräfte» Wörter pflanzt. Darin bestand Wesentliches seiner Methode, daß sie die Selbstkraft des Menschen zur Bildungsgrundlage mache, nichts Fremdes in ihn hineinlegte, sondern alles aus ihm herausholte. *Kraftbildung* und *Kraftentwicklung* sind *Grundprinzipien* seiner Pädagogik. Der Autarkiegedanke, die Verehrung der Kraft und die Konzeption des Entfaltungstriebes und der Perfektibilität sind nun auch Gründpfeiler des Leibniz'schen Denksystems.² Die Bildung der natürlichen Kräfte entwickelt sich wie alles natürliche Geschehen in kontinuierlichem Fortgang, lückenlos und stufengemäß. An dieses methodische Gesetz hatte jeder Unterricht bei Pestalozzi anzuknüpfen. Leibniz ist dem gleichen Gedanken, allerdings ohne pädagogische Absicht, in seinen «Nouveaux essais sur l'entendement humain» nachgegangen und hat im Bereich des Seelischen mit Hilfe der *petites perceptions* eine *lückenlose Kontinuität* nachgewiesen und diesen Gedanken als ein Grundprinzip des Weltbaus erkannt.³ Dem Prinzip der Kontinuität bei Leibniz entspricht der Pestalozzische Grundsatz, daß die Erkenntnis vom Verworrenen zur Klarheit fortschreite.⁴ Eine weitere Übereinstimmung findet sich zwischen dem *Monadebegriff* des Philosophen und dem *Individualitätsbegriff* des Erziehers. Am Charakter der Einmaligkeit, der inneren Geschlossenheit und Wesenhaftigkeit, der der Monade zu kommt, hat sich Pestalozzi «Enthusiasmus der Kraftsteigerung» entzündet.⁵ Eng mit dem Begriff der Monade hängt ihr «Ort» oder ihre «Stelle» zusammen, die sie im Universum einnimmt. Diese räumlich-metaphysische Bestimmung entspricht dem, was Pestalozzi die *Individuallage* nennt, dem «Fleck», den jeder zu besorgen hat. In der Auffassung Pestalozzis, daß jeder Mensch an seinem Ort seine Aufgabe erfüllen muß und erfüllen kann, daß die Möglichkeit echter Bildung in jeder Lage des Menschen besteht, schimmert der Harmoniegedanke Leibnizens durch, insofern Gott jedem Men-

¹ A. Stein, a. a. O., S. 157.

² A. Stein, a. a. O., S. 145 und 152.

³ Leibniz, Werke. Ausgabe Kröner, S. 131.

⁴ A. Stein, a. a. O., S. 177 und 180.

⁵ A. Stein, a. a. O., S. 163.

schen seinen Platz im Dasein anweist und ihm die Chance der Perfektibilität gibt.¹ Sogar in der Pestalozzischen Auffassung der *Liebe* als einer Gemeinkraft soll ein Leibniz'sches Element, das des Kräftequellens, enthalten sein.²

Diese Interpretation prägt im Bilde Pestalozzis neue Konturen. Es verliert die harten, straffen Züge, die eine einseitige Kantische Interpretation allein herausgearbeitet hatte, und anderseits gewinnen die etwas blassen und beinahe verschwommenen Linien, die den Erzieher als Aufklärer und Humanisten umrissen, an Prägnanz und innerer Klarheit.

Ein Wesenszug an Pestalozzi, der uns Schweizer besonders stark anspricht, war aber weder von Kant, noch von der Aufklärung, noch von Leibniz her deutlich sichtbar zu machen: seine *Wertschätzung* der *Mutter*, der *Familie*, des *Gefühls* und der *Nächstenliebe*. Das konnte offenbar nur von einer Seite her geschehen, die das familiale Prinzip von Hause aus in sich trägt: vom Religiösen her.

Schon Stein hat früher darauf hingewiesen, daß die von Natorp für seine kantische Interpretation angezogenen Begriffe, wie das «Innerste meiner Natur», «allgemeine Menschenwahrheit», «reiner Wahrheitssinn», «Wahrheitsgefühl», «hohe Einfalt unserer Grundbegriffe und unserer Grundempfindungen», «horchendes Ohr der Unschuld», «inneres Gefühl» u. s. f., «ebensowohl als Sensorium religiöser oder dichterischer Gewißheit gemeint sein können wie als Ausdrücke theoretischer Gewißheit».³ Tatsächlich brauchte man nur die in fast allen Äußerungen der Aufklärung liegende religiöse Grundstimmung aufzuspüren, um die religiöse Erfülltheit des Pestalozzischen Werkes zu erfassen. Begriffe wie «Natur», «Menschheit», «Liebe», «Ruhe», «Einfalt» drücken nicht nur einen logischen Gehalt aus, in ihnen schwingt eine gefühlsmäßig-irrationale Stimmung mit, die ihnen eine gewisse Weite und Randlosigkeit verleiht. Sie sind von den bedeutenden Aufklärern durchaus mit ethisch-religiösem Pathos ausgesprochen worden.⁴ Eine der eindringlichsten Darstellungen über Pestalozzi legt denn auch die Beziehungen dar, die ihn mit der *mystischen Frömmigkeit* verbinden.⁵ Schon da und dort war auf diese geistige Verwandtschaft unseres Pädagogen verwiesen worden. Wo Pestalozzi vom «göttlichen Funken meiner Natur» spricht, war eine Erinnerung an die scintilla des Eckehart kaum zu unterdrücken.⁶ Eine tiefer dringende Deutung konnte aber nicht von der äußeren Ähnlichkeit der Ausdrücke, sondern nur von der Übereinstimmung im Zentralen ausgehen. Dieses Zentrale erblickte die mystische Auslegung im *Begriff der Natur*, von dem ja auch die idealistische Interpretation ausgegangen war.⁷ «Man muß den Schlüssel haben, der die verborgenen Kammern dieser

¹ A. Stein, a. a. O., S. 167.

² A. Stein, a. a. O., S. 199.

³ A. Stein: Pestalozzi und die kantische Philosophie, 1927. S. XIV.

⁴ H. P. Böhi: Der metaphysisch-religiöse Impuls der Aufklärung. 1933, S. 31 ff.

⁵ Fr. Delekat: J. H. Pestalozzi, Der Mensch, der Philosoph und der Erzieher. 1926.

⁶ P. Natorp: Der Idealismus Pestalozzis, 1919. S. 17, ebenso S. 116.

⁷ Vergl. P. Natorp: Der Idealismus Pestalozzis, 1919, S. 108.

Gedankenbildung aufschließt. Dieser Schlüssel aber ist das richtige Verständnis des Naturbegriffs. Von da aus erklärt sich das übrige leicht.¹ In der «Natur» erblickte Pestalozzi nicht das gottentleerte Wesen des Kant-Laplaceschen Weltsystems.² Pestalozzis Naturauffassung habe von Hause aus einen metaphysischen Einschlag und sei immer in bezug auf Gott gesehen. Er bezeichne einmal das religiös Positive, ein andermal das religiös Negative. In der Spannung dieses Gegensatzes liegt die Entwicklung Pestalozzis beschlossen. In «Lienhard und Gertrud» ist die *Polarität des Naturbegriffes* bereits angetönt, indem sich das Böse nicht allein in Hummel konzentriert, sondern auch da auftritt, «wo man annehmen möchte, ein guter Wille versperre ihm den Eingang»,³ nämlich in der Familie der Gertrud. Das Verhältnis der höheren zur niederen Natur kompliziert sich für Pestalozzi insofern, als er nicht wie sein Mitarbeiter, der Idealist Niederer, der Meinung war, «der Wirklichkeit gegenüber dürfe man, wenn sie sich widersetze, nur Verachtung haben, oder man müsse mit dem Kolben dreinschlagen».⁴ Der «Kot der Welt» hat seine eigene ihm zukommende Objektivität und Gesetzmäßigkeit. Anfänglich noch geneigt, mehr das Gute als das Böse im Menschen zu sehen – so in «Gesetzgebung und Kindermord», wo auch der Staat als Erziehungsfaktor zur höheren Ordnung des Seins gezählt wird –, erscheint später das Verhältnis der beiden Mächte «als ein hoffnungsloses Gewirr».⁵ Im dritten und vierten Teil von «Lienhard und Gertrud», das heißt in seiner «rabiaten, wirtschaftlichen Periode»,⁶ bahnt sich eine neue Naturauffassung an, die den Menschen im Triebhaft-Tierischen verwurzelt sieht und dem Staat die Aufgabe überträgt, den Menschen im Innersten umzukrempeln. Unter dem Eindruck der Französischen Revolution verschwindet dann mehr und mehr die Idee des Staates als eines idealen Gesetzgebers. Bereits in den «Nachforschungen» erscheint der Staat nicht mehr als sittlich. Die Sittlichkeit wird in die Brust des Menschen verlegt und entwicklungsgeschichtlich betrachtet, die Antithetik des Naturbegriffs in eine geschichtsphilosophische Dialektik umgebogen und die «Natur» in den Dreitakt des tierischen, des gesellschaftlichen und des sittlichen Zustandes aufgelöst. Hinter dieser Relativierung bleibt aber eine Art «Einheit der Natur», eine Identität bestehen, die jedoch nicht als «sittlicher Zustand» gleichsam über der Menschheit schwebt und damit ein theoretisches Anliegen wird. Für Pestalozzi ist die Verwirklichung des sittlichen Zustandes und der wahren Kultur nur in der Praxis möglich, die Einheit der menschlichen Natur nur im Tun erfahrbar. Deshalb sein Jubelruf, als er Schulmeister werden konnte. In dieser Haltung sieht Delekat den schärfsten Gegensatz zum deutschen Idealismus.⁷

¹ Delekat, a. a. O., S. 97.

² Vergl. Kant in: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 14: «Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.»

³ Delekat, a. a. O., S. 122.

⁴ Delekat, a. a. O., S. 91.

⁵ Delekat, a. a. O., S. 151.

⁶ A. Stein: Pestalozzi und Leibniz, 1945, S. 147.

⁷ Delekat, a. a. O., S. 236.

Pestalozzis *Naturauffassung* scheint nun auf weite Strecken mit der der *Mystik* zusammenzufallen. Die Doppeldeutigkeit seines Naturbegriffs findet sich bei dem Mystiker St. Martin, dessen Frühwerke er nachweisbar kannte, deutlich ausgeprägt. St. Martin erklärt, daß in der gesamten Wirklichkeit die gute und die böse Natur miteinander verflochten sind. Das eigentümliche religiöse Pathos, das sich mit dem Ausdruck Natur bei Pestalozzi verbindet, ist vor allem der romanischen Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts eigen. Ebenso sei die geschichtsphilosophische Betrachtungsweise eng mit mystischem Denken verflochten.¹ Die Tatsache, daß Pestalozzi die Einheit der Natur nicht in der *theoria*, sondern im Tun fand, sein daraus resultierender Kampf gegen die Umsetzung der religiösen Botschaft in theoretisierende Dogmatik, seine ihm oft vorgeworfene Un-, ja Antikirchlichkeit, sein Bestreben, die individuelle Existenz, wie sie sich in Familie, Kirche, Schule und Armenwesen als Oasen echter Sittlichkeit äußert, gegenüber aller kollektiven Existenz zu bewahren – dies alles steht mit einer mystischen Haltung im Zusammenhang. Denn auch der Mystiker schwärmt nicht nur von Humanismus, sondern sucht ihn zu leben,² auch der Mystiker flieht die starre Fessel der kirchlichen Ordnung,³ auch im Mystiker lebt eine neue Auffassung der Individualität, in der er die «substanzielle Identität seines innersten Wesens mit dem Universalgeist» erlebt.⁴

Die innere Übereinstimmung mit der Mystik geht noch weiter. Auf die Frage, wer dem Menschen sage, was in seinem Leben denn das Gute bzw. das Böse sei, hätte Pestalozzi mit dem Hinweis auf das «innere Gefühl» geantwortet. Er redet auch etwa von der «inneren Ruhe», in der der Mensch zur Einfalt des Geistes zurückkehrt, und nimmt damit ein Kernwort der Mystik auf. Es ist die *Lehre* von der heiligen *simplicitas animi*, vom *sentiment interieur*, *sentiment du coeur*, vom inneren Licht, dem Grundakt des tieferen Erkennens. Diese Lehre vom Gefühl als einigendem Prinzip aller Welterkenntnis fußt auf dem Ideenkomplex der mystischen Sensation. Dieser seelische Akt, als Vorgefühl des je schon vorhandenen Totalzusammenhangs des Seins, ist in der neueren Erkenntnistheorie rationalisiert worden, erscheint als der auf das Totale gerichtete geistige Grundakt und hat sich bei Leibniz in dem Begriff des *intellectus ipse*, bei Herder in dem des *sensorium commune* und bei Kant in der transzendentalen Apperzeption erhalten.⁵

Eine ähnliche Aufgabe wie die mystische Sensation hat nun die «*Anschauung*» bei Pestalozzi. In ihr erfaßt das Kind die Welt in ihrem ursprünglichen Wesen, wie sie von Gott geschaffen wurde. Die Methode hat dann die Aufgabe, die *Anschauung* vor Irrtum zu bewahren, das heißt, dem Kind die Welt in ihren Wesenszusammenhängen, in ihrer göttlichen Natur und

¹ Delekat, a. a. O., S. 168.

² Delekat, a. a. O., S. 21 und 61.

³ Delekat, a. a. O., S. 35, 69 und 94.

⁴ Delekat, a. a. O., S. 35.

⁵ Delekat, a. a. O., S. 258.

ursprünglichen Harmonie vor Augen zu stellen.¹ In allem Lehren wird also dem Kind das göttliche Urbild der Welt gezeigt, die Methode trägt deshalb religiösen Charakter.²

Wenn später Pestalozzi das Prinzip der *Anschauung* mit dem der Liebe vertauscht hat, so spiegelt sich darin seine Wendung zum Sittlichen, denn in der sittlichen Welt kann die ursprüngliche Harmonie nicht einfach angeschaut werden, das sittliche Gesetz kann weder aus der Natur noch aus dem Zusammenleben der Menschen abgelesen werden.³ Hier ist die Harmonie mit Hilfe von Liebe und Glauben erst zu verwirklichen. Delekat weist nach, wie *Anschauung* und Gefühl aus dem Kulturbereich des hellenisch-antiken Geistes stammen – Platons *theoria* und *eros* –, in Glaube und Liebe sich aber das christliche Lebensgefühl ausdrückt, dem das Leben nicht harmonisch erscheint. So steht Pestalozzi zwischen griechischer Bildungsidee und christlicher Erziehungspraxis. «Er teilt dieses Schicksal mit Augustin, Melanchthon und Schleiermacher.»⁴ Damit ist der Anteil der mystischen Religiosität in Pestalozzis Werk sichtbar gemacht, sein «Dilemma» aufgewiesen.⁵

Dieser innerlich schwankenden Haltung ist die Gestalt Pestalozzis durch eine andere *Deutung* enthoben worden, die ihn als *Nachfahren der Reformation* sieht und ihren Standort in der dialektischen Theologie Brunnerscher Prägung wählt. Mag eine solche Auslegung Pestalozzis «unhistorisch» sein,⁶ so ist sie doch als «eigenwillig» und «tiefgründig» empfunden worden.⁷ Es geht hier⁸ im wesentlichen nicht um die historische Eingliederung Pestalozzis in eine Zeit oder um die geistigen Verwandtschaftsbeziehungen zu einem philosophischen System. Wohl wird der Einfluß des Zwinglischen Reformationsgeistes immer wieder aufgedeckt, Pestalozzi als «der wahre Bilderstürmer der Reformation»⁹ bezeichnet; im Grunde genommen dreht sich aber die Frage nicht darum, inwieweit sich Pestalozzis Werk mit dem Zwinglis deckt, inwieweit nicht. Der rechtsstehende Theologe stellt den großen Erzieher vielmehr unmittelbar vor Gott und untersucht sozusagen als Historiker Gottes das Verhältnis, in dem Pestalozzi zu verschiedenen Zeiten seines Lebens zu dem allerhöchsten Gott gestanden hat. Seine Leiden und seine Freuden, sein Wollen und Vollbringen, sein unvergleichlicher

¹ Delekat, a. a. O., S. 265.

² Delekat, a. a. O., S. 294.

³ Delekat, a. a. O., S. 304.

⁴ Delekat, a. a. O., S. 308.

⁵ Die Spannung zwischen christlicher Praxis und griechisch-aufklärerischem Denken stellt auch der Religionshistoriker fest, dem Pestalozzis Stellung in der Religionsgeschichte die zu sein scheint, «daß er eine lebendige Christlichkeit mit Momenten der Aufklärung und des Idealismus der Goethezeit verband». H. Hoffmann: Die Religion im Leben und Denken Pestalozzis, 1944, S. 58.

⁶ A. Stein, Pestalozzi und Leibniz, 1945, S. 125.

⁷ H. Hoffmann, a. a. O., S. 68.

⁸ Würzburger, Der Angefochtene, Zürich 1940.

⁹ Würzburger, a. a. O., S. 123.

Lebensgang – sie sind als «eine Geschichte mit Gott»¹ zu verstehen. Pestalozzi als *Mann des reinen Glaubens* – so deutet ihn Würzburger und verfolgt von einem Standort, den er zwischen Gott und dem Erzieher wählt, den Weg des Christenmenschen Pestalozzi. Die uns bereits bekannten Begriffe erfahren demgemäß eine völlig neue Auslegung, so vor allem die Auffassung der Natur. Unter ihr verstehe Pestalozzi weder die autonome sittliche Kraft im Menschen (Natorp), noch das innere Gefühl für Gut und Böse (Mystik), sondern er meine mit diesem Ausdruck schlechthin die «Geschöpflichkeit des Menschen». Der Begriff Natur sei «identisch mit dem strengen biblischen Begriff der Gotteskindschaft».² Das «Innerste der Natur» sei «das vergrabene Pfund, von dem die Erben nicht mehr wissen, wo es der Vorfater verborgen hat».³

Von diesem religiös gefaßten Menschenbild aus, das in vielen Zügen – so in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit, der Lebensbuße, der Gnadenlehre – an die *theologia naturalis* Emil Brunners erinnert,⁴ wird nun das Werk Pestalozzis gedeutet. In der «*Abendstunde eines Einsiedlers*» stellt sich Pestalozzis Glaube an die Schöpfung und an die Auferstehung Jesu Christi als Alpha und Omega des christlichen Glaubens dar, und die vieldiskutierte Berufung auf sein inneres und einfaches Gefühl ist nicht irgendwie aufklärerisch zu verstehen, «denn dieses Gefühl ist identisch mit seinem Kindersinn», das heißt, mit seinem Glauben und seiner Gottesfurcht.⁵ Sogar die «*Nachforschungen*», in denen man bis anhin die «kantische Wendung» erblickte, sind ein Meilenstein auf dem Wege zu Gott. Wohl sind sie «ein Werk der philosophischen Dämonien», aber auch in dieser glaubensfernen Zeit erfüllte ihn sein niederer Glaubensstand nicht mit der Genugtuung des Aufklärers, der seinen Idealismus an die Stelle des Glaubens setzt, sondern mit tiefer Beschämung und Hoffnungslosigkeit. Trotzdem er zu jener Zeit Fichte begegnete, erscheint er nicht als dessen Nachfahre, sondern eher in der Gefolgschaft eines Kierkegaards.⁶ Den Schlüssel zu Pestalozzis reformatorischem Christentum biete aber «*Lienhard und Gertrud*», das ganz vom Gebot: «Du sollst Vater und Mutter ehren!» her gesehen ist. Gertrud erscheint als Martha-Maria, Glüphi, der bisherige Aufklärer, als Adam, der im Schweiße seines Angesichts sein Brot verdient,⁷ und als Arbeiter im Weinberg des Herrn⁸; sein Sinn für Ordnung und Handanlegen wird als «rechtschaffenes reformiertes Erbgut» angesehen.⁹ Pestalozzis Blick für die

¹ Würzburger, a. a. O., S. 72.

² Würzburger, a. a. O., S. 20.

³ Würzburger, a. a. O., S. 218.

⁴ Vergl. vor allem E. Brunner, *Der Mittler*, 2. Aufl., S. 123 ff; *Natur und Gnade*, 1935, S. 11/ff.

⁵ Würzburger, a. a. O., S. 24.

⁶ Würzburger, a. a. O., S. 38.

⁷ Würzburger, a. a. O., S. 89.

⁸ Würzburger, a. a. O., S. 100.

⁹ Würzburger, a. a. O., S. 90.

nüchterne Wirklichkeit, seine Forderung, nicht Gott zu überlassen, was der Mensch selbst tun kann, sondern alle Gaben, die Gott dem Menschen verliehen hat, zu gebrauchen, bilden den «reformatorischen Grundzug» seines Wesens.¹ Im Vogt Hummel ersteht der Sünder, in welchem das Böse Gestalt gewinnt. Arner erscheint nicht als Grieche, das heißt, als Weiser, sondern als Vater, und sein Kampf gegen den Katechismus entspringt nicht aufklärerischer Abneigung gegen das formulierte Dogma, sondern biblischer Frömmigkeit, der das Wort der Bibel heilig ist und die alles Worte machen über den *deus absconditus* verabscheut.² Die evangelische Haltung zeigt sich vor allem auch in Arners Reformen, in denen das Recht zugunsten der Liebe so weit wie möglich hinausgeschoben wird. Altreformatorischer Auffassung entspricht das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, wie es Pestalozzi in Arners Gesetzgebung zeichnet, insofern Obrigkeit und Kirche auf das Kreuz hingewiesen sind und sich zu gegenseitiger Handreichung verpflichten.³

In ähnlicher Weise wird auch das pädagogische Gedankengut ausgelegt. Die Begriffe der Spontaneität, der Selbstkraft und der Autonomie sind nicht dem deutschen Idealismus entnommen und dürfen deshalb auch nicht kantisch interpretiert werden, denn der Geist, auf den sie sich beziehen, ist Gottes.⁴ Auch das Erziehungsziel der «Menschlichkeit» ist nicht idealistisch zu deuten, so sehr es nach Idealismus klingt, denn die Menschlichkeit ist nicht die Tatsache, die den Glauben bestimmt, «sondern der Glaube ist die Tatsache, die die Menschlichkeit bestimmt».⁵ Auch die Methode erhält einen religiösen Sinn. Sie ist nicht Weg zu dem allgemeinen Wesen seines Ichs,⁶ sondern der «Faden von der Spindel der niedrigen Natur... auf die goldene Spindel der Schöpfung»,⁷ das heißt, die Methode sorgt dafür, daß der Mensch bei Gott bleibe: «Die Methode ist um Gottes willen da.»⁸ Sie kann nicht in der Philosophie, nur im Tun begründet werden. So ist denn die ganze Erziehung und mit ihr die Elementar-Idee im Glauben und nicht in der Philosophie begründet.⁹

Unser Gang ist beendet. Die Knappheit des Raumes gestattete nicht all jene feinen biographischen Arbeiten, in denen Schäfer, Medicus, Reinhart, Guyer, Huber und andere den Lebensweg Pestalozzis zeichneten, in unsere Betrachtungen einzubeziehen. Der Weg führte durch den mannigfaltigen Reichtum einer Bildergalerie des Geistes. Zu Beginn begegneten wir dem Idealisten, der um die Erkenntnis des Erziehungsvorganges ringt. Hier lag

¹ Würzburger, a. a. O., S. 272.

² Würzburger, a. a. O., S. 113.

³ Würzburger, a. a. O., S. 146.

⁴ Würzburger, a. a. O., S. 329.

⁵ Würzburger, a. a. O., S. 332.

⁶ P. Natorp: Der Idealismus Pestalozzis. 1919, S. 136.

⁷ Würzburger, a. a. O., S. 222.

⁸ Würzburger, a. a. O., S. 221.

⁹ Würzburger, a. a. O., S. 276.

der Akzent auf dem Theoretischen und Abstrakt-Allgemeinen, auf der Autonomie des Menschen. Wir verließen schließlich Pestalozzi als tief religiösen Gläubigen, dem alle Theorie nur Nebenwerk bedeutete und der den Menschen an die einmalige, reale und konkrete Situation, an den «Augenblick» verwies, in ihm das theonom bestimmte Geschöpf erblickend. Und zwischen diese beiden Extreme schoben sich jene Deutungen, die ihn entweder als Menschheitsbildner sahen, der seine geistige Heimat in der vorkantischen Philosophie suchte, oder die in seinem Werk einen Zwiespalt entdeckten, sei es den zwischen dualistischem und monistischem Denken oder den zwischen christlicher und griechischer Welthaltung bestehenden Gegensatz.

Die hier möglicherweise auftauchende Frage: Welche Auslegung kann für sich die volle Wahrheit beanspruchen: geht doch wohl von einer zu primitiven Konzeption des Wahrheitsbegriffes aus, indem sie das althergebrachte Vorurteil zur Voraussetzung hat: «Erklärung aus einem Prinzip sei die beste, Einfachheit sei das Siegel der Wahrheit».¹ Keine der angeführten Interpretationen ist leichtfertig entworfen; allen liegt das ehrliche Bestreben zugrunde, den wahren Pestalozzi zu finden, und alle können sich auf das Wort Pestalozzis berufen. Gerade an der Vielheit der deutenden Standpunkte erweist sich der unerschöpfliche Reichtum des Pestalozzischen Werkes. Es ist, als ob sich in ihm die Mannigfaltigkeit möglicher menschlicher Haltungen spiegle, als ob in ihm die Fülle der lebendigen Wirklichkeit eingefangen sei. Das mag die nie versiegende fruchtbare Wirkung seines Werkes ausmachen, daß es sich nie auf eine einzige philosophische Möglichkeit festnageln und damit «erledigen» läßt, sondern die unbestimmbare Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz in sich aufnimmt, indem es die Vielheit der Standpunkte berücksichtigt und gegen das letzte Prinzip offen bleibt. Eine Auslegung Pestalozzis wird ihn nicht aus einem fertigen «Gehäuse»² heraus fixieren können, sondern von einer Pluralität der Gesichtspunkte ausgehen und von einer letzten Einordnung Abstand nehmen müssen.

¹ N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins. 1933, S. 13.

² Vergl. K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 1925, S. 305.