

Zeitschrift:	Verhandlungen der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft. Wissenschaftlicher und administrativer Teil = Actes de la Société Helvétique des Sciences Naturelles. Partie scientifique et administrative = Atti della Società Elvetica di Scienze Naturali
Herausgeber:	Schweizerische Naturforschende Gesellschaft
Band:	157 (1977)
Artikel:	Hallers Lyrik : Glanz und Krise der Aufklärung
Autor:	Guthke, Karl S.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-90722

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: 10.01.2026

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

HALLERS LYRIK – GLANZ UND KRISE DER AUFKLÄRUNG *

KARL S. GUTHKE, Harvard University

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

Die Zeiten haben sich geändert seitdem. *Luftpiraten* lesen nichts oder Science-fiction. Nur die Professoren, scheint es, lesen heute noch Haller. Aber wer Haller war, was er darstellt, das wissen sie längst nicht mehr so selbstverständlich wie jener seetüchtige Freibeuter mit Herz und Allgemeinbildung. Und warum? Weil wir nicht mehr den *ganzen* Haller lesen (und verstehen) können, sondern nur den Physiologen Haller kennen oder den Botaniker, den Theologen oder den Pharmakologen, den Staatsrechtslehrer oder den Lyriker. Und wie könnte es auch anders sein im Zeitalter der «zwei Kulturen», das «Allgemeinbildung» nur noch als Fachausdruck der Heiratsgesuche kennt. Haller konnte noch mit der gleichen Kompetenz die Philosophie der Theodizee und die Physiologie des Zwerchfells in einem Atem, in einem Brief, erörtern¹, wir wohl kaum. Es bleibt also dabei: einst als Stern der ersten Grösse gefeiert, ist Albrecht von Haller im Zeitalter der Spezialisierung eher eins jener Gestirne am äussersten Rand des Universums geworden, die sich mit räpler Geschwindigkeit aus dem Bereich des Erforschbaren entfernen.

Allerdings sind das auch gerade die Gestirne, die zu den interessantesten gehören und zu den permanent aktuellen. Hallers Ruhm (von dem ich ausging) dürfte also paradoxerweise auch in Zukunft gesichert sein (zu Wasser und zu Lande) – jener Nachruhm also, den gesichert zu wissen Haller für ein ganz wesentliches Element der menschlichen Glückseligkeit hielt², darin allen pflichtbewussten Skrupeln zum Trotz durchaus ein Kind seiner Zeit. Doch welcher Ruhm wäre das? So müssen wir gleich weiterfragen, denn dieser Ruhm ist ja spätestens seit Hallers Tod so widersprüchlich gewesen wie die Persönlichkeit Hallers auch. Kennzeichnend dafür sind schon seine angeblichen letzten Worte auf dem Totenbett. Zwei Tage nachdem Haller in seinem Haus in der Inselgasse gestorben war, schrieb

* Erweiterte und bearbeitete Fassung des Vortrags.

ein junger Herr von Tscharner an den Hofrat Heyne in Göttingen, der letzte Universalgelehrte sei mit den Worten verschieden: «daß er nicht nur nichts glaube, sondern daß es ihm unmöglich wäre, etwas zu glauben, wie gerne er es auch thäte»³. Die Sensation war gross, und rasch erhoben sich entrüstete Stimmen, die dem Verfasser apologetischer Schriften seine Rechtgläubigkeit attestierte, ja seine Hyperorthodoxie, und nach dem Naturgesetz der postumen Legendenbildung wussten diese Stimmen denn auch respektablere letzte Worte zu berichten, nichts Geringeres sogar als ein christliches Glaubensbekenntnis⁴, daneben aber auch ein Bekenntnis zur empirischen Naturwissenschaft: dass Haller nämlich in seinen letzten Lebensminuten die Hand an den eigenen Puls gedrückt und dazu geflüstert habe: «Il bat, il bat, il bat – plus.»⁵ Wer recht habe in diesem Streit, das ist (so belehrt uns die massgebliche Biographie) dann «noch lange [...] in weiten Kreisen [...] Gegenstand eifriger Gespräche» gewesen.⁶

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

Haller selbst hat da zwar einige Fingerzeige gegeben, mehr oder weniger nützliche in Briefen, Tagebüchern und biographischen Notizen. Aber die «Geschichte seiner Seele» oder die Geschichte seines «Geistes», die zu schreiben er für die Pflicht eines jeden Intellektuellen hielt⁷ und die die einzige schlüssige Antwort geben könnte auf die Frage nach der Signatur seiner Geistigkeit, hat er niemals geschrieben – überraschend eigentlich, denn die Selbstbeobachtung, die er als Voraussetzung für ein solches Unternehmen fordert, hat er ja zeitlebens – bis zum Tode eben, wie die Legende es will – mit erstaunlicher Intensität praktiziert. Oder hat er diese Geschichte seines Geistes doch geschrieben? In seinen Gedichten nämlich, durch die sein Ruhm zuerst in die Welt gedrungen ist? Beim Blättern in dem schmalen Band des *Versuchs schweizerischer Gedichten* vergisst man rasch das Germanistenetikett «Lehrdichtung, didaktische Poesie», vergisst man rasch die leider allzu bekannten Klischees von Haller dem Initiator der Bergpoesie, dem Vater eines besseren Geschmacks, dem ersten Schweizer Dichter, dem Klassiker des Käses usw., und man ertappt sich bei dem Gedanken, ob denn nicht jedenfalls einige dieser Gedichte das beredteste Zeugnis eben jener von Haller so hoch bewerteten Beobachtung der eigenen Seele seien, der Beobachtung noch dazu bei ihren «verstohlensten Operationen»⁸, wie es später bei dem Haller-Verehrer Friedrich Schiller heissen wird (der gern aus diesen Gedichten zitiert, und zwar nicht nur in der eigenen Lyrik, sondern auch in seiner medizinischen Dissertation über den Zusammenhang des Körperlichen und des Seelischen). Tatsächlich – Hallers Gedichte sind das Medium, in dem sich der Mensch Haller, der ganze Haller (der Dr. med. mit der würdig wallenden Barockperücke und der verträumt-ver-

grübelte Lyriker mit dem freigelockten Haarschopf) zu erkennen gegeben, d. h. ein Bild seiner geistig-seelischen Physiognomie gezeichnet hat. Diese Gedichte sind kritische Selbstreflektion des Geistes und intellektuelle Konfession in weit stärkerem Masse noch als die wenigen erhaltenen Blätter des «Tagebuchs religiöser Empfindungen». Diese wirken eher wie ein pietistisches Sündenregister. Seine geistigen Konflikte hingegen, seine Zweifel, seine Auseinandersetzung mit sich selbst und zugleich mit den grossen philosophischen Themen seiner unruhig bewegten Zeit – all *das* hat Haller gerade in seinen Gedichten auszusprechen versucht.

Zu seinen Zweifeln allerdings gehören auch die an der Dichtkunst. Denn er selbst hat seine Dichtung keineswegs immer so hoch eingeschätzt, wie es die *malformation professionelle* des Literaturwissenschaftlers nahelegt. Verseschreiben – für Haller war das in düsteren Momenten bestenfalls eine Beschäftigung für «Reisen, schlaflose Nächte, Krankheiten». «Ein Arzt verbessert den Zustand eines ganzen Lebens», während der Dichter nur «eine Viertelstunde vergnügt.» Der Poet ist daher ein «entbehrliches und unwirksames Mitglied der Gesellschaft»; zum «Glück» und «Wohlseyn» seiner Mitbürger trägt er nichts bei; besser wäre er überhaupt verbannt, wie aus Platos Staat⁹. Das ist ein Lieblingsthema Hallers, das er endlos variiert hat: monoton und ermüdend oder, wie wir Philologen sagen, leitmotivisch.

Der Grund für diese Bagatellisierung der Dichtung hängt zusammen mit Hallers Begriff von Wissenschaft, einem streng empiristischen, an Bacon, Newton und Boerhaave geschulten Begriff: alle Erkenntnis beruht auf sinnlicher Erfahrung; von allem Unsinnlichen, Unkörperlichen können wir uns daher keine irgendwie verlässliche Vorstellung machen – und sollten es auch nicht, da «unsre Seele von nichts weis, außer was ihr durch die Sinne erzählt wird»¹⁰. Metaphysik ist nutzlose Spekulation einer freischwebenden Vernunft, ist Einbildung, die eine Scheinwelt schafft, die mit der wirklichen nichts zu tun hat¹¹. Wahr ist nur, was experimentell erweisbar ist, und von allem, «was sich nicht mit dem Messer oder dem Microscop entdecken lässt», wagt Haller nicht gern Mutmassungen, da er sonst lehren würde, was er «selbst nicht weis»¹². Vordringlicher als die philosophische Spekulation über die Bestimmung des Menschen ist ihm die Sektion des Gehirns eines Irren¹³. Damit, mit solcher empiristischen Abstinenz, kann es der (leider) so «schöpferische Geist» der Rationalisten (von Aristoteles bis Descartes)¹⁴ natürlich nicht aufnehmen, und erst recht kann das der Dichter nicht, wie Haller ihn versteht. Denn das Element des Dichters ist für Haller ja gerade die wissenschaftlich verpönte «Einbildungskraft», «l'imagination»¹⁵. Dichtung ist also Metaphysik, voller «heimlicher Lügen», ist «geistreicher Unsinn», wie sein Lehrmeister Newton sie genannt hatte¹⁶. In der Dichtung herrscht der Geist des Hypothetischen, und Haller glaubte eine «allen Hipotesen [...] zuwider lebende Gemütsart» zu besitzen¹⁷. Das hat ihn freilich ebensowenig wie Newton gehindert,

in seinen naturwissenschaftlichen Projekten dennoch mit Hypothesen zu arbeiten, zu dichten sozusagen («*hypotheses fingere*»), denn die Hypothesen galten ihm, wenn auch nicht als die Wahrheit selbst, so doch als der einzige Weg zur Wahrheit¹⁸. So erlaubt er sich also als Naturwissenschaftler durchaus Fragen nach den letzten Gründen und Zwecken und setzt hypothetische Antworten dafür an, die eigentlich nur der Einbildung des Dichters zustehen: Antworten wie die Annahme eines weisen und dem Menschen wohlgesinnten Gottes, dessen Willen und Weisheit man aus der Beobachtung seiner Werke, nämlich der zweckvoll eingerichteten Natur, erschliessen könne¹⁹. Aber: in der naturwissenschaftlichen Arbeit sind diese Hypothesen für Haller eben nur die fernen Leitsterne, die der allein wichtigen experimentellen Praxis Licht geben. Sie selbst sind nicht Gegenstand der Betrachtung, der Frage, des Zweifels.

Anders ist das in der Dichtung, im Bereich des Fingierten. Dichtung ist sozusagen die kritische Astronomie jener hypothetischen Leitsterne, die dem Naturwissenschaftler (matt genug) leuchten. In der Lyrik Hallers stehen die Hypothesen selbst im Mittelpunkt als Gegenstand kritischer Befragung, und damit stehen die grossen philosophischen Themen und Glaubensartikel der Aufklärungszeit im Mittelpunkt, das heisst: sie erscheinen hier im Modus der Frage – der Frage nach Sinn und Zweck, nach Absicht und Gesinnung des Schöpfers, nach dem Wesen des Menschen: seinem Glück, seiner Tugend, seiner Erkenntnisfähigkeit. Damit aber gewinnt die Lyrik Hallers denn doch einen höheren Rang, als Haller selbst ihr gelegentlich zuzuschreiben für tunlich hielt. Mit der gestaltenden, «*poietischen*» Erörterung einer Frage wie der nach der Möglichkeit des menschlichen Glücks «vergnügt» man nicht «eine Viertelstunde»; mit einer solchen Frage, einer zweifelsvollen noch dazu, röhrt man an den Lebensnerv einer Zeit, die davon überzeugt war oder sein wollte, dass sie zum Glück bestimmt sei. Philosophische Hypothesen über Gott, Welt und Mensch, die der Naturwissenschaftler Haller nicht mit insistenter Grübelei auf ihre Be rechtigung befragt (da sie ja doch nur variable Arbeitsrichtlinien sind) werden dem Gedankendichter Haller zum Problem, das auf den Nägeln brennt.

Nicht verwunderlich also, dass Haller die Dichtung, und zumal die eigene, denn auch nicht selten sehr viel höher einzuschätzen weiss. In solchen Zusammenhängen, vornehmlich in den Vorreden zu seinen Gedichten, stellt er ein enges Verhältnis her zwischen Dichtung und Erkenntnis der Wahrheit. Seine Dichtung, sagt er dort, vermitte «Wahrheiten», und zwar «neue» und «wohl überlegte», denn gerade «die Liebe zum Denken» sei es, die ihre Eigenart ausmache, und nicht ohne Stolz versteht Haller sich – im philosophischen Zeitalter – als «philosophischen Dichter»²⁰. Als philosophischen Dichter in welchem Sinne aber? Nicht oder doch nicht nur als philosophischen Dichter im Sinne von Alexander Pope, seinem vermeint-

lichen Vorbild, der den Ehrgeiz hatte, Gedanken in Reime zu bringen, die «oft gedacht, aber nie so gut ausgedrückt» worden seien, sondern mehr im Sinne und in der Tradition von Popes Vorgängern im 17. Jahrhundert, von John Donne und den sogenannten «metaphysical poets», was im Sprachgebrauch der Zeit so viel bedeutet wie «philosophische Dichter». Für sie und für Haller ist das Denken des Dichters keine gefällige Einkleidung des Bekannten, kein Versemachen, sondern ein schöpferischer Akt: exploratives und gestaltendes Denken aus jener sinnlich-geistig-emotionalen Einheit des Erlebens heraus, von der T. S. Eliot aufsehenerregend behauptet hat, sie sei uns abhanden gekommen seit jenen «philosophischen Dichtern»²¹. Derartiges dürfte schon Justus Möser im Sinne gehabt haben, als er bemerkte, vor Haller habe es in der deutschen Literatur nur Versemacher gegeben: Haller sei der «erste Dichter» deutscher Sprache²².

Solche Dichtung also ist keine Spielerei für «Nebenstunden», wie man damals gern sagte, sondern eher eine ernstzunehmende Angelegenheit. Wie ernst, das wird einem schlagartig klar, wenn man in der Burgerbibliothek in den Tausenden von Briefen an Haller blättert und auf der Rückseite eines gleichgültigen Briefblattes ganz unverhofft entdeckt, auf welche Weise denn so ein Hallersches philosophisches Gedicht entsteht. Was im gedruckten Text wie aus einem Guss wirkt, wird auf einem solchen Blatt in immer erneuten Ansätzen entworfen: versuchend, verwerfend, ändernd noch und noch im tastenden Bemühen Hallers, seine Gedanken über letzte Fragen (wie Glück und Ewigkeit) zu klären im Akt der dichterischen Selbstaussprache²³. Und nicht genug damit: noch in den verschiedenen Auflagen der Gedichte – elf zu Lebzeiten – geht diese Umarbeit unentwegt und unendlich mühsam weiter bis ins letzte Lebensjahr, oft auch in langwierigen philosophischen Brief-Gesprächen mit seinem Freund und Dichterkollegen, dem hannoverschen Leibmedicus Paul Werlhof. Und für so wichtig hat Haller dieses ständige Neu-Durchdenken seiner Konfessions- und Gedankenlyrik gehalten, dass er (als erster deutschsprachiger Autor) seinen Gedichten einen entstehungsgeschichtlichen Lesartenapparat beigegeben hat, der zum Teil sogar noch in die handschriftlichen Vorfassungen zurückführt. Nichts Geringeres als die Geschichte seines Geistes ist daran abzulesen: die Fussnote also als Vehikel der geistigen Autobiographie! Auch von da her wird es also plausibel, dass Haller in seinen Gedichten (die heute nicht mehr als blosses Jugendwerk bagatellisiert werden können) eine Art «Geschichte seines Geistes» und seiner Persönlichkeit hinterlassen habe, wie er sie von jedem seiner selbst bewussten Zeitgenossen verlangt hat.

Doch was für ein Gesicht zeigt sich in diesem Selbstporträt? Es trägt durchaus die Züge seiner Zeit, die wir *faute de mieux* als Aufklärung bezeichnen. In diese Richtung lenkt Haller selbst schon unsere Gedanken, wenn er 1772 einen kleinen Aufsatz über die Eigenart seiner Lyrik in den Worten

gipfeln lässt, die Bestimmung, ja die «große Bestimmung» der Dichtung sei es, dazu «aufzumuntern», «am Glücke der Welt durch die Tugend zu arbeiten»²⁴. Was könnte, nach dem Vulgärbegriff, aufklärerischer sein als das! Und auf Schritt und Tritt zeigt sich denn auch beim Gang durch Hallers Gedichte, dass die hier verschlüsselte Geschichte seines Geistes sich durchaus im Raum der Geistesgeschichte seiner Zeit, der Aufklärungszeit, entfaltet. Kunst und Dichtung, seine Dichtung und damit seine Geistigkeit, sieht er überhaupt gern als ein Mittel, Aufklärung zu verbreiten, das heisst: die Kultivierung des einzelnen und der grösseren Gemeinschaft voranzutreiben in Richtung auf das verpflichtende Fernziel der allgemeinen Glückseligkeit. Rousseaus mehr oder weniger aufklärungsfeindliche Verteufelung der Künste und der Literatur hat er mit Festrednerpathos zurückgewiesen im Namen eines stolzen Fortschrittglaubens, den er mit Vorliebe artikuliert durch die Metapher «Licht», wie das gang und gäbe war im «siècle des lumières»²⁵. Zu den schüchternen Geistern, die einwendeten, wo viel Licht sei, da sei auch viel Feuer, das denn doch besser gelöscht werde, gehört der Lyriker Haller nicht.

So klingen in seinen Gedichten denn auch immer wieder die grossen, die unerschöpflichen Themen der europäischen Philosophie auf, die im 17. und im vorkantischen 18. Jahrhundert die aufgeklärten Spatzen von den Dächern pfeifen²⁶. Loblieder werden da angestimmt auf die Macht und die Autonomie der Vernunft; diese Vernunft befähigt den Menschen zur Tugend, zur staatsbürgerlichen zumal, wie sie leuchtende Namen der Schweizergeschichte von Wilhelm Tell bis zu Hallers Zeitgenossen Isaac Steiger, dem Berner Schultheissen, verbürgen; Tugend wiederum führt den Menschen, der sich aus seiner von Gott gewollten Willensfreiheit²⁷ für sie entscheidet, zum Glück, und nichts Geringeres als dies, das *summum bonum* der Glückseligkeit, hat Gott in seiner Güte, Allmacht und Weisheit zum Schöpfungsziel ausersehen: «Du schufest nicht aus Zorn», so redet Haller ihn an, im Gegenteil: «Die Güte war der Grund, / [...] Du hießest Wesen sein, die du beglücken könntest» (S. 124; vgl. S. 132, 134). Insbesondere sind die alleinseligmachende Vernunft und Tugend solche beglückenden Geschenke des Himmels (S. 75, 78): sie sind ein «eingebornes Licht», wie es mit bedeutsamer Metapher heisst, das allen Menschen leuchtet, den aufgeklärten Christen in den Städten, den Hirten im Schweizer Hochgebirge, aber auch den edlen Wilden in Nordamerika, den «Huronen, / Die dort an Mitschigans beschneiten Ufern wohnen»; und schliesslich fühlt sogar «der Hottentott / Die allgemeine Pflicht und der Natur Gebot»²⁸. Mit solchen Eigenschaften ausgestattet, ist der Mensch – vom Pariser bis zum Feuerländer – die Krone der Schöpfung:

«Der Mensch, vor dessen Wort sich soll die Erde bücken,
Ist ein Zusammenhang von eitel Meister-Stücken;

In ihm vereinigt sich der Körper Kunst und Pracht,
Kein Glied ist, das ihn nicht zum Herrn der Schöpfung macht» (S. 58).

«Sagt an, was fehlt daran zu Nutzbarkeit und Lust?

[...]

[...] unser ganzer Bau ein stätes Muster scheinet
Von höchster Wissenschaft, mit höchster Huld vereinet!» (S. 141).

Das hört man gern in der Aufklärung. Doch nicht genug damit: die ganze Welt, vom alpinen Unkraut bis zum fernsten Fixstern, ist vorsorglich für diesen perfekten Menschen allein geschaffen: ihm zum Nutzen, zur Freude und Belehrung. «Die Welt ist selbst gemacht zu ihrer Bürger Glück» (S. 121; vgl. S. 140). Solches Glück – Haller nennt es mit Anklang an die Stoa auch Ruhe, Gemütsruhe – solches Glück will Ewigkeit, und auch die ist gesichert, denn der Mensch ist nicht zuletzt mit einer Seele begabt, die unsterblich ist. Ob und wie diese mit dem Körper verbunden ist, darüber will Haller als experimenteller Naturwissenschaftler nicht spekulieren; als Dichter aber weiß er jedenfalls dies, dass der Seele ein lichtvolles Jenseits vorbestimmt ist (S. 59, 179). Dort werden sich alle Fragen aufklären, die im Diesseits offen blieben; das Licht der Wahrheit wird der Seele ungetrübt leuchten (S. 142, 162, 182). Und Haller fügt hinzu: «Dieß sagte die Vernunft!», nicht etwa die Offenbarung (S. 183). Er fasst diesen aufgeklärten Vernunftglauben auch in das eigenwillige Sinnbild der Raupe, die sich also wandeln wird zum Schmetterling, der von alters her die Unsterblichkeit der Seele symbolisiert:

«Mach deinen Raupenstand und einen Tropfen Zeit,
Den nicht zu deinem Zweck, die nicht zur Ewigkeit» (S. 181).

Ein eigenwilliges Bild (der «Raupenstand» des Menschen im Diesseits) – ein Bild aber auch, das Haller als eine Art Sternbild sein Leben lang vorgeschwobt hat; er hat es zu seinem Exlibris gewählt und mit der Unterschrift versehen: «non tota perit» (sie, die Seele, wird nicht ganz vergehen).

Die Unsterblichkeit wiederum ist für Haller das überzeugendste Indiz der Güte Gottes und seiner Vorsehung. Da dies aber im Grunde mehr ein aufgeklärter Glaubensartikel ist als ein verifizierter Beweis, sieht der Lyriker Haller sich immer wieder gedrängt, unumstößliche Zeugnisse für diese Güte Gottes zu suchen. Er findet sie in der Natur. Ihre sinnvolle Ordnung ist ihm der schlüssigste Beweis der weisen Absicht eines allmächtigen und gütigen Schöpfers. Er erspart uns dabei die detaillierte und ingeniose Beweisführung, die das Lieblingskind der Aufklärungsphilosophie, der sogenannten Physikothеologie, gewesen ist. Diese brachte es fertig, die Güte

Gottes aus der zweckvollen Organisation nicht nur des Firmaments zu erweisen, sondern auch aus der der Heuschrecken, der Muscheln, Schnecken, Mäuse, Frösche und Kaulquappen, auch der Raupen (und keineswegs nur *Seidenraupen*), ja sogar aus der Zweckmässigkeit der Schneestürme, Erdbeben und schliesslich noch aus der Funktionsfähigkeit der menschlichen Zunge, was wohl der erstaunlichste aller Gottesbeweise ist, da doch die redende Zunge gemeint war²⁹. Haller hingegen führt uns in seinen Gedichten gleich zur Schlussfolgerung solcher theologischer Tüfteleien in der *Biblia Naturae*:

«Ein allgemeines Wohl beseet die Natur,
Und alles trägt des höchsten Gutes Spur!» (S. 121).

«[...] deine Huld, o Gott, ist allzu offenbar!
Die ganze Schöpfung legt dein liebend Wesen dar» (S. 142).

So endet selbst das Gedicht über den Ursprung des Übels. Die Frage nach der Theodizee also, die die Aufklärung beschäftigt hat wie keine andere, die Frage nach der Güte Gottes, auf die alle anderen Fragen hinauslaufen, stellt, so scheint es, für Haller kein unlösbares Problem dar. Noch in den schmerzlichsten und zugleich bekenntnishaftesten Gedichten, die er geschrieben hat, in den Traueroden auf den Tod seiner ersten Gemahlin, Mariane Wyss aus Bern, steht die denkwürdige Zeile: Gott «liebet uns mit weiser Treu» (S. 165). Glanzvoller, noch aus der Dämmerung der Schwermut heraus, könnte das Licht der aufklärerischen Vernunftgläubigkeit kaum strahlen.

Zu diesem Credo der Vernunft hat Haller sich oft und gern bekannt in seinen Gedichten. Seit der zweiten Auflage von 1734, das heisst: seit der ersten mit seinem Namen versehenen Auflage, erschien sein Gedichtband, der *Versuch schweizerischer Gedichten*, mit einer poetischen Widmung an Isaac Steiger, die all diese Töne noch einmal anschlägt, als Motto des ganzen Bandes sozusagen; und mit ähnlichen Worten, übrigens wieder mit der obligaten Lichtmetaphorik, hat er 1737 die Eröffnung der Universität Göttingen in einem Gedicht als Triumph der Aufklärung gefeiert. Das schönste Zeugnis dieses Glaubens aber ist sein bekanntestes Gedicht, «Die Alpen» von 1729. Es beschreibt, dem Titel zum Trotz, weniger ein landschaftliches als ein menschliches Idyll, und als solches eine aufklärerische Utopie. Im Gegensatz zu dem zwei Generationen später geläufigen Wunschbild Tahiti ist diese Welt der Alpen, die Haller als erster für die Dichtung und das Lebensgefühl zugänglich gemacht hat, ein betont frugales Paradies, wo «nur, was nutzet, blüht», «an Pracht und Blumen arm, mit Nutzen angefüllt» (S. 34, 29). (Auf Haller hätten sich jene Hofdamen berufen können, die sich auf ländlichen Festen nicht Rosen und Lilien in die kunstvoll auf-

getürmte Rokokofrisur steckten, sondern Gemüse.) Gerade die Kargheit und Herbheit des alpinen Raums, die Armut und Rauheit des bäuerlichen Lebens ist es ja, was die vernünftige Mässigung und Tugend und die einfachen Freuden gedeihen lässt, die für Haller den Inbegriff des aufgeklärten Glücks ausmachen: des «stillen Glücks» (S. 40), des Glücks der «Seelen-Ruh» – ohne Ehrsucht und ohne Wollust, ohne Klassenkampf und ohne Astronomie (die lebensferne Wissenschaft), ohne Wein und auch *ohne cuisine française*; denn: «hier herrschet die Vernunft», und zwar (und dadurch wird ihr das allzu Königsbergische genommen) «von der Natur geleitet» (S. 23). So gipfelt das Gedicht folgerichtig in der Aufforderung: «Laßt des Verstandes Licht der Erde Grufft erheitern» (S. 304). Was es erhellt, ist die «Vollkommenheit» der «treflichsten» aller Welten (S. 327).

Noch einmal: was könnte aufklärerischer sein nach dem Vulgärbegriff, den Haller teilte. Und doch auch: was könnte vielen von uns ferner gerückt sein! Denn gerade weil wir heute in einem neuen Zeitalter der Aufklärung zu leben meinen, kommt uns der Glaube der Popularaufklärung des 18. Jahrhunderts eher vor wie ein schöner, aber gefährlicher Traum (von Adorno gedeutet) – wie eine «ergreifende Kindsköpfigkeit», die wir nur aus der Distanz zu ehren wissen, im Stolz auf einen skeptischeren, kritischeren Verstand, dessen Schaflosigkeit uns «ehrenhafter» erscheint³⁰.

Doch dieser Eindruck von Hallers Dichtung täuscht, ist Urteil auf den ersten Blick. Auf den zweiten Blick fällt auf, dass die Glaubensartikel der Popularaufklärung bei Haller (im Gegensatz etwa zu seinen Schweizer Zeitgenossen Bodmer, Scheuchzer oder Tschudi)³¹ häufig nur im Modus der Hoffnung erscheinen, sei es als utopisches Ideal und Postulat für die Zukunft oder als Idyll einer Zeit, die unwiderruflich vergangen ist (S. 108). Und *noch* etwas bemerkt man rasch beim Blättern in Hallers Gedichten: die siegesgewissen Artikel des Vernunftglaubens sind kontrapunktisch variiert mit dem Ausdruck des Zweifels und der Unsicherheit. Eben diese Widersprüchlichkeit ist es, die Hallers Charakterbild so schwankend macht, selbst und gerade bei guten Kennern seiner Gedichte. «Haller gehört zur Aufklärung» und zu ihrem Optimismus, heisst es bei den einen (nämlich dank seines Vertrauens auf die Vernunft)³². Haller «war von jeder Aufklärung fern», heisst es bei den andern im selben Jahr (1960)³³, ja: er soll sogar die «dunkle Gegenstimme» zur Aufklärung und zu ihrem Optimismus gewesen sein (nämlich dank seines Misstrauens gegen die Vernunft)³⁴.

Recht haben sie beide, und das ist kein Streit um Worte, oder doch nur zum Teil. Denn wir setzen heute, nach den Forschungen von Gay, Wessell, Crocker, Vyverberg, Steinmetz, Schönert u.a. über den Pessimismus der Aufklärung und besonders nach dem vierten Internationalen Aufklärungskongress von 1975, die Aufklärung als europäisches Phänomen nicht mehr mit der (von Romantikern aller Zeiten als seicht und naiv verhöhnten)

Populäraufklärung gleich, so sehr diese auch in den deutschsprachigen Ländern im 18. Jahrhundert tonangebend gewesen ist. Diese Populäraufklärung (zu der man Haller so oder so in Beziehung setzt) ist für uns so tot, hat uns heute so wenig zu sagen wie ihr Klassiker, Jeremy Bentham – dessen einbalsamierter und professoral bekleideter Körper bei Fakultätssitzungen der Universität London noch viele Jahre nach seinem Tode auf einem Rollstuhl ins Konferenzzimmer gefahren zu werden pflegte, während der Pedell feierlich ankündigte: «Mr. Bentham – anwesend, aber nicht stimmberechtigt.» Stimmberechtigt hingegen ist auch heute noch die Aufklärung in ihrer anspruchsvoller Form – die Aufklärung, wie sie in neuerer Zeit immer deutlicher ins Blickfeld tritt: nämlich als eine Bewegung, in der die Vernunft den Mut besitzt, ihre eigenen Wahrheiten (Gott, Vorsehung, Tugend, Freiheit, Unsterblichkeit) anzuzweifeln, Fragen an sich selbst zu richten und sich solchem Selbstwiderspruch bewusst zu stellen. Bei dem Willen zum selbständigen Denken (als den Kant die Aufklärung definierte) bleibt es also durchaus. Dieses Selbstdenken hat aber, so sehen wir heute immer mehr, die Konsequenz, die eigenen Grenzen und Widersprüche zu erkunden, seine eigene Krise zu provozieren – ohne sich nun gleich mit *salto mortale* einem vernunftfeindlichen Obskurantismus oder empiristischer Abstinenz in die Arme zu werfen oder auch einem achselzuckenden Zynismus und «philosophischen» Immoralismus. Solche Skepsis, solche Selbstkritik ist kein Zeichen der Schwäche der Vernunft (selbst wenn sie ihre eigene Schwäche diagnostiziert), sondern eher ein Indiz ihrer Lebendigkeit und Wachheit, ihrer Reife und leicht melancholisch getönten Weisheit – denn wie sonst könnte die Aufklärung so humorvoll gewesen sein: bei Hume etwa, bei Galiani und selbst bei Voltaire, der von Memnon schreibt, er sei eines Tages auf den verrückten Einfall gekommen, ganz und gar vernünftig zu werden...³⁵.

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

Sehen wir uns diese Gegenmotive rasch an.

Haller verlangte an einer berühmten Stelle seiner Offenbarungsbriefe, man müsse «die Beweise der Religion selbst einsehen, [...] selbst mit allen Kräften des Verstandes [...] bejahen» können – nämlich «wenn sie [die Beweise der Religion] unsren Leiden widerstehen sollen»³⁶, das heisst, wenn das Kardinaldogma des Vernunftglaubens aufrechterhalten werden soll: das der Theodizee. Gerade (und selbst) hier aber versagt das Räsonnement des Lyrikers Haller.

Der Naturwissenschaftler Haller ist in dieser Frage zuversichtlich: ihm offenbart sich die Weisheit Gottes selbst in grotesken Missgeburten³⁷. Unterschüttet ist auch der Glaube des Theologen Haller, wenn er, Calvinismus und Physikotheologie wie Öl und Wasser vereinend, bemerkt: Gott sei unvorstellbar, doch dann unbekümmert fortfährt: «So viel ist aber gewiß, daß er allmächtig, allweise, an allen guten Eigenschaften unumschränkt ist.»³⁸ Anders der Dichter in den Versen über den Ursprung des Übels. Hier wird die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes insistenter und imaginativer gestellt aus der unmittelbaren Betroffenheit des ganzen Menschen. Und so sehr diese Frage prinzipiell zurückweist auf einen zugrunde liegenden Willen zum Glauben, so sehr illustriert Hallers Antwort doch auch das konträre Aperçu Vilhelm Grönbechs und Albert Camus': Gott sei gerade dann gestorben, als man es notwendig fand, sein Dasein (und seine Gerechtigkeit) zu beweisen³⁹. Denn der folgerichtigste Schluss, den Haller aus seiner Darstellung des physischen und moralischen Übels zieht, führt ihn geradeswegs zu der berüchtigten Alternative des Epikur und Lukrez: Gott sei entweder nicht gütig oder nicht allmächtig:

«Vergnügt, o Vater, dich der Kinder Ungemach?
War deine Lieb erschöpft? ist dann die Allmacht schwach?» (S. 140).

Prägnanter noch in der ersten Fassung dieser Stelle:

«Hat seinen Kindern Gott kein besser Glück gegönnt?
Hat er es nicht gewollt, hat er es nicht gekönnt?» (S. 329).

Haller kleidet seine Antwort also in die Form der Frage, die keine blass rhetorische ist. Und er versucht, der tödlichen Konsequenz dieser Antwort zu entgehen, indem er gleich anschliessend etwas überstürzt noch zwei *andere*, aber ihr widersprechende Antworten gibt: einmal die fideistische Antwort des Calvinismus, die die Vernunft abdanken lässt mit dem Rekurs auf die Unergründlichkeit Gottes («Verborgen sind, o Gott! die Wege deiner Huld», S. 140); dann aber die rationalistische Antwort der Physikotheologie, die nun plötzlich und unerfindlicherweise doch erkennt, was eben noch verborgen war und was das ganze Gedicht hindurch bezweifelt wurde: Gottes Güte («Die ganze Schöpfung legt dein liebend Wesen dar»,

S. 142). Man sieht: diese Antworten widersprechen auch einander, und ihr Widerspruch weist zurück auf die Logik des ihnen zugrunde liegenden Zweifels und Verdachts, dass Gottes Vorsehung diabolisch sei oder impotent und der Mensch statt zum Glück «zur Pein erschaffen» sei (S. 123). Kein Wunder, dass Haller selbst das Unbefriedigende dieses offenen Schlusses (der misslungenen Theodizee also) anerkannt hat (S. 118–119).

Und doch: eben in dieser inneren Unabgeschlossenheit liegt die Bedeutung des berühmten Gedichts: nur so enthüllt es die Wahrheit über den Menschen Haller und über die geistige Situation seiner Zeit. Denn tatsächlich steht Haller mit seinem blasphemischen Verdacht nicht allein da in der europäischen Aufklärung. Gerade bei ihren konsequentesten Denkern (Hume, Meslier, Lichtenberg, Galiani, Voltaire) sieht sich die Vernunft immer wieder mit ihrer eigenen Ratlosigkeit, mit den Antinomien ihrer Resultate konfrontiert. «Der Schlaf der Vernunft» (schrieb Goya naiv rationalistisch auf das Titelblatt der *Caprichos*) «bringt Ungeheuer hervor.» Ungeheuer bringt aber auch die unerbittliche Wachheit der Vernunft hervor: die poetischen Schreckbilder vom unfähigen oder bösen Gott und von der providence diabolique sind die Alpträume der wachen Vernunft⁴⁰. Und beides gehört zusammen zum Gesamtbild und zur Lebendigkeit der europäischen Aufklärung: die fanfarenenschmetternde Selbstsicherheit der Vernunft (der die Theodizee noch aus der Betrachtung des Erdbebens gelingt, als sei Pangloss nie gewesen) und jene radikale Konsequenz der Vernunft, die ihre eigenen Postulate in Frage stellt in den mythischen Bildern der negativen Theodizee: «Vergnügt, o Vater, dich der Kinder Ungemach? / War deine Lieb erschöpft? ist dann die Allmacht schwach?» Ein mythisches Schreckbild der literarischen Phantasie also (dieses Bild von Gott) und als solches fiktional, aber die Aufklärung hat an einen solchen Gott ungefähr so geglaubt wie die charmante Aufklärerin Madame Du Deffand an Gespenster: gefragt, ob sie an Gespenster glaube, antwortete sie: «Nein, aber ich habe Angst davor.»

Das wäre das erste Gegenmotiv zum theologischen Optimismus der Aufklärung. Ein zweites hängt eng damit zusammen. Denn das Versagen der Theodizee ist bei Haller, genauer gesagt, ein Versagen ihrer Methode: der Physikotheologie. Das heißt: es ist ja die Beschaffenheit der Natur (des Menschen und der Welt), die jetzt nicht mehr für, sondern gegen die Annahme eines weisen, gütigen oder mächtigen Schöpfers spricht, jedenfalls zeitweise. Nun war die Physikotheologie aber nichts anderes als eine Reaktion auf den (vielleicht fälschlich so genannten) kopernikanischen Schock des 16. und 17. Jahrhunderts, auf das philosophische Erlebnis der Desorientierung in einem grenzenlosen Weltraum. Und wie dieses Verlorenheitsgefühl durch den physikotheologischen Nachweis überwunden wurde, dass die Natur durch einen weisen Schöpfergott zweckvoll eingerichtet sei, so muss auch der Horror vor der Unendlichkeit in dem Moment

wieder hereinbrechen, wo ein solcher Nachweis seine Glaubwürdigkeit verliert. Und genau das geschieht in der Aufklärung und speziell bei Haller.

Schon in seinen frühesten Gedichten wird das Thema der erschreckenden Unendlichkeit des Weltalls und der verschwindenden Kleinheit des Menschen und seines Planeten angeschlagen. Zu Tausenden entstehen Welten und Sonnensysteme im All, und zu Tausenden vergehen sie wieder «ins alte Nichts»⁴¹ wie Blasen auf dem Ozean; und zwar sind das spezifisch die «tausend *neuen* Sonnen» (S. 45) – die zahllosen Weltsysteme der «neuen Wissenschaft» seit Galileo. Doch in diesen Jugendgedichten, «Die Nacht» und «Morgengedanken», wird das Beunruhigende der Erfahrung der Unermesslichkeit noch aufgefangen durch die Bewunderung der Grösse Gottes, die sich eben darin manifestiert: «Ehrfurcht bebt durch meine Seele, sie bewundert und erfahrt / [...] o Schöpfer, Deiner Gottheit Gegenwart.»⁴² So wird aus Chaos noch einmal Kosmos, und Grösse kommt paradoxerweise selbst dem im All verlorenen Menschen zu, weil er fähig ist, diesen erhabenen Gedanken im Gefühl zu erfassen. Die Seele ist grösser als das All. Das ist ein Topos der nachkopernikanischen Ästhetik des Erhabenen von Brockes, Gottsched, Burke und Young bis hin zu Klopstock, Kant und Schiller. Dem späteren Haller jedoch gelingt, gerade in seinen bedeutendsten Gedichten, dieser emotionale Aufschwung nicht mehr, ebensowenig wie die rationale Physikotheologie. Was bleibt, ist das Erschrecken vor dem Unendlichen, der *horror vacui* vis-à-vis dem Chaos, dem «alten Nichts» – ein Urerlebnis Hallers geradezu, die *idée fixe* des Ordnungsfanatikers:

«Unendlichkeit! wer misset dich?
Bei dir sind Welten Tag und Menschen Augenblicke.
Vielleicht die tausendste der Sonnen welzt itzt sich,
Und tausend bleiben noch zurücke.

[...]
Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebürge Millionen auf;
Ich welze Zeit auf Zeit und Welt auf Welten hin,
Und wann ich auf der March des endlichen nun bin
Und von der fürchterlichen Höhe
Mit Schwindeln wieder nach dir sehe,
Ist alle Macht der Zahl, vermehrt mit tausend Malen,
Noch nicht ein Theil von dir; [von der Unendlichkeit]
Ich tilge sie, und du liegst ganz vor mir» (S. 151–153).

Wenn es je dichtendes Philosophieren, denkendes Dichten: Verquikkung von abstrakter Vernunft, exakter Wissenschaft und visueller Kraft der Imagination gegeben hat, so hier, in Zeilen, die die Bewunderung nicht

nur Kants und Hegels, sondern auch Schillers erregten. Schliesslich handelt es sich da um nichts Geringeres als die poetische Metamorphose der mathematischen Formel «Unendlich minus x = Unendlich» und zugleich der häretischen Kosmologie des Demokrit. Wohl versucht Haller auch hier, in dem Gedicht über die Ewigkeit, noch, das Schwindelgefühl aufzufangen, indem er auf Gott als das Mass des Unermesslichen zurücklenkt: «O Gott! du bist allein des Alles Grund!» (S. 153). Doch wie die raumzeitliche Unendlichkeit «des alten Nichts» der göttlichen Weltschöpfung vorausliegt, so wird sie auch das Ende der Welt überdauern, wenn «ein zweites nichts wird diese Welt begraben» wie der Ozean einen Tropfen Wasser, und zahllose Welten *nach* unserer wird diese Unendlichkeit ebenso überdauern (S. 152–153). Das erneuert also das Gefühl der Verlorenheit des Menschen im Raum – «ein Sandkorn in der Welt» (S. 153) – *und in der Zeit*. Denn als «furchtbar» empfindet Haller auch die Ewigkeit und den sonst so verherrlichten Unsterblichkeitsprospekt des Menschen: «Furchtbare Meer der ernsten Ewigkeit» (S. 151):

«Noch selig, wäre noch der Tage kurze Zahl
Für uns zugleich das Maß des Lebens und der Qual!
Ach, Gott und die Vernunft giebt Gründe grösserer Schrecken,
Vor jenem Leben kann kein Grabstein uns bedecken.
[...]
Und die Unsterblichkeit, das Vorrecht seiner Art,
Wird ihm zum Henker-Trank, der ihn zur Marter spart;
Im Haß mit seinem Gott, mit sich selbst ohne Frieden» (S. 123).

«Und für ein zeitlich Glück, das keiner rein genießt,
Folgt ein unendlich Weh, das keine Ruh beschließt» (S. 140).

Der Trost der Religion, der christlichen oder der aufgeklärten, versagt hier. Der Tod ist nicht, wie in der Trauerode auf Mariane Wyss, der Übertritt in den ersehnten Lichtbereich der Seligen, in die göttliche Seinsfülle; im Gegenteil: «Alles wird zu nichts [im Tode] / Die dicke Nacht der öden Geister-Welt / Umringt [den Toten] mit Schrecken-vollen Schatten» (S. 151).

Und noch eine dritte Lieblingsvorstellung Hallers und seiner aufgeklärten Zeit wird hinfällig in der Erfahrung der Unsterblichkeitsangst im Zusammenbruch der physikotheologischen Theodizee – die Vorstellung der Anthropozentrik: dass das ganze Universum im Hinblick auf die Bedürfnisse und das Vergnügen des Menschen geschaffen sei, der Mensch also im Mittelpunkt der providentiellen Aufmerksamkeit Gottes stünde: «Ja, alles, was ich seh, sind Gaben vom Geschicke!» (S. 121). Das ist ein für das Selbstgefühl sogar der Aufklärer schmeichelhafter Gedanke, im Grunde aber ein Rückfall in geozentrisches Denken, und so versteht es sich, dass die

radikaleren Geister der Aufklärung an diesem menschlich-allzumenschlichen Dogma ihren kritischen Witz entfalten: David Hume zum Beispiel, der zu bedenken gab, das Leben des Menschen sei für das Universum nicht von grösserer Bedeutung als das Leben einer Auster; Sabatier, der mit dem Gedanken spielte, die Mosquitos seien die Krone der Schöpfung und der Mensch für sie geschaffen; Voltaire, der in *Micromégas* die Besucher vom Saturn und Sirius in dröhndes Gelächter ausbrechen lässt, als man ihnen sagt, das Universum sei für die Menschen geschaffen, usw.⁴³ In diesen Zusammenhang gehört nun, als einer der ersten, auch Haller, der Lyriker Haller, nicht der Naturwissenschaftler⁴⁴. Und zwar vertritt er, in seinen Momenten des Zweifels an der aufklärerischen Anthropozentrik und Providentialität, eine besondere, eine astronomische Variante dieses Gedankens. Er verbindet nämlich die Degradierung des Menschen zum unbedeutenden Stäubchen im Unendlichen mit der Vorstellung von der Mehrheit bewohnter Welten – eine Vorstellung, die, zwar seit den Vorsokratikern bekannt, für das 17. und 18. Jahrhundert durch Galileo und Bruno ungeheuer akut geworden war (und in unserer eigenen Gegenwart in Wissenschaft und Literatur wieder eine unerhörte Aktualität gewonnen hat). «Sind für euch so viele Welten in den Abgrund aufgehenkt?» fragt Haller schon in einem seiner Jugendgedichte mit rhetorischer Geste, die die Verneinung einschliesst, und fährt, den niederschmetternden Sinn verschärfend, fort: «Welten, die vielleicht bewohnt von Geschöpfen höh’rer Art.»⁴⁵ Und noch in dem späten Gedicht an Bodmer über den Tod seiner ersten Gemahlin belehrt die Vernunft (nicht etwa die Phantasie) das trauernde Herz über die Geringfügigkeit des Menschen in einem Universum, in dem unsere Welt nicht die einzige ist:

«Sieh Welten über dir, gezählt mit Millionen,
Wo Geister fremder Art in andern Körpern wohnen[.]
[...]
Du bist ein Bürger auch, sieh selber, wie geringe!
Und gleichwohl machst du dich zum Mittelpunkt der Dinge!» (S. 181).

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

«Vielleicht ist unsre Welt, die wie ein Körnlein Sand
Im Meer des Himmels schwimmt, des Übels Vaterland!
Die Sterne sind vielleicht ein Sitz verklärter Geister,
Wie hier das Laster herrscht, ist dort die Tugend Meister,
Und dieses Punkt der Welt von mindrer Trefflichkeit
Dient in dem großen All zu der Volkommenheit» (S. 141).

Wenn diese desperate Hypothese geglaubt wird, dann ist das ganze «große All» offensichtlich nicht für den Menschen und sein Glück geschaffen, sondern umgekehrt der Mensch mit allem seinen Elend als Mittel zum Zweck der Vollkommenheit des grossen Ganzen geschaffen. Die Rede ist ja hier nicht von der sogenannten grossen Kette des Seins, der traditionellen (oft mit der Seelenwanderungslehre verbundenen) Vorstellung, dass die höheren, dem göttlichen Empyreum näheren Sphären des Universums geläuterten Geistwesen zugeteilt seien; denn diese Vorstellung setzt ja noch das geordnete und begrenzte aristotelisch-ptolemäische Sphärengehäuse des vorkopernikanischen Weltmodells voraus, das spätestens durch Giordano Bruno zerstört wurde und das Haller natürlich längst aufgegeben hat (z. B. S. 45, 151). Im Gegenteil: Haller konzipiert, wie so viele seiner Zeitgenossen, die Idee der Weltenpluralität in dem durch Bruno geschaffenen Bewusstseinsraum und bringt sie hier speziell in Zusammenhang mit dem Theodizeedenken, das die Ordnung der Welt ja gerade in Frage stellt; und dadurch verwandelt er die Theodizee in eine Münchhausiade: mit seiner verzweifelten *ultima ratio*, dass wir unglücklich sein müssen, damit andere Wesen auf fernen Sternen glücklich sein können, zieht er sich am eigenen Haarzopf aus dem theologischen Sumpf. Haller hat in seiner Weise schon recht, wenn er in der Vorbemerkung zu diesem Gedicht später betont, er habe das wichtigste Theodizeeargument «unverantwortlich verschwiegen», nämlich die Lehre von der Menschwerdung Jesu und seiner Genugtuung für die Sünden der Menschen. Was er statt dessen heranzieht, um Gottes Gerechtigkeit anschaulich zu machen, die (an sich mehrsinnige) Idee der Weltenpluralität, war hingegen nur schwer mit christologischer Doktrin zu vereinbaren, galt damals sogar weithin als «die neue Ketzerrei»⁴⁶ (für die Bruno zum Tode auf dem Scheiterhaufen verurteilt wurde). Im internen Zusammenhang weist Hallers Argument denn auch nicht so sehr auf die beabsichtigte Theodizee, die dem Menschen die kosmische und theologische Mittelpunktstellung garantiert, als auf eine pessimistische Anti-Theodizee wider Willen. Ein bestürzendes Ergebnis, vor dem Kritiker der Weltenpluralitätslehre schon seit Thomas von Aquin gewarnt hatten, aber kein ungewöhnliches Ergebnis im konsequent aufklärerischen Denken. Der tonangebende englische Aufklärer der Zeit zum Beispiel, Samuel Johnson, kommt in denkwürdigen und kritischen Sätzen darauf zu sprechen in seinem berühmten – und ambivalenten – Frontalangriff auf den landläufigen theologischen Aufklärungsoptimismus (in der Rezension von Soame Jenyns' *Free Inquiry Into the Nature and Origin of Evil*) – zwei Jahre nach dem Erdbeben von Lissabon.

Doch wir halten inne und fragen: Theodizee, Physikotheologie, Anthropozentrik, Weltenpluralität – ist dies alles nicht genau jene Weltraumspekulation, die Haller selbst verworfen hat? Wir erinnern uns an «Die Alpen»: Astronomie war im Berner Oberland verpönt! Und warum? Der

Astronom, der theologisierende Weltraumspekulant, «kennt den Bau der Welt und stirbt sich unbekannt» (S. 24; vgl. S. 46–47). Das eigentliche Studium des Menschen ist der Mensch (nicht Gott und der Weltraum), hatte Alexander Pope die Aufklärung gelehrt, und darin jedenfalls war Haller sein gelehriger Schüler. Immer wieder thematisiert er in seinen Gedichten die Natur des Menschen, die, wie gesagt, überall und jederzeit dieselbe sei, nämlich der Vernunft und der Tugend fähig und damit perfektibel, wie es die Aufklärung von Shaftesbury bis Condorcet geglaubt hat; von Erbsünde keine Spur. Wie sagte doch Hamlet, dessen Schöpfer Haller als einen «großen Kenner des menschlichen Herzens»⁴⁷ verehrte? «Welch ein Meisterwerk ist der Mensch! wie edel durch Vernunft! wie unbegrenzt an Fähigkeiten! ... im Handeln wie ähnlich einem Engel! im Begreifen wie ähnlich einem Gott!» So auch Haller mit wörtlichem Anklang (es war die Rede davon). Aber auch hier lassen die Gegenmotive nicht auf sich warten, wie denn auch Hamlet gleich fortfährt: «Und doch, was ist mir diese Quintessenz von Staube» (II, 3). Solche Gegenmotive sind bei dem Lyriker Haller jedoch nicht einfach ein Rekurs auf das christliche Dogma von der angeborenen Verdorbenheit des Menschen (das Dogma, das allerdings der Theologe und Pädagoge Haller später so beredt gegen Rousseau, Voltaire und Pope ins Feld führt). Das heisst: es handelt sich in der Lyrik nicht um Kritik an der Aufklärung von christlicher Seite her⁴⁸; vielmehr sieht die autonome Vernunft selbst mit unbestechlichem Scharfsinn das Unzulängliche eben jenes «Zusammenhangs von Meisterstücken» (wir erinnern uns), als den Haller den Menschen gern sehen möchte. «Die Vollkommenheit», wendet er nun gegen sich selber ein, «ist nicht der Menschen Art» (S. 65). «Wir alle sind verderbt» (S. 136), elegant *à la française* oder *au naturel* – selbst die edlen Wilden in Amerika sind nicht perfekt (sie sind grausam, und ihnen fallen die Zähne aus)⁴⁹.

Unzulänglich ist vor allem das sittliche Vermögen des Menschen. In seinen Satiren (wie «Die Falschheit menschlicher Tugenden» und «Die verdorbenen Sitten») nimmt Haller es sogar *expressis verbis* mit den Grossmeistern der Misanthropie auf, mit Swift und Hobbes (S. 61). Tugend ist nur falscher Schein. Der Held, der Heilige, der Forscher, der Weise – für die ganze Galerie der traditionellen Leitbilder gilt nun: «Wir irren alle-sammt, nur jeder irret anderst» (S. 56). Ehrsucht und Wollust, Aberglaube und Masslosigkeit, Heuchelei und Eigennutz – das sind die Realitäten hinter dem schönen Schein des Ideals. Das hindert Haller zwar nicht, ganz unvermittelt dennoch auf die Möglichkeit der gottgegebenen Tugend oder auch staatsbürgerlichen Pflichtübung zu hoffen; aber das wirkt wie ein Griff nach dem Strohhalm, und es fällt auf, dass solche utopischen Anwandlungen (die ganz unvereinbar sind mit der radikalen Entlarvung des falschen Scheins der Tugend) in den frühen Fassungen noch fehlen – diese verweisen statt dessen achselzuckend auf die hedonistische Lebenskunst des

Epikur und auf den ihr zugrunde liegenden Zynismus: «Verbeßr' ich nicht die Welt, so will ich sie vergnügen.»⁵⁰

Über den Grund für die Prävalenz der Untugend lässt Haller uns nicht im Zweifel: er ist zu suchen in der Schwäche der Vernunft gegenüber den Trieben. Gottes Geschenk nützt uns nichts: «O Gott, der uns beseelt! wem giebst du deine Gaben?» (S. 47). Auch das ist eine Art Urerlebnis Hallers. Schon in einem der frühesten Gedichte liest man: «Die Vernunft, der Leitstern, leuchtet uns mit allzu blassem Schimmer», und, mit einem anderen Bild: «Brausend strömet die Begierde durch der Einsicht schwache Dämme.»⁵¹ In der Erfindung von entsprechenden Bildern ist Haller unerschöpflich: «Umsonst hält die Vernunft das schwache Steuer an, / Der Lüste wilde See spielt mit dem leichten Kahn» (S. 123). «Der schwache Geist verlor der Neigungen Verwaltung» (S. 135). Mit anderen Worten: die Freiheit des menschlichen Willens, die schliesslich nichts Geringeres als den Grundstein von Hallers Theodizee-Argumentation und damit seiner Weltanschauung bildet (S. 126–127), ist empirisch nicht gegeben, ist ein schöner Wahn:

«Wir achten oft uns frei, wann wir nur Meister ändern,
[...] Der Mensch entflieht sich nicht; umsonst erhebt er sich,
Des Körpers schwere Last zieht an ihm innerlich» (S. 63).⁵²

Unzulänglich ist die Vernunft aber nicht nur in Hinsicht auf die Regulierung des sittlichen Verhaltens, sondern auch in Hinsicht auf die Erkenntnis. Gewiss: einen «Leitstern» nennt Haller die Vernunft gern (S. 55), aber auch (und besonders) wenn der Leitstern *hell* leuchtet, erweist er sich allzuoft als Irrlicht. Denn sosehr Haller die Leistungen des menschlichen Erkenntnisvermögens auch gerade in seiner Lyrik anerkennt, wo er Lobeshymnen anstimmt auf Newton und Huygens («Was nimmer möglich schien, hat doch sein Witz vollbracht», S. 45), und so überzeugt er ist, dass die *Absage* an das Denken den finstersten Aberglauben hereinbrechen liesse – so klar ist auch sein Blick für die Irrwege der Vernunft. Nicht nur ist sie beschränkt und stösst auf ihre Grenzen («Ins innre der Natur dringt kein erschaffner Geist»)⁵³. Sie stürzt auch, sich selber überlassen, in Zweifel über Zweifel und verführt so zum philosophischen Unglauben, in dem jede Orientierung versagt und die kalte Verzweiflung die Zähne bleckt. Vernunft – «o blinde Richterin! [...] / Die oft sich selbst betrügt und öfters lässt betrügen» (S. 54). Der Geist des Zweifels, der alles desillusioniert, quält sich unaufhörlich selbst: «Er leidet ohne Frist, / Weil er gepeinigt und auch der Henker ist» (S. 139; vgl. S. 56, 57).

Jedoch Haller kennt in dem Gedicht über «Vernunft, Aberglauben und Unglauben» (dem die meisten Zitate entnommen sind) einen Ausweg aus

dem Dilemma des intellektuellen Zweifels: die Selbstbescheidung der Vernunft, die vor den letzten Fragen stillzuschweigen bereit ist: «Das soll ich nicht verstehn», heisst es dann, das soll «kein Geschöpfe fragen» (S. 57), soll all die Fragen nicht stellen, die Haller selbst so zu schaffen machen: die Fragen nach Gottes Güte und Weisheit, nach der Stellung und Bestimmung des Menschen usw. Tabu wären also all die aufgeklärten Themen Hallers, von denen die Rede war. Aber das Lob solcher Selbstbescheidung klingt denn doch zu unglaublich für jeden, der Haller einigermassen kennt. «Viel forschen [macht] Verdruss», belehrt er uns an solchen Stellen und folgert: «Uns soll die Wissenschaft zum Zeitvertreibe dienen», «kein Glück verlangen wir, ein Tag soll allen gleichen, / Das Leben unvermerkt und unbekannt verstreichen» in blühenden Gärten und grünen Wiesen (S. 59, 60; vgl. S. 42).

Nach dieser Maxime, die nicht zufällig die Ruhe des Grabs als der Güter höchstes Verheissst, hat Haller selbst nicht gelebt. Die Zweifelsucht und die Neigung zum philosophischen Unglauben, so sehr er sie im Tagebuch und in den apologetischen Schriften und selbst in den Gedichten bekämpft hat, entsprechen ganz unverkennbar seinem geistigen Habitus, in dem genannten Gedicht und auch sonst⁵⁴. Überzeugt (im Gegensatz zu Goethe), dass menschliche Vernunft und göttliche Vernunft dieselbe, dass Religion und Ratio vereinbar seien⁵⁵, hat er das Unerforschliche nicht, wie Goethe, ruhig verehrt, sondern seine Vernunft immer wieder auf die «letzten Fragen» gehetzt wie andere Aufklärer auch: in der Dichtung und im Leben. Rastlosigkeit, «inquiétude»⁵⁶, oder, wie er selbst sagt, «unruhige Werksucht»⁵⁷ war das Kennwort seines Lebensstils. Legendär war seine Arbeitswut (an seinem Hochzeitstag arbeitete er an der Differentialrechnung)⁵⁸, berühmt seine hektische Zeitausnutzung, notorisch seine Lese sucht (bei Tisch, zu Pferd, am Krankenbett, im Traum)⁵⁹, verwunderlich sein Drang ins Enzyklopädische schon im Kindesalter (als er 1000 bis 2000 Biographien berühmter Männer geschrieben haben will)⁶⁰, unablässig die forschende Selbstkontrolle (als er eines Tages die Treppe des Berner Rathauses hinunterstürzt, überprüft er noch in der ersten Benommenheit seine geistigen Funktionen, indem er sich die Kaiser von China in chronologischer Folge hersagt⁶¹). Ein Leben in ständiger Anspannung also: Was fehlt im Charakterbild, ist die Gelassenheit und Heiterkeit, selbst die desperate des ähnlich veranlagten Lichtenberg, der Gott dafür dankte, dass er ihn zum Atheisten habe werden lassen⁶².

Hallers Cachet ist vielmehr die intellektuelle Unruhe, die nicht selten qualvolle Wachheit der Vernunft. Und darauf deuten nicht zuletzt auch jene gedanklichen Widersprüche seiner Lyrik, die ich hervorgehoben habe als die Grundzüge seiner geistigen Physiognomie und der seiner Zeit⁶³. Sosehr Haller als Empirist von den Grenzen der Vernunfterkennnis überzeugt war, sowenig war er bereit, den hochgespannten Erkenntnis-Ansprü-

chen des Rationalismus den Rücken zu kehren. Dieser Konflikt Hallers ist der Konflikt der Zeit: Hallers Unruhe ist die Unruhe der sogenannten «Krise der Aufklärung»⁶⁴. Dass er sich als Dichter dieser Krise gestellt hat, ohne die bequemen rationalistischen oder auch irrationalistischen Auswege zu beschreiten – das ist nicht der glanzloseste Aspekt der Grösse des grossen, des ruhelosen Haller.

Allerdings: die Ruhe, die «Gemütsruhe», ist ein Leitmotiv der Lyrik Hallers. Aber da spricht er denn doch, wie Lessings Tellheim und so viele seiner aufgeklärten Zeitgenossen, von Tugenden, die er nicht hat. Und wenn Haller diese zeitlebens vergeblich ersehnte Ruhe in den Gedichten nun auch noch gleichsetzt mit jenem Glück, zu dem er sich als Kind seiner Zeit bestimmt glaubte und das er, wie seine Zeitgenossen, mit einer wahren Besessenheit gesucht hat –, dann beginnen wir zu ahnen, in welche Dimension der persönlichen Tragik Hallers Ruhelosigkeit verweist, die sich in den Gedichten in ihrer geistigsten Form zu erkennen gibt. Dass der Intellekt und besonders der des Dichters nicht zur Glückseligkeit verhelfe, ist die These eines Aufsatzes schon des jungen Haller, «Über die Nachtheiligkeit des Geistes» betitelt, aber noch ganz ohne die schwerenöterhafte Geisteskoketterie einer späteren Generation, die ihren Nietzsche zu kennen glaubte. Und noch sein allerletztes philosophisches Gedicht, mühsam in immer neuen Ansätzen entworfen auf der Rückseite eines Briefes aus dem Jahre 1754, beklagt (in einer unbekannten Fassung) die «Glückseligkeit» als «verlorne Erb' aus Gottes milder Hand»⁶⁵.

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

Ich sprach einleitend über die drei, sehr verschiedenen Versionen von Hallers letzten Worten auf dem Sterbebett: Bekennnis zum Unglauben, zum Glauben, zur naturwissenschaftlichen Selbstbeobachtung. Letzte Worte pflegen mehr oder weniger gut erfunden zu sein; aber ich meine, wir sind uns einig in der Hoffnung, dass eine *vierte* überlieferte Version von Hallers letzten Worten authentischer ist. Sie lautet: «Ich bin ruhig»⁶⁶ – ein sinnvolles Schlusswort, scheint mir, für ein Leben, das in intellektueller Unruhe gelebt wurde, in jener «unruhigen Werksucht», der wir verdanken, was wir heute feiern.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Karl S. Guthke, «Haller und Pope», *Euphorion*, LXIX, 1969, S. 109.
- ² Göttingische gelehrte Anzeigen, Vorrede zum Jahrgang 1747. Hallers Ruhmsucht ist vielfach bezeugt, vgl. etwa Von und über Albrecht von Haller, hrsg. v. Eduard Bodemann, Hannover 1885, S. 202, 204. (Im folgenden als Bodemann zitiert.)
- ³ Eduard Bodemann, Johann Georg Zimmermann, Hannover 1878, S. 274.
- ⁴ Ebda, S. 275, Fussnote, und Bodemann, S. 172, 179–182. Vgl. Richard Toellner, Albrecht von Haller, Wiesbaden 1971, S. 14–16.
- ⁵ Vgl. z. B. das Handbuch von Christoph Siegrist, Albrecht von Haller, Stuttgart 1967, S. 16.
- ⁶ Gedichte, hrsg. v. L. Hirzel, Frauenfeld 1882, S. DIII. (Im folgenden als Hirzel zitiert.)
- ⁷ Elementa physiologiae, V, Lausanne, 1763, S. 529. Vgl. Bodemann, S. 213.
- ⁸ Unterdrückte Vorrede zu den Räubern.
- ⁹ Hirzel, S. 393, 392, 379.
- ¹⁰ Anfangsgründe der Phisiologie des menschlichen Körpers, VIII, Berlin 1776, S. 218 (= Elementa physiologiae, VIII, Bern 1766, S. 127). Vgl. auch Sammlung kleiner Hallerischer Schriften, Bern 1772, III, 311.
- ¹¹ Kl. Schr., III, 308.
- ¹² Kl. Schr., II, 5.
- ¹³ S. o. Anm. 7.
- ¹⁴ Albrechts von Haller Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und über sich selbst, hrsg. v. J. G. Heinzmann, Bern 1787, II, 97. (Dasselbe in Kl. Schr., I, 51.)
- ¹⁵ Kl. Schr., III, 322; frz. Original: Bibliothèque raisonnée, XXXVII, pt. 2, (1746), S. 365. Vgl. Hirzel, S. 378–379.
- ¹⁶ Hirzel, S. 379; Douglas Bush, *Science and English Poetry*, New York 1950, S. 40 («ingenious nonsense»).
- ¹⁷ Anfangsgründe der Phisiologie des menschlichen Körpers, V, Berlin 1772, S. 136. (= Elementa physiologiae, IV, Lausanne 1762, S. 523).
- ¹⁸ Heinzmann, II, 95 ff., bes. S. 105. (Dasselbe in Kl. Schr., I, 49 ff., bes. S. 60–61.)
- ¹⁹ Vgl. Toellner, S. 151–154, 170, 193–194.
- ²⁰ Hirzel, S. 241, 286, 287, 248.
- ²¹ Vgl. Karl S. Guthke, Konfession und Kunsthandwerk. Werlhofs Anteil an Hallers Gedichten, *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, XXI (1977), S. 88 ff., bes. S. 109–110.
- ²² Sämmtliche Werke, hrsg. v. B. R. Abeken, IX, Berlin 1843, S. 155.
- ²³ MSS. Hist. Helv. XVIII, 57, Nr. 13 und XVIII, 49, Nr. 51.
- ²⁴ Hirzel, S. 406.
- ²⁵ Hirzel, S. 36, 100, 167–171, 259–260. Zu Rousseau: Hallers Literaturkritik, hrsg. v. Karl S. Guthke, Frankfurt 1970, S. 61–62. Vgl. zum aufklärerischen Stolz auf den Fortschritt der Wissenschaft und Kultur Kl. Schr., II, 175–206, bes. S. 191.
- ²⁶ Zu den literarischen Widerspiegelungen vgl. bes. Stefanie Behm-Cierpka, Die optimistische Weltanschauung in der deutschen Gedankenlyrik der Aufklärungszeit, Diss. Heidelberg 1933, und Christoph Siegrist, Das Lehrgedicht der Aufklärung, Stuttgart 1974.
- ²⁷ Hirzel, S. 126. Im folgenden beziehen sich alle Seitenhinweise im Text auf Hirzels Ausgabe (s. o. Anm. 6).
- ²⁸ Hirzel, S. 133–134; vgl. S. 372, auch Kl. Schr., III, 270. Im Laufe der Zeit, schon in frühen Auflagen, rückt Haller von dem aufklärerischen ethischen Naturalismus ab, indem er die Tugend als Gnadengeschenk Gottes deutet (vgl. Hans Stahlmann, A. v. Hallers Welt- und Lebensanschauung. Nach seinen Gedichten, Diss. Erlangen 1928, S. 60). Später, besonders in der Vorrede zur Prüfung der Sekte, die an allem zweifelt (1751), kann er sich Tugend nur noch im Zusammenhang der christlichen Religion vorstellen (Kl. Schr., I, 30).

- ²⁹ Wolfgang Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957, bes. S. 21–23. Zunge: Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von dem Gebrauche der Theile in Menschen, Thieren und Pflanzen*, Neue Auflage, Halle 1753, § 89.
- ³⁰ Thomas Mann, «*Versuch über Schiller*», *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, 2. Aufl., Frankfurt 1974, IX, 882, und «*Versuch über Tschechow*», IX, 862–863.
- ³¹ Vgl. Hans Hubschmid, *Gott, Mensch und Welt in der schweizerischen Aufklärung. Eine Untersuchung über Optimismus und Fortschrittsgedanken*, Diss. Bern 1950.
- ³² Kurt Guggisberg, *Albrecht von Haller als religiöser Schriftsteller*, Schweizer theologische Umschau, XXX (1960), 241.
- ³³ Paul Lüth, *Biographie und Altern, Forschungen und Fortschritte*, XXXIV (1960), 239.
- ³⁴ Adalbert Elschenbroich im Nachwort zu: Haller, *Die Alpen und andere Gedichte*, Stuttgart 1965, S. 91, auch in *Neue deutsche Biographie*, VII (1965), S. 547.
- ³⁵ «[...] le projet insensé d'être parfaitement sage» (*Romans et contes*, hrsg. v. Henri Bénac, Paris: Garnier, 1960, S. 81).
- ³⁶ Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung, Bern: Neue Buchhandlung, 1772, S. 4. Vgl. J. G. Zimmermann, *Das Leben des Herrn von Haller*, Zürich 1755, S. 376: «Er bemühte sich mit den äußersten Kräften seines Verstandes die Wahrheit der Religion zu prüfen.» Dieser rationalistische Zugang zum Religiösen ist typisch für Haller, vgl. dazu Israel S. Stamm, *Some Aspects of the Religious Problem in Haller*, *Germanic Review*, XXV (1950), 5–12.
- ³⁷ Zimmermann, S. 120–121.
- ³⁸ Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung, S. 17. Ähnlich zwar auch das Gedicht über den Ursprung des Übels (Hirzel, S. 124, v. 124 ff.), doch dort nur als Position, die dann in Frage gezogen wird.
- ³⁹ Vgl. Karl S. Guthke, *Die Mythologie der entgötterten Welt*, Göttingen 1971, S. 59 und 18.
- ⁴⁰ Vgl. dazu das 2. Kapitel des in Anm. 39 genannten Buches und Marie-Hélène Cotoni, *Dénigrement de la providence et défense des valeurs humaines dans les manuscrits clandestins de la première moitié du dix-huitième siècle*, *Studies in Voltaire and the Eighteenth Century*, hrsg. v. Theodore Besterman, CLII (1976), 497–513. Mancherlei Beispiele auch bei Lester G. Crocker, *An Age of Crisis*, Baltimore 1959.
- ⁴¹ Bodemann, S. 135.
- ⁴² Ebda., S. 130.
- ⁴³ David Hume, «*On Suicide*», *The Philosophical Works*, Edinburgh 1826, IV, 562. Antoine Sabatier de Castres, *Pensées et observations morales et politiques*, Wien 1794, S. 14–15 (nach Crocker, S. 17).
Voltaire, *Micromégas*, letzter Absatz.
Vgl. allgemein, Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, Berkeley, 1967, S. 504 ff.
- ⁴⁴ Vgl. Toellner, S. 151–152 über den Anthropozentrismus des Naturwissenschaftlers.
- ⁴⁵ Bodemann, S. 132.
- ⁴⁶ Marjorie Nicolson, *Science and Imagination*, Hamden, Conn., 1976, S. 55. Ich beschränke mich hier auf Andeutungen zum Problem der Pluralität der Welten, dem ich in nächster Zeit in einer umfassenden Studie nachgehen werde. Zu Bruno vgl. für den speziellen Kontext Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, New York (Harper Torchbook), 1960, S. 121.
- ⁴⁷ Göttingische gelehrte Anzeigen, 1746, S. 304. Vgl. Karl S. Guthke, *Literarisches Leben im achtzehnten Jahrhundert in Deutschland und in der Schweiz*, Bern 1975, S. 203.
- ⁴⁸ So sieht es Hans M. Wolff, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, 2. Aufl., Bern 1963, S. 94 und 89.
- ⁴⁹ Vgl. Karl S. Guthke, *Edle Wilde mit Zahnausfall: Albrecht von Hallers Indianerbild*, in: *Amerika in der deutschen Literatur. Neue Welt – Nordamerika – USA*, hrsg. v. Sigrid Bauschinger u. a., Stuttgart 1975, S. 28–44. Ein Beispiel für die Ambivalenz in Hallers Vorstellung vom edlen/grausamen Wilden: Hirzel, S. 68–69.

⁵⁰ Hirzel, S. 319 zu v. 20. Vgl. Hirzel, S. 75, v. 311–346 und dazu die Angaben über die frühen Versionen S. 315–316, bes. zu v. 310; ferner Hirzel, S. 78, v. 9–12 und dazu die Angaben über frühere Versionen S. 317. Vgl. auch Hirzel S. 310 zu v. 306.

⁵¹ Bodemann, S. 133, 134.

⁵² Paradoxerweise muss Haller die Willensfreiheit auch dann leugnen, wenn er sich zu einem religiös fundierten Optimismus bekennt: dann ist der Mensch oder auch die Geschichte eben durch die Gnade Gottes determiniert; vgl. Hirzel, S. 76, 168–169, 179, 181.

⁵³ Hirzel, S. 74. Vgl. Karl S. Guthke, Literarisches Leben im achtzehnten Jahrhundert in Deutschland und in der Schweiz, S. 180–181; Friedrich Gaede denkt in diesem Zusammenhang sogar an Kant (Humanismus, Barock, Aufklärung, Bern 1971, S. 253).

⁵⁴ So auch Josef Helbling, Albrecht von Haller als Dichter, Bern 1970, S. 111. Vgl. Heinemann, II, 294.

⁵⁵ Vgl. oben Anm. 36 und Hirzel, S. 129, sowie Bodemann, S. 95. Das christliche Analogon dieser aufklärerischen Vorstellung ist der Satz, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. Dieser Satz steht hinter einer traditionellen philosophischen Denkform, die in Hallers Zeit ihre Vollendung bei Christian Wolff findet. Vgl. dazu John Dillenberger, Protestant Thought and Natural Science, New York 1960, S. 168.

⁵⁶ Bodemann, S. 215.

⁵⁷ Heinmann, II, 253.

⁵⁸ Bodemann, S. 213.

⁵⁹ Hirzel, S. LXXXIII, LXXXV, CLIV. Traum: Elementa physiologiae, V, Lausanne 1763, S. 623.

⁶⁰ Bodemann, S. 87.

⁶¹ Hirzel, S. CCCLXV. Über einen ähnlichen Fall s. Bodemann, S. 162.

⁶² Schriften und Briefe, hrsg. v. Wolfgang Promies, I, München 1968, S. 402.

⁶³ Die Verbindung von Unruhe und Dichten, dessen Element die Einbildung ist (vgl. Anm. 15 u. Hirzel, S. 378), fällt in die Augen in Zimmermanns Notiz: «Son imagination etoit son tourment éternel, et l'ennemi le plus acharné de son repos» (Bodemann, S. 219).

⁶⁴ Leonard P. Wessell, G. E. Lessing's Theology, Den Haag und Paris 1977, Kap. 3, bes. S. 93.

⁶⁵ Mess. Hist. Helv., XVIII, 49, Nr. 51, Burgerbibliothek Bern.

⁶⁶ Bodemann, S. 152 («Je suis tranquille»).