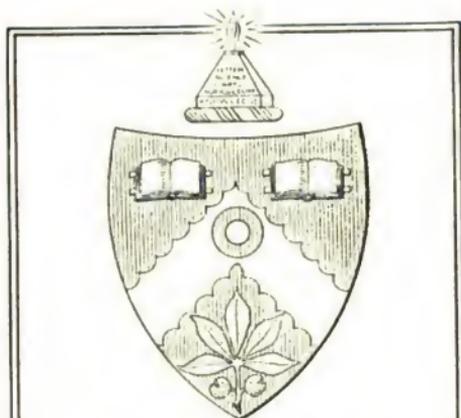


T. STUFEN  
DER  
GENIALITÄT

---

Emil Lucka





LIBRARY *of the*  
OHIO STATE  
UNIVERSITY







---

**Emil Lucca**  
**Stufen**  
**der**  
**Genialität**

**Zweiter Teil**  
**der**  
**Grenzen der Seele**

1871

1872

1873

1874

1875

1876

1877

1878

1879

1880

1881

1882

1883

1884

1885

1886

1887

1888

1889

1890

1891

1892

1893

1894

1895

1896

1897

1898

1899

1900

# Stufen der Genialität

## Bücher von Emil Lucka:

**Die drei Stufen der Erotik.** Neubearbeitete Volksausgabe. 3. bis 6. Auflage. Schuster & Loeffler, Berlin.

\*

**Tod und Leben, Roman.** Egon Fleischel & Co., Berlin.

**Das Unwiderrufliche, Vier Zwiegespräche.**

Egon Fleischel & Co., Berlin.

**Eine Jungfrau, Roman.** 2. Aufl. Egon Fleischel & Co., Berlin.

**Adrian und Erika, Roman.** Egon Fleischel & Co., Berlin.

**Holde Weißhand, Ein Roman aus aller Zeit.**

S. Fischers Bibliothek Zeitgenössischer Romane.

**Winland, Novellen und Legenden.** Deutsch-Österreichischer Verlag, Wien.

**Buch der Liebe.** Deutsch-Österreichischer Verlag, Wien.

**Das brennende Jahr.** 44 Kriegs-Anekdoten. Schuster & Loeffler, Berlin.

Emil L u c k a

# Stufen der Genialität

Zweiter Teil  
der  
Grenzen der Seele

Dritte bis fünfte erweiterte Auflage



---

Huster & Doeffler in Berlin

1917

BD 431

L 94

1173

v. 2

Alle Rechte vorbehalten  
Copyright by Schuster & Loeffler  
Berlin 1916

STATS ORO  
VITAEVNU

Druck von E. Haberland in Leipzig

## Inhalt

	Seite
<u>1. Das Leid</u> . . . . .	7
<u>2. Ur-Gefühle</u> . . . . .	23
<u>3. Ich-Gefühle</u> . . . . .	39
<u>4. Vom Philosophieren</u> . . . . .	93
<u>5. Das Gebet</u> . . . . .	149
<u>6. Das Wunder</u> . . . . .	165
<u>7. Stufen der Genialität</u> . . . . .	187



1

# Das Leid



# Das Leid

## 1.

Es ist der natürliche Instinkt des Menschen, eine drohende Verletzung, ob körperlich oder seelisch, fernzuhalten, ihr abwehrend zu begegnen. Dringt aber das Feindliche schmerzhaft in die Seele ein, macht es Miene, sich da als ein Fremdes, Verderbliches festzusetzen, dann wendet sich die Seele mit dem Gefühl des Hasses und der Rache gegen das Übel und seine Verursacher. Manchmal gelingt es wirklich, sich schnell zu rächen und so den Fremdkörper „Schmerz“ aus der Seele zu schaffen. Der unbedachte und wilde Haß, mit dem die Menschen alter Zeit den Feind bekämpfen und zu vernichten streben, hat in seiner Instinktsicherheit oft die Größe eines Naturereignisses und zeigt, wie der Schmerz — körperliche Verletzung, Beleidigung oder was immer es sei — aufgehoben, das innere Gleichgewicht wieder hergestellt werden kann. Der Zweikampf als Sühne einer Beleidigung ist das Überbleibsel dieser natürlich gesunden Art zu reagieren. Aber selbst eine symbolische Rache, die Verbrennung eines Bildes etwa, das den Feind darstellt, oder auch nur das Köpfen von Blumen vermag eine gewisse Erleichterung zu gewähren.

Ofter ist jedoch eine reinigende Entladung gar nicht oder nur in unzulänglichem Maße erreichbar und erwünscht. Das Fremde frißt immer tiefer, breitet sich über alle Bezirke der Seele, durchtränkt sie mit seinem Gift. Mehr und mehr kann das Leben solch eines Menschen, der einen starken, unverdauten Schmerz in der Seele trägt, von diesem einen her bestimmt werden, sich im Kampfe verbrauchen und verbluten. Das Übermächtige hält alle Kräfte der Seele im Bann, gehässig umkreisen sie es, kommen endlich nicht mehr los

davon. Der Haß, der sich zur Abwehr erhoben hat, vermag nicht den Schmerz in der Seele, nicht den verderblichen Menschen, nicht das verderbliche Schicksal zu zerstören — er zerstört den Haßer. Jede liebende, jede produktive Regung erlischt, die Seele wird arm, schrumpft ein, verbittert sich. Verbitterung entsteht, wenn die Abwehr gegen das Schmerzhasse zur beherrschenden Haltung geworden ist, wenn jeder neue Eindruck, er sei nun schädlich oder sogar wohlthätig, mit Mißtrauen und Feindschaft empfangen wird, Schmerz bringt, neuen Haß weckt, der immer weiter schwärt. Nicht die Sehnsucht, von seiner Qual frei zu werden, hat sich dem Leidenden gestillt — er ist ihr Sklave geworden; der ursprüngliche Schmerz tritt über alle Ufer, ist nur noch eins mit dem Haß, den er gerufen. Haß, gleichsam Haß ohne Gegenstand kettet als einziges Gefühl einen so Verbitterten an die Gemeinschaft, steigert sich zur Verzweiflung, führt zum freiwilligen Ende. — Hebt sich die Verbitterung mehr ins Allgemeine, Geistige, so bringt sie die verschiedenen Formen des Jhuismus und der Ironie hervor. —

Die klügere, aber weniger starke Art, den Schmerz zu bekämpfen, ist: ihn durch neue Eindrücke beiseite zu schieben, ihn allmählich zu vergessen. Wie sich körperlicher Schmerz durch Schlafmittel betäuben läßt, so wird seelischer Schmerz durch abwechselndes Geschehen, durch Arbeit und Zerstreuung, überdeckt und begraben. Man beschränkt ihn auf immer engeres Gebiet, entzieht ihm Bewußtsein. Dieses einfachste Mittel, quälende Erlebnisse zu beseitigen, wird wohl instinktmäßig von jedem angewendet oder wenigstens versucht. —

Der Widerstand, der Haß, der aus der Abwehr des Leidens entspringt, kann sich aber auch in einer anderen vertiefen,

sozusagen moralisch gewordenen Form gegen die eigene Seele kehren. Der Gequälte vermutet alle Ursachen seines unerträglichen Zustandes in sich selbst, er erkennt sein Leid als die notwendige Folge seiner üblen Art, er fühlt sich schuldig, haßt sich selbst dafür und empfindet es schließlich als gerechte Strafe. So seine und innerliche Formen diese moralische Wendung gegen sich selbst auch annehmen kann, sie ist doch nur eine Weiterbildung des ursprünglichen Bedürfnisses, das Leid abzuwehren und hassend zu rächen — nicht mehr am andern, an der Welt, an Gott, sondern an sich selber. Der Schmerz, den ich empfinde, schlägt auf mich zurück, bereitet mir selber neuen Schmerz. Und so seltsam ist der Mensch: anstatt diesen zweifachen Schmerz zweifach zu empfinden, lindert der eine den andern; sich selber die Schuld beimessen an seinem Leid, das gilt manchem innerlichen Menschen als Erleichterung und bietet eine Möglichkeit, mit seinem Leid zu leben — es zu lieben. Der Mystiker durchschaut dies. „Da sagen sie: ‚Herr, mir geht es so übel und ich leide so schwer.‘ — Dann sage ich, es sei ihnen gerade recht so. Dann sagen sie: ‚Nein, Herr, ich habe es verdient, ich habe ein böses Bild in mich gezogen.‘ — Kümmere dich nicht darum, es sei verdient oder unverdient, wenn nur das Leiden von Gott ist, so danke Gott, leide dich und laß dich!“ (Tauler.) —

Ist es aber nicht doch ein wenig zu bequem und oberflächlich, diese ganze Welt von Schuldbewußtsein, Zerknirschung, Selbsthaß, Buße — an die ja hier nur gestreift werden kann — mit dem intellektuellen Hochmut des Aufklärers und Moralisten anzusehen und seelische Dinge von tiefem und allgemein menschlichem Werte womöglich auf eine religionshistorische Erscheinung zurückzuführen und damit erledigt zu glauben? Sollte nicht das Umgekehrte wahr

sein: weil in manchen Menschen solche Gefühlskettungen lebendig sind, darum hat ihnen die Religion eine Stelle und eine Bedeutung geben müssen? Niemals entspringen ja seelische Anlagen einem Einmal-Geschichtlichen, immer verhält sich umgekehrt: die seelische Disposition, der Wille zu gewissen Richtungen und Ergebnissen des Fühlens schafft die historische Erscheinung oder deutet sie wenigstens in seinem Sinne um, zwingt sie in seinen Bann.

2.

Es steht außer Zweifel, daß der Haß, der dem Schmerz zu begegnen trachtet, in seiner ungebrochenen Wucht ein stark mit Lustgefühlen durchsetzter Affekt ist — „Rache ist süß“. Aber je länger er währt, desto mehr wirkt sein Gift, seine Negation auf die Seele zurück. So hat man die große Wendung gefunden und als Arznei gelehrt: dem Schmerz seine Bedeutung zu nehmen, sein Recht auf die Seele zu rauben, den Schmerz zu entwerten. Da man seine Wirklichkeit nicht leugnen kann, sucht man seine Bedeutsamkeit zu schmälern, und es wäre etwa ein triviales Beispiel dazu, daß einer Zahnschmerzen hat und sich vorstellt, um wie viel ärger doch der Krebs sei. Die Seele panzert sich gegen jedes eindringende schmerzliche Element, sie hat den Feind erkannt und sucht ihm seine Kraft zu entziehen, indem sie sich immer mehr verschließt und verhärtet. Gleichmut, Ergebenheit in das, was sich doch nicht ändern läßt, wird erstrebt. Diese Weisheit ist am entschiedensten vom Buddhaismus gelehrt und verallgemeinert worden, er will nichts sein als die Erkenntnis vom Leiden der Welt und daß Mittel es zu besiegen. Das Mittel heißt: Empfindungslosigkeit, völlige Gleichgültigkeit gegen Lust und Schmerz, und mit dem Schmerz müssen auch Rache und Haß versiegen.

„Nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe, durch Nicht-Feindschaft kommt sie zur Ruhe,“ jagt die Spruchsammlung Dhammapada, und immer von neuem betonen Erzählungen, Beispiele und Lehrsätze, wie unklug es ist, lange Feindschaft zu nähren, Rache für empfangenes Leid zu ersehnen. Man spürt deutlich die Klugheit dieser buddhistischen Lehre — die doch tiefere Sittlichkeit nicht birgt —, wenn man eine der isländischen Geschlechterchroniken liest, wo jeder Totschlag durch neuen Totschlag gesühnt wird und die Sühne wieder Sühne fordert bis zum Aussterben der Sippen. — Buddha gibt ein Beispiel, wie der Schmerz der Eifersucht zu überwinden sei: „Wenn ich nun, was da Verlangen und Liebe zu jener Frau ist, verleugnete? — Dann wäre dieser Mann frei vom Schmerz der Eifersucht, der aus der Liebe entsteht. Ebenso, Ihr Mönche, läßt ein Mönch sein unüberwältigtes Gemüt eben nicht vom Leid überwältigen. Er denkt: Indem ich mir jenes Leidens Ursache vorstelle, gegenwärtig halte, so wird durch der Vorstellung Gegenwart die Liebe verwunden . . . Indem er sich das Leiden gegenwärtig hält, mindern sich ihm die unheilsamen Dinge und mehren sich die heilsamen.“\*) — Also nicht durch Vergessen, sondern durch beständiges Vergewärtigen und Nachdenken wird hier der Schmerz entwertet und überwunden. Bekanntlich geht der Buddhismus bis zum äußersten: er hat erkannt, daß Leben und Leiden nicht voneinander zu trennen sind; und so kommt er zu der Einsicht, daß das Leben selber versiegen müsse, damit aller Schmerz ende. Denn das Leben bringt immer neues Leiden hervor, und nur mit völliger Fühllosigkeit, mit dem Erlöschen jeder Lebensregung ist auch

\*) R. E. Neumann, „Die mittlere Sammlung der Reden Gotamo Buddhos“, III. S. 17, 18. — Siehe auch S. 535, wo es heißt, daß der Mönch „den Haß verloren“ habe.

das Leiden getilgt. So führt dieser Weg ebenso zur Zerstörung, nicht im Haß, aber in der Abtötung des Empfindens, Wollens und Handelns.

Es ist nun merkwürdig, daß das Leiden, der einzige Inhalt des Buddhismus, doch niemals so recht unmittelbar gefühlt und erlebt zu sein scheint. In einer Tragödie von Shakespeare pulst mehr wirkliches Leid als in allen buddhistischen Traktaten zusammengenommen. Nur die abgezogene klare Einsicht in die mißliche Beschaffenheit der Welt ist hier zu finden, die ein für alle Male fertige Überzeugung, daß mit Geburt, Alter und Tod das Leben in seinem Ganzen erschöpft und als Übel entlarvt sei. Nirgends spürt man etwas von unmittelbarem persönlichem Schmerz, es gibt keinen Schrei aus den Tiefen, kein Verstummen in Trauer: Uns ist das Leid heimlicher Besitz der einzelnen Seele, von ihrer besonderen Art gezeichnet, und nicht nach einer so einfachen Formel zu bewerten, zu erlebigen, nicht ein abstrakter Begriff, gleichförmig, undifferenziert, ohne jede Beziehung zur unendlichen Vielfalt des wirklichen Schmerzes, ein Teufel, der erbarmungslos über der Welt steht. Das unpersönliche, allgemeine Leid, von dem der Buddhiste beständig redet und das er vernichten will, ist gar nicht dasselbe, was wir mit Leid meinen.

Wenn das Christentum lehrt: „Die Rache ist mein“, so ist damit ausgesprochen, daß erlittener Schmerz nicht mit Haß und Rache erwidert, sondern in einem Gefühl göttlicher Allgerechtigkeit ertragen werden solle. Heißt es aber weitergehend: „Liebet, die Euch hassen, tut Gutes denen, die Euch Übles tun!“ — wird nicht nur gefordert, den Haß in Gleichmut zu wandeln, das natürliche Gefühl zu verleugnen, sondern es geradezu umzukehren, Schmerz wie Glück aufzunehmen, Haß als Liebe zu empfinden —, so ist dies für

Menschen nicht mehr erreichbar. Es enthält die Lebensregel eines Heiligen. Dostojewski hat im „Großinquisitor“ diese übermenschliche Möglichkeit zu gestalten versucht — legt aber die Erzählung dem Iwan Karamasoff in den Mund. Ein im tiefsten unglücklicher und haßerfüllter Mensch, der in Selbstqual lebt und endlich dem Irrsinn verfällt, träumt den Traum von überirdischer Vollendung und Heiligkeit. —

### 3.

Es ist die dem Menschen natürliche Stellung, den Schmerz abzuhalten und zu bekämpfen, sich mit den Gefühlen des Hasses und der Rache zur Wehr zu setzen; die neue Wendung hat gelehrt, den Schmerz zu verleugnen, Haß in Gleichmut oder gar in die Liebe des Heiligen zu verwandeln. Nun erscheint als Letztes, Rein-Menschliches: den Schmerz nicht zu vernichten und nicht zu entwerten, sondern als Leid anzuerkennen, aber seine Bedeutung im Gefüge der inneren Welt zu verändern. Das Leid wird nun nicht abgewehrt, sondern aufgenommen, die Seele vermag ihm zu begegnen, sie verzaubert es vom Feindseligen, Hemmenden, in ein fruchtbares Element ihrer selbst. Es hat seine Abgegrenztheit und seinen einmaligen Ereignischarakter verloren, ist suberänes, nicht mehr von seiner Veranlassung abhängiges Gefühl, wird eine Kraft, die jedem seelischen Gehalt seine besondere Tönung zu schenken vermag; die Seele vielleicht als Melancholie ganz durchdringt. Das Wesentliche an dieser veränderten Stellung des Schmerzes ist: daß er sich aus seinem ursprünglichen Zusammenhang mit Dingen und Menschen gelöst hat, daß er nicht mehr als etwas Fremdes, Feindliches erscheint, sondern als Besitz der Seele, als reines Gefühl des Leids. Was die Seele zerstören wollte, wird von ihr besiegt, wird zur vertiefenden;

läuternden, schöpferischen Kraft. „Selig, die da Leid tragen! Selig die Hungernden und Dürstenden!“ — „Merket wohl, alle nachdenklichen Gemüter: das schnellste Roß, das Euch trägt zur Vollkommenheit, heißt Leiden.“ (Eckhart.) — „Aber was gehört dazu, . . . Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leid und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen!“ (Wanderjahre.) — „Das Leiden verbrennt den Unrat der Seele.“ (Strindberg.) — Solange das Leid auf eine äußere Ursache bezogen wird, auf einen feindlichen Menschen etwa, auf Krankheit oder eine schicksalhafte Rettung, auf die ganze Welt sogar, solange ist es von den Gefühlen der Abwehr und des Hasses nicht zu sondern. Das Bedürfnis zu hassen und sich selbst zu zerfleischen entspringt ja nur dem Unvermögen mit seinem Schmerz allein zu sein, dem begreiflichen Wunsch, das Unheimliche hinauszuschaffen.

Es ist überaus schwer, auch das Leid als sein eigenstes Eigentum zu verstehen — während das Glück ohne Widerstreben so empfangen wird —. Manche Menschen vermögen hereinbrechendes Unglück sogleich in einer schweigend ergebene Haltung des Gemütes aufzunehmen. Aber das sind nicht die Starken; denn der Selbsterhaltungswille verlangt, daß dem Leid mit der entschiedensten Abwehr, mit Klagen, Rachgedanken und Verzweiflung begegnet werde. Dieser ersten Gefühlswallung folgt aber meistens der Versuch zurückzuschieben, zu vergessen, die Heftigkeit des Schmerzes läßt nach, einzelne Bestandteile des schädigenden Erlebnisses bröckeln ab, schwinden. Und doch ist wahrhafte Bewältigung nicht Abschwächen und Vergessen, sondern Erinnern und Vertiefen, das Schmerzhaftes wird nicht entkräftet und auch

nicht entwertet, sondern verändert, nur allmählich schwinden die Elemente von Rachsucht, Bosheit, Bitterkeit, der Schmerz verklärt sich in Wehmut und Trauer. Trauer ist Schmerz, der keinen verborgenen Stachel mehr birgt, der nicht verderben will, sondern sich selber genügt — und sogar einen leisen Unterton von Freude enthalten kann (die Wonne der Wehmut). Hier wie sonst niemals bewährt sich die Kraft einer Seele, ihr Vermögen, sich die Welt einzuverleiben, fruchtbar zu machen.\*) Das ist nicht passives Hinnehmen des Leides, Resignation, sondern aktive Bewältigung. So versteht es der edle Mensch über sich hinaus anderen Gutes zu tun, einer Idee zu dienen, so wirtschaftet der Künstler mit seinem persönlichen Schmerz. Ihm ist ja in besonderem Maß die Fähigkeit verliehen, aus dem Leiden Nahrung zu schöpfen, an ihm vollzieht sich augenscheinlich das Wunder der seelischen Umgestaltung und Wiedergeburt: das Schreckliche wird fruchtbar, das Feindliche, das ihn hat vernichten wollen, wird Samen zu neuer Beseelung, aus Schmerzen geboren, zur Freude gestaltet. Denn Freude ist das höchste Recht des Menschen, Freude, die über Lust und Leid eine neue allbejahende Gemütslage erschafft.

Der Triumph des Kreuzes wäre der Wille und die Kraft, aus Todesqualen den Sieg zu schaffen. Und es ist eine tiefe Symbolik, daß sich Fleisch und Blut immer neu in Brot und Wein wandeln müssen. —

Für die erste Stellung ist das Leid nichts anderes gewesen, als Beeinträchtigung der Seele, alle ihre Kräfte hat sie daran gesetzt, das Verderbliche zu bekämpfen, und wir haben erkannt, daß sie sich kämpfend selber schädigt, selber mitver-

\*) Hierzu: 1. Band, S. 14f.

zehrt. Und doch kann und soll dies Erste nicht umgangen werden, denn der Mensch muß jedes Leid in seiner Schrecklichkeit und Besonderheit erfahren und ertragen, ehe es sich läutert, nicht mehr vergiftet, sondern nährt. Auch die zweite Wendung weiß nichts von der Produktivität des Schmerzes, sie entkleidet ihn nicht seines Charakters als feindliches Element, er ist ihr das Übel, das man flieht. — Vermag ein Mensch die dritte Stellung zum Leide ganz zu erleben, so ist er mit der Welt in sich selber fertig geworden. Er würde alle Qual und alle Einsamkeit des Kampfes nicht mehr dadurch ablehnen, daß er zwischen sich und die Welt Menschen schiebt, um sich an ihnen zu vergessen und in Wirkung und Gegenwirkung aufzugehen. (Das Leben der meisten Menschen besteht ja in solchen Beziehungen mit anderen Menschen — und es ist gut so.) Er vermöchte die Welt in ihrer ganzen Härte zu ertragen, er brauchte keinen mehr, der sie ihm erleichtert. Das ist die große und harte Schule des einsamen Leidens, von der Tauler sagt: „Gott will den Menschen durch Leiden zu großen Dingen ziehen; so hat er alle Dinge im Gegensatz wider den Menschen gesetzt.“ Und: „Gott grüße dich, bittere Bitternis, aller Gnaden voll!“ —

Es brauchte nicht besonders gesagt zu werden, daß diese drei klar herausgeschähten Möglichkeiten, sich dem Leid gegenüberzustellen, im allgemeinen nicht so rein auftreten. Wohl wird eine Stimmung vorherrschen, aber auch die anderen werden zumindest der Möglichkeit nach bestehen; Vergessen des Schmerzes findet sich oft genug mit dessen Entwertung zusammen, und ein Mensch, der schon ganz in ruhiger Gelassenheit lebt, kann wieder von einem wilden Schmerz geschüttelt werden, kann sich verzweifeln den Tod wünschen. Es ist ja das Sonderlichste der Menschenseele, was sie mit nichts anderem gemein hat: daß sie alles zugleich sein kann,

daß sie das Leben selber ist in einer neuen persönlichen Gestaltung. —

4.

Leidenſchaft iſt höchſte Steigerung des Gefühles zu einem andersartigen, aktiven Verhalten, ein Zuſtand, der Luſt und Leid in ungeſonderter Einheit birgt — und ſo ganz deutlich die oberflächliche, noch immer nicht ausgerottete Scheidung der Gefühle in Luſt- und Unluſtgefühle widerlegt —. Schmerz und Luſt können ſich in die höchſte Leidenſchaft der Seele wandeln, die Wind dahinstürmend alle Kräfte in ihren Wirbel zwingt, den ganzen Menſchen bannet. Die Seele verzehrt ſich in der Paſſion — „die heroische Liebe iſt eine Marter“, ſagte Giordano Bruno, der große Leidenſchaftliche —, aber dem Phönix gleich ſteigt ſie aus Pinſinken und Selbſtvergeſſenheit, geläutert, verzaubert, neugeboren. Die Leidenſchaft iſt das Schöpferiſche im Menſchen, ſie iſt die dynamisch bewegte Perſönlichkeit in ihren Ringen mit der Welt und groß auch im Unterliegen. Hierbei kommt es nicht darauf an, ob ſich der Brand an einem einzelnen Gegenſtand entzündet oder an einem Menſchen oder an einer großen Aufgabe, einem Werk, einer Idee. Symboliſch wird der tote Körper den Flammen übergeben, daß ſie alles Kleine, Irdiſche wegtilgen — ſtirb und werde!

Je mächtiger die Kraft einer Seele iſt, in deſto tieferen und unzulänglicheren Bereichen vollzieht ſich die Läuterung und Verwandlung des Schmerzes und der Leidenſchaft. Niemand kann die Wege ahnen und deuten, die von einem Erlebnis Beethovens zur Appassionata geführt haben mögen. Läßt ſich in den Sonetten Michelangelos noch der Zusammenhang mit perſönlichem Schmerz erfühlen, ſo iſt dieſer Schmerz in den Bildwerken ſchon ganz von Genie aufgelöst, in Geſtalt übergeleitet. Aber wenn wir die Sklaven, die

Sibyllen und die Propheten betrachten, dann steigt uns doch noch eine Ahnung auf, daß da geheimnißvolle Zusammenhänge mit Persönlichem bestehen mögen. So ist also das Letzte, was das Leid in seiner Verwandlung zeitigen kann, daß es reine Leidenschaft werde und die Leidenschaft endlich Gestalt und Vollkommenheit. Der Mensch hat seinen tiefsten Beruf erfüllt: das Ungeformte, Chaotische, was ihn zermalmen will, in sich hineinzunehmen, mit der Gewalt der Seele zu durchdringen und vom Zufälligen, Gegenständlichen, Historischen zu lösen — um aus sich heraus ein Neues ins Reich der Vollenbung und der Göttlichkeit zu tragen.

Der Leidenschaft geht das Laster wie ihr Zerrbild zur Seite. Auch das Laster ist eine Flamme, aber nicht die große läuternde, die den Unrat der Seele tilgt, sondern ein schwelendes, züngelndes Fladern, das langsam die Seele selber verzehrt. Der Leidenschaftliche sieht nur das eine, das ihn bewegt, aber er schreitet blind durch alle Gefahren. Auch der Lasterhafte geht unbedenklich dahin — und ist jedem Zufall unterworfen, kraftlos taumelt er seinen Weg. Die Leidenschaft lebt im Mittelpunkt der Seele und reißt alles an sich; das Laster ist mittelpunktlos, es wuchert in der Anarchie der Elemente, zehrt am ganzen Menschen, macht ihn schwächer und schwächer, zersrißt seine Einheit, daß er immer mehr zerbröckelt, verfaut. Der Mensch, der sich dem Laster ergeben hat, folgt blind der Richtung, in die er gestoßen ist, und hat selber das Gefühl, nicht zu wollen, sondern zu taumeln. „Was kann man da machen!“ sagte er etwa, „leider bin ich nun einmal so!“ — Hat er dies anfangs noch mit Bedauern und Schreck empfunden, so wirds ihm bald gleichgültig, ja bequem, er weiß, daß er nur noch durch sein Laster lebt, daß er in völliger Unfruchtbarkeit versiegen

muß. Während die Leidenschaft auch Leiden ist und die Passion nicht missen möchte, ja sich gar nicht von ihr ablösen kann, sucht das Laster nichts als den Genuß und versteht ihn bald nur noch unter der trivialen Form des Vergnügens. — Zwischen Sinnlichkeit und Geist ist hier kein Unterschied, sie geben beide den Stoff her, sowohl für die Leidenschaft als auch für das Laster.

Man kann zusammenfassend sagen, daß jedes Gefühl die Möglichkeit hat, in Leidenschaft überzugehen oder in Laster, je nachdem es zum Ganzen, zur Läuterung strebt oder zum Zerfall. Um nur anzudeuten: Liebe, die sich auf einen Menschen bezieht, und Ausschweifung, die in ihrer eigenen Haltlosigkeit lebt (wobei ja wie bei allem Menschlichen keine Scheidung *more geometrico* zulässig ist). Der Wille, etwas Bedeutendes hervorzubringen und dafür anerkannt zu werden — der Ehrgeiz —, kann eine Leidenschaft sein, hinter der die Eitelkeit des Alltags wie ihr Schatten und Laster einhergeht. Das vollkommene, das große Laster, das nicht oft erscheint, ist nur noch Freude am Taumel, Zerstören seiner selbst und kaum mehr von der großen Leidenschaft zu sondern (Macbeth).\*)

Durch Klugheit und Überlegung, durch klares Nachdenken — wie es Buddha lehrt — wird eine wirkliche Leidenschaft kaum überwältigt werden — manchmal aber durch das Laster. Das kann sie aus jedem Zusammenhang mit den höheren Bereichen der Seele lösen, herabziehen, gemein machen. Mancher wirklich große Mensch ist — wenigstens für eine Zeit — dem Laster verfallen.

Buddha und die frühchristliche Askese erkennen als die Quelle alles Übels das Begehren und die Leidenschaft. Und

---

\*) Hierzu: 1. Band, S. 93—96.

T o l s t o i , der Russe, der mitten zwischen Asien und Europa steht, hat — in seinen Schriften über Shakespeare und über Beethoven's Kreuzer-Sonate — erkannt, daß in den großen und lebendigen Kunstwerken der Menschheit ihre höchste Leidenschaft weiterlebt, und hat die Leidenschaft und den Reichtum der Seele versucht. Er kann die Leidenschaft nicht vom Laster scheiden und hat nur ein hartes: Nein! — Dies ist asketisch im eigentlichsten Sinn. Der Asket fühlt die Macht der Sinnlichkeit und der Leidenschaft und weiß sehr wohl, wie viele dem Laster verfallen, von der Wucht des Lebens verzehrt werden; sie gehen zugrunde, weil sie nie zu einer höheren Einheit kommen. Er sieht schauernd in den ewigen Kreislauf des Fleisches mit seiner Trostlosigkeit und weiß keine Rettung als der Vielheit zu entsagen, er ist machtlos und unschöpferisch, hat keinen Glauben an seine eigene Kraft und fürchtet verschlungen zu werden, wenn er versucht wird. Er weiß nichts von der Verzauberung der Form und der Schönheit, er faßt nicht, daß es mehr ist als sich in der Einfalt des Herzens zu begnügen, aus der unübersehbaren Fülle alles Seins eine neue, höhere Einheit zu gewinnen. Meister C e h a r t , der größte Christ Europas, hat ein halbes Jahrtausend vor Tolstoi anders gedacht: „Und nachdem die Seele also Besitz ergriffen hat von der ganzen Welt, gewinnt sie Ruhe in Gott ohne Ende.“

2

**Ur-Gefühle**



# Ur-Gefühle

## 1.

Was Gefühl sei, läßt sich nicht definieren, denn es ist eines jener Grundphänomene der Seele, die jeder erlebt und die nicht durch etwas anderes erklärt werden können. Das Gefühl ist etwas Passives, etwas das nicht vom eigenen Willen hervorgebracht wird, sondern das man erleidet, hin-nimmt; es ist die Gegenwirkung der Seele auf einen Ein-druck, einen Gedanken, ein anderes Gefühl. Wie sich Gefühl zur Leidenschaft steigert, haben wir eben gesehen.

Demgegenüber pflegt man das aktive Eingreifen, das Tun des Menschen Willen zu nennen. — Allein es gibt Ver-haltungsweisen der Seele, die weder ganz leidend noch ganz tätig sind, die vielleicht mit dem Willen zusammenhängen, die aber eine noch engere Verwandtschaft zum Gefühl haben. Da ein eigener Name für diese Zustände nicht existiert (man pflegt sie unter die Gefühle einzureihen) und da sie mir etwas Letztes, nicht weiter Zurückführbares im Seelenleben zu bedeuten scheinen, will ich sie Urgefühle nennen — wobei aber dieser Name nur das nicht vorhandene Bessere ersetzen soll.

Jedes Gefühl verkündet dem Menschen ein unmittelbares Sein der Seele, es ist in sich selbst beschlossen und gewiß. Die Urgefühle Glaube und Liebe (mehr gibt es nicht) verkünden über das unmittelbar Erlebte hinaus noch eine objektive Bedeutung des Erlebnisses. Glaube und Liebe unterscheiden sich dadurch von allen anderen Gefühlen, daß sie nicht nur eine Art sind zu fühlen, affiziert zu sein, sondern daß sie auf einen Sinn, auf ein schlechthin Wertvolles weisen, daß sie es selbsttätig aus sich heraus verwirklichen. Es gibt für den Menschen keine andere unvermittelte Art,

etwas Wertvolles, Sinnvolles zu setzen als die beiden: an dieses Etwas zu glauben oder es zu lieben. (Etwas Wertvolles erkennen, heißt immer zuerst, diese Erkenntnis für gültig halten, an sie glauben.)

Daß der Mensch, das Leben, die Welt einen Sinn haben, läßt sich nicht theoretisch beweisen, sondern nur glauben oder unmittelbar liebend bejahen. \*) Glauben und Lieben haben am Gefühle teil, sind aber auch etwas Aktives und so mit dem Willen verwandt, denn sie schaffen selbsttätig, ohne jede fremde Hilfe das Geordnete, Sinnvolle, einem Zweck Zugewandte aus dem Chaos. Der Glaube an einen Sinn kann Glaube an die Wahrheit sein und steht so nicht, wie man immer wieder hört, in einem Gegensatz zum Wissen, er ist vielmehr die Grundlage des Wissens, das als System Wissenschaft heißt und ohne diesen Glauben an die Wahrheit und an die Kraft der Erkenntnis nicht bestehen könnte. Das wird im Abschnitt über das Wunder ausführlich gezeigt werden. — Wahrheit ist aber nur einer von den Zwecken, die sich der Mensch setzen kann; ebenso ruht es auf dem Glauben, daß alles Tun und praktische Handeln einen Sinn habe, daß der Mensch diesen Sinn als etwas Objektives anerkennt und sich ihm beugt. Denn eine andere Instanz, dem Leben einen Sinn zuzusprechen, gibt es nicht; man muß daran glauben. Goethe sagt in „Wahrheit und Dichtung“: „Der Glaube sei ein großes Gefühl von Sicherheit für die Gegenwart und Zukunft, und diese Sicherheit entspringe aus dem Zutrauen auf ein übergroßes, übermächtiges und unerforschliches Wesen. Auf die Unerforschlichkeit dieses Zutrauens komme alles an.“

Das Wertvolle kann geglaubt und kann geliebt werden,

---

\*) Vgl. im Abschnitt über das Tragische S. 67f. des 1. Bandes.

und die Liebe, die den Wert schafft, ist nicht nur Fühlen, sie hat vielmehr eine geheimnisvolle aktive Kraft; sie bringt die Schönheit und die Kunst hervor, die durch nichts anderes lebendig gemacht werden könnte als durch die Liebe, die der Mensch dem Gestalteten entgegenträgt. Das Wort und die Vorstellung „Liebe“ ist unendlich reichhaltig und vieldeutig. Hier ist nur das Urgefühl gemeint, das die Schönheit der Natur, des Menschen, des Kosmos schafft. Die schöpferische Liebe trägt als *Phantasia* das noch nicht Vorhandene ins Licht des Daseins, sie macht das Tote zu einem Lebendigen, das Nichts zu einem Etwas. Absolute Phantasie hätte nur der Mensch, der alle Inhalte aus sich heraus erzeugen könnte, der alle Anlagen des Menschen in sich zur höchsten Erfüllung gebracht hätte. Bei den anderen sind Phantasie und Liebe eingeschränkt.

Die Kraft der Liebe, die fördernd, schöpferisch in einem Menschen lebt, auf einen anderen Menschen hinleiten, gefühlsmäßig ergießen, heißt, ihn segnen. Der Segen ist die Versicherung, daß die Liebe den Gesegneten begleitet, daß ihm ein Schatz übergeben ist, aus dem er immer schöpfen kann — solange er den Glauben an diese Liebe bewahrt. An die Kraft des Segens glauben, heißt, an die positive Kraft der Liebe glauben. Der Vater segnet sterbend sein Kind: er will es in einen Strom von Liebe hüllen (der durch körperliche Berührung symbolisiert wird), er will seine Liebe wie einen Zauber um sein Kind breiten, daß es für immer geborgen sei. — Der Fluch ist Haß, der hinter einem Menschen hergeht und alles vernichten möchte, was er beginnt — wenn er sich dem Fluche untertan weiß, wenn er an ihn glaubt. Beides wird allegorisch vorgestellt: ein Schutzengel geht dem Gesegneten zur Seite, der Fluchbeladene wird von den Erinnyen verfolgt.

So finden wir die beiden christlichen Kardinaltugenden Glauben und Liebe als Urgefühle wieder. Die Hoffnung ist kein selbständiges Gefühl, sondern Glaube, der sich auf die Zukunft bezieht, Glaube an die Verwirklichung eines Wertvollen in der Zukunft. An etwas glauben und es zugleich lieben, heißt ihm *t r e u* sein. Wir ahnen, wie die Vorstellung „Gott“ aus der Vereinigung der beiden Urgefühle auf ein höchstes Ziel entstanden ist. —

Der Mangel an Glauben ist innere Hinfälligkeit, ist der Zweifel an allem, an der Welt, an sich selber; der Mangel an Liebe ist Lieblosigkeit, innere Leere, Nichts. Der Glaube und die Liebe — das heißt, die Anerkennung eines Wertvollen und die Hingabe an ein Wertvolles — sind allein die Grundlagen einer positiven und produktiven Weltanschauung; wo sie fehlen, herrscht Gleichgültigkeit, Pessimismus, Verzweiflung. Dagegen ist selbst die Überzeugung, daß die Welt sinnlos und schlecht sei, noch ein Glaube, perverser, dämonischer Glaube, der mit Furcht und Haß zusammengeht; aber nicht völlige Leere. —

## 2.

Es ist das tiefste Leid des Menschen, daß Jugend, Schönheit und Liebe schwinden, daß das Leben selber endet. Gegen dies Schreckliche hilft die scheinbare Weisheit der Resignation nicht, es bleibt doch nur der müde Ausweg alternden Gefühles, die Schönheit im Vergänglichen zu finden, seinen Reiz zu verstehen, zu lieben. Der ursprüngliche, nicht durch Überlegung geschwächte Mensch trauert, daß Liebe und Schönheit vorübergehen, haßt die Vergänglichkeit als den ärgsten Feind. Der Mensch ersehnt, fordert *U n s t e r b l i c h k e i t*, nicht etwa so, daß er das alt gewordene Leben immer weiter fortsetzen möchte; die *H ö h e p u n k t e* des *D a*

sein sollen in die Ewigkeit gerettet werden, die großen Augenblicke, die vom Glanz der Jugend, der Schönheit, der Güte umstrahlt sind, sehnen sich aus der Vergänglichkeit in ein bleibendes platonisches Dasein hinüber, glauben vermöge der ihnen einwohnenden Fülle Anspruch und Recht darauf zu haben.

Birgt jedes Leben solche Höhepunkte? Ich weiß es nicht. — Manches Leben ist ja als ganzes ein Höhepunkt der Menschheit, vergleichbar den großen Augenblicken im Leben des einzelnen. Ewige Jugend haben die Griechen, haben die Germanen ihren Göttern verliehen und damit die Sehnsucht des Herzens offenbart.

Hier entspringt das Bedürfnis unsterblich zu sein, nicht im Leben überhaupt und vielleicht gar nicht im Leben jedes Menschen. Aber die seltenen großen Augenblicke können sich durchaus nicht mit dem Erlöschen abfinden, die Stunden der Liebe vertiefen das Leben ahnungsvoll, heischen Unendlichkeit, Uner schöp flichkeit — Unsterblichkeit. — Ich habe in den „Drei Stufen der Erotik“, immer in den Grenzen des psychologischen Erlebnisses bleibend, dargelegt, wie die Liebe über das Erdenleben hinausweisen und metaphysisch werden kann. — Hier entspringt der Wille zur Kunst: das Höchste, das Wesentlichste darf nicht im Strom der Vergänglichkeit schwinden — es soll dauern. Das Kunstwerk ist der sichtbar gewordene Wille zum Sieg über die Vergänglichkeit. Der Künstler hat das Zaubermittel entdeckt, ein Stück Dasein dem Strom zu entreißen, in fester, bleibender Form jenem andern Dasein zu übergeben, das von einem Hauch der Ewigkeit umzittert scheint.

Alle menschlichen Dinge sind geschaffen, um wieder verbraucht zu werden; das Kunstwerk allein soll bleiben. Ein

Wohnhaus oder eine Fabrik haben ihren Sinn erfüllt, wenn sie dem Nutzen dienen und nach ihrer Zeit Neuem, Tauglicherem Platz machen; ein griechischer Tempel, ein gothischer Dom sollen ihrer Bestimmung nach für alle Zeit dauern, sie sind dem Kreisen von Geburt, Alter und Tod entrückt. Wir fühlen etwas von diesem Sieg des Schöpferwillens über die Vergänglichkeit und ihre Materie, wenn wir vor solch einem Bauwerk stehen — und wir fühlen auch, daß es durch kein anderes ersetzt werden kann. —

Erinnern wir uns an den Seelenzustand des produktiven Menschen im allgemeinen\*), so verstehen wir jetzt ganz den Ewig-Lebendigen, den Immer-Werdenden, der sich in schöpferischem Tun aufzehrt. Schaffen ist verdichtetes Leben. Und dieser Drang nach höchster Lebendigkeit kann so sehr Mittelpunkt und Selbstverständlichkeit werden, daß die Tatsache des vergänglichen Erdenlebens, der von außen übernommene Gedanke, sterben zu müssen, nicht mehr anerkannt wird — wenigstens in den großen Stunden. Man fordert, man glaubt sich unsterblich. Das Urgefühl des Glaubens erfüllt die schöpferische Seele mit solcher Intensität, daß das Bedürfnis nach Unsterblichkeit zur Gewißheit erstarken kann. Es ist das Gefühl, vollkommen lebendig zu sein, das Leben in seiner letzten Tiefe selber zu sein, und nur in den seltenen Stunden Seltener zu finden (wenn es auch sonst von der Erinnerung gerufen werden mag). Das Leben hat sich so sehr verdichtet und vertieft, daß es über sich hinauswachsen muß, Ewigkeit fordert und verbürgt. Dieser Bewußtseinszustand hat nichts mit irgendeiner Lehre zu tun, die Seele ist nicht ein für alle Male unsterblich und kann demgemäß mit ihrer Unsterblichkeit wirtschaften, auf sie pochen — sie

---

\*) 1. Band, 1. Abschnitt.

hat das Letzte: Ewigkeit aus Vergänglichkeit selber zu schaffen.\*) —

Anstatt alles Weiteren will ich drei Aussprüche schöpferischer Geister anführen: „Könnte es denn nicht eine Unsterblichkeit geben für diejenigen, die den höheren Teil ihres Wesens ausgebildet haben bis zur Geistigkeit, indessen die anderen rohen Körper sterblich wären?“ (Grillparzer.) — „Wir wissen gar nicht, wie wir zu der Vorstellung kommen — ausgenommen durch die Ruhe der Leiche und die Unbestimmtheit der Hoffnung —, daß unsere Fortdauer, das heißt eine ganze Ewigkeit im Ausruhen bestehen werde, als ob unsere paar Jahre Tätigkeit ein Großes brauchten, indes schon der Gedanke einer Ewigkeit unendliche Tätigkeit verlangt und diese nicht die Unendlichkeit ausmißt. Wie soll eine kleinere Tätigkeit als hier, die nicht einmal die kleine Erde und kleine Lebenszeit ausforschte, die unendlichen Schätze der Ewigkeit und Unermeßlichkeit (nicht der Welten, sondern der Wahrheiten) erschöpfen? — Zuletzt müßte man ja von der unendlichen Ruhe ausruhen durch Tätigkeit. — Alle diese engen Predigeransichten sind uns vom Orient durch den christlichen Umweg zugekommen, weil im Morgenland alles Freuen im Ruhen und Anschauen und Anhören besteht und ein Spaziergang eine Höllensfahrt ist. Daher das Reden vom Anschauen Gottes, Sitzen, Singen usw. Wie, wenn man ganz fest gerade das schärfste Gegenteil annähme und Fortdauer in ewige Steigerung der Tätigkeit setzte?“

---

\*) Dem Bewußtsein der Unsterblichkeit ist das Gefühl der Verzweiflung entgegengesetzt. Der Verzweiflende ist der Mensch, der keine Zukunft mehr vor sich hat, dem Glaube und Hoffnung, daß noch etwas kommen könnte, geschwunden sind. Nicht Fülle und Ewigkeit, sondern Erschöpfung, Aufhören, Nichts — das ist sein Lebensgefühl. Er ist innerlich tot.

(Jean Paul.) — „Mich läßt dieser Gedanke (an den Tod) in völliger Ruhe, denn ich habe die feste Überzeugung, daß unser Geist ein Wesen ist ganz unzerstörbarer Natur; es ist ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es ist der Sonne ähnlich, die bloß unseren irdischen Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet. — Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriffe der Tätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht mehr auszuhalten vermag.“ (Goethe.) — In der letzten Szene des Faust hat sich diese Forderung dichterisch erfüllt: dem Menschen, der alle seine Kräfte bis zum letzten Augenblick unermüdet betätigt hat, ist das Schaffen so sehr Notwendigkeit und tiefstes Wesen, daß es sich nicht mehr an die Zeitlichkeit gebunden fühlt — er erzwingt das Wunder: eine neue Welt öffnet sich über der irdischen und krönt ein Menschenleben, das sich schöpferisch aufgezehrt und die Forderung nach Unsterblichkeit immer festgehalten hat. Seine Entelechie ist unsterblich, wie es Goethe verlangt. —

Zu den ganz wenigen wichtigen Dingen, die sich beweisen lassen, gehört: daß ein individuelles Weiterleben nach dem Tode unmöglich ist. Die Inhalte unseres Bewußtseins, vor allem das ganze Gedächtnis sind an das organische Leben des Hirnes gebunden. Degenerieren gewisse Hirnteile, so fällt das Gedächtnis an alles, was wir jemals erlebt haben, teilweise oder ganz weg, sind die Tätigkeit der Sinne, das Vermögen zu urteilen, das moralische und ästhetische Gefühl verschwunden. Es ist heute von einem großen Teil des Seelenlebens ohne allen Zweifel nachgewiesen, daß er am Nervensystem haftet. Die Seele kann nur mit dem

Körper zusammenleben, wenn sie auch nicht, wie die Materialisten sagen, seine Funktion ist. Denkt man aber an Unsterblichkeit, so meint man nicht eine allgemeine Form des Seelenhaften, die bei allen Menschen gleich sein mag; was den einen vom anderen unterscheidet, was meine Seele als „mein“ charakterisiert und macht, daß sie nicht mit anderen Seelen verwechselt werden kann, das sind ihre Inhalte oder Kräfte, ist ihr ganz bestimmtes Fühlen, Denken, Wollen. Wenn wir uns prüfen, als was wir fortleben möchten, so finden wir jene Höhepunkte des Daseins, von denen gesprochen worden ist, gewisse seelische Elemente, die unser innigstes Eigentum sind und an denen wir so sehr hängen wie an nichts anderem. Sie sind es, die überleben wollen, wenn wir eine Unsterblichkeit erhoffen (andere Inhalte würden wir vielleicht gern der Vergessenheit überliefern). Und nicht nur, daß dies nach unserem Tod bestehen bleibe, sondern daß es als das u n s r i g e weiterlebe, darauf kommt es an, das und nur das heißt persönliche Unsterblichkeit. Wenn ich über den Tod hinaus existieren will, so muß ich zumindest meine Seele wiedererkennen — wie immer jene Welt sei. Wäre ich ein anderer geworden, ohne Erinnerung an mein Erdendasein, so hätte ich keine persönliche Unsterblichkeit empfangen. Nicht eine allgemeine Form des Seelischen wollen wir unsterblich, und auch nicht einzelne zusammenhangslose Inhalte, sondern uns selbst mit dem Unsrigen.

Aber diese Unsterblichkeit ist unmöglich, weil alles, was jemals in uns gelebt hat — unsere Erinnerung — mit dem sterbenden Leibe vergeht, weil wir keine Vorstellung mehr von Geschehenem und Gehörtem haben können, wenn die Hirnpartien zerfallen sind, die unsere Sinne getragen haben. Es ist wahr: die Wissenschaft hält noch ziemlich weit von dem Ideal, das jeden seelischen Zustand an einen nervösen Kom-

plex binden möchte. Aber welch kleines, welch ärmliches Genügen wäre es, sich daran zu klammern, daß die Wissenschaft noch nicht vollendet ist! Es könnte ja immerhin seelische Regungen geben — die differenziertesten, die feinsten! — die unabhängig vom Gehirn bestehen, die nur seelisch sind ohne körperliches Korrelat, und die also — vielleicht! — den Körper zu überdauern vermöchten. Allein diese Annahme lebt nur von dem mangelhaften Zustande der gegenwärtigen Wissenschaft — daß wir nämlich noch nicht allzuviel über die Abhängigkeit des Seelischen vom Körperlichen sagen können. Kämen aber selbst unsere Kenntnisse über einen gewissen Punkt niemals hinaus, wäre selbst eine Zuordnung aller seelischen Regungen zu nervösen Elementen für immer unmöglich — selbst dann schiene mir diese halb-schlächlige, von der Wissenschaft erbettelte Unsterblichkeit wertlos und sogar widersinnig. Sie und da gibt es ein paar seelische Nuancen, die sozusagen in der Luft hängen — wie können die weiterbestehen? Doch nur als unpersönliche Bewußtseinsatome, ohne inneren Zusammenhang. Oder soll man sich denken, daß nach dem Tod alle diese gehirnsfreien Seelenendchen, die glücklich davon gekommen sind — ein Stück philosophischen Gedankens, ein leiser Flötenton und dergleichen —, zu einer neuen Einheit zusammentreten? Auf solche Weise ist nicht die Seele unsterblich, sondern sind Bewußtseins-elemente unsterblich. Entweder ich bin, was ich bin, oder ich bin nicht. —

Eine persönliche Unsterblichkeit, ein materielles Überleben der einzelnen Seele kann also nicht angenommen werden (man wollte denn einem unbegründeten und unkritischen Spiritualismus huldigen). Aber die Vorstellung von der unverlehrten Fortdauer der Seele ist nichts als eine plumpe Art, das Gefühl des ewig quellenden Lebens zu symboli-

sieren. Sie ist ein Ausdruck des unmittelbaren Bewußtseins der Ewigkeit, das in den Augenblicken der Liebe und des Schaffens erfahren wird. Nicht im Extensiven, in der Ausdehnung über eine unendlich lange Zeit liegt die Unsterblichkeit, sondern im Intensiven, in der Vertiefung. Die Projektion des Unsterblichkeitswillens in die Zeit hinaus ist derselbe (vielleicht unvermeidliche) Prozeß, der Gott jenseits der Welt, gewissermaßen in den fernsten Raum versetzt denkt, anstatt der Seele unmittelbar ihr Teil am Göttlichen zu lassen.

Die Unsterblichkeit, die so leidenschaftlich von schöpferischen Geistern gefordert wird — ich habe ja nur aufs Geratewohl drei Zeugnisse angegeben —, ist gar nicht in jenem wortwörtlichen Sinn gemeint; nicht der Inhalt dieser Seelen begehrt nach Unsterblichkeit, so erhaben er sei, sondern die geheimnisvolle, aus sich selber quellende Kraft des Neuwerdens, die nur in wenigen lebendig ist, das was Goethe Entelechie nennt. Jeden Frühling regt sich ja aus der erstarrten Erde grünende Kraft (die längst unterm Schnee erstorben schien) und breitet eine Glorie von Blüten über Wiese und Wald — aber kein einziges Blatt, keine einzige Blüte ist schon einmal dagewesen, alles ist neu und doch von demselben großen Leben getragen. So kann die Urkraft, die in der schöpferischen Seele lebt, eine neue Welt hervorbringen, die der alten nicht mehr zu denken braucht; denn ist auch alles zum erstenmal da, so ist es doch im tiefsten daselbe. Solch eine Unsterblichkeit wird gefordert: eine persönliche Kraft, die aus sich selber neues, wieder persönliches Leben treibt, nicht ein Aufbewahren von Inhalten und auch nicht ein allgemeines naturhaftes Werden und Vergehen. Ob dieser Wille Wirklichkeit zu schaffen vermag — ich weiß es nicht und niemand weiß es. Und es ist unweißbar für

immer, weil alle Erinnerung mit dem Leibe vergeht. Aber was Goethe trotzig als sein Recht fordert, was Bach mit der ganzen Kraft seiner ehernen Seele glaubt, was Giordano Bruno als ewig brennendes Leben verkündet — das ist, aller Wissenschaft zum Troß, wahr in sich selbst. —

Es bleibt die eigentliche Frage der Ontologie: wie tief die Individualität in den Weltgrund hinabreicht, ob eine letzte metaphysische Einheit besteht, oder ob die letzten Elemente des Seins individuell, monadenhaft zu denken sind. Ob Persönlichkeit allem Einheitssehnen zum Troß als Höchstes anerkannt werden, oder ob die Einzelheit indisch in einen Urstoß versinken soll — soll, nicht wird. Vielleicht ist auch zwischen beiden Wunschrichtungen ein mittlerer Weg möglich, eine Versöhnung: die einmalige Kraft der Persönlichkeit wird als unvergänglich Wertvolles bewahrt und aus allen diesen Kräften geht eine neue Einheit hervor — ein Schlußakkoord, der jeden einzelnen Ton erklingen läßt und doch in der Harmonie aller besteht.\*)

\*) Zwei Jahre, nachdem dies zum erstenmal gedruckt war, habe ich in Schellings „Clara“ eine Stelle gefunden, die beinahe wörtlich damit übereinstimmt: „Nur sehe ich so gar nicht ein, ob denn jenes notwendig folge, daß, wenn wir mit dem Göttlichen ganz eins geworden, dann alles besondere Dasein für uns verloren sei. Denn der Tropfen im Ozean ist doch immer dieser Tropfen, wenn er gleich nicht unterschieden wird, das einzelne Fünkchen im Feuer oder der einzelne Strahl in der Sonne (wenn es einen solchen gäbe) sind, jenes doch immer das Fünkchen, und dieser der einzelne Strahl, wenn sie gleich nicht als besondere gesehen werden. Daher, wenn wir uns auch vorstellen, daß die Frommen im Tode von Gott in seliger Entzückung hingerissen würden, gleichsam als vom allgemeinen Magnet, zu dem alles sich hinsehnt, so daß sie jetzt ganz von ihm durchdrungen wären und nur in ihm erschauten, empfinden und wollten, so sehe ich doch nicht ein, wie dadurch zugleich ihre ganze Eigentümlichkeit verloren wäre.“

Der letzte Abschnitt meiner Arbeit wird diese Frage der Fragen in den Mittelpunkt rücken. Wir werden sehen, wie das Verhältnis des Persönlichen zu einem Allgemeineren, Höheren ohne Spekulation eine neue Beleuchtung empfangen kann, wie das Bewußtsein in beständigem Wachstum endlich Bewußtsein höchster Art, Weltbewußtsein wird.



3

# Ich=Gefühle



## Ich-Gefühle

### 1.

Bisher ist wiederholt von der Persönlichkeit des Menschen gesprochen worden. Nun wollen wir seine Subjektivität, sein Ich, betrachten. Das Wort Persönlichkeit wird heute viel mißbraucht, oft meint man gar nichts anderes damit als eine Person, einen Menschen; hier ist es immer in dem höheren Sinn eines Wertvollen genommen worden, einer Subjektivität, die sich mit objektivem Gehalt erfüllt hat, die sich auf dem Wege zu einer höheren Seinsform befindet. Im Gegensatz dazu ist das Ich des Menschen einfach die psychologische Tatsache, daß sein Fühlen, Wollen und Tun um einen Mittelpunkt angeordnet ist, der sowohl dem vegetativen Sein als auch dem Streben und Wollen eine Richtung gibt. Alle theoretischen Betrachtungen über das Wesen dieses Ichs sollen vermieden werden, es soll nicht gefragt werden, ob dieses Ich ein besonderer seelischer Inhalt neben allen übrigen sei oder vielleicht etwas ganz anderes, eine Kraft, eine Funktion, eine eigentümliche Art, Inhalte zu ergreifen, am Ende gar nur ein „kraftsparender Begriff“, der allerlei Wirkliches bequem zusammenfaßt. Alle diese Fragen sind philosophisch zweifelhaft; sicher ist dagegen, daß jeder Mensch ein unmittelbares Bewußtsein von sich selber hat, daß er fühlt, eine Person zu sein, die „ich“ sagen kann.

Es gibt nun eine ganze Gruppe von Gefühlen, die keinen gegenständlichen Inhalt haben, sondern die sich als Betonungen und Veränderungen des Gefühles vom eigenen Ich enthüllen. Ich nenne sie daher Ich-Gefühle und will sie in ihrer Zusammengehörigkeit und in ihrem eigentümlich nahen Verhältnisse zum Ich zergliedern und beschreiben. Diese Gefühle sind nichts als entschiedene und einseitige Betonungen

des besonderen Bewußtseinszustandes „Ich“, sie lassen dieses Ich in seiner Gegensätzlichkeit zu allem sonstigen Fühlen, Denken und Tun, wie auch zu Fremdem, zu Menschen und Dingen, hervortreten. Sie sind zuletzt gar nichts anderes als das Ich des Menschen, das sich seiner selbst bewußt wird, das heraufgehoben, hinuntergedrückt, eng eingeschränkt, kurz in jeder möglichen Weise verändert wird.

Wollte mir aber jemand — wie vielleicht auch an anderen Stellen dieser Arbeit — einwenden, daß ich die Betrachtung der seelischen Phänomene allzusehr mit theoretischen Meinungen verquicke, so möchte ich eine Antwort geben, die Goethe im Wortwort zur Farbenlehre niederschreibt: „Ist es doch eine höchst wunderliche Forderung, die wohl manchmal gemacht, aber auch selber von denen, die sie machen, nicht erfüllt wird: Erfahrungen solle man ohne irgendein theoretisches Band vortragen, und dem Leser, dem Schüler überlassen, sich selbst nach Belieben irgendeine Überzeugung zu bilden. Denn das bloße Anblicken einer Sache kann uns nicht fördern. Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, daß wir schon bei jedem aufmerkamen Blick in die Welt theoretisieren. Dieses aber mit Bewußtsein, mit Selbstbekenntnis, mit Freiheit und, um uns eines gewagten Wortes zu bedienen, mit Ironie zu tun und vorzunehmen, eine solche Gewandtheit ist nötig, wenn die Abstraktion, vor der wir uns fürchten, unschädlich und das Erfahrungsergebnis, das wir hoffen, recht lebendig und nützlich werden soll.“ —

Während die Gruppe der Ichgefühle gar keinen eigentlichen Inhalt hat, steht am anderen Ende des Gefühlreichthums die Gruppe der Sachgefühle. Sie sind von einem gegenständlichen, einem objektiven Inhalt in so hohem Maß

erfüllt, daß gar kein Raum mehr für das Ich bleibt, sie lassen sich — fast wie Gedanken — vom fühlenden Ich ablösen und in andere Seelen verpflanzen, ohne prinzipiell anders zu werden (was bei den Ichgefühlen widersinnig wäre). Unter die Sachgefühle gehören die sozialen, die ästhetischen, die theoretischen Gefühle. Wer bewundernd vor einer Landschaft steht, dem kommt neben den Inhalten des Geschauten sein Ich gar nicht zum Bewußtsein; nach den Lehren mancher Ästhetiker ist es sogar grundsätzlich ausgeschaltet.

Bei dem unerschöpflichen Reichtum und der mannigfachen Verbundenheit des Gefühlslebens versteht es sich von selbst, daß hier alles fließt, daß noch viel weniger als im Bereiche der Vorstellungen ein Festes, Starres zu finden ist — es sei denn als krankhafte Entartung. Man erlebt in Wirklichkeit nicht dieses oder jenes Gefühl, sondern ein einheitliches Fühlen überhaupt. Und aus diesem Ganzen trachtet die Analyse gewisse Bildungen von relativer Regelmäßigkeit zu erfassen und festzuhalten. Wenn wir sagen, ein Mensch sei geizig, so wissen wir ja, daß er nicht nur geizig, sondern noch einiges andere ist. Aber doch fallen schon für die Beobachtung des Alltags einzelne Gefühlskomplexe als herrschend auf, sie werden herausgehoben und mit einem Wort, einem Gebild aus der Welt der Begriffe — also mit etwas Unbeweglichem, Starrem, ein für allemal Vorhandenem! — festgelegt. Der Psychologe will das Regelmäßige und Typische erfassen und womöglich in einen gewissen systematischen Zusammenhang bringen, von dem aus wir es besser verstehen. Niemand wird erwarten, daß ein Ichgefühl oder ein Sachgefühl in völliger Reinheit auftrate. Das wäre schon deshalb unmöglich, weil ein reines Gefühl ein isoliertes Gefühl sein müßte, und isolierte Gefühle nicht bestehen — außer annähernd in Augenblicken vollkommener Abge-

schlossenheit und hoher Erregung, wo ein Mensch jede Vorsicht und jedes Bedenken fallen läßt und sich ganz einer Leidenschaft hingibt. —

Auf den folgenden Seiten wird der Versuch gemacht, die Gruppe der Ichgefühle zu begründen und sie einzeln zu verstehen. Das Gefühl des Ichs ist dem Menschen nicht angeboren wie die Empfindungen des Körpers und der Sinne. Erst im Alter von etwa drei Jahren fängt das Kind an, sein Ich kennen zu lernen, es entdeckt das Wort „Ich“, das sich wie ein haltbarer Mittelpunkt im Durcheinandersfließen der Welt bildet und festigt und nicht mehr verloren geht. Ehe das Kind „ich“ sagt, ist es noch kein Mensch im psychologischen Sinn; denn dieses unmittelbar in sich selbst erfahrene Ich ist dem Menschen wesentlich. Das Ich ist bei jedem Menschen mit anderen Inhalten erfüllt, es ist der Inbegriff dessen, was allem anderen scharf gegenübergestellt als mein eigenstes empfunden wird. Es können meine Gedanken sein oder meine Kinder oder meine Kleider oder alles sonst, was ich am innigsten zu mir gehörig empfinde.

## 2.

Das erste dieser Gefühle besteht in der Erhöhung meines Ichs vor anderen Menschen und vor mir selbst: die *Eitelkeit*. Ihr Urphänomen ist, daß aus einem Seelenleben das Gefühl des Ichs nackt oder mit einer absichtlich gewählten Hülle umkleidet heraufsteigt und nun von anderen Ichern Beachtung und Anerkennung heischt. Der formale Zustand, ichhaft zu sein, löst sich hier aus seiner selbstverständlichen Naivität und Fraglosigkeit und wird ein besonderer Inhalt; ein Gefühl, dem geschmeichelt und das verletzt werden kann. Und dieses wichtigste aller Ichgefühle ist eine Quelle des Genusses und des Schmerzes geworden. Die Eitelkeit be-

ruht auf der Züchtung dieses Ichgenusses. (Später werden wir das komplementäre Ichgefühl, die Scham, kennen lernen, deren Wesen im Verbergen des ebenso empfindlichen Ichs besteht.)

Der Eitle isoliert sein Ich und zieht aus dessen Spiegelung in fremden Ichs Wollust. Die Macht und Herrlichkeit des eigenen Ichs scheint sich durch diese Spiegelbilder zu vervielfachen, und es die beständige Sorge des Eitlen, seine Selbstspiegelungen zu vermehren und zu festigen. Und weil die Inhalte des Ichs von Mensch zu Mensch wechseln, erstreckt sich die Eitelkeit immer auf die besonders ich-betonten, am meisten geschätzten Gegenstände. Der Eitle will zurückgespiegelt sehen, was er sein möchte, nicht was er in Wirklichkeit ist (denn das fällt selten zusammen). Je gefestigter ein Mensch in sich selber ruht, desto weniger braucht er die Stütze im Spiegel, vielleicht sucht er sie einmal an einem schwächlichen Ichpunkt; der Haltlose aber, der nicht die Kraft hat sich selbst seine Wertungen zu spenden, fordert sie immer und überall von anderen. Das Phänomen der Eitelkeit erweitert sich: der Eitle sucht instinktiv wo anders zu leihen, was er selbst nicht besitzt, nämlich Schätzung seines Ichs und alles dessen, was er geschätzt sehen möchte; und je eitler einer ist, desto mehr verschiebt sich sein gefühltes Ich in die Spiegelbilder hinein; immer weniger findet er einen Mittelpunkt in sich selbst, sein Ich ist ausgewandert, er fühlt es bei anderen und erbettelt von ihnen Wert für sich. Amtsstolz und Titelsucht kommen daher, daß die Menschen nicht die Kraft in sich finden, selbstgenugsame Mittelpunkte zu sein, daß sie von außen Stütze und Geltung zu erhaschen streben. Und je höher wieder die wertverleihenden Instanzen in der Schätzung anderer, noch höherer stehen, desto wirksamer ist die Stütze, die sie dem Ichgefühl des Schwachen und Eitlen

zu leihen vermögen — also vor allem die überpersönlichen Mächte, die Gesellschaft, die Kirche, der Staat. Wenn jemand einen höheren Rang empfängt, fühlt er mehr Wert in sich, vor sich selbst, weil seine Wertquelle bei anderen Mächten liegt. Und diese Wertung seiner selbst erstreckt sich auch auf alle anderen Menschen: jeder gilt dem innerlich Leeren soviel wie sein Amt oder sein Titel oder sein Ruf — die Feststellungen fremder Meinungen über ihn — anzeigen. Wenn einer etwas „wird“, nimmt man zur Kenntnis, daß er offenbar etwas „sein“ muß.

So enthüllt sich der Eitle als der Mensch ohne die innere Kraft, sich selbst und andere zu werten. Weininger hat diese Situation durchschaut, sie aber einseitig auf die Frauen bezogen,\*) während sie allgemein zu Recht besteht und für den Mann noch viel entschiedener gilt, weil sein Ich — wie bald einleuchten wird — mehr am Seelischen als am Körperlichen haftet. Immer weiter und endgültiger verlegt der Eitle sein Ich in andere hinein und macht sich so abhängig von ihnen. Genüsse und Leiden haben sich ihm vervielfacht und sie kommen alle von anderen her. Jedes Aufsteigen seines Ichs in fremden Seelen ist Glück, jedes Sinken Qual, „Verletzung“. Der Tod dessen, dem er viel zu gelten glaubte, bedeutet ihm ein persönliches Leid, weil eines seiner Iche dahin ist; stirbt aber einer, der ihn gering geschätzt hat, so atmet er leichter. Er müht sich fortwährend, die Quellen seiner Lust zu vermehren, sich bei anderen in Geltung zu setzen. Hierauf ist der gesellige Verkehr gegründet: jeder gewährt dem andern ein wenig Vergnügen durch Anerkennung

---

\*) „Da sie (die Frauen) keinen eigenen Wert für sich selbst und vor sich selbst haben, trachten sie, Objekt der Wertung anderer zu werden.“

seiner Eitelkeit. Die Pflicht, eitel zu sein, ist die erste gesellschaftliche Konvention.

Aber noch viel mehr. Die allgemeine Eitelkeit ist eine der Voraussetzungen der Gesellschaft. Wenn die Menschen mit einander leben und für einander wirken wollen, muß einer auf die Meinung des andern über sich Wert legen, diese Meinung ist eines der sozialen Bande. Wer der Gesellschaft Opfer an Zeit, Gesundheit oder Geld bringt, wird dadurch entschädigt, daß man ihm ein gewisses Wertquantum zulegt, welches etwa in Form eines Ordens oder eines Titels sichtbar wird. (Hierüber macht Schopenhauer einmal eine Bemerkung.) Und wie die Gesamtheit das Recht jedes einzelnen auf Eitelkeit anerkennt und nützt, so fordert sie, fordert jeder gesellschaftliche Kreis von seinen Mitgliefern, daß sie die Meinung aller anderen über sich intakt erhalten. Wer dies nicht tun will oder kann, wird ausgestoßen. Der Offizier, der Kaufmann usw. verlangen von jedem Standesgenossen einen unverletzten Ruf, soweit das Klassen-Ich ins Spiel kommt. Der Offizier darf nicht als feig gelten — der Kaufmann wohl —; der Kaufmann muß zahlungsfähig sein — der Offizier nicht. Zeigt ein Beliebiger, daß er eine schlechte Meinung von einem Mitglied der Kaste hat, so ist der Betroffene, er mag sich nun persönlich beleidigt fühlen oder nicht, verpflichtet, sein Ich in der Schätzung dieses Beliebigen wieder aufs richtige Niveau zu bringen. Er muß sich entweder von einer objektiv gerechten, über beiden stehenden Instanz bestätigen lassen, daß diese schlechte Meinung unbegründet sei, worauf der Beleidiger bestraft wird; oder das Kastenmitglied muß den, der sein Ich zu gering einschätzt, vernichten. Dies ist die psychologische Erklärung des Duellzwanges. Wer auf Ehre, das heißt auf die Meinung der andern von sich hält, darf nicht dulden, daß

diese Meinung bei irgendwem finke; er wahrt das Prinzip der Ehre dadurch, daß er den Sitz dieser üblen Meinung vernichtet — oder das zu gering gewertete Ich geht selbst unter. Dieser Tod kann mit eigener Hand erfolgen, wenn der Beleidiger für die Rache zu hoch steht. —

Die Kirche hat ein Mittel erfunden, die Eitelkeit einzudämmen: die *Beichte*. Sie soll einen Kompromiß zwischen der Eitelkeit der Welt und der geforderten Wahrhaftigkeit der Religion bilden: du darfst deiner Eitelkeit frönen, aber vor einem einzigen Menschen mußt du dich offenbaren mit allen deinen Schäden und Geheimnissen (und das setzt voraus, daß man sich vor sich selber offenbare). Dieser eine Mensch kennt dich nicht und muß über alles Anvertraute schweigen. So ist das Prinzip der Eitelkeit allerdings durchbrochen, denn man zeigt sich vor einem Menschen nackt mit allen Mängeln; gegenüber den anderen jedoch besteht der Schein weiter. Die Wahrhaftigkeit würde fordern, daß ein Mensch ohne jede Rücksicht auf die Ich-Empfindlichkeit sein Innerstes offenbare, ganz gleichgültig vor wem, auch vor allen (wie am Ende von Tolstois „Nacht der Finsternis“). Dies aber empfinden wir als eine unkeusche Verletzung der Scham, als Preisgabe dessen, was verborgen sein sollte. —

Die Weltanschauung des Asketen sieht in der Liebe zum eigenen Ich, in der „Eitelkeit der Welt“, das Grundübel des Daseins und lehrt den Menschen sein Ich hassen. Daß sich einer im andern spiegeln will, daß jedes Ich die Tendenz hat, sich unermüdlich zu vervielfachen, ist die Urquelle der Sünde. Weil diese Weltanschauung die Eitelkeit ablehnt, ist sie durchaus gesellschaftsfeindlich, nur das Leben in der Wüste entspricht ihr. Die Erlösung vom Übel kann folgerichtig nur darin liegen, daß das Ich seine Sphäre immer mehr einschränkt, allem entsagt, was außen liegt und ins

Ich hinein will, auch den eigenen Leib verleugnet, auf den doch jeder den innigsten Anspruch zu haben glaubt. Was das Ich stärken und zur Macht verlocken kann, gilt als sündhaft. Denn noch eher lassen sich die sinnlichen Gelüste bannen als die tief innerliche Ichsucht, die Begierde nach Macht, die Eitelkeit. Es ist daher auch in dieser Bedeutung berechtigt, wenn der Buddhismus nur in der Aufhebung des Ichs mit allen seinen Süchten die endgültige Erlösung sieht.

Raum sind zwei beisammen, so erwacht ja schon das Bedürfnis, sich ineinander zu spiegeln, sich im andern wiederzufinden. In jedem Verhältnis, das Menschen haben können, liegt die Möglichkeit hierzu, und auch der Gottselige spiegelt sich in dem Bilde, das er von sich selber ausdenkt. Nur wer dem innerlich gefühlten Göttlichen so nah gekommen wäre, daß er aufgehört hätte, sich als ein besonderes Ich zu empfinden, könnte sich nicht mehr spiegeln und hätte alle Eitelkeit (und alle Scham) aufgegeben. Er wäre das vollendete Widerpiel dessen, der sein Ich über die ganze Welt ausbreiten will. —

Es kann in allem der Eitelkeit gleichen und doch nur dem Bedürfnis nach Wahrheit entspringen, wenn jemand die von ihm anerkannten Wertungen durchzusehen strebt, wenn er ebenso seine eigenen Ideen geachtet sehen will, wie er sich selbst verpflichtet fühlt, die Gedanken und Werke anderer nach Würdigkeit zu schätzen und für sie einzutreten. Und da sein Ich oft gerade in diesen Gedanken und Gestalten liegt, fallen hier sachlicher Eifer und persönliche Eitelkeit teilweise zusammen. Die Eitelkeit geht in den Ehrgeiz über. Der Ehrgeizige ersehnt keine fremden Schätzungen als Ersatz eigenen inneren Wertes, sondern er fordert fremde Anerkennung für den eigenen Wert, von dem er

selbst überzeugt ist, er will nicht für etwas Besonderes gelten, sondern etwas Besonderes sein. Ehrgeiz ist ein kompliziertes Gefühl, in dem sich drei Faktoren aussondern lassen: Wertwille, Machtwille und Eitelkeit. Während die Eitelkeit das ursprünglichste Ichgefühl ist, kann man sich nichts Sachlicheres denken als den Willen zum objektiv Wertvollen. Und wird nun das eigene Ich als Träger eines objektiven Wertes empfunden, so erhebt es den Anspruch, auch von anderen hochgeschätzt zu werden. Es will mit sich selbst das Gute zum Sieg führen; und je nachdem der Ton mehr auf das Ich oder mehr auf das Gegenständliche fällt, um so niedriger oder um so edler ist der Ehrgeiz. Mancher vermag wirklich das Werk von seiner Person ganz abzulösen und empfindet nun persönliche Ehrungen verlegend, beschämend, weil er sich vom reinen Wertwillen beseelt weiß und nicht an sein Ich denkt. Überschätzung wird von ihm noch peinlicher empfunden als Unterschätzung, sie kann sich ihm als eine Verpflichtung auflegen, die er vielleicht niemals erfüllen könnte. Er weiß sich außerstande, den Schein ganz in Wirklichkeit umzusetzen — und darin liegt ein stärkeres Leid als in der Verkennung durch andere, die vor der inneren Instanz doch wieder leicht ausgeglichen wird.

Diese seelische Mannigfaltigkeit beruht darauf, daß Menschen und Dinge innig miteinander verknüpft und verwachsen sind, daß die sachlichen Werte durch Menschen hervorgebracht werden und wieder auf Menschen wirken. Ihr Wert gründet in ihnen selbst, nicht in der Tatsache, daß sie von dem oder jenem erschaffen worden sind. Die Verknötung des Erzeugnisses mit dem Erzeuger macht aber leicht, daß die Sache in den Schöpfer hineingezogen wird, daß das Objektive immer wieder in die Region des Subjektiven sinkt; und in diesem Verichlichen liegt eine Quelle der Lust —

hier kann sich aber auch der ewige Gegensatz von objektiv Wertvollem und subjektiv Lustvollem, von Sachgefühl und Ichgefühl zum tragischen Zwiespalt steigern, zur Tragödie des Ehrgeizigen, der genießen will, was doch nicht sein eigen sein darf, weil es sachlicher Wert geworden ist; er will vor anderen Schöpfer sein und nicht ganz in seinem Werk aufgehen — er erliegt der Eitelkeit. Und dieser Ehrgeiz wird sogleich klein und komisch, wenn das Werk, auf das er sich stützt, nur in den Augen seines Erzeugers Bedeutung hat, der dann als verkanntes Genie von einem zum andern um Anerkennung bettelt.

Oft genug wird die Teilnahme am Gegenstand ganz von persönlicher Eitelkeit oder von der Absicht zu wirken verdunkelt. Der Macher, der Literat schielen schon im ersten Glanz auf andere hin, Beifall hoffend, Mißbilligung fürchtend. Ihr Werk ruht nicht in sich selbst und auf sich selbst, es ist kein Eigenwert, sondern ein Wirkungswert, eine Sache, die vom Beginn wo anders hinzielt. — Wir haben ja ein ähnliches Gefühl des Unbehagens, wenn wir sehen, wie das Material eines Gegenstandes eitel ist; es will etwas vorspiegeln (etwa Edelmetall), es will unsachliche, auf Täuschung beruhende Wirkungen. Wir fühlen hier menschliche Eitelkeit in Totes projiziert. —

Die Begierde nach Macht ist für den Ehrgeizigen durchaus charakteristisch. Wer Macht über andere will, dessen Schwerpunkt liegt nicht in fremden Seelen, sein Ich setzt sich nicht aus allen diesen Bildern zusammen und ist nicht von ihnen abhängig. Die Menschen sind ihm wohl ebenso unentbehrlich wie dem Eitlen, aber als Mittel zum Genuß seines Ichs. Ihm ist mit dem Eitlen gemein, daß er nach außen blickt und von außen Stärkung seines Ichs

begehrt, aber er nimmt diesen Genuß nicht passiv als ein Geschenk hin, er bringt in fremde Sphären ein, er findet seine Lust im Herrschen, im Vergewaltigen. Er möchte alle Menschen und alle Dinge abhängig von sich machen, er streckt seine Organe über sich hinaus und genießt sein Ich in sich selbst, in voller Wirklichkeit. Die Menschen sind im Idealfall Marionetten seines Willens. Und dem brutal Mächtigen (der sich vom Ehrgeiz schon entfernt hat, weil der Wertwille in ihm verkümmert oder nicht vorhanden ist) kommt es gar nicht auf die Meinung der anderen an; wenn sie ihm nur dienen — sie mögen sonst über ihn denken wie sie wollen. Er hat nicht das Bedürfnis, geliebt, bewundert oder gefürchtet zu werden, er will die Macht haben, zu tun, was ihm genehm ist. — Der Eitle hängt von den Urteilen der anderen, auch der von ihm Beherrschten ab. Er begnügt sich leicht mit dem Schein, daß die Kraft seines Ichs zugenommen habe, und kann so — das Kleid mit der Sache verwechselnd — zum Zerrbild des Mächtigen werden. Er begehrt Macht über andere und weiß nicht, daß er der Sklave von allen ist, die er zu beherrschen wähnt. Dem stolzen Künstler ist seine Wirkung gleichgültig, der machtgierige begnügt sich mit der Herrschaft über die Gemüter, der eitle will noch obendrein gelobt werden und fühlt nicht, daß er sich eines Teiles seiner wirklichen Macht begibt, wenn er sie erst von Fremden bestätigt sehen muß. Der Herrschsüchtige in seiner Vollenbung ist nicht eitel; aber selten hat er die Kraft, dem Genuße des Scheins zu widerstehen, um so — eine Täuschung! — den Genuß der wirklichen Macht zu steigern. —

Sieht der Eitle fort und fort auf andere hin, ist er allen seinen Bedürfnissen nach sozial gerichtet, so lebt der *Stolze* für sich und ohne Interesse an anderen. Er will

keine Macht, die Beziehung zu anderen Menschen bedeutet ihm nichts, sie ist ihm sogar lästig, durch jedes neue Band fühlt er sich in seiner Abgeschlossenheit bedroht. Denn in seinem Verhältnis zur Welt gleicht er fast dem indischen Fakir, der in der Betrachtung des eigenen Nabels aufgeht. Stolz ist kein Ichgefühl, dem Stolzen kommt sein Ich gar nicht als etwas Besonderes zum Bewußtsein, es besteht überhaupt nicht als empfindliches Gefühl in seiner Seele, die einheitlich organisiert ist und weder eitle noch schamhafte Ichpunkte enthält. Der Stolze ist unempfindlich gegen fremde Meinungen, er lebt in sich, zufrieden (nicht gerade mit sich — er weiß ja nichts von sich), oft ein wenig beschränkt, selbstgenugsam, ohne Ehrgeiz und soziales Streben. (Der Eitle ist beständig unzufrieden.) Die menschliche Gesellschaft, die dem Eitlen erst seine Existenz schenkt, bleibt dem stolzen gleichgültig. Aber er ist doch nicht eigentlich Solipsist zu nennen; denn er kennt ein eigenes Ich so wenig wie ein fremdes. Wenn einer sein Leben lang Bücher schriebe und sie endlich achtlos hinterließe, könnte man ihn als Beispiel eines vollkommen stolzen und unsozialen Menschen anführen. (Wollte er seine Werke verbrennen, so wäre dies schon eine Handlung im Hinblick auf andere, eine soziale, wenn auch vielleicht sozial schädliche Handlung.) Ein solcher Mensch ist Spinoza gewesen. „Ich gebe nicht vor, die beste Philosophie gefunden zu haben, aber daß ich die wahre besitze, das weiß ich“ — so schreibt er einem Freund. Er steht ganz auf sich selbst und vergleicht seine Gedanken nicht mit anderen, er empfindet sie sozusagen gar nicht als seine eigenen Gedanken, sondern als Gedanken schlechthin. Und diese Gemütsanlage bestimmt seine ganze Philosophie: das Ich kommt nicht vor in ihr. So wird hier seelische Größe, die keine Eitelkeit kennt, zum

Verhängnis eines Weltsystems, das den Menschen vergiftet und nur von einem unpersönlichen Sein weiß.\*)

Wie der Stolze in sich selber ruht, so lebt der Eitle in anderen, für andere. Er beugt sich vor jeder fremden Eitelkeit und hofft auf Erwiderung; der Stolze begreift nicht, daß andere von ihm gelobt sein wollen; lobt man ihn, so kann er sich verletzt fühlen, weil es ihn stört, daß seine Person beachtet wird. Er ist in der Gesellschaft nicht gern gesehen, sind doch die sozialen Sitten auf der Duldung und Pflege aller Eitelkeiten begründet. (Das erste Wort ist schon, daß man sich freut, einen kennen zu lernen, daß heißt, man schmeichelt seiner Eitelkeit — wenn auch alle diese Formeln nicht mehr ihrem Inhalt nach empfunden werden.)

Man kann auch auf andere Menschen eitel oder stolz sein, wenn diese anderen ins eigene Ich mit hineingenommen werden. Frauen fühlen den eigenen Wert durch die Leistungen ihrer Männer erhöht, Eltern sind auf ihre Kinder stolz; sie sind von deren Wert so fest überzeugt, daß sie nicht zweifeln könnten; sie sind auf ihre Kinder eitel: sie wollen deren Wert anerkannt wissen, um dann selbst daran glauben zu können. Mancher wirklich bedeutende Mensch ist auf ganz Lächerliches eitel, etwa auf seine Krawatte; denn er fühlt, daß diesen Dingen von anderen Wert zugesprochen werden muß, damit sie etwas seien. Den Wert seiner Leistungen aber braucht er sich nicht erst von außen bestätigen zu lassen. Wie eitel aber auch selbstsichere Menschen auf ihr Werk sein können, beweist etwa der Briefwechsel, den Schopenhauer mit den wichtigsten Menschen führte, wenn sie ihn nur anerkannt haben. —

---

\*) Vgl. den nächsten Abschnitt.

Stolz sind die Worte, die Shakespeare dem Cäsar in den Mund legt — aber er sollte sie nicht selber sagen:

Doch ich bin standhaft wie des Nordens Stern,  
Des unberrückbar ewig stete Art  
Nicht ihresgleichen hat am Firmamente!

Diese großartige Pose des Herrscherstolzes wird oft von dem machtbegierigen Eitlen angenommen, er tut, als sei er dem Polarstern gleich der Mittelpunkt der Welt, und lauert doch verstohlen auf den Widerschein jedes Planeten. Mancher Herrscher, der bei Tag unzugänglich thront, schleicht nachts verkleidet durch die Straßen und lauscht in Kneipen, ob nicht ein Wort über ihn falle. Er will unabhängig von der Meinung seiner Sklaven scheinen und ist doch wieder der Sklave eines jeden von ihnen. Wer sein Ich gering zu schätzen wagt, wird bestraft oder hingerichtet. Bei manchem anderen bleibt dies unaufgelöst und wirkt als ewiger Haß fort. Denn der Eitle verzeiht alles eher, als daß der Ursprung seiner Eitelkeit bloßgelegt und durchschaut wird. — Bedeuten die Menschen für den Stolzen nichts, so müssen sie dem, der Macht über sie begehrt, etwas sein, zumindest Mittel für die eigenen Absichten, Soldaten in der Feldherrnhand. Und will er nicht nur äußerlichen Gehorsam, sondern auch die inneren Kräfte, Liebe und Aufopferung für den Helden, so muß er sie als Menschen achten, nicht nur als seine Werkzeuge gebrauchen.

Nießsche, der so viel vom Willen zur Macht spricht und damit ein hohes, stolzes Ideal aufgerichtet glaubt, merkt gar nicht, wie sehr er von seiner Eitelkeit genarrt wird. Er faßt keinen Gedanken, ohne nach Zuschauern um sich zu blicken, ohne festzustellen, welcher Punkt der Erde Zeuge seines Einfalls gewesen ist, er sinnt fortwährend darüber

nach, wie hoch sein Werk im Vergleich mit anderen zu schätzen sei. Man kann sich schwerlich noch ein so eitles Wort denken wie das bekannte, das den Stil seines Urhebers den bedeutendsten, seine Bücher die tiefsten usw. nennt. Auf diese Superlative kommt es an, denn sie beweisen, wie sich Nietzsche nicht an und für sich werten konnte, sondern nur im Verhältnis zu anderen. (Dagegen der Ausspruch Spinozas!) Ja, Nietzsche verschmäht es nicht, die Gedanken von Philosophen, die mit den seinigen vielleicht in die Schranken treten könnten, zu verspotten und herabzusetzen, um sich einen Hintergrund zu schaffen. Kant wird durch ein paar Wortspiele abgetan, und wie ihn persönliche Eitelkeit und Neid um den Ruhm zur Herabsetzung Wagners gebrängt haben, ist zu bekannt, um erwähnt zu werden. In den Schriften seiner zweiten und dritten Periode kann man beobachten, wie sich Nietzsches Gedanken polar zu denen Wagners entwickeln, gegen ihn, aus Ranküne gegen die starke Persönlichkeit, die auf sich selber ruht und die dem Eitlen unerträglich ist. Hätte damals ein anderes Phänomen dieser Größe am geistigen Horizont Europas gestanden — Nietzsche wäre nicht zur Ruhe gekommen, ehe er sich persönlich an ihm gerieben hätte, um es zu „überwinden“. Sein Wort „Überwinden“ ist ein typisches Wort des eitlen Menschen. Er schafft nicht, weil es ihm an und für sich gegeben wäre, weil er etwas zu sagen, zu gestalten hätte; er sieht vielmehr zuerst, was schon fertig dasteht, was überboten, überwunden werden könnte, denn sonst hätte seine Eitelkeit keinen Ansporn. Der Übermensch, der den Menschen überwinden soll, ist, psychologisch aufgefaßt, eine Projektion der Eitelkeit seines Erfinders ins Große (wobei ich aber den tieferen ethischen Sinn des Übermenschen, den Nietzsche geahnt haben mag, nicht in Frage stelle). Man darf ruhig behaupten, daß

Nietzsche bei einer anderen Geisteslage in Europa eine ganz andere Philosophie antithetisch entwickelt hätte (was man von Kant, Schopenhauer, Hegel und auch Kleineren keinen Augenblick glaube wird). Hätte wohl ein seines Wertes wirklich sicherer Mensch solch eine Polemik gegen Christentum und Pessimismus geführt? Er hätte seine Lehre gegeben und den „Bielzuvielen“ — allerdings ohne sie so zu nennen! — die Entdeckung überlassen, wie sehr das Seinige im Gegensatz zu anderem steht.

Auch Nietzsches künstliche Wertung des Sozialen wird nun verständlich: er fühlt sich von der Meinung der anderen so sehr abhängig, daß er sich aus Rache gar nicht genug im Schmähnen und scheinbaren Verachten tun kann. So hat er sich einen stolzen Willen zur Macht als Ideal zurechtgelegt, der vom Stolze ganz fern ist. Und in seiner Renaissancebestie wie in Napoleon glaubte er das Ideal verwirklicht zu sehen. Die Beherrschung der Massen durch Napoleon und seine Abhängigkeit von ihnen, dies ewige Fluktuieren, das Aufnehmen all der anonymen Kräfte in sich und das Ausgeben seiner selbst in die unbekanntten Bielen — dieses Demagogentum hat es Nietzsche angetan und er hat es mit Stolz verwechselt. Vielleicht blendet das unsere Zeit so sehr an ihm: Er kommt ihren echten Instinkten entgegen, dem Wunsch, jedes Geschehen vom Anfang auf andere zu beziehen, aus sich herauszusetzen und erst in der Wirkung den Wert zu finden. Nietzsches Wille zur Macht ist der Wille zur Öffentlichkeit; denn Macht ist heute nicht mehr, was diese Romantik und Historikerschwärmerei exträumt hat, sondern Herrschaft über Meinung und Geldbeutel des Nächsten.\*)

\*) Ich möchte nicht zu Lesern sprechen, die meine Bedenken gegen Nietzsche mit dem organischen Unverständnis des Mittelmenschen und

Wille zur Macht ist mit Besizgier nahe verwandt, er ist nur eine ihrer Formen: der Herrschsüchtige will die Seelen oder wenigstens die Kräfte anderer besitzen. Wenn sich der Wunsch nach Macht auf einen bestimmten Menschen erstreckt, der als besonders wertvoll empfunden wird, und wenn sich dieser Mensch nicht unterwerfen will, sondern anderswohin strebt — so entsteht die aktive Form der Eifersucht. Sie ist verlegte Machtbegierde, die sich am offenkundigsten und häufigsten geltend macht, wenn der umworbene Mensch geliebt wird. Er soll dem Liebenden allein gehören, der ihn wie sein Eigentum vor jedem fremden Wunsch behütet. Ja schon der Blick eines anderen kann von dem Liebenden als Raub, als Einfall in sein Machtgebiet empfunden werden; die brutale Befriedigung dieses Wunsches ist der Harem. Und die Eifersucht überlebt nicht selten die Liebe (und wird vielleicht künstlich geschürt, um entschwundene Liebe wieder zu wecken). Sie ist dem Neide verwandt und kann sich auch auf leblose Gegenstände beziehen. Der Sammler, der die zusammengetragenen Gegenstände ängstlich verschließt und keinen anderen daran Freude haben läßt, hat diese aktive Eifersucht. Er zieht den Genuß des einsamen Besizes dem der Eitelkeit, dem Vergnügen, bewundert und beneidet zu werden, vor. Er ist auf sein Weib, auf seine Schätze eifersüchtig, in deren Besiz er Genüge findet. Der Eitle aber genießt das Seinige erst im Bewußtsein der anderen. König Randaules hat sowenig ein Zentrum in sich, daß ihm die Kraft fehlt, die Schönheit seiner Frau selber zu schätzen. Er muß von einem Stärkeren anerkannt wissen, was er sich allein nicht zu glauben vermag; darum will er, Phyllisters zusammenbringen könnten, wie es kürzlich in Otto Ernst sein Schallrohr gefunden hat.

daß Gyges Rhodope heimlich sehe und ihm ihre Schönheit bestätige. Die Worte:

Ei, frag' dich selbst, ob du die Krone möchtest,  
Wenn du sie nur im Dunkeln tragen sollst!

verraten, daß seine ganze Existenz auf der Eitelkeit beruht. So ist „Gyges und sein Ring“ die Tragödie der Eitelkeit (und der komplementären Schamhaftigkeit). Wie Randaules sind aber viele: sie müssen ihr Leistungen, ihre Reichtümer, ihre Macht, ihre Frau von anderen gesehen und geschätzt wissen, um das alles selber werthalten zu können. Sie leben so sehr im Bewußtsein der anderen, daß sie auch den sinnlichen Genuß danach einschätzen, wie weit andere darum wissen; der Wein schmeckt nur, wenn der Nachbar durchs Fenster zusieht (wie ja Randaules die Gegenwart des Gyges im Schlafgemach wünscht). Sie brauchen Neid und Bewunderung und sind selber neidisch. Der Stolze will nicht in Wettbewerb mit fremden Wertungen treten; sein Urtheil ist selbstgeschaffen und unabhängig von ihnen.

Der Neid, der sich in Blicken, Worten und Handlungen anderer zeigt, ist die Anerkennung eigenen Wertes; dem Eitlen und dem Machtgierigen ein Lapsal, dem Stolzen gleichgültig, dem Menschenfreund peinlich. Der das Glück der anderen beneidet, freut sich über ihr Unglück. Was Fremden zustößt, vergleicht er stets mit dem eigenen Geschick, sich selbst mißt er wieder an Fremdem. — Wenn jemand auf das Glück anderer hinsieht, so entsteht der Neid, bei ihrem Unglück empfindet er Schadenfreude. Beides sind Gefühle des Eitlen. Er will nicht an und für sich steigen, sondern im Verhältnis zu anderen, entweder durch unmittelbare Erhöhung des eigenen Ichs, oder dadurch, daß das fremde Ich herabgedrückt wird. Der Schaden, den ein

Mensch erleidet, macht ihn abhängiger von anderen, hilfsbedürftig, liebebedürftig — und so empfindet der Eitle das Unglück der andern als Erhöhung seines eigenen Ichs, denn er vermag sich selber nur im Verhältnis zu anderen zu werten.

Man beneidet immer nur Menschen, mit denen man einige Verwandtschaft hat oder zu haben glaubt, und man beneidet sie um das Gemeinsame. Der ehrgeizige Politiker beneidet niemals den Künstler um seinen Erfolg. Es ist kein Gemeinsames da, wo der Neid angreifen könnte. Den Reichen beneiden allerdings viele, denn zum Geld hat jeder Beziehungen. — Eine bemerkenswerte Anwendung hiervon ist, daß der Künstler und der Gelehrte, überhaupt jeder, der etwas hervorbringt, den andern nur um solche Werke zu beneiden pflegt, die er „auch gemacht haben könnte“. Weil unproduktive, kritische Geister oft viele fremde Schöpfungen verstehen und zu beurteilen wissen, nähren sie das Gefühl, sie hätten das selber und besser machen können — und sie sind neidisch im Übermaß, was sich nicht selten in einer allgemeinen Verbitterung gegen das Positive, das Schöpferische überhaupt und in drakonischer Strenge gegen jedes lebendige Werk äußert.

Neben der gewöhnlichen Eifersucht, die Verletzung des Machtgelüsts und der Eitelkeit ist, gibt es noch eine andere, tiefere Form der Eifersucht. Beide Gefühle verhalten sich zueinander wie Geliebtwerdenwollen und Lieben. Das Ichgefühl hat sich auf einen einzigen, den geliebten Menschen konzentriert, der Liebende hat ihm sein Innerstes und Eigenstes anvertraut, sich ihm ganz hingegeben. Und mit dieser Einschränkung und Individualisierung ist das Ichgefühl verdichtet und zur Leidenschaft geworden. Der Liebende, der sein ganzes Ich einem andern überantwortet

hat, vermeint nun, ein besonderes Recht auf dieses in eine fremde Seele eingeschlossene Ich zu haben, und fühlt sich von jeder Schwankung seines hingegebenen Ichs berührt. Wird nun mit diesem Geschenk, dem teuersten, was ein Mensch besitzt und geben kann, leichtsinnig verfahren, wird es vor Fremden nicht hinreichend geborgen (Indiskretion), oder wird es gar mißachtet und verwundet — so entsteht das Gefühl des verletzten liebenden Ichs, die Eifersucht, die Herabwürdigung des eigenen Ichs in einer fremden Seele ist. Der Eifersüchtige leidet also an der verräterischen Preisgabe seines Ichs, und diese Eifersucht wächst mit der Stärke der Liebe, denn immer mehr wird dem Geliebten vom eigenen Ich geschenkt. Wer seine ganze Seele hingegeben hat und sie verraten sieht, kann vielleicht nicht weiterleben und begehrt die seltsamste Form des Selbstmordes (bevor er den eigenen sinnlos gewordenen Leib zerstört): er tötet sein Ich in und mit dem Geliebten. Der Gegensatz dieser Eifersucht zu der anderen, die eine Spezialisierung des Machttriebes ist, wird noch einmal deutlich: denn wer sein Eigen bedroht sieht, tötet den Angreifer, der es ihm rauben will, und wahrt den Besitz.

Je ich-empfindlicher ein Mensch ist, desto mehr neigt er zu Eitelkeit und Eifersucht. Seine Eifersucht bezieht sich dann nicht nur auf einen geliebten Menschen, sondern sie ist von verletzter Eitelkeit überhaupt kaum mehr zu sondern. Ich kann auf die Gunst der Großen, auf den Beifall des Publikums, auf jede beliebige Wertquelle eifersüchtig sein, die anderen reichlicher fließt als mir. Haß gegen den Nebenbuhler weckt oft noch stärkere Eifersucht als Liebe; ja man kann einen Menschen hassen und zu gleicher Zeit auf ihn eifersüchtig sein, seine Liebe, seine Freundschaft anderen nicht gönnen, weil die eigene Eitelkeit, der eigene Machttrieb

dadurch beeinträchtigt würde. Ein Meister will der einzige Gott seiner Jünger sein und empfindet den ganzen Schmerz der Eifersucht, wenn andere einen Platz in den besessenen Seelen gewinnen, der ihnen nicht vom rechtmäßigen Herrn zugewiesen worden ist. Mancher Jünger wird ihm erst wertvoll und beherrschenswert, wenn er abzufallen droht, wenn die meisterliche Autorität erschüttert ist; ein sichergeglaubter Besitz wird jetzt verteidigt. Der Lehrer ist verletzt, wenn sein Schüler von wo anders her Kenntnisse schöpft; alles soll durch ihn kommen, nichts durch Fremde, nichts durch Bücher. Hier sieht man klar die unauflöbliche Einheit von Eitelkeit, Machtbegierde und Eifersucht. Auch die Eifersucht des Liebenden erstreckt sich meistens weit über das eigentlich erotische Gebiet hinaus; jede Beeinflussung des Geliebten, die von anderen kommt, wird schmerzlich empfunden. Die Liebe hat das Bedürfnis nach vollkommenem Austausch; sie will die Seele des anderen besitzen und sich ihm ganz hingeben, keinen Rest des Gefühlslebens geizig zurückbehalten — aber auch alles empfangen. Und weil diese vollendete Wechselwirkung niemals ganz erreicht wird, hat vielleicht in jeder starken Liebe die Eifersucht ihre Stelle.

Die echte Eifersucht ist ein Ich-Gefühl und vielleicht das empfindlichste Ich-Gefühl. Darum kennt der Stolz nur seine erste Form, die Verletzung des Machttriebes. Wenn er liebt, empfindet er sein Ich nicht ins Bewußtsein der geliebten Person versetzt. Er will oft gar nicht selber geliebt werden — wenn ich dich liebe, was geht's dich an! — seine Liebe soll verborgen bleiben, er will gewissermaßen auch mit diesem—theftesten sozialen Gefühl allein sein. Es ist ihm peinlich, einen Mitwisser (den geliebten Menschen) zu haben — vielleicht auch in der heimlichen Angst, verletzt zu werden. Er will keinen Eindruck machen, keine Macht gewinnen,

er erschrickt vor dem Gedanken, einem Menschen selbst Liebe einzulösen, weil er dadurch in ein Abhängigkeitsverhältnis geriete, nicht mehr frei über sich verfügen könnte. Aber auch aus einem zweiten Grund ist der Stolz nicht eifersüchtig: er verfällt nicht leicht auf den Gedanken, daß ihm ein anderer gefährlich werden könnte. Und muß er es doch vor Augen sehen, dann rächt er sich am Beleidiger seines Machtkreises oder zieht sich schweigend in sich selbst zurück.

Es ist zur Eifersucht erforderlich, daß ein andauerndes Gefühl der Ich-Projektion bestehe; wer nur das Amüsement oder den Genuß des Augenblickes kennt, hat keine Veranlassung, eifersüchtig zu sein. So hat Napoleon von seiner Geliebten keine Treue verlangt. —

#### 4.

Auch in dem oberflächlichsten Menschen lebt ein dunkles Gefühl von dem, was er wirklich wert ist; mancher weiß es sogar ganz genau. Aber seine ängstliche Sorge ist, diese Erkenntnis nicht klar werden zu lassen, andere und sich selbst zu täuschen. Pascal sagt grimmig: „Es gibt verschiedene Grade der Abneigung gegen die Wahrheit; aber man kann sagen, daß sie in jedem besteht, weil sie von der Eigenliebe nicht zu trennen ist.“ Diese Abneigung gegen die Wahrheit macht oft zwei Stadien durch: zuerst findet es der Eitle angenehm und vorteilhaft, von anderen möglichst hoch eingeschätzt zu werden; wie er selbst über sich denkt, bleibt seine Privatsache. Aber bald fällt er in seine eigenen Schlingen. Die Schätzung, die er Fremden planmäßig beigebracht hat — und die ihm oft nur gegen besseres Wissen vorgespiegelt wird — verliert mehr und mehr diesen unwirklichen Charakter. Er nimmt schließlich die Münze für echt zurück, die er selber gefälscht und in Umlauf gesetzt hat.

Und das richtige Urteil, das er anfangs bei sich in Reserve gehalten, verfliegt vor all den Fälschungen: auf dem Umweg über andere hat er sich selbst betrogen.

So ergibt sich das Merkwürdige, daß der Eitle, der doch ganz im Genusse seines Ichs aufzugehen scheint, allmählich jedes Verhältnis zu sich selbst, jedes Urteil über sich selbst verliert. Sein Ich ist in andere hinübergewandert. Was er getan hat, sieht er nicht unmittelbar als seine Tat, er sieht es in der Meinung der anderen, im Verbesserungsspiegel. Schauspieler, Politiker, Literaten (wohl die eitelsten Menschenklassen) beurteilen ihre Leistungen überhaupt nicht selber; sie fühlen schon beim Entstehen: Was werden die anderen dazu sagen? Und wer diese „anderen“ sind, wer das „Publikum“ ist, das kommt für ihre spezielle Eitelkeit besonders in Betracht. Dem Gelehrten gilt seine Leistung, wenn er eitel ist, als so gut wie den sachverständigen Kritikern. Er möchte sie vielleicht gern höher werten, aber er findet keine Instanz in sich vor, gegen dieses Urteil Berufung einzulegen (und ist auch zu sehr in Respekt vor den Dingen erzogen). Die Kokette, die ihr Urteil von allen Männern, die tugendhafte Frau, die es von den anderen Frauen zu empfangen wünscht — sie liegen alle in ihrer ganz bestimmten Sklaverei, von der sie nicht los können. Der vollkommen eitle Mensch aber — besonders der Tribun, der Schauspieler und die Dirne großen Stiles, die auch körperlich einer anonymen, unbekanntem Menge gegenüberstehen — unterscheiden gar nicht mehr, von wem die Wertung ausgeht. Ihre Bedeutung — die nie an sich, sondern stets im Vergleich mit anderen erwogen wird — steigt und sinkt mit dem Beifall der Masse. Jrgendein anonymes Zeitungsartikel stellt für ihn selbst den eigenen Wert fest, der erst wieder durch andere Urteile überboten oder auch

entkräftet wird. Diese absolute Eitelkeit kommt öfter vor als man denken möchte, denn mancher, der mit großen Worten herumwirft, hat doch die tiefe Überzeugung seines Nichts, das von wo anders her Glanz erbettelt. Diese Eitelkeit empfängt endlich ihren Wert nicht einmal von der gedruckten Meinung eines einzelnen, sondern von den vielen Unbekannten, die diese gedruckte Meinung erst wieder in sich aufnehmen werden, von der Menge, deren Wertung das anonyme Zeitungsblatt darstellt, indem es sie schafft. Die Macht der öffentlichen Meinung ist sowohl eine Wirkung, als auch eine Ursache dieser absoluten Eitelkeit.

Der vollkommen Eitle hat so das Gefühl für sich selbst — dessen Erhöhung doch das ursprüngliche und einzige Motiv seiner Eitelkeit gewesen ist — verloren. Weil er seinen Wert immer entschiedener von anderen bezieht, fehlt ihm endlich die Kraft, sich zu fühlen, sich zu beurteilen. Er ist vor sich selber groß, weil es die andern zu glauben scheinen, niedrig weil es die anderen glauben, er geht selbst in den Tod, wenn es die anderen für richtig halten — nicht aus Heroismus und innerer Kraft, sondern aus Mangel an Einheit und Mittelpunkt. Er fühlt sich schuldig, wenn ihn andere für schuldig halten, sein Leben erschöpft sich in der Bemühung, von möglichst vielen Menschen angesehen zu werden — das heißt angesehen zu sein. Die Seele eines solchen Menschen ist vollständig vernichtet und aufgehoben, sie hat gar kein Verhältnis mehr zu sich selbst, sie ist eine Vorstellung anderer.

Man versteht jetzt ganz, daß die Empfindlichkeit des eigenen Ichs die Rehrseite, das tragikomische Zerrbild des Gefühls von Persönlichkeit ist. Was hier Größe hat und vom Ideellen her seine Richtung empfängt, wird dort jämmerlich

und grotesk. Der Mensch, der nichts ist als ein kleines, von Belleitäten erfülltes Ich, steht immerwährend in der Gefahr, überhaupt nichts mehr zu sein. Denn aller Wert beruht zuletzt im Verhältnis zu einem höchsten objektiven Sein. —

Die Eitelkeit des Oberflächlichen, der nicht unterscheidet, woher ihm die Wertung kommt, der zählt und nicht zu beurteilen vermag, ist in gewissem Sinn der raffiniertesten Form der Eitelkeit entgegengesetzt, der Eitelkeit vor sich selbst. Das Phänomen, daß sich das Ich spiegeln will, vollzieht sich hier an der intimsten Stelle, sozusagen im Arkaden, wo ja der Spiegel an seinem Platze ist. Aber das Ich besieht sich nicht nur vorläufig, um hinterher in den großen Spiegeln des Festsaales besser zu leuchten: die Spiegelung in sich selbst befriedigt seine Eitelkeit. Diese Vorgänge haben mit der bis ins Unendliche getriebenen Selbstanalyse Ähnlichkeit, die das Ich zerlegt, in immer feinere Lamellen spaltet und zum Wahnsinn führen kann. Sie sind etwas höchst Kompliziertes und lassen sich kaum ganz klären, weil das Ich geteilt ist und ein Ichobjekt in einem Ichsubjekt reflektiert wird — wobei aber diese Bezeichnungen das Wesentliche nicht treffen. Wer nur vor sich selbst etwas sein will, wird nach außen oft anspruchslos scheinen, um den Gegensatz zu genießen, der zwischen seiner innerlich hoch angeschlagenen Bedeutung und der Meinung der Menschen klafft. Die Hochschätzung anderer ist ihm peinlich, weil sie den Umfang dieser Genußquelle, des Gegensatzes, eindämmt, weil der einsam Eitle so eitel ist, daß ihn auch die größte Anerkennung nur herabsetzen kann. Der Selbstquäler schwelgt in diesem Gefühl und Hebbel sagt mit ähnlicher Absicht: „Das Nichts glaubt dadurch etwas zu sein, daß es bekennt: Ich bin nichts.“ — Aber die Verfälschung und

Gegenüberstellung der inneren Instanzen kann noch um eine Spiralwindung höher klimmen: „Selbstverachtung ist verächtete Eitelkeit. Denn das sich Verachtende muß zugleich das sich Achtende sein.“ (Hebbel.) In der bloßen Möglichkeit, Wert und sogar Unwert über sich zu sprechen, liegt die geheimste Wonne des Ichgefühls. Um beim früheren Bild der Spiegelung zweier Faktoren zu bleiben: das gespiegelte Ich ist dem, der sich verachtet, wohl trübe; aber der Spiegel selbst, der wertende Ichteil, ist so klar, daß er den anderen Ichteil in seiner Richtigkeit durchschaut und darob triumphiert. Vielleicht läßt sich ein raffinierterer Ichgenuß nicht mehr denken; bei Pascal kann man ihn studieren. —

Für den, der von sich selber schlecht denkt, ist die Meinung der anderen nicht ein Spiegel (denn er könnte nichts Gutes darin sehen), sondern eigentliche Quelle des Lichts. Seine Eitelkeit ist eine heimliche Lüge: hat er doch von sich selber die schlechteste Meinung. Er weiß, daß er ein Feigling ist, und möchte sich einen Helden vorspielen. Denn er könnte mit der wahren Erkenntnis seiner selbst nicht bestehen, er sucht Täuschung bei anderen, ist Heuchler vor anderen und vor sich selbst. Er will sich überreden, so zu sein wie andere zu glauben scheinen, daß er ist — und kann doch wieder innerlich die verspotten, die ihn mißkennen und um deren Anerkennung er buhlt. Es ist ein ewiges Hin- und Herunter, Selbstverachtung, Betteln um Achtung, Verachtung der fremden Achtung, Angst vor fremder Mißachtung, ein Kampf zwischen Selbsterkenntnis, Selbstliebe und Selbstbetrug, zwischen dem Wissen, so zu sein, und dem nie erfüllten Wunsch, anders zu sein, der wenigstens als Schein die Wirklichkeit äffen möchte. Bei manchem tieferen Menschen, der sich selber quält, sich einen Wert abzwängen

will und doch nichts Gutes von sich erwartet, gibt es solche Erscheinungen.

Nicht nur der innerlich Schwache, auch der innerlich Ge-  
selose, der **V e r b r e c h e r**, ist ganz auf fremde Wertungen  
angewiesen; er ist im höchsten Maß eitel und er kann nicht  
anders, weil er (wie Weininger erläutert hat) in innerer  
sklavischer Abhängigkeit von Fremden lebt und auf ihre  
Wertung mehr angewiesen ist als jeder andere. Der Mensch  
mit verbrecherischen Anlagen — die vielleicht niemals zur  
That geworden sind — ist erstaunlich leicht verletzbar; er  
deutet harmlose Worte gern als berechnete Anspielungen und  
wähnt sich jeden Augenblick durchschaut. Ein Verbrecher  
ohne Eitelkeit hätte überhaupt nichts Menschliches mehr,  
er wäre vollkommen fühllos gegen jeden Wert, auch den  
erlogenen. —

Wir haben gefragt, vor wem einer gelten kann, und die  
interessantesten Möglichkeiten, die Eitelkeit vor allen Men-  
schen, die vor einem einzigen Menschen und die vor sich  
selber, sind begriffen worden. Fragt man aber: worauf kann  
einer eitel sein? — so lautet die Antwort: auf alles. Auf  
Besitz, Rang, Schönheit, Tugend, Geist, aber auch auf  
Armut, Niedrigkeit, Laster, Dummheit, sowohl auf das,  
was man hat, als auch auf das, was man nicht hat, aber  
zu haben vorgibt; auf das besonders, damit man sich's  
hinterher selber glaube. Man ist eitel darauf, Wein zu  
trinken und keinen zu trinken, man ist eitel auf Krankheit  
und Schmerzen, auf seine unsterbliche Seele und darauf,  
nichts als Materie zu sein; man ist eitel darauf, nicht eitel  
zu sein, und ist auch wieder so eitel, eitel zu sein. Man ist  
auf alles eitel, was mit dem Ich zusammenzuhängen scheint,  
sei es nun Gutes oder Schlechtes. Man begeht einen Mord,  
um in die Zeitung zu kommen, und Pascal sagt: „Nous

perdons encore la vie avec joie pourvu qu'on en parle.“\*)

Man kann naturgemäß nur auf etwas stolz sein, was mit dem Kern der Persönlichkeit innig zusammenhängt; die Eitelkeit aber erstreckt sich auf alles, weil alles in das Ich mit hineingezogen werden kann. Je weniger ein Ding die innere Persönlichkeit trifft (Geld, Kleider), desto komischer scheint uns die Eitelkeit, die es doch mit Ich-Charakter ausstattet. Man nennt sie dann wohl Prohetum. —

Es ist eine Tatsache, die man verschieden deuten kann, die sich aber nicht wegstreiten läßt, daß das Ichgefühl der Frauen viel mehr am eigenen Körper haftet als das der Männer. Bei der Besprechung des Schamgefühls wird das noch deutlicher werden. Die vielberufene weibliche Eitelkeit hat den eigenen Körper mit seinen Anhängseln (Kleidung, Schmuck, Wohnung, Wagen usw.) zum vor-

---

\*) In einer sehr verständnisvollen Arbeit des Psychiaters Alfred Adler („Über den nervösen Charakter“, Wiesbaden 1912) wird das Wesen der Neurose auf das Gefühl persönlicher Minderwertigkeit zurückgeführt (die wieder auf der tatsächlichen Minderwertigkeit eines körperlichen Organes beruht und aus der Kindheit stammt); und es soll nun das ausschließliche und oft bis zur fixen Idee gesteigerte Streben des Neurotikers sein (der ja noch kein Geisteskranker ist), diese Minderwertigkeit zu kompensieren, vorzuzorgen, daß sein Selbstgefühl nicht leide. So ist die Angst, etwas Rechtes zu sein, nicht etwa zurückstehen zu müssen, der wichtigste, der einzige Gedanke des Neurotikers, und hieraus werden nun eine ganze Menge Eigenschaften hergeleitet, die beim nervösen Charakter stark ausgebildet sind. Diese Grundtendenz, seine eigene Minderwertigkeit zu überbauen und zu verhüllen, geht aber in die von mir beschriebene Eitelkeit über, die also, so unendlich normal sie auch ist, doch schon den Anfsatz zur pathologischen Entartung des Ich-Gefühls bieten mag.

wiegenden, oft zum ausschließlichen Inhalt. Die männliche Eitelkeit dagegen, die weitaus größer und verzehrender ist, geht mehr auf geistige und seelische Dinge. Männliche Frauen vernachlässigen ihre Kleidung und werfen oft ihre Eitelkeit nach Art des Mannes auf eine geistige Leistung (ein selbstgeführtes Geschäft oder einen selbstgeschriebenen Roman), übertreiben auch gern, um männlicher zu erscheinen. Wenn man aber die vielen geistig tätigen Frauen näher betrachtet, so kann es zweifelhaft sein, ob ihnen diese Sacheitelkeit endlich genügt; denn die Anerkennung, die ihrer Arbeit gezollt wird, geht doch der unmittelbaren, körperlichen Person mehr oder weniger verloren, sie leiden oft schwer unter ihrer zwitterhaften Rolle. Vielleicht ist dies der Grund, daß eine wahre Frau gar nicht so recht produktiv sein will (wenn sie sich auch manchmal so geberdet). — Die weiblichen Männer hingegen haben die echte Fraueneitelkeit die sich auß Körper-Ich bezieht. —

##### 5.

Bis jetzt sind die seelischen Zustände zergliedert worden, in denen das Gefühl des Ichs heraustritt, um isoliert vor sich selbst und vor anderen dazustehen. Den entgegengesetzten Vorgang finden wir bei der Scham. Auch hier ist das Gefühl des Ichs herausgelöst und als etwas Besonderes empfindlich geworden; aber es will nicht sichtbar sein und leuchten, sondern es hat die Neigung, sich hinter allen Inhalten zu verbergen. Wird das Ich plötzlich entblößt, so schämt es sich, es möchte zurücktreten, nicht mehr gesehen werden, verschwinden. Scham entsteht, wenn sich ein seelisches Element seiner selbst als eines ich-empfindlichen bewußt wird.

Eitelkeit und Scham stehen in polarem Gegensatz und

sind doch eng verwandt.\*) Das wird sehr deutlich, wenn wir sehen, wie sich beide Gefühle immer wieder auf dieselben Gegenstände beziehen. Der Eitle betont fortwährend, was er Besonderes zu sein oder zu haben vermeint; er sucht sein Ich möglichst stark in diese Besonderheit hineinzuverlegen, sie mag noch so zweifelhafter Art sein. Fehlt ihm etwa ein Auge, oder muß er im Rollstuhl gefahren werden, so ist er mehr und mehr geneigt, hierin etwas Auszeichnendes zu sehen. Der Schamhafte sucht dergleichen zu verbergen, weil da Schimpfe liegen, deren Beachtung durch andere ihn verletzt. Er spricht nicht davon wie der Eitle, der keinen Anlaß versäumt, die Geschichte seines Unglücks zu erzählen. Und dies kann sehr weit getrieben werden: Menschen, die ihre Naivität eingebüßt haben, empfinden leicht alles, was sie tun und was sich auf sie bezieht — nicht nur etwas Besonderes und Auffallendes — wie aus einem Spiegel zurückgeworfen, sie können die Beziehung auf ihr Ich nicht los werden. Und so kommen sie dahin, alles Ichhafte mit einem leichten Nebenton von Scham zu begleiten. Solche empfindliche Menschen sprechen möglichst unpersönlich, möglichst allgemein, damit nur ja nichts von ihrem Ich mit ins Gespräch einfließe. Sie sind überaus leicht verletzt, man kann ihre seelische Lage als ich-empfindlich schlechtthin, gleichzeitig eitel und schamhaft, kennzeichnen. — Für manche Geister ist es eine gewisse Scham, an einen Körper gebunden, von einem ichhaft organisierten Körper abhängig zu sein. Ja, in seelisch hochgesteigerten Zeiten kann es der Geist überhaupt als Scham empfinden, einen Körper zu tragen.

---

\*) Hierüber finden sich gute Bemerkungen bei dem ameritanischen Psychologen Alex. F. Shand („Character and the Emotions“, Mind. 1896).

Es ist schon gesagt worden, daß die Frauen ihren Körper nahezu als ihr Ich fühlen. Vielleicht haben sie sich hierbei der Empfindung des Mannes angepaßt, der die Frau oft mit ihrem Leibe gleichsetzt. Oder vielleicht hat der Mann nur einer bestehenden Wirklichkeit Rechnung getragen; wie immer dies sei, das Ichgefühl der Frauen haftet vorwiegend am eigenen Leib und allem, was unmittelbar mit ihm zusammenhängt. Noch klarer als bei der Eitelkeit wird dies beim Schamgefühl. Eine Frau schämt sich, wenn ihr Körper oder ein Teil davon Gegenstand fremder und sogar der eigenen Aufmerksamkeit wird. Mädchen gehen solange unbesorgen bloßen Halses, bis sich ein fremder Blick daran heftet; dann schämen sie sich plötzlich: ein Teil ihres Ichs ist empfindlich geworden. Legt ein Mädchen zum erstenmal ein ausgeschnittenes Ballkleid an, so fühlt sie Scham ob dieser absichtlichen Hervorhebung ihres Körper-Ichs. Im Ballsaal aber, wo alle dekolletiert sind, ist dieses Gefühl der Pointierung verschwunden, hier würde sie sich schämen, trüge sie einen hohen Kragen, weil sie wiederum so auffiele. Die erfahrene Dame aber nimmt jeden Blick mit Genuß hin; auch ihr kommt ein Teil ihres Ichs unter fremden, besonders unter männlichen Blicken schärfer zum Bewußtsein, aber die entgegengesetzte Wirkung tritt ein: hier Eitelkeit, dort Scham.

Nehmen wir an, in Paris sei die Mode aufgekommen, blaue Fräcke zu tragen anstatt der üblichen schwarzen. Die meisten Männer wissen dies nicht oder kümmern sich nicht darum. Aber einer läßt sich ein solches Kleidungsstück anfertigen und trägt es auf einem Ball. Er hebt so sein Körper-Ich hervor und fühlt seine Eitelkeit geschmeichelt. Fast alle anderen Männer hätten sich nicht so leicht bewegen lassen, als erste einen blauen Frack zu tragen; sie hätten sich

darin geschämt, weil es als unmännlich empfunden wird, sein Körper-Ich zu unterstreichen. Nicht viele Frauen aber würden sich schämen, ein auffallendes, ganz und gar neuartiges Kleid anzulegen. — Unsere Sitten haben diesen Ichgefühlen Rechnung getragen: die Kleidung des Mannes ist nahezu einförmig; nur der Geß und der Homosexuelle — weibliche Männer also — wollen instinktiv durch ihr Körper-Ich auffallen. Die Tracht der Frauen aber ist ihrem Gefühl entsprechend von einer zur anderen verschieden.

Alles dies wird durch Beobachtung bei Primitiven bestätigt. Völker, die gewohnt sind, nackt zu gehen, legen Kleider und Schmuck an, um sich hervorzutun (was uns ja ganz natürlich scheint); sie empfinden aber die Kleidung auch wieder als unanständig, weil der bekleidete Körper auffällt; wie wir uns schämen würden, nackt über die Straße zu gehen. Ist es irgendwo Sitte, daß die Frauen ihr Gesicht verhüllen, so wird es als schamlos empfunden, den Schleier zu senken (während dieses Schamgefühl z. B. nicht an der Brust haften muß). — Auch für unseren Kulturkreis ist das Schamgefühl ziemlich schwankend. Bei verschiedenen Frauen sind die einzelnen Körperteile verschieden schamempfindlich: so tragen manche Mädchen ihr Haar offen oder lösen die Frisur ohne das Gefühl der Scham. Andere wieder empfinden dies wie eine körperliche Enthüllung; ihnen ist auch das Haar ein wichtiger Teil des Körpers, der ich-empfindlich wird, wenn er die Aufmerksamkeit erregt. — Ganz besonders schamhaft ist merkwürdigerweise die Mundhöhle.

Aus alledem erklärt es sich von selber, weshalb die Scham so oft irrtümlich als ein eigentlich erotisches und weibliches Gefühl angesehen wird: weil ihre auffallendsten Formen begreiflicherweise die sind, die sich auf den Körper beziehen. Das Mädchen schämt sich, wenn ihr Körper-Ich zum erstenmal

einem anderen oder bei feinerer Veranlagung ihr selbst — vor dem Spiegel — zum Bewußtsein kommt. Dies tritt aber meistens in der Zeit der Geschlechtsreife ein; weil die Jungfrau die schnelle Entwicklung ihres Leibes sieht und von anderen bemerkt weiß, weil sie als Weib betrachtet wird und nicht mehr als Kind, fühlt sie Scham, die allerdings geschlechtlicher Art ist und immer geschlechtlicher Art bleibt. Erst wenn es einer Frau so selbstverständlich geworden ist, Geschlechtswesen zu sein, daß es ihr nicht mehr besonders fühlbar wird, schwindet diese natürliche Scham, um von neuem aufzutreten, wenn sich einzelne Körperteile bemerklich machen (z. B. in der Schwangerschaft) — bis sie endgültig dahin ist.

Das Gefühl des Efels kann mit dem Schamgefühl zusammentreten und seinen sexuellen Charakter verstärken. Ekel ist die Reaktion auf die Lust der einzelnen Sinne, er entspringt der Übersättigung an einer bestimmten Art des Genusses und haftet überhaupt an den Teilen des Körpers, die zur Körperlust in einem (vielleicht nur scheinbar) entgegengesetzten Verhältnis stehen. Es ist bekannt, daß manche (besonders hysterische) Frauen ein leises Gefühl des Efels gegen die Geschlechtlichkeit des Mannes empfinden, weil ihnen die Einheit seines Urogenitalsystems allzu gegenwärtig ist. Wenn sich nun gerade die zu Ekelgefühlen disponierten Teile des eigenen und des fremden Körpers aufdrängen (was von Kindheit an geschieht), so bildet sich eine innige Verwandtschaft des Schamgefühls mit dem Ekelgefühl und das Schamgefühl wird leicht als sexuelles Gefühl überhaupt gedeutet.\*) —

\*) Alledem würde gar nicht widersprechen, daß das Schamgefühl wie die Eitelkeit (und auch andere Gefühle) ursprünglich einen Nützlichkeits- oder Selektionswert gehabt haben mögen und erst im Laufe

Beim Manne beziehen sich Schamgefühl und Eitelkeit zum geringsten Teil auf den eigenen Körper.

Des Weibes Keuschheit geht auf ihren Leib,  
Des Mannes Keuschheit geht auf seine Seele,  
Und eher zeigt sich dir das Mägblein nackt,  
Als solch ein Jüngling dir das Herz entblößt.

(Hebbel über Gifelher.)

Ein Knabe zeigt Kenntnisse, die anderen fehlen, so lange unbefangen, bis sie ausdrücklich anerkannt und bewundert werden; in dem Augenblick aber kommt ihm diese Heraushebung als ein Teil dessen, was ihm selbst angehört, zum Bewußtsein und er schämt sich. Ist er von Natur schamhaft, so wird er zukünftig nicht leicht seine Kenntnisse zeigen, überwiegt die Eitelkeit, so erregt die nächste Anerkennung schon ein geringeres Widerstreben. Fortan müht er sich, solche Anlässe herbeizuführen. Die Unschuld ist verloren gegangen, das Ichgefühl als Quelle von Lust und Schmerz erkannt worden. — Als sich die ersten Menschen vom Gehorsam gegen das göttliche Gebot losgesagt hatten, da kam es ihnen zum Bewußtsein, daß sie etwas anderes waren als alles um sie her, daß sie ein Ich hatten — und sie fühlten dieses Ich plötzlich inmitten der Welt unbedeckt stehen und schämten sich. Solange das Ich seiner selbst noch nicht bewußt worden ist, bleibt ein Wesen (ein Tier, ein Kind) im Stande der Unschuld. Dem Erwachen des Ichs folgen Scham und Eitelkeit, die Unbefangenheit (denn das ist die Unschuld) ist dahin. —

der Zeit in die höheren, rein menschlichen Regionen eingedrungen sind. Ich habe es ja hier wie immer nicht mit der allmählichen Entwicklung des Seelenlebens zu tun, sondern mit den Erscheinungen, in denen es sein Maximum erreicht.

Die Darstellung, die der Künstler von seinem Ich gibt, ist nicht, wie Banausen gerne meinen, schamlos, sondern das Gegenteil: der wirkliche Künstler (im Gegensatz zum reichhaltenden Dilettanten) verbirgt sich selber so ganz hinter seinem Werk, daß es zu einer Fede wird, die ihn allen Blicken entzieht. Mit heimlichem Spott muß Goethe gesehen haben, wie die Buchstabenmenschen sein Wort über die Wahlverwandtschaften plump aufgegriffen und nun nach „Erlebnissen“ geschnüffelt haben, während er doch niemals die äußerliche Philologenbedeutung, sondern nur ein seelisches Gerichtetsein, eine Gefühlsdisposition im Sinn hatte. „Jeder tiefe Geist braucht eine Maske, noch mehr, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske.“ (Rießsche.) Der Philosoph aber, der es hier nicht so leicht hat wie der proteische Künstler, müht sich mit abstrakten Beweisketten, um objektiv begründet zu sehen, was er in persönlicher Unmittelbarkeit nicht wohl sagen kann.

Je schamhafter ein Mensch ist, desto weiter erstreckt sich sein Bedürfnis, alles Ichliche zu verhüllen; wo an einen solchen Punkt getastet wird, da empfindet er den Schmerz des verletzten Ichkreises. So ist das Schamgefühl die Fede alles dessen, was geheim bleiben soll; wer nichts zu verbergen hat, fühlt keine Scham. Die Wissenschaft darf dieses Gefühl nicht kennen, sie hat keine Scheu vor der Natur und keine vor der Seele des Menschen, sie will alle Geheimnisse zerstören. Goethe hat schwer unter der atomistischen Naturforschung, die die Erscheinungen zerlegt, gelitten, und es ist die Tragik des wahren Psychologen, zur Unkeuschheit gezwungen zu sein. Selbstanalyse ist Schamlosigkeit vor sich selbst, Sokrates ist der schamloseste aller Menschen gewesen. — Jede Lu ft ist unkeusch, sie verletzt die Scham: die Luft des Erkennens enthüllt und zerstört den Gegenstand, aus

dem sie fließt, die Astronomie macht die Größe des Sternenhimmels zunichte und schafft daraus ein System von Gleichungen, die kritische Theologie zerstört Gott, die Wollust vernichtet alle Scham. Der Preis jeder Lust — außer der ästhetischen — ist Erübung ihrer Quelle, unter der Herrschaft der Lust schwindet die Scham; man stelle sich den brutal eindringenden schamlosen Blick des Wüstlings, den unverschleiert offenen der Dirne vor. — Der Zusammenhang von Lust und Scham zeigt sich auch darin, daß die Verletzung der Scham für manchen die eigentliche Lust bedeutet. Bei einem keuschen Menschen aber dämmt das Schamgefühl die Lust ein, er hat ein instinktives Mißtrauen gegen sie.

Man kann nur achten, was einen gewissen Eigenwert zu haben scheint, was man nicht ganz zu durchschauen vermag, was einen Rest von Geheimnis birgt. In dem Maße, wie eine Sache erkannt wird, verliert sie ihren innersten Wert. Haben wir ein Ganzes in verständliche Elemente aufgelöst, so ist es gewissermaßen verschwunden, es ist nichts Eigenes mehr, sondern unser Gegenstand, von uns zerlegt, durch uns vernichtet. Jedes Ding kann bis zum Grund erkannt werden, im Menschen aber wehrt sich etwas dagegen — ein Mensch, der bis aufs letzte durchschaut werden könnte, hätte aufgehört, ein Mensch zu sein.

Instinkthast schätzt der Mann an der Frau das Geheimnisvolle, das, was noch niemand erkannt, entwertet hat. Und die weibliche Schamhaftigkeit, die sich aufs Körper-Ich bezieht, erfüllt dieses Bedürfnis des Mannes. Hier liegt die Erklärung für den Zauber der Jungfräulichkeit, der dem Willen zur Lust entgegensteht. Rationalisten mögen den Widersinn und den „Egoismus“ dieses Wertes noch so laut verkünden — gerade der höher differenzierte Mann ehrt das an der Frau, was noch niemals Gegenstand eines Erkennens

-- auch des eigenen nicht — geworden ist. Das Geheimnis des weiblichen Körpers ist wie das der menschlichen Seele von der Scham umgeben und gehütet. Fallen aber bei einer Frau Ich und Leib ganz zusammen, so hat sie das Gefühl, mit der körperlichen Enthüllung alle ihre Geheimnisse offenbart zu haben. — Wir verstehen jetzt die Eifersucht des Mannes in ihrer seelischsten Form: sie will das Geheimnis der geliebten Frau vor allem Fremden bergen. Durch seine Liebe ist er in ihr Geheimnis mit hineinversponnen, würde es preisgegeben, dann wäre er mit ihr beschämt, wäre seine Liebe prostituiert. So hat die Eifersucht alle Phasen des Ichgefühls mitgemacht: sie ist nicht nur beeinträchtigtes Machtbedürfnis und verwundete Eitelkeit, sondern Scham, die ihr Geheimnis — das Geheimnis der Liebe — wahren will.

Jede normal veranlagte Frau und besonders jedes Mädchen empfindet es als unerträgliche Verletzung ihrer Schamhaftigkeit, sich einem Manne zu enthüllen, der sie nicht liebt. Seine Blicke verursachen ihr seelischen und sogar körperlichen Schmerz. In der Liebe aber fühlt sie, daß ihr Geheimnis nicht erkennend zerstört wird, daß dem Manne ihr Körper mit seinen Teilen als Teilen ihres Ichs nicht abgesondert zum Bewußtsein kommt; sie weiß, daß er auf sie als Ganzes konzentriert ist. Solange die Liebe besteht, wird die Scham nicht verletzt, weil die Liebe das Geheimnis fühlt und ehrt. Hat sich aber eine Frau einmal ohne Liebe enthüllt, so liegt in jeder Wiederholung weniger Schmerz. Eine Frau, die jedes Geheimnisses bar geworden ist, flammt plötzlich in verzweifelter Scham auf, wenn sie einem gegenübersteht, der sie noch im Schleier des jungfräulichen Geheimnisses gekannt hat. Der Mann kann die Dirne nicht achten. Sie scheint ihm ohne jeden Eigenwert, ohne Geheimnis,

wie der Wein ein Gegenstand, der den brutalen Äquivalenten Lust und Geld gehorcht. Auch hier hilft kein Rationalismus gegen das Gefühl. — Ist einmal die Scham dahin, so erweckt es einer Frau keinen Schmerz mehr, wenn ihre Körperlichkeit bemerkt und begehrt wird. Sie findet vielmehr in der Wirkung des Körper-Ichs auf den Mann ihre eigene Lust. Bleibt diese Wirkung aus, so ist sie verletzt.

Ebenso wie die Scham ist auch die *Treue* der Lust entgegengesetzt, aber in einer höheren Sphäre. Sie ist das Band zwischen dem Gefühl des Ichs und dem Bewußtsein der Persönlichkeit. Treue ist der Persönlichkeit proportional, sie ist Einheit der Persönlichkeit mit sich selbst über den Augenblick hinaus. Je treuer ein Mensch ist, desto mehr fallen Ich und Persönlichkeit in Eines, desto weniger läßt er sich vom Augenblick und seinen Verführungen dazu bringen, das ein für allemal als seine persönliche Sache Erkannte aufzugeben. Hestet sich die Treue aber stumpfsinnig und ohne inneren Grund an Bedeutungsloses, so mag das zwar Kraft verraten, geht aber in Starrköpfigkeit und Eigensinn über.

## 6.

Diese Beobachtungen über das Gefühl „Ich“ sollen weitergeführt und abgeschlossen werden, indem wir uns die Zustände vergegenwärtigen, die das Ich seines Charakters als Mittelpunkt berauben und zum Teil eines Ichs höherer Ordnung machen, es mit dem Ich vieler anderer Menschen zusammenschmelzen, so daß ein neues, ein *Massen-Ich* entsteht. Elemente jedes Ichs sind mit verwandten Elementen anderer Ichs von Natur aus zu Gruppen-Ichs verschmolzen, jeder von uns empfindet sich nicht nur als abgeschlossenes Individuum, sondern auch als Glied einer Fami-

lie, einer Gesellschaftsklasse, als Bürger des Staates, als Teil der Menschheit usw. Dies ist die psychologische Grundtatsache der menschlichen Gesellschaft und früher viel bedeutungsvoller gewesen als in unserer Zeit der Individualisierung und Differenzierung. Von besonderem Interesse ist aber, zu beobachten, wie Gruppenseelen neu entstehen, wie der Einzelne sein Ich (seinen Egoismus!) oder wenigstens einen Teil davon freiwillig einem höheren Ich dahingibt, wie er aus einem Ganzen zu einem Teil wird. Die Veranlassung hierzu ist so verschieden wie möglich, der Vorgang selbst bleibt immer gleich. Wenn ein paar gute Freunde beim Wein sitzen, so stellen sie noch keine Gemeinschaft vor (das heißt ein soziales Gebilde mit einem Gruppen-Ich), sondern eine freie Gesellschaft einzelner Iche. Verfestigt sich aber dieser Kreis in einem Klub, Verein oder dergleichen, so besteht die Neigung, das verschieden geartete Individuelle zurückzuschieben, ein neues Gemeinsamkeits-Ich zu bilden, das sich gegen andere ähnliche Iche abgrenzen will, vielleicht gar nicht durch sachliche Inhalte, sondern nur, weil das neue Ich von seinen einzelnen Gliedern als ein Besonderes empfunden, anerkannt und gewertet wird. Kann der Außenstehende diesen Regellklub von jenem unterscheiden? — Und doch ist jedes Mitglied des einen stolz darauf, gerade diesem Klub anzugehören und nicht etwa dem andern. Es will ja auch kein einzelner Mensch mit einem andern verwechselt werden und vermag doch nicht seine Gründe hierfür zu nennen.

Dies sind Ansätze zur Bildung eines Gemeinschafts-Ichs, die beständig wirken und im allgemeinen nichts Überraschendes hervorbringen; jeder einzelne steuert ja nur einen Teil seiner selbst und nicht den wichtigsten bei. Das eigentliche und große Phänomen der Massenpsychologie aber, daß jeder

sich gänzlich dahingibt, daß er sein Selbst nicht mehr in sich, sondern in dem neu erschaffenen allgemeineren wiederfindet. Damit dies geschehen könne, ist erhöhte Stimmung, Begeisterung, Rausch notwendig. Erfährt einmal solch ein großes Gefühl die Menschen, dann schmelzen sie wie verschieden geformte Schmuckstücke in der Glut des Tiegels dahin und werden in eine einheitliche Masse gezwungen. Das entscheidende Merkmal dieses neuen Ichs ist also: Mangel individueller Eigenschaften. Denn es hat das Gemeinsame aller an sich gezogen, das Unterschiedliche fallen gelassen, jedem ist sein bisheriges privates Ich entrisen und vom allgemeinen Ich aufgenommen worden. Das ist das Charakteristische einer großen Massenbewegung: Das Gefühl, Mittelpunkt zu sein, hat sich aus seiner natürlichen Verankerung im einzelnen Menschen gelöst und ist auf eine geühlsmäßig ausgezeichnete Gruppe von Menschen übertragen worden, der Einzelne empfindet sich nicht mehr als Ganzes, sondern als Teil eines höheren Ganzen.

Das Gefühl vom eigenen Ich und seiner ausschlaggebenden Wichtigkeit, der ihm anhangende Egoismus, wird also von einer großen und ideellen Bewegung nicht etwa zerstört, sondern nur verschoben. Der Einzelne ist bereit, Opfer zu bringen, die ihm sonst ganz unmöglich wären, und er empfindet sie nicht einmal als Opfer, das heißt als Hingabe des Seinigen — das Seinige ist ja etwas anderes geworden. Man müßte sich schämen, wollte man vor dem Wesentlichen, Höheren noch die kleinlichen Sorgen des eigenen Wohlbehagens gelten lassen, und man versteht vielleicht gar nicht ihre frühere Wichtigkeit. Ist man bisher matt, kleinlich und selbstsüchtig gewesen, so fühlt man plötzlich etwas Neues, Aufschwung, Heroismus, Opfermut. Hierbei kommt aber nicht etwa das seines Wertes bewußte Opfer (das

früher besprochen worden ist)\*) in Frage und nicht die damit verknüpfte Hingabe an eine unpersönliche Idee, das Handeln bleibt vielmehr vom Ich-Mittelpunkte bestimmt, der Mittelpunkt ist nur aus dem Einzelnen in eine Gruppe hinübergewandert, und zwar nicht in eine Anzahl konkreter Menschen, sondern in ein ans Ideale anklingendes, vom Hauch des Höheren geweihtes Substrat des Massen-Ichs — „mein unterdrückter Stand“ — „mein Volk“ — „mein gefährdetes Vaterland“ — „jedes Wesen, das menschliches Antlitz trägt“.

Ebenso wie ich selber an Bedeutung verliere, erscheinen mir auch die anderen einzelnen Menschen mit ihren persönlichen Sorgen nicht mehr wichtig, ich empfinde sie nur noch als Glieder des neu entstehenden allgemeinen Ichs. Und doch bin ich eher bereit, ihnen beizustehen, weil sie ja alle zu mir gehören, Teile meiner selbst geworden sind. Man hilft und nimmt Hilfe entgegen ohne das Gefühl persönlicher Verpflichtung, man tut, was früher als edel gegolten hätte wie etwas Selbstverständliches und wäre durch Anerkennung peinlich berührt — denn nicht als einzelnes Ich hat man es ja getan, sondern als ein Teil des Höheren, das seine begeisternde, tragende Kraft allen gleichmäßig mitteilt. Man hat sich und anderen das Recht auf ein Privatleben, auf besondere Freuden, besondere Sorgen versagt, man denkt und handelt nur gut vor sich selber, wenn man dem neuen Gruppen-Ich dient. Wer sich isolieren, in seinem früheren einzelnen Ich verschließen will und der Auflösung in die Gemeinsamkeit Widerstand leistet, wird als verächtlich, als feindlich empfunden. Die Menschen können jetzt durchaus nicht allein bleiben, sind sie doch nur Bruchstücke und wüßten

---

\*) 1. Band S. 280.

in der Einsamkeit nichts mit sich anzufangen. Und je größer die Menge ist, in die der einzelne untertaucht, desto geborgener fühlt er sich, desto mächtiger umfängt ihn der Zauber der Massenseele. Studentenmützen, Uniformen sind äußere Zeichen des Willens sich einzuordnen, anzugleichen — und wirken ihrerseits stärkend, zusammenschließend auf die Teilnehmer zurück; jede gemeinsame Tätigkeit, Sport, Arbeit, Gesang festigt ihr Band, die Rede „wir“ hat plötzlich Wucht und einen neuen Sinn empfangen.

Weil der Einzelne seine Einzelheit abgelegt oder wenigstens aufs knappste eingeschränkt hat, darum werden die Äußerungen der Gemeinsamkeit, an denen man sonst teilnahmslos vorübergegangen ist, viel ichhafter empfunden. Die Tageszeitung spricht jetzt auch mein Gefühl aus, der Staat vertritt nicht mehr seine besonderen, sondern meine, nur meine Interessen. Hemmendes, Widersprechendes ist zurückgetreten, soweit das Massen-Ich reicht, sind alle Brüder. Die geglaubt haben, ihren größten Feind um sich her zu sehen, fühlen plötzlich Gemeinsamkeiten, die ihnen früher unsagbar gewesen wären, sie geben ihr Klassen-Ich zu Gunsten eines neuen Ichs auf, und zwar nicht plangemäß, sondern ganz instinkthaft, einem Zwange folgend, weil sie bis auf weiteres in ein anders gebautes Massen-Ich, einen Egoismus entgegengesetzter Art eingegangen sind. Wer bis heute Bruder gewesen ist — der niemals erblickte Klassengenosse des Nachbarlandes — ist jetzt durch Umschaltung der Gemeinschafts-Iche, durch eine neue Konstellation der seelischen Kräfte zum Feind geworden. — Es bleibt Aufgabe der Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften zu untersuchen, wie diese verschiedenen Iche höherer Ordnung gebaut sind, welche Ideale von Gemeinschafts-Ichen jede Zeit zu bilden und zu beleben vermag.

Der Egoismus des Gruppen-Ich wirkt wie der Egoismus des Einzelnen zum Guten oder zum Bösen. Eine begeisterte Menschenmenge kann Bewundernswürdiges hervorbringen, aber auch erstaunliche Missetaten. Der ruhige und rechtliche Bürger bricht, von der Menge getragen, in das Haus eines Verhafteten ein, stiehlt, raubt, mordet. Mit höchster atavistischer Lust fühlt sich der Einzelne nicht mehr verantwortlich für sein Tun, er darf instinkthast, anarchisch handeln, in einem Dämmerzustand wird jedes staatliche Gesetz überschritten, jedes menschliche Gefühl vergessen; Triebe, die durch Generationen verschwunden schienen, wachsen hemmungslos auf und tilgen die etwa noch vorhandenen Reste des individuellen, von der Zivilisation geformten Ich. Ebenso wie Mordlust zeigt sich Gleichgültigkeit gegen die Gefahr, man denkt nicht des eigenen Lebens, dessen Zerstörung ja gar nicht der Zerstörung des Ich gleichtame. Was der Einzelne früher für sich selbst ersehnt hat, das ist jetzt der Masse übergeben worden und nimmt die Dimensionen der Masse an. Die private Eitelkeit etwa ist in die Eitelkeit des neuen Ich übergegangen: meine Gruppe soll von anderen Gruppen hochgeschätzt werden, unser Verein soll mehr gelten als andere Vereine, unser Land soll höheren Ruhm haben als andere Länder.

Fast immer gehört zum Massen-Ich auch ein Feind, gegen den es sich wenden kann, ein einzelner Mensch oder ein anderes Massen-Ich. Zugleich mit dem „Bruder“ ist der „Feind“ entstanden. Gegen ihn ist alles erlaubt, ist jede Rohheit, jeder Betrug lobenswert. Aber hier liegen auch die Grenzen für das sich selbst entfremdete Einzel-Ich, ihre Überschreitung wird ganz deutlich als „barbarisch“, nicht unserer Gesittung angemessen empfunden. Hier wie sonst niemals tritt das „Atavistische“ hervor. Denn der Mensch der Ur-

horde und noch der Grieche Homers und der Fürst des europäischen Mittelalters hat die besiegten Feinde samt und sonders totgeschlagen oder verstümmelt, bestenfalls zu Sklaven gemacht, hat in ihnen nicht einzelne Menschen gesehen, sondern nur Teile des feindlichen Massen-Ichs.

So reißt ein großer Aufschwung die Seelen über sich hinaus, weckt aber auch alles Urhafte und Barbarische, schraubt das Gefühlleben auf die einfachsten Instinkte — Liebe und Haß — zurück. Wir dürfen feststellen, daß jede Herrschaft des Massen-Ichs über das einzelne einen Rückfall in frühere Stadien der Menschheit bedeutet, eine Zeit wieder belebt, wo alle Menschen dasselbe fühlen, dasselbe denken, dasselbe wollen. Nietzsche, der Prediger des Individualismus, hat gründlich daneben gegriffen, wenn er den Krieg verherrlicht, weil er die Fähigkeiten des einzelnen aufs höchste anspanne; er kennt nicht einmal sein Grundphänomen: die Aufhebung des Individuellen und die Alleinherrschaft des allen Gemeinsamen, Mittleren, unpersönlich Gleichen. —

Diese Auflösung und Angleichung hat aber bei den einzelnen Menschen eine sehr verschiedene Bedeutung. Bei vielen, bei den meisten sogar ist die Erhöhung des Lebensgefühles, der Glanz, der sie zwingt, ein wesentlicher Zuwachs ihrer selbst, sie lernen Gefühle kennen, deren sie im gewöhnlichen Zustand niemals fähig gewesen wären. Ein Strom von Begeisterung und gesteigerter Lebendigkeit durchflutet sie, hebt sie weit über sich hinaus. Das Volkslied, dem man nachsagt, daß es von keinem erfunden worden, sondern dem Gemeinschafts-Ich des Volkes entquollen sei, spricht dieses Gefühl aus, es hat in der Nationalhymne seine feste Prägung und die Fesselung an eine bestimmte Gruppe gefunden. Der Chorgesang schenkt dem einzelnen das Gefühl, in der Ge-

meinschaft geborgen zu sein, deutet ihm Wünsche seines Herzens, die er niemals hätte sagen können.

Was für den einen Erhöhung ist, das Aufgeben des Individuellen zu Gunsten eines Gemeinschafts-Ich — fordert Herabstimmung für den andern. Bleiben wir noch einen Augenblick beim Volkslied. Auch der persönlich entfaltete Mensch fühlt wohl eine tiefere Schicht seines Wesens davon angerührt, aber um ganz in dieser Sphäre zu leben, muß er einen großen Teil von sich selbst verleugnen. Schon einmal rein künstlerisch: das Volkslied ist so unendlich einfach (und dabei oft groß), daß es einen ausgebildeten Geschmack auf die Dauer nicht befriedigen kann, er fordert endlich doch die reichere, persönliche Kunst. Die Sphäre, in der das allgemeine Lied webt, bedeutet ihm seelische Verarmung (von reifen Künstlern wird es ja gern als primitiver Reiz wieder aufgenommen); sich dieser Sphäre ganz überantworten, heißt aber, einen Teil von sich preisgeben.

Empfängt also der einfache Mensch etwas zu seinem seelischen Gehalt dazu, wenn er sich dem Gemeinschafts-Ich überliefert, so muß sich der reichere herabsetzen, einschränken; und gerade alles, was nur er leisten und sein kann, das Einmalige, das Wertvolle und Persönliche, verfällt der Ausschaltung und wird sogar zum Hindernis, um restlos aufzugehen. Er darf ja nur insoweit vorhanden sein, als er sich mit dem neuen, allgemeinen Ich ganz zu identifizieren vermag. Und weil jede individuelle Leistung und Tat durch die zwingenden Forderungen des Gemeinschafts-Ichs geschmälert, beseitigt wird, müssen andere Gebiete des Lebens verarmen, wenn ein allgemeiner, auß Ethische gerichteter Wille die Kräfte an sich reißt. Das Glück, die eigene Art aufzugeben, der Selbstverantwortung ledig zu werden, dieses Glück der Geborgenheit unter Gleichen — wird ihm Last und kaum

mehr lösbare Aufgabe, denn allzutief ist solch ein Mensch dieses ganz bestimmte Ich, allzutief weiß er sich verantwortlich auch für das, was ihm von der Gemeinschaft abgenommen werden will. Hier liegt der tragische Kampf um die eigene Selbstverantwortlichkeit, die hinzugeben höhere Sittlichkeit zu fordern scheint — und die doch die Seele nicht von sich lassen darf, wie immer es komme.

Wir verstehen jetzt die Zweiseitigkeit des Aufschwunges, den eine überwältigende Massenbewegung mit sich bringt: dem einen bedeutet sie Hinauswachsen über allen Egoismus, das eine große Erlebnis, Bewußtsein höchster Kraft und höchsten Wertes, der ihm erreichbar ist; dem anderen Opferung seines Eigensten. Das Seelenleben eines Goethe wird mit dem eines Tagelöhners in eine gemeinsame Einheit gezwungen — beide sind gleich wichtige Teile eines Höheren; die Hand eines Rafael, der Soldat unter Soldaten ist, soll daselbe leisten wie die Hand jedes Straßenlungerers — ein Gewehr führen. Das ist die Tragik der Massenbewegung: die Unvereinbarkeit des Einmaligen und Persönlichen mit dem Allgemeinen und Immergleichen. —

Mannigfach sind die Wirkungen auf den Einzelnen, wenn er sein Ich aufgibt, um in ein Ich höherer Ordnung einzugehen. Für viele bedeutet dieses jähe Verschieben des Mittelpunktes völlige Verwirrung, Desorientierung des inneren Gleichgewichts. Sie vermögen nicht in sich zu verharrern und finden doch auch nicht in das andere hinein, das sie erschreckt, Zustände dauernder Unsicherheit und Angst entstehen, die seelischen Erkrankungen mehren sich, wenn eine Massenbewegung einsetzt.

Anderer wieder, die immer, bewußt oder unbewußt, nach einer sinnvollen Tätigkeit, nach einem Inhalt ihres Daseins

gesucht haben, sehen plötzlich Fülle des Erlebens und Wirkens vor sich ausgebreitet. Mit einem Mal kommen sie von sich los, spüren brach liegende Kräfte und bringen sie dem Allgemeinen, Großen dar. Unbefriedigte Mädchen, Abenteurernaturen, die sich in der bürgerlichen Gesellschaft nie ganz zurecht gefunden haben, werfen sich völlig in das Neue, behalten nichts zurück, wissen endlich, daß ihr oft verwünschtes Leben doch noch zu etwas gut ist. Was sie immer ersehnt haben: sich zu verlieren, daß wird ihnen gewährt. Begeistert nehmen sie den Inhalt hin, den sie sich selber nicht haben geben können. Zerrissene, Ruhelose finden Heiterkeit und Frieden, je höher, je wilder das allgemeine Wogen geht, desto geborgener sind sie, und nur mit Grauen denken sie des Augenblicks, wo sie wieder mit sich allein würden haufen müssen. —

Das Massen-Ich hat die Sehnsucht, eine anschauliche Vertretung in einem Menschen zu gewinnen, das allgemeine Ich bringt den allgemeinen Helden hervor. Dieser Mensch soll verkörpern, was einer Gruppe gemeinsam ist, er ist sozusagen kein einzelnes Individuum mit den Besonderheiten des einzelnen, er ist der unpersönliche, überpersönliche Repräsentant einer Vielheit, von der Sage verherrlicht, über Menschenmaß hinausgehoben. Der politische Führer, der Feldherr, vor allem aber der König als ideeller, von Natur aus vorbestimmter Repräsentant einer großen Gemeinschaft, das sind solche stellvertretende, allgemeine Menschen. Der Traum der Völker — besonders der Völker früherer Zeiten — vom König fordert nicht einen einzelnen, ungewöhnlich fähigen Mann, sondern ein Mittleres zwischen Mensch und Idee (wie es das Wort „Majestät“, die Redeweise „wir“ anstatt „ich“ andeutet). Der gekrönte und Gesalbte entspricht einer Gefühlssphäre ganz eigener Art,

dem Willen des Volkes zu seiner repräsentativen, symbolischen, typischen Verkörperung. Ein solcher Mensch wird mit der Gottheit in einen innigen Zusammenhang gebracht, er herrscht „von der Gnade Gottes“, ist geweiht und geheiligt, Verletzung seiner Person ist nicht Frevel gegen einen Menschen schlechthin, sondern „Majestätsverbrechen“. Damit der König ganz seine Idee erfülle, muß er unberührt sein von dem, was andere Menschen bewegt, er soll das Menschliche in einer erhöhten, nicht mehr vereinzelt, sondern allgemeinen Form darstellen, die für seine Gemeinschaft charakteristisch ist. Also nicht „Persönlichkeit“ entspricht dem Gefühl der Majestät, denn Persönlichkeit ist Vollendung des Einzelnen; jeder Zug von Subjektivität und sei es der schönste, muß diese Forderung enttäuschen. Wollte ein König wissenschaftliche oder künstlerische Leistungen selber vollbringen, so wäre das ein Absinken von seiner besonderen Art, weil es etwas Begrenztes und Murmensches ist. Wenn er ein Urteil ausspricht, das einen bestimmten Standpunkt verrät und sich auf anderes bezieht als auf Allgemeines, so tut das seiner Idee Abbruch. Er soll die Volkheit in ihren wenigen großen uralten Instinkten symbolisieren, einfach und erhaben wie die Pyramiden und wie die Sphinx, die uns ihre Zeit vor Augen stellen. Seine Aufgabe ist: mehr zu sein als ein einzelner Mensch jemals sein kann — und doch vom Geringsten des Volkes als sein eigenes, erhöhtes, verklärtes Ich wieder erkannt zu werden. So entspricht allein das Erbkönigtum völlig dieser Idee, schon die Geburt muß das Besondere, fraglos Auserwählte feststellen, nicht etwa der zweifelhafte Kampf einer Wahl.

Es wäre die Tragik eines Herrschers, daß er auf seine Menschlichkeit nicht verzichten kann und vor dem Zwange steht, das Persönliche, das vielleicht das Beste an ihm ist,

zu unterdrücken — oder aus der Glorie der Majestät herauzutreten.

Das Menschliche im engeren Sinne hat, dieser Gefühlslage entsprechend, seinen Platz in der Zeit vor der Thronbesteigung. Als Kronprinz darf und soll der spätere König durch das eigentlich Menschliche hindurchschreiten, um es zu verstehen und darüber hinauszukommen. Der Kronprinz darf Neigungen haben, darf sich vergnügen, auch einmal vor schnell ein leichtes Wort sprechen. Wie weit er ins Irdische versinken kann, ohne seinen künftigen Beruf zu schänden, hat Shakespeare am Prinzen Heinrich in wunderbarer Fülle gezeigt. Aber es kommt der Tag, da aus dem Prinzen ein König wird, und wir sehen die Wandlung.

Dieses Gefühl vom König ist Erbe der germanischen Völker — es hat niemals dauernd eine germanische Republik gegeben. Die Republik ist ja diejenige Staatsform, die dem Rationalismus, der Herrschaft des bloßen Verstandes, entspricht, und daher alles Dunkle, Halbmythische, Atavistische ausschließen will. Ihr Grundgedanke ist logisch einwandfrei: der Beste, der Tüchtigste unter uns soll uns regieren. Kann man sich einen verständigeren, einen französischeren Gedanken vorstellen? Und alle Rationalisten, die das Gefühlsmäßige, nicht ganz Klare ausschalten wollen und nur ökonomische, das heißt verstandesmäßige Motive anerkennen, müssen zur republikanischen Staatsform neigen. Als die Franzosen die sogenannte Religion der Vernunft einführten, die aber in Wirklichkeit ein Kult des nüchternen Verstandes gewesen ist, da haben sie ihren angestammten König hingerichtet, um mit recht handgreiflicher Symbolik zu bekräftigen, daß die ganze Gefühlswelt, die am Königtum hängt, ausgespielt habe, daß es zu Ende sei mit dem dumpfen halbbewußten Massen-Ich, daß nur noch Verständigkeit herr-

sehen dürfe. Aber der Verstand ist doch nicht stark genug gewesen, denn man hat immer wieder ausprobiert, immer wieder herumgetappt, was denn eigentlich das Richtige sei. Und ist einer da, der den Traum der ruhmstüchtigen Herzen zu erfüllen verspricht (Napoleon), dann geraten die Anhänger des Verstandes in einen Taumel, der nicht nur alle Verständigkeit weit hinter sich läßt, sondern das alte Massen-Ich zur Massenhysterie übersteigert.



4

## Vom Philosophieren



## Vom Philosophieren

Was für eine Philosophie man wählt, hängt sonach davon ab, was für ein Mensch man ist. Denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablehnen oder annehmen kann, wie es uns beliebt, sondern es ist befeelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Fichte.

Um so leichter werden wir jemandes Worte verstehen können, je besser wir sein Wesen und seinen Geist kennen. Spinoza.

### 1.

Philosophie im allgemeinsten Sinn ist die einheitliche und bewußt gewordene Stellung, die ein Mensch zu allem Seienden und zu allem Gedachten einnehmen kann. Sie ist das Bekenntnis meines Denkens, Glaubens und Handelns, die Feststellung, daß ich der Welt unter einem ganz bestimmten Gesichtswinkel gegenüberstehe, daß ich auf sie in einer unveränderlichen Weise zurückwirke. Erst dort, wo die sachliche Beweisbarkeit, d. h. die exakte Wissenschaft aufhört, wo das wissenschaftliche Denken im engeren Sinn — für das sowohl Methode als auch Gegenstand allgemeingültig sind und also von jedem Urteilenden anerkannt werden müssen — wo dieses Denken prinzipiell nicht weiter kann, wo die strenge allgemeingültige Richtigkeit versagen muß, wo „Erkenntnistheorie“, „Naturwissenschaft“, „wissenschaftliche Psychologie“ am Ende sind — erst dort kann eine Persönlichkeit aufstehen und auf alles Gesicherte, was ihr dargeboten ist, weiter bauen und sagen: Bis hierher bin ich gehalten zu denken, wie jeder vernunftbegabte Mensch denken muß, denn die Wissenschaft ist Gemeingut und duldet keine Ausnahme;

hier aber habe ich das Ende der Linie erreicht, zu welchem das wissenschaftliche Denken führen kann, hier trete ich in ein neues Gebiet hinüber: Alles Erforschte und Anerkannte, das bisher höchster Zweck der „Erkenntnis“ gewesen ist, wird mir nun zum Hilfsmittel, um dem Sein gegenüberzutreten und es in meinem persönlichen Aspekt zu schauen und zu formen. Wem es gegeben ist, sein Verhältnis zu allem und zum All in einer neuen Weise festzuhalten, die Welt zu schauen und zu werten wie kein anderer, ohne sich doch mit Einsichten der allgemeinen Wissenschaft in Widerspruch zu setzen, der ist ein Philosoph. Seiner Kraft ist eine riesige Aufgabe gestellt: Das Weltverhältnis, das ihm allein möglich ist, wahrhaft zu gestalten und den neuen Anblick, den ihm das Sein bietet, verständlich für andere aufzubauen. So ist Philosophie nicht Wissenschaft (und daher auch nicht lehrbar), sondern mehr, sie gebraucht die Wissenschaft (die über letzte Fragen prinzipiell nicht entscheiden kann und niemals wird entscheiden können) zu etwas Neuem und weist ihr so einen Zweck zu, der neben den praktischen Zwecken der Technik und neben der Erkenntnis als Selbstzweck, als Befriedigung des theoretischen Bedürfnisses bestehen kann. Philosophie ist die Umbildung alles Existierenden in eine neue einheitliche Gestalt, Eingehen der Dinge in einen Geist und Entlassenwerden aus ihm, sein organisches Urteil über das Sein, über dessen Wert und Untwert, Philosophie ist der eigentliche Sieg des Menschengeistes über die Welt, Neuschöpfung des Seins durch die Persönlichkeit, und sie ist mehr als Wissenschaft und gleichgeordnet der Religion, die ebenso alles Sein unter einem großen Blickpunkt wertet; Erkenntnis, Gefühl, Glaube sind Faktoren, die von der Philosophie zu einem einheitlichen Zweck verwendet werden.

In diesem (meistens nicht ausdrücklich verkündeten) Sinn ist Philosophie von allen großen und schöpferischen Denkern genommen worden: als tiefstes Erfassen der Welt mit den Mitteln der Erkenntnis sowie der Intuition und darauf gegründetes Zusammenfassen, Gestalten und Werten. Nicht das ist das Wesentliche, ob die Synthese mehr abstrakt oder mehr anschaulich vollzogen wird, ob einer wie Platon und Schopenhauer zur Bildlichkeit neigt oder wie Spinoza und Hegel zur Begrifflichkeit und zur wissenschaftlichen Darstellungsform; das sind Unterschiede zweiten Ranges, gewissermaßen zufällige psychologische Differenzen. Auf die Kraft und Einheit der Zusammenfassung, der Gestaltung und Wertung kommt es an.

Damit steht nicht im Widerspruch, daß noch jeder Philosoph behauptet hat, in seinem System echte Wissenschaft zu geben; dies kann nicht anders sein: denn jeder ist so innig von der Wahrheit seiner Einsicht überzeugt, daß er glauben muß, sie bilde die Essenz und den Abschluß aller menschlichen Vernunft und Erkenntnis. Fichte gibt bezeichnenderweise einer Schrift den Untertitel: „Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen.“ — Für jeden wahren Philosophen gilt das: Hier stehe ich, ich kann nicht anders! — Denn könnte er auch anders, so wäre er eben nicht der, der die Welt so sehen und so werten muß. Ist es der Stolz des wahren Gelehrten, sich einer besseren Einsicht zu beugen, und was früher für wahr gegolten hat, durch Wahreres zu ersetzen: so muß dies dem echten Philosophen unbegreiflich bleiben. Seine Überzeugung ist er selbst, sein Ich, seine Seele; sie aufgeben, hieße sich selbst vernichten. Und das ist nicht Eigensinn oder Beschränktheit, sondern nur die Folge davon, daß er Philosoph ist, d. h. einer, der aus sich heraus das All geformt hat — nach seinem Bild.

Er wird so leicht den Anschein eines starren Dogmatikers erregen: auch das gehört zum echten Philosophen, daß er ein entschiedener Geist ohne Schwanken ist und nicht ein halber. Und der ewige Philistereinwand, eine Sache könne nicht viel taugen, wo jeder mit der Widerlegung seines Vorgängers anfängt, beweist nichts als das Unverständnis für Philosophie. Dieses Unverständnis für Philosophie liegt auch den modernen Richtungen zugrunde, die ihren Mangel an Schöpferkraft durch ängstliche Sorge um „Wissenschaftlichkeit“ (d. h. allgemeingültige Beweisbarkeit) ersetzen wollen, denen Theorie der Außenwelt, Analyse der seelischen Erscheinungen und anderes, oder all dies zusammengenommen Philosophie heißt. Hebt ein wirklicher Philosoph das Haupt, so ist der Zweifel über das Wesen der Philosophie auch schon vergangen wie Bodennebel vor der Sonne. —

Wenn man sich mit Philosophen befaßt, will man in der Regel entweder darstellen, was sie gedacht haben, und den genetischen Zusammenhang ihrer Lehren mit anderen Lehren erkennen; oder man will den Wert ihrer Lehren logisch abschätzen, fragen, was daran gültig sein möchte. Hier soll etwas prinzipiell anderes versucht werden: überzeugt, daß das Denken eines Philosophen den tiefsten Wurzeln seines Wesens entstammt, daß es nichts anderes ist als die bewußt gewordene Wesensart seiner Seele — überzeugt von dieser Einheit im Wesen der Menschen überhaupt (die in einem späteren Abschnitt beim künstlerischen Genie gezeigt werden soll), will ich es versuchen, die Seele eines Philosophen von seinem Weltssystem aus zu verstehen, sein Bild der Welt als ein Bild seiner Seele zu fassen, und in Ergänzung dieser Aufgabe und teilweise zusammenfallend mit ihr, das Verständnis einer Philosophie „von dem inneren Prozeß her zu gewinnen, dessen Lebendigkeit in ihr die Kristallform des

Begriffes angenommen hat“ (Simmel). Was ich geben kann, ist aber nicht mehr als ein Ansatz in einer Richtung, die vielleicht einmal weiter ausgebaut werden wird, und man sieht dabei sogleich, daß das Hauptbestreben dieser Arbeit, Einsicht in die menschlichen Charaktere zu gewinnen und allgemeine seelische Typen zu bilden, hier nur an einem bestimmten, aber sehr umfassenden Gebiete erprobt werden soll.

Was vom wahren Philosophen am entschiedensten gilt, das kann doch bei jedem Menschen, wenn auch in weniger klarer Weise, aufgefunden werden. Nicht jeder Mensch ist ein Philosoph, aber jeder hat irgendein Verhältnis zur Welt, auch wenn er selbst nichts davon weiß. Man kann dieses Verhältnis ins Bewußtsein heben und zu Ende denken und man erkennt dann, daß zu jeder Menschenart ein bestimmtes Weltbild, d. h. eine Philosophie gehört. Denn macht man mit der Auffassung der Philosophie als der Grundstellung zum Sein Ernst, so ist sie nicht eine Angelegenheit der Schule oder der Bildung, sondern etwas ursprünglich Menschliches, das im ausgearbeiteten System nur zu seiner bewußten und konsequenten Vollendung gelangt ist. So kann man den Philosophen auch kurz definieren als den ganz bewußt lebenden Menschen, den Menschen, dem seine eigene Art völlig klar geworden ist und der außerdem für sie eintritt, während alle anderen nur über Bruchstücke von Bewußtsein verfügen und sich selbst nicht durchaus anerkennen. Was man ist und was man will, verstehen und die Konsequenzen daraus der ganzen Welt gegenüber ziehen, das muß dazukommen, damit ein Mensch nicht nur ein ganz bestimmter sei, sondern damit er auch noch philosophisches Bewußtsein habe. Man kann mit Feuerbach sagen: „Jeder neue Mensch ist gleichsam ein neues Prädikat, ein neues

Talent der Menschheit", denn keiner ist dem andern völlig gleich, wenn auch bei den meisten das Besondere nur geringfügig, ihre Stellung zur Welt nur um ein Differential anders ist als die des Nachbarn. So wäre wohl prinzipiell jedem Menschen, wenn er seine Stellung zu Ende denken könnte, ein neues Weltbild zuzuordnen; aber von wirklicher Philosophie im Sinn eines neuen Blickes über alles Sein kann doch nur bei ganz wenigen gesprochen werden. Schattierungen interessieren uns hier nicht, und wir wollen auch nicht das Einzige und Unvergleichliche an einem philosophischen Genius betrachten, sondern wir forschen nach dem, was den großen Denker zum Repräsentanten für viele macht, wir fragen nach Typen des Philosophierens und nicht nach genialen Einfällen und menschlichen Merkwürdigkeiten. Daher werde ich auch, wenn ich fortan vom Philosophen spreche, nicht so sehr denjenigen meinen, der sich aus der Aufrihtung einer Weltanschauung einen Beruf gemacht hat (wenn ich ihn auch als Vorbild hinstelle), sondern den Menschen überhaupt, soweit er nach Einheit und Konsequenz strebt.

## 2.

Es fällt bei der bloßen oberflächlichen Beobachtung der Menschen leicht ins Auge, daß eine der Grundrichtungen des Seelischen vor den übrigen herauszutreten pflegt und dem ganzen Charakter ihren Stempel aufdrückt. Diese Tatsache geht nicht eigentlich auf den letzten Grund der Seele zurück, sondern bezeichnet mehr die äußere Reliefierung eines Menschen, diejenige Seite an ihm, die am leichtesten anflingt, und wenn ihr im Laufe des Lebens keine bewußten Hemmungen entgegentreten, immer entschiedener sein Verhalten beherrscht. Die ältere Psychologie hat auf dieser

Beobachtung eine ganze Theorie der Seelenvermögen aufgebaut, wir aber wollen ohne jede Theorie nur die einfache Beobachtung verwerten, um in der Verallgemeinerung der herrschenden Grundtendenz verschiedene Richtungen des Philosophierens anzudeuten und charakterologisch zu begreifen. Ein tieferes Verständnis der seelischen Einheit und Grundkonstitution wird diese Art der Betrachtung bald in den Hintergrund drängen. Zuerst aber soll die Frage gestellt werden: Welcher Weltanschauung neigen die Menschen zu, in deren Wesen die Sinnlichkeit, das Gefühlsleben, die Gedanklichkeit, der Wille vorherrscht? Und ohne auf irgendwelche Einzelheiten einzugehen, soll eine schematische Zuordnung dieser Wesensarten zu ihrer Philosophie versucht werden.

Menschen, bei denen die sinnlichen Anlagen vorherrschen, neigen einem entschiedenen Subjektivismus zu und meiden alles Bindende und Abgeschlossene. Sie sind instinktive Feinde jeder eigentlichen Weltanschauung und wissen am liebsten nichts von der Welt als einem Ganzen; sie haften am einzelnen, lassen sich von der Umgebung und vom Augenblick bestimmen und pflegen nur kleine Zusammenhänge zu übersehen. Wenn man ihre natürliche Stellung zur Welt systematisch festzuhalten sucht, so ergibt sich irgendeine Form des Eudämonismus und Utilitarismus. Gäbe es einen Menschen, der nur sinnlich wäre, so würde er ohne Einheit mit sich selbst leben, ausschließlich durch den Eindruck des Augenblicks bestimmt; jede seiner Handlungen wäre aus den einwirkenden sinnlichen Motiven so unfehlbar abzuleiten wie die Wirkung des Knochens auf einen unerzogenen Hund. Ein solcher Mensch wäre vollkommener Eudämonist, Aristipp von Kyrene hat dieses Verhalten zur Maxime erhoben. Das schönste Beispiel für diesen Typus

aus der Literatur ist Falstaff\*) (auch Sancho Panza und Papageno gehören hierher):

Ist die Sinnlichkeit nicht so sehr vom Moment fasziniert, sondern verstandesmäßig über längere Strecken des Lebens verbreitert, wird auch die Zukunft in Rechnung gezogen, so erwägt ein solcher Eudämonist den Ekel, der dem Genuß folgen wird, bei höherer Denkkraft die Vergänglichkeit der Genüsse überhaupt. Während der unmittelbare naive Sinnenmensch sich und alles sonst vor der Lockung des Augenblicks vergißt, überlegt der Bewußtere der Lockung gegenüber: Was ich jetzt genieße, das werde ich später oft genug schmerzlich entbehren müssen; so ist es besser, ich gewöhne mich nicht an das, was mir nicht immer zu Gebote stehen könnte. Ihm scheint die Bedürfnislosigkeit das größere Gut und dabei hat er doch nicht den Standpunkt der Sinnlichkeit verlassen, er denkt nur über den Augenblick hinaus.

Eine metaphysische Verallgemeinerung dieses Fühlens verknüpft die Unlust oder das Leiden unlöslich mit dem Wesen des Lebens selbst und sieht nun das einzige Heil in der Aufhebung der Möglichkeit alles Leidens, also des Lebens. Der Leidenspessimismus ruht ebenso auf sinnlicher Basis wie die Lehre Epikurs und ist nur einseitig von der Tatsache des Leidens fasziniert, ohne die Genüsse als völligen Ersatz gelten zu lassen. Er schließt die Lust- und Unlustbilanz mit einem Verlustsaldo ab. Diese Gefühlswaise muß mit Schopenhauer die Kultur mißachten und das Aufhören alles Bewußtseins und alles Lebens in einem Nirwana wünschen. Sie ist im indischen Buddhismus am klarsten verkörpert, und Buddha sagt ausdrücklich, daß er

---

\*) Siehe 1. Band S. 228—229.

nicht Philosophie lehren wolle, nicht Erkenntnis der Welt, denn das sei zweckloses Beginnen, vielmehr „was das Leiden ist, was die Entstehung des Leidens ist, was die Aufhebung des Leidens ist, und welches der Weg zur Aufhebung des Leidens ist“. Schopenhauer stellt nur einen Kompromiß zwischen ihm und dem europäischen Kulturbewußtsein vor, denn er vermag weder den Kulturwert der Wissenschaft noch den der Kunst abzulehnen, und hat der Kunst, diesem allerlebensvollsten Gebilde des Menschengeistes, sogar ganz paradox den Beruf zur Aufhebung des Lebens zuerteilt — ein lehrreicher Widerspruch zwischen Leidensnihilismus und dem Zwange zur Anerkennung kultureller Werte, dem sich der europäische Mensch nun einmal nicht ganz zu entziehen vermag. —

Eine andere Grundrichtung im Menschen, das F ü h l e n , kann als Menschenliebe, als Schönheitsliebe, als Gottesliebe einen philosophischen Ausdruck finden. Während die Menschenliebe nicht wohl zum allgemeinen Weltssystem werden kann, sondern sich auf die sozialen Gebilde beschränkt, vermag die Liebe zur Schönheit das ganze Universum unter eine ästhetische Betrachtungsweise zu stellen, wie es etwa Pythagoras mit seiner Weltenharmonie und Fehner versucht haben. Einer so gerichteten Seele gilt die ganze Welt als Erscheinung der Schönheit. Der Liebe zum All entspricht der Pantheismus, der die Welt in liebender Leidenschaft erfassen will. Wie es die Gefahr des Intellektualisten ist, ganz unter die Sklaverei der Begriffe zu geraten, so besteht für den Pantheisten (wie für den Mystiker, der liebend in Gott versinken möchte) die Verlockung, von unklaren Stimmungen überwältigt zu werden.

Dem V e r s t a n d e s m e n s c h e n gilt das Erkennen als Anfang und Ende der Philosophie, er hat die Tendenz, die

Wissenschaft zur Weltanschauung zu erheben, und läßt prinzipiell nur wissenschaftliche Philosophie gelten, die als Erkenntnistheorie, Logik oder Methodenlehre ihre Stellung im Bereich der Wissenschaften zu suchen und zu erfüllen hat. Diesem objektiven, sachlichen Typus ist meistens die Erkenntnistheorie Inbegriff der Philosophie, er hat die Tendenz, alles Persönliche auszuschalten, und läßt nichts als philosophisch gelten, was sich nicht als wissenschaftlich ausweisen kann, unterliegt als echter wissenschaftlicher Geist auch nicht der Versuchung, ins Außerwissenschaftliche (Metaphysische oder Persönliche) überzugreifen. Als Nebenform ist aber der *Psychologe* bemerkenswert, der in der Beobachtung und Einordnung der seelischen Erscheinungen aufgeht, also schon mit Inhalten und nicht bloß mit Formen zu tun hat. Dem richtigen Psychologen fehlt der Sinn für die unpersönlichen Feststellungen, die in rein sachlichen Sphären verlaufen und das Arbeitsfeld der Erkenntnistheorie bezeichnen; wenn er über das Psychologische hinausgeht, so gerät er fast regelmäßig in metaphysische Unsicherheiten, weil ihm die gewissenhafte Absteckung der Grenzen — der Stolz des logischen Kopfes — fremd ist. Schopenhauer (als wissenschaftlicher Geist betrachtet) und viele moderne mehr oder weniger wissenschaftliche Psychologen gehören diesem Typus an.

Der *Wille* als charakterbestimmender Faktor stellt das Leben unter den ethischen Aspekt und findet im Wirken und Handeln den Kern und Sinn der Welt. Dieser Typus neigt meistens irgendeiner Form des philosophischen Idealismus zu, ihm hat das Ich höchste Bedeutung. Dem Christentum, der religiösen Form der ethischen Weltanschauung, ist die Seele Grundwert. Fichte, der Fanatiker des sittlichen Tuns, hat das Prinzip der Seele zum absoluten, zum Welt-Ich

verewigt. Dieser aktive Typus, der das Eingreifen des Menschen ins Getriebe der Welt fordert, der die Arbeit lehrt und die Kultur anerkennt, der über die Natur ein „Sollen“ schreibt, ist der klarste Vertreter der Willensphilosophie und typisch für die höchste Erscheinungsform des europäischen Gefühlslebens (gegenüber dem Quietismus und metaphysischen Pessimismus Asiens); das Christentum, Goethe, Fichte, Kierkegaard, Nietzsche sind Verkünder dieses Weltgefühles. —

Ich habe diese Zuordnung von Menschentypen zu Weltanschauungen mit Absicht im allgemeinen gelassen; sie will nicht mehr als auf den Zwang hinweisen, der entschieden gerichtete Menschen alles Sein von einer bestimmten Seite her anschauen und werten läßt. Dabei versteht es sich von selbst, daß der gutbegabte und denkende Mensch nicht in Einseitigkeiten aufgeht; aber doch ist sein Weltbild von einer Grundrichtung aus orientiert: bei Fechner ist es der ästhetische, bei Fichte der ethische Aspekt, der den Teilen des Systems ihren Platz anweist. Es wäre auch nicht zutreffend, dem Künstler etwa die ästhetische Betrachtungsweise, dem Gelehrten die theoretische beizuordnen. Das Verhalten vieler Künstler zur Welt ist ein religiöses oder ein sinnemäßiges oder ein theoretisches; die ausschließlich ästhetisch Wertenden pflegt man sogar mit einem besonderen Namen als „Ästheteten“ zu bezeichnen. Andererseits gibt es Naturforscher, denen die Welt vor allem Gegenstand ästhetischer Bewunderung ist, und solche, die unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit (d. i. gedanklich erweiterter Sinnlichkeit) an sie herantreten.

Die meisten Menschen begnügen sich wohl mit einem Fetzen von anderen produzierter Weltanschauung. Sie fallen in das Gebiet dieser Betrachtungen nur, soweit ihnen die

eine oder die andere Seite des übernommenen wirklich naturgemäß ist. Wer kein eigenes Urtheil hat und doch urtheilen will, der kann zwei Wege gehen. Er verschreibt sich entweder als Dogmatiker irgendeinem philosophischen System ganz und gar und weiß sich nun in dessen Schubfächern vor allen Anfechtungen geborgen. Er besitzt in der Regel soviel Verstand, die verschiedenen Ereignisse richtig einzuordnen; das ist der Jünger, der nur einen Meister hört und auf seine Worte schwört. Oder einer fühlt sich als frei schweifender Skeptiker wohl, traut anderen so wenig wie sich selbst und kalkuliert: an jedem wird etwas Wahres sein. So erweckt er leicht den oberflächlichen Schein von Überlegenheit, und ist als richtiger Effektiver besonnener, wenn auch leerer und wesenloser als der Dogmengläubige. — Einen Menschen, der gar kein Verhältniß zur Welt hätte, kann man sich nicht denken; wohl aber verhalten sich viele schwankend oder unehrlich, heute so, morgen so, und vermeiden es geflissentlich, sich hierüber Rechenschaft zu geben. Sie wollen nicht gebunden sein und halten sich die Möglichkeit offen, stets nach Laune zu verfahren und nach Laune zu werten. Sie vermögen nicht, als Ganze der Welt gegenüberzutreten, und sind von jedem Zufall abhängig, der auf sie wirkt. Im Alter graut ihnen dann wohl vor der eigenen Nichtigkeit und sie flüchten zu etwas ganz Sicherem: zur Theosophie, zum Spiritismus (im Norden), zum Katholizismus (im Süden).

Das Bedürfnis, Ruhe und Sicherheit im Wirrsal des Lebens zu gewinnen, ist das stärkste Motiv für den reproduktiven Menschen, das ihn zur Philosophie treibt. Der Mensch braucht einen Boden für seine Existenz, um dessen Sicherheit er nicht mehr besorgt sein muß, den er als etwas Absolutes unter sich spürt, fürchtet er doch wie kaum

etwas anderes das unheimliche Bewußtsein der Leere und Unsicherheit. Wer je ein Erdbeben mitgemacht hat, kennt das Entsetzen beim Schwanken des Bodens, der immer unsere verläßlichste Stütze gewesen ist; und nicht den geringsten Anteil an der Seekrankheit hat das Fehlen jedes sicheren Hortes für Körper und Auge. Der Mensch will ein Festes, nicht nur unter den Füßen, sondern auch in seinem ganzen Leben, einen Ort, der nicht wanken kann. Auf diesem unabweislichen Wunsche gründen sich die Religionen, und je allgemeiner anerkannt, je älter eine Lehre ist, desto größer ist die Stütze, die sie dem Suchenden zu gewähren vermag. Das System des Katholizismus, das über alle Dinge im Himmel und auf Erden genau Bescheid weiß, das dem Menschen eine sichere Heimat in der Welt gibt und für keinen Zweifel Raum läßt, hat in diesem Sinne für den europäischen Menschen immer den höchsten Wert besessen. Solch eine Lehre ist ja nicht für Denker da, die aus Eigenem etwas beizusteuern haben, auch nicht für wahrhaft religiöse Menschen, sondern für die Vielgeplagten, die in der Verworrenheit und Bedrängnis des Lebens ihr metaphysisches Bedürfnis nicht ganz verloren haben, die einen Halt brauchen, der immer fest in sich ruht und immer bereit ist, aufzunehmen und zu trösten. Hier findet nicht nur der unwissende abgearbeitete Mensch, sondern auch der überbildete, von allen Philosophien und Künsten belehrt — und doch von keiner befruchtete — was er von einer Weltanschauung fordert. Ähnliches wie der Katholizismus vermögen Sekten und große gesellschaftliche Verbindungen (die Sozialdemokratie) zu leisten, denn auf die Zahl der Gläubigen kommt viel an, sie verbürgt ja die Sicherheit der Lehre.

Gegenüber solchen Quellen der Gewißheit, deren einige seit Jahrhunderten fließen, kann keine Philosophie bestehen.

Aber es gibt eine starke mittlere Schicht von Gebildeten, die intellektuelle Ansprüche nicht preisgeben und nicht Autorität, sondern Einsicht — wenigstens vermeintliche Einsicht wollen. Sie vertrauen sich einem metaphysischen System an, das dieselben oder noch bessere Dienste leistet als ein religiöses Dogma. Und je mehr ein solches System von der Welt weiß, je einfacher es ist und mit je größerer Sicherheit es vorgetragen wird, desto stärker ist seine Wirkung. Im letzten Menschenalter hat keine Philosophie einen solchen Einfluß geübt wie die Schopenhauers. Dies erklärt sich vor allem aus der vollkommenen Abgeschlossenheit seines metaphysischen Weltbildes, das über Wert und Sinn des Daseins nicht weniger gut unterrichtet ist als irgendein Religionsystem. Und wie die Religionen ist diese Philosophie durchaus aufs Praktische zugeschnitten, sie beantwortet die Frage, der sich kein Mensch ganz entziehen kann und die das eigentliche Anliegen der Menschen an die Philosophie ist, die Frage: Was soll ich tun? Die meisten Fragen, die als philosophisch gelten, theoretische und ästhetische Probleme etwa, treten ja nicht vor jeden einzelnen Menschen hin, sondern nur vor den und jenen, nach der Verschiedenheit der Charaktere und der geistigen Bedürfnisse. Zweifel wie die über einen Sinn des Daseins oder über eine göttliche Weltregierung ergreifen schon weitere Kreise; aber nur die eine Frage: Was soll ich tun? — heißt von jedem Menschen in irgendeinem Augenblick seines Lebens unbarmherzig Antwort; keine Philosophie, keine Religion hat Aussicht auf größere Wirkung, die nicht vom ethischen Standpunkt orientiert ist, die nicht Fingerzeige fürs Handeln gibt. Dabei kommt es gar nicht darauf an, ob und wie eine solche Lehre begründet ist; und paradoxerweise auch nicht, ob ihre Vorschriften leicht oder schwer oder vielleicht gar nicht er-

füllt werden können. Nur das ist wesentlich, daß eine Philosophie Gesetze fürs Leben gibt, die überzeugen. Denn die Menschen wollen zu jeder Zeit wissen, was sie zu tun haben (auch wenn sie es niemals tun).

Diese Haupterfordernisse — die genaue Einsicht in den Aufbau der Welt und die ethische Grundrichtung — werden vom System Schopenhauers mit aller wünschenswerten Einfachheit und Eindringlichkeit erfüllt. Aber darüber hinaus bietet diese Philosophie noch etwas anderes, ihr Eigentümliches: sie kommt nämlich dem tiefsten Instinkt entgegen, den man sonst nicht so leicht anzuerkennen wagt. Nichts hat für den Menschen so unmittelbare Wirklichkeit wie seine Selbstsucht, sein begehrendes Ich, das die ganze Welt um sich herum gruppiert, das allen Dingen, ja allen Menschen erst seine Bedeutung verleiht. Der tiefste Instinkt des Menschen wie des Tieres ist Egoismus; man denke an die Szenen, wenn in einem vollen Theater Feuer ausbricht, wenn es sich darum handelt, das eigene Leben zu retten. Und was in solchen, heute seltener gewordenen Augenblicken hüllenlos zutage tritt, das liegt in jedem Menschen als Urinstinkt, immer bereit, sich aktiv gegen alle Bedrängungen der Welt zur Wehre zu setzen. *Après moi le déluge!*

Es ist nun ein genialer Einfall Schopenhauers, die unmitttelbarste tierisch-menschliche Gewißheit, den hungrigen Instinkt des Egoismus, mit der größten menschlichen Sehnsucht, der Sehnsucht nach dem Absoluten, als identisch zu erklären: der Lebenswille ist das Ding an sich. Was wir in uns fühlen, das ist zugleich der letzte metaphysische Ankergrund der Welt, der Wille ist sowohl Wesen des Menschen (eine offensichtliche Verschiebung: ein Teil ersetzt das Ganze), als auch der innerliche Kern der Welt (ein Glaubenssatz). Dieses Paradox hat etwas Bezwingendes,

wie eine Erleuchtung trifft es in das Gemüt des unruhig Fragenden und verkündet ihm: Was du immer heimlich gefühlt hast, ohne es vielleicht recht anerkennen zu wollen, weil es dir roh und niedrig schien, was sich aber doch seine Gewißheit niemals hat rauben lassen — das ist in Wahrheit das Allerwirklichste, sogar das einzig Wirkliche, der Weltwille, der auch in dir lebt, der die Welt geschaffen hat und sich in ihren Gestalten immer wieder verkörpert. Und mit einem neuen Paradox befriedigt Schopenhauer auch das tiefere sittliche Gefühl, das den Zwang des Egoismus überwinden möchte: Vernichtest du diesen Genußwillen, so vernichtest du zugleich die durch und durch üble Welt. Dann bist du gut. *Wiederum après moi le déluge!* So und so.

An diesem einen Beispiel sollte nur gezeigt werden, wie ein System auf Menschen zu wirken vermag, die von der Philosophie Orientierung in der Welt und Antwort auf die Frage: Was soll ich tun? fordern. Je einfacher und entschiedener dieses Bedürfnis von einem System erfüllt wird, desto größer ist seine Wirkung auf die Menschen. Da wird nicht weiter nach Begründung gefragt, willig nimmt man alles hin, die Philosophie trifft hier mit der Religion zusammen. —

Ich habe bisher von der Weltanschauung gesprochen, die einem Menschen *n a t ü r l i c h* ist. Aber manche widerstreben dieser Stellung, die ihnen von ihrem Charakter aufgedrungen wird, und suchen eine Philosophie nicht für sich, sondern gegen sich. Auf sie ist die anfangs gegebene Formulierung nicht anwendbar, für sie ist die Philosophie nicht die Festlegung des *n a t ü r l i c h e n* Verhaltens eines Menschen zur Welt. Es sind die Grübler, die in jeder Einsicht eine Verlockung sehen, das Denken einzuschläfern und dem urteilenden Verstand eine Falle zu stellen. Auch ihnen bietet sich

eine gemäße Weltanschauung dar, aber sie haben kein Vertrauen zu ihrem Denken und Fühlen. Oder sie hassen sich so entschieden, daß etwas anderes, etwas ihnen Feindliches wahr sein muß. Sie bauen ein System auf, um sich selbst etwas zu beweisen oder vorzumachen. Einer lehrt, daß die Welt von Grund aus schlecht und des Unterganges würdig sei; aber vielleicht hat seine Philosophie nur den Zweck, sich endlich selbst von dem zu überzeugen, was richtig sein soll und muß. Inquisitoren und Hexenrichter sind Menschen dieser Art, Leute, die eigentlich nicht ganz glauben und sich sich selbst im andern zum Glauben zwingen wollen. Sie strafen den eigenen Unglauben an ihren Opfern. Ich meine auch, daß die meisten, welche die Unsterblichkeit der Seele vertreten haben, nicht ganz fest davon überzeugt gewesen sind, denn man philosophiert doch nicht so leicht über das, was eigentlich außer aller Frage steht. Etwas in ihnen will durchaus, daß die Seele unsterblich sei, und dies Etwas beweist und kämpft. Bei Nietzsche kann man oft genug beobachten, wie er gegen sein wahres Ich, sich zum Troste Stellungen verteidigt, die ihm innerlich entgegen sind (seine positivistischen Anwendungen, sein Hohn gegen das Mitleid). Darin liegt viel Haß gegen sich selbst und Rache an sich selbst, das Ressentiment, das Nietzsche so genau kennt.

Es ist aber in der Natur einer künstlichen und zwiespältigen Weltanschauung begründet, daß sie nur bis zu einem Punkte durchführbar ist und die letzten Konsequenzen vielleicht im Denken, nicht aber im menschlichen Verhalten ziehen kann. Da ergeben sich nun oft innere Kämpfe, die an Tragik nichts anderem nachstehen. Entweder wird dann die eine Partei von der anderen überwältigt — etwa die religiöse Strömung des Herzens von der wissenschaftlichen des Kopfes — wobei niemals eine völlige Beruhigung eintreten kann,

sondern immer wieder Äußerungen und Ausbrüche des unterdrückten Elements stattfinden; oder aber — das Seltenere und Größere! — eine neue, tragische Weltanschauung geht aus solch einem Kampf hervor. Die mächtigsten Konflikte werden sich naturgemäß dort abspielen, wo das Denken, das theoretische Element die höchste Gewalt besitzt und im Kampfe mit den anderen Grundkräften steht; denn aus dem Denken stammt ja das eigentliche Bedürfnis nach Einheit. Ein erschütternder Kampf zwischen ästhetischer und ethischer Weltanschauung stellt sich in mehreren Schriften des genialen Kierkegaard dar.

Das Werk des Genius ist manchmal so vielseitig, daß es beinahe wie die Welt selbst vom einzelnen Betrachter je nach seiner eigenen Anlage aufgefaßt und gedeutet werden kann. Als ein Beispiel, wie derselbe Gegenstand den Menschen je nach seiner Grundanlage verschiedenartig trifft, will ich ein Werk desjenigen Künstlers anführen, der auf die Gegenwart den stärksten Eindruck gemacht hat. Für sehr viele Menschen, wahrscheinlich für viele mehr als man glauben möchte, ist das Anhören von Wagners „Ring des Nibelungen“ ein rein sinnlicher Genuß, und zwar nicht nur sinnlich in der Bedeutung, daß das Material der Musik, der Ton, besonders durch seine Verwendung im modernen Orchester, die Hörnerben angenehm reizt, sondern auch sinnlich in der engeren geschlechtlichen Bedeutung. Die eigentliche künstlerische Wirkung der Dichtung, der Musik und des Bühnenbildes braucht nicht besonders angeführt zu werden und steigert sich bis zu dem höchsten tragischen Bewußtsein, das den Kampf von Besitzgier und Machtwillen mit Liebe und Erlösungswillen erkennt. Die fortbauende Phantasie erschaut ahnend über das eigentlich Menschliche der Vorgänge die uralten Verkörperungen des arischen Natur-

mythos. Wenn Siegfried den Panzer Brünnhildes mit dem selbstgeschmiedeten Schwert durchschneidet, wird das vielleicht als ein Bild des ersten Frühlingssonnenstrahls empfunden, vor dessen Glut die Eisrinde der Erde vergeht. Der ethisch Deutende wiederum sieht die Entföhnung der Welt durch den Tod des Guten und ihre Vernichtung im reinigenden Feuer. — Diese Andeutungen zeigen, wie der Beschauer nicht nur gegenüber der wirklichen Welt, sondern auch gegenüber ihrem Abbild im Kunstwerke von seiner Grundanlage geleitet wird und wie er dem für alle gleich Gegebenen verschiedene, sogar entgegengesetzte Gesichtspunkte abgewinnen kann. Wird solch ein Gesichtspunkt einheitlich und allgemein, so heißt er Weltanschauung. —

### 3.

Während das Bisherige einen ungefähren Zusammenhang zwischen den Menschen und ihrer Art, der Welt gegenüberzutreten, hat erkennen lassen, soll nun versucht werden, den Mittelmenschen und den Grenzmenschen philosophisch bis zu ihren letzten Konsequenzen zu führen, d. h.: die Philosophie zu entwickeln, zu der sie sich notwendig bekennen müssen. Und es werden vor uns die beiden Weltanschauungen erstehen, die als stärkste Gegensätze gedacht werden können und die auch wirklich historisch dargelegen sind.

Das Ideal des mittleren Menschen ist: Friede. Er meidet das Zübel und das Zuwenig und scheut die Störung des Daseins durch äußere oder innere Mächte. Er weiß, daß der Mensch ein schwaches Geschöpf ist, hundert Fährlichkeiten ausgesetzt, allen Gewalten unterworfen. Ihnen zu entgehen, heil durch die Mühen des Daseins zu kommen, ist höchste

Weisheit. Es hat keinen Sinn, mit der Stirn gegen die Mauer anzurennen, Dinge zu wollen, die niemals in Erfüllung gehen können, sich gegen das Schicksal aufzulehnen, das doch die Welt unerbittlich lenkt. Ein stilles Glück, verborgen vor den Mächten und Gefahren der Welt — das ist zu wünschen. Die Philosophie dieses Ideals ist von *Spinoza* in ein System gebracht worden, und ihm soll jetzt unsere Aufmerksamkeit zugewendet sein, an ihm werden wir die konsequenten Vollendungen des mittleren oder *idyllischen* Menschen studieren können, der nichts Allzugroßes will, jeden Streit und jeden inneren Zwiespalt meidet, aber als Entgelt des Friedens theilhaft wird. Dieser Philosophie muß notwendig jeder *tragische* Bestandteil fehlen, nichts häumt sich in der Seele gegen alles Schreckliche und Ungerechte des Daseins, gegen Unvollkommenheit und Niedrigkeit auf, denn sie hat als ihre tiefste Erkenntnis den Satz gefunden: *Das Sein ist vollkommen*. Was wirklich ist, das ist gut, und was uns schlecht scheint, ist nicht vielleicht etwas, das an einer inneren Unzulänglichkeit krankt, oder das dem allgemeinen Weltplan zuwiderläuft, es ist vielmehr nur ein geringerer Grad von Vollkommenheit und kann durch bessere Einsicht, durch Studium und Weisheit aufgehoben werden. Entwicklung und Veränderung in der Welt stören den Frieden der Seele: es gibt im Grunde kein Werden und keinen Wandel, die Welt ist von Anfang an vollkommen. Wer das erkannt hat, wessen Geist nicht durch falsche Urteile und Leidenschaften verblendet ist, der nähert sich dem einzig würdigen Zustand: dem Frieden des Geistes. Etwas anderes zu wollen, ist Unverstand: wer seinen Lüsten folgt, dem fehlt noch die richtige Erkenntnis von der Unfreiheit aller Neigungen, und wer gar die Welt ändern wollte, der begehrte Unsinniges, weil ja die

Welt von Anfang an gut ist; ruht doch die ewige Weltsubstanz fühllos und in sich vollkommen; da etwas verbessern zu wollen, wäre unwürdig des Weisen und setzt den ärgsten aller Irrtümer voraus: daß nämlich der Mensch die Macht hätte, etwas aus sich heraus zu schaffen, daß in ihm eine Freiheit wohne, die die ganze übrige Natur nicht kennt. Dieser Glaube ist die Sünde vom Anbeginn — wenn wir Sünde gelten lassen wollten; aber wir wissen, daß es nur Verstand und Unverstand gibt. Der Weise hat erkannt, daß der Mensch machtlos ist im Umkreis der gewaltigen anonymen Ursachen und Wirkungen, die nach ewigen Gesetzen die Welt regieren, der Mensch ist nichts, und das Beste, was er tun kann, ist zuzusehen, wie er sich zurechtfindet, wie er keinen Schaden nimmt. Der Weisheit letzter Schluß ist, ein glückseliges Leben zu suchen, sich von allen Täuschungen, als könnte der Mensch etwas ausrichten und die Welt bessern, befreien. In der Übereinstimmung mit allem Seienden, das ja Vollkommenheit besitzt, ist das höchste Glück gelegen, Ruhe des Geistes in der ewigen Substanz (die man einem Sprachgebrauch folgend auch Gott nennen darf). Denn was ist im Grunde der Mensch, der sich so groß dünkt? Ein Modus an den beiden Attributen der Weltsubstanz, eine leichte Welle im ausgedehnten Sein — das ist sein Leib, eine entsprechende Welle im denkenden Sein — das ist sein Geist. Er hat keinen Teil am Kern der Welt, er ist nichts, was bis hinab reicht in die ewige Substanz,\*) er besteht lediglich aus „gewissen Modifikationen der Attribute Gottes“, d. h. er hat sein bescheidenes Teil an dem,

---

\*) Ethik Teil II Satz 10 Axiom 1. — Vgl. „Kurzgefaßte Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück“, Philos. Bibl. Bd. 91, S. 42.

was sich durch den Raum hin ausdehnt, und an dem, was in der Welt denkend ist. Alles einzelne ist nur eine Einschränkung des unendlichen formlosen Seins, das einzig Wirklichkeit besitzt und an dessen Oberfläche sich wesenslose Blasen bilden — der Mensch. Sie sind für den, der durch den Schleier blickt, nichts Wirkliches, Störungen in der Reinheit der ewigen Attribute. Hat man dies aber erst erkannt, dann wird man nicht mehr gegen die ewige Ruhe des Daseins ankämpfen. Der Weise wird Leidenschaften und Neigungen bezwingen, um glücklich zu sein, er wird durch persönliche Wünsche und Bestrebungen nicht in die ewige Ordnung des Alls hineingreifen, in die unabänderliche Kette von Ursachen und Wirkungen, in den starren Funktionalismus der Welt, der keine Ausnahme duldet und jeden zererschmettert, der ihm entgegentritt. Für den, der sich tragisch empören wollte, hat diese Philosophie des Alters nur ein mitleidiges Lächeln, denn sie weiß, daß Tragik nichts ist als die Unerfahrenheit der Jugend. Sich beiseiden und den Frieden finden — der bewußte Fatalismus, das ist die Erkenntnis der Weisen.\*)

Der moderne Monismus hat das Weltgefühl des Philisters in einigen Zusammenhang gebracht. Gemeinplätze, die jedem Schulknaben geläufig sind, werden zu „Imperativen“ aufgebraucht, alles Problematische, das die Behaglichkeit stören könnte, beiseite geschoben. Es wäre leicht, dies an einem bekannten und sogar berühmten Namen der deutschen Gegenwart zu demonstrieren; aber nach der Betrachtung eines Denkers ist es unnötig und darf unterbleiben.

---

\*) „Es ist besser, eine Hand voll mit Ruhe, denn beide Fäuste voll mit Mühe und Eitelkeit.“ (Kohleth 4, 6.)

Vor unseren Augen hat sich das beschauliche Weltgefühl des Mittelmenschen zu einem System entfaltet, das die Welt umspannt. Und diese Weltstellung des Positivismus und Quietismus ist tatsächlich weit über den Charakter hinausgewachsen, der anfangs beschrieben worden ist. Denn Philosophie ist Stellungnahme zum gesamten Sein und widerspricht daher dieser ihrer Tendenz nach der Gefühlsweise, die sich mit allen ihren Instinkten an einem Teil des Seins, und zwar an dem nächsten und greifbarsten, genügen läßt. So können wir zwar das System Spinozas, der allen Anfeindungen zum Troste friedlich gelebt hat und sich sein Denkeridyll nicht hat stören lassen, als die Vollendung der Gefühlsrichtung nehmen, die sich im Mittelmenschen verkörpert; aber sie ist, weil sie eben Philosophie ist, mehr, sie umfaßt das All — eine Stätte des Friedens. —

Das naturalistische Denken ist psychologisch dadurch charakterisiert, daß es nicht anders als an handgreiflichem Material arbeiten kann. Der Naturalist als Physiker (der Materialist, der Energetiker) denkt stofflich, er stellt sich als letztes Denkbares eine Urmaterie vor (in anderer Terminologie eine Urkraft), die sich verändert und alle Erscheinungen hervorbringt. Diese Lehre ist von den Vorsokratikern zuerst aufgestellt worden, ihre modernen Fassungen sind eine bessere Formulierung der gleichen Denkweise. Der Naturalist als Psychologe (der Experimentator, der Psychoanalytiker) sieht nur das Gegenständliche, sozusagen den Erfolg in den seelischen Phänomenen, ohne sie von innen her verstehen und deuten zu können. — Beiden Arten des Naturalismus ist gemeinsam, daß sie immer naiv und unkritisch bleiben und daß ihre Methode ohne viel Bedenken leicht in ein transzendentes Gebiet hinübergetragen wird. Vom naturalistischen Physiker zum Spiri-

tisten ist oft nur ein Schritt, denn Spiritismus, Astrologie und ähnliches („Xenologie“) sind nichts als Naturalismus, auf einen fremden Gegenstand angewendet, Empirie eines anderen Bereichs. Die Tatsächlichkeit macht dieser Denkweise solchen Eindruck, daß sie den Geist übersieht, daß das Seelische und das Wertvolle verloren gehen. —

Ich frage nunmehr nach der allgemein-formalen Beschaffenheit des Weltbildes, das sich aus dem Charakter des Grenzmenschen ergeben muß. Es ist klar, daß dieses Weltbild nur dualistisch sein kann, dualistisch in irgendeiner der vielen historischen Formen, als Platonik, Christentum oder deutsche Metaphysik, jedenfalls eine Lehre, die einem diesseitigen Element ein jenseitiges gegenüberstellt, oder die im ethischen Kampf des Guten und des Bösen das Letzte und Wesentliche sieht, kurz die auf irgendeine Art der Disharmonie des Seins Rechnung trägt. Während ein einziger bedeutender Philosoph den idyllischen Monismus gelehrt hat, stehen alle anderen großen und genialen Systeme auf dualistischer Grundlage — der Zwiespalt im eigenen Wesen treibt ja zum Nachdenken über die Welt, die in der eigenen Seele entdeckte Tragik wird im All wiedergefunden. Nur der Grenzmensch hat eigentlich Veranlassung, über die Welt zu grübeln und ihre Probleme zu lösen — denn Probleme entstehen aus einem Zwiespalt, der seine Beschwichtigung fordert. So kann denn von einer Philosophie des Mittelmenschen nur im uneigentlichen Sinn gesprochen werden, fehlt ihm doch meistens dieses Bedürfnis zu grübeln und der Druck, unter dem eine höhere Synthese geschaffen werden soll. Der tragisch Zerissene ist der vorbestimmte Philosoph in seiner Vielgestalt.

Ich will nun an Fichte den Typus der tragischen Weltanschauung des Grenzmenschen zeigen. Er und Spinoza

sind die größten Gegensätze, die sich vorstellen lassen und die nicht etwa in Unterschiedlichkeiten des Denkens beruhen — Fichte und Spinoza sind Denker ersten Ranges — sondern auf dem Grunde der Menschlichkeit verankert sind. — Die gereifte Einsicht kann die Zusammenhänge in der Welt nicht anders als kausal begreifen. Was in der Welt geschieht, das geschieht nach Gesetzen, die weder gut noch böse sind, sondern in starrer Regelmäßigkeit funktionieren und keinen Anlaß für ein Werturteil bieten. Wo Zwiespalt, Kampf, Tragik empfunden wird, dort ist das Ich, die Seele, der Mensch Mittelpunkt, nicht die Welt oder die Natur. Der strenge Funktional-Zusammenhang läßt weder das Bewußtsein von etwas *Tragischem*, noch den Gedanken der *Freiheit* zu; beide stehen in Wechselbeziehung, die Sehnsucht nach Freiheit von allem äußeren Zwang, die Sehnsucht nach der Kraft und Größe des Menschen, nach Bewältigung des Toten durch das Lebendige, das sind die Voraussetzungen eines tragischen Grundgefühls. Der entschiedenste Verkünder der Menschengröße, des Willens und der Kraft, die Welt umzuwandeln, ist Fichte. Er nennt selbst sein System ein „System der Freiheit“. „Nicht zum müßigen Betrachten und Reschauen deiner selbst, oder zum Brüten über andächtige Empfindungen — nein, zum Handeln bist du da; dein Handeln und allein dein Handeln bestimmt deinen Wert.“\*) — Erst dadurch ist die Welt vorhanden und gewiß, daß sie Gegenstand der Tat, Material für unseren Willen ist. Und die höchste, die einzige Gewißheit liegt im Bewußtsein seiner selbst. Fichte ist der Philosoph, der die Kraft des Menschen gegen die Welt erhebt und den Sieg des Menschen verkündet. Sein System ist das System des produktiven Menschen.

\*) Die Bestimmung des Menschen, Sämtliche Werke Bd. II, S. 249.

Die Welt muß nach der Idee umgestaltet werden; nicht der Verstand ist das erste, sondern der sittliche Wille, der erst das Denken möglich macht. Die ganze Welt ist nur durch die sittliche Tat des Selbstbewußtseins, des Ichs gesetzt. Aber ein ganz neuer Sinn ist erforderlich, damit die Menschen diese, die wahre Lehre verstehen können, und das ist nicht etwa bildlich gemeint, sondern ganz wörtlich. Fichte vergleicht die Menschen, die unter dem Zwang der Natur geboren werden, dahinleben und wieder vergehen, Blinden, die nichts von der wahren Welt des Lichtes wissen. Und dieser neue Sinn ist das Selbstbewußtsein der Seele allem Existierenden gegenüber, oder ihre Freiheit.\*) Nur die Philosophie, die auf dem Grundgefühl ruht, daß die Seele letzte Wirklichkeit ist, kann über allem naturhaften Gebundensein einen Punkt finden, zu schauen und zu werten. Der Naturalist geht im Dahinfließen des Seins auf und kann nur untätig zusehen, ohne die Möglichkeit, sich selbst zu finden, selbst zu handeln, in die Welt hineinzugreifen. Aber zu diesem ersten blinden Dasein, sagt Fichte, ist ein neues hinzugekommen. „Es wäre nur für den da, der mit Freiheit sich losgerissen hätte, für jeden andern durchaus und schlechthin gar nicht. Und so könnte, obwohl in Ansicht der Anlage die Menschen alle gleich wären, dennoch in Ansicht der Wirklichkeit es zwei durchaus entgegengesetzte Klassen unter ihnen geben, deren eine einen Sinn hätte, welcher der anderen schlechthin abzusprechen wäre.“\*\*) Dieses Neue nennt Fichte „die Befreiung“ oder „die Selbstbesinnung“.

Wie wir den Mittelmenschen in letzter Vollendung als den Ruhenden, den Idylliker erfaßt haben, der ganz in den Naturmechanismus eingespannt ist und eine eigene Seele

\*) Vgl. Einleitung in die Wissenschaftslehre.

\*\*) Nachgelassene Werke Bd. I, S. 14.

nicht kennt und nicht kennen will, der jeder Wirkung in die Welt hinein entsagt und auf jede Wertung Verzicht leistet, dem Beschaulichkeit und gefahrlose Behaglichkeit Ideale sind; so enthüllt sich uns der Grenzmensch in seiner philosophischen Vollendung als der tragische Ringer, dem die Welt nur als ein Starres, Wertloses gilt, als Stoff, an dem sich sein Wille bewähren kann, wenn auch vielleicht seine Kraft daran scheitert. Alles Sein muß ihm einen tiefen und ernsten Sinn haben, das Leben ist eine ungeheure Aufgabe, der man sich nicht entziehen darf. Und sieht es auch manchmal aus, als wäre all unser Tun zwecklos, als wandelte sich unser bester Wille ins Gegenteil — wir müssen doch in uns selber die Kraft finden, an uns, an den Sinn der Welt, an die Vollendung alles Seins zu glauben. Denn „der Wille ist das lebendige Prinzip der Vernunft, ist selbst die Vernunft, wenn sie rein und unabhängig aufgefaßt wird.“ (Das stimmt ganz mit Kant überein.)\*) Und dieser Gedankengang mündet in das erschütternde Paradox der Ich-Philosophie: „Die gegenwärtige Welt ist überhaupt nur durch das Pflichtgebot für uns da.“

Der große Gegensatz Spinoza—Fichte ist: Der Mensch als ein Gegenstand der Natur unter unzähligen anderen — der Mensch als Seele gegenüber der Natur. Und die Konsequenz von beidem: Der Mensch ohne Willen, nur dem Verstande untertan und kausal bestimmt wie jedes Ding; der Mensch als Kraft, als Ich, als Wille, der sich frei weiß oder wünscht. Ruhe und Schauen — Wille und Tat. Und

---

\*) Die Bestimmung des Menschen S. 288. — Kant: „Nur durch das, was ein Mensch tut, ohne Rücksicht auf Genuß, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, gibt er seinem Dasein als der Existenz einer Person einen Wert.“ (Kritik der Urteilskraft § 4.)

schon wirkt sich dieses entgegengesetzte Fühlen vom Menschen auf die Welt: für Spinoza ist das einzig Wesentliche die ewig ruhende Substanz, die immer gleich bleibt und von keiner Veränderung getroffen werden kann; alles gestaltete Sein, die Menschen selbst sind nur ein zweckloses Kribbeln und Wimmeln. Nach Fichtes Grundüberzeugung ist alles Sein ichhaft, ist die höchste metaphysische Einheit analog der Menschenseele zu denken. Wir sind das Sein. Und als letzte Einsicht gilt ihm, „daß das Sein oder das Absolute ein in sich geschlossenes Ich ist“\*). Fichtes Weltgrund ist das Leben, der Weltprozeß ist ewiges Schaffen und Zeugen — „das Schaffen selbst in alle Ewigkeit“. — „Der absolute Anfang und Träger von allem ist reines Leben.“ — „Eine Welt als Produkt des vollendeten und erschöpften Schaffens gibt es nicht.“\*\*) — Und wie seine Welt, so ist er selbst, ein glühender Prediger und Reformator, der sich in unmittelbarer Rede ausströmt und die Menschen zu sich zwingen will. Sein Vortrag sprüht daher wie Feuer, er ist aus der Leidenschaft geboren und wirkt alles nieder, was sich ihm entgegenstellt, er ist von sich selber, von seiner höchsten Notwendigkeit und Wahrheit so tief durchdrungen, daß er selbst das Gefühl des Lebens und der Überzeugtheit im höchsten Grad hervorruft. „Ihm war jede Lehrstunde nicht wie ein Amtsgeschäft, das er verrichtete, sondern wie eine Mission, die er erfüllte, und die als Tat in die Ewigkeit fortwirken soll; er lehrte die Philosophie nicht bloß, er predigte sie; sein Katheder hätte im Laufe des Vortrages jezt eine Kanzel, jezt eine Rednerbühne sein können.“\*\*\*) — Fichte ist der Feuergeist, der die Welt nach der Idee

\*) Nachlaß II, S. 208.

\*\*) Nachlaß I, S. 23, 101.

\*\*\*) Runo Fischer, J. G. Fichte und seine Vorgänger, S. 239.

umgestalten will, der die Pflicht aufstellt, auch andere zur Erkenntnis der Wahrheit zu zwingen und sich nicht einsam mit ihr zu verschließen. Wie seine Welt eine Ausstrahlung des ewigen Ichs ist, so muß er selbst seine Seele in die Welt wirken lassen. Und die Wahrheit, die er besitzt, soll jeder in der eigenen Seele finden, „aus sich heraus erzeugen“, nicht von anderen übernehmen.\*) Die besonnene Grenzsetzung der kantischen Vernunftkritik (die Kant als unübersteigbare wissenschaftliche Grundlage der wahren Philosophie gemeint hatte) ist für Fichte ein Anstoß und er nennt sie sogar „eine Maxime der Schwäche oder der Trägheit“. Seine Philosophie (die ja auf Kant fußt) will nicht zugeben, daß etwas unbegreiflich sein könnte, ja sie will lieber gar nicht sein als irgend etwas nicht begreifen. Sie will alles sein oder gar nichts.\*\*) Dies ist der echte Enthusiasmus des Philosophierens, der den Verstand zwingt, weil er das Sein erfassen will.

Es ist für den Wahrheitswert eines Gedankensystems nicht allzu wichtig, wie seine Sätze vorgetragen werden, und hängt auch mit dem Stil der Zeit zusammen; anders klingt das edle Deutsch Fichtes, anders das scholastische Latein Spinozas. Für die Gedanken selbst sind das Zufälligkeiten; aber für den Stil des Denkens ist es charakteristisch. Und betrachten wir den Glanz von Spinozas Denken (oder besser: sein Phlegma). — wir finden das Gegenteil von allem, was für Fichte gilt. Spinoza hat unter dem Haffe seiner Stammesgenossen schwer gelitten, sie haben ihn aus der Heimat vertrieben und ihm sogar nach dem Leben getrachtet. Für ihn aber sind alles das nur neue Beweise für seine Grundüberzeugung, daß Unverstand und Leidenschaft die

\*) Vgl. Nachlaß II, S. 90.

\*\*\*) Nachlaß II, S. 104.

Erbfeinde der Weisheit sind. Wie ein Biograph berichtet, ist er nie übermäßig traurig oder übermäßig fröhlich gewesen.\*) Sein Leben und seine Art zu fühlen decken sich ganz mit dem Bilde, das man sich von einem echten Weisen zu machen pflegt. Man darf diese Selbstgenugsamkeit hoch einschätzen: nicht nur, daß Spinoza von einer Erbschaft lediglich das angenommen hat, was ihm zum Leben notwendig schien, daß er das Erbteil seiner Eltern den Geschwistern überließ, mit Ausnahme eines Bettes (sehr charakteristisch): er hat auch eine ehrenvolle Berufung an die Universität Heidelberg, die ihm durch Karl Ludwig von der Pfalz zugekommen ist, abgelehnt, denn er hat niemals das Bedürfnis gehabt, zu wirken, zu lehren oder andere zu überzeugen; für sich allein die Wahrheit zu suchen, ist ihm genug gewesen. Aber hinter dieser Seelengröße liegt das temperamentlose Ruhebedürfnis des Gelehrten. Er fürchtete beständig, irgendwo Anstoß zu erregen und wollte lieber schweigen als sich Feinde machen. Im theologisch-politischen Traktat werden die Fragen der Offenbarung und der Prophetie ängstlich und sogar zweideutig behandelt und sein Siegelring trägt die Inschrift: Vorsichtig!\*\*\*) — Nicht ein einziges seiner Werke (mit Ausnahme der Darstellung der kartesischen Philosophie) ist unter seinem Namen veröffentlicht worden, und das Buch, das seine Philosophie enthält, wird erst nach seinem Tode gedruckt. Nicht einmal die Sorge, daß man ihn als Urheber kenne, hat ihn beschäftigt. Vielleicht hat es niemals einen bedeutenden Menschen gegeben, der wie Spinoza frei von aller Eitelkeit gewesen wäre; wenn wir in dem Abschnitt „Ich-Gefühle“ festgestellt haben, daß die Eitelkeit eine

\*) Vgl. J. Freudenthal „Spinoza, sein Leben und seine Werke“ I, 192.

\*\*\*) Vgl. J. Freudenthal I, 177.

besondere Heraushebung dessen ist, was der Mensch als sein Ich empfindet, so wird uns der Zusammenhang von Spinozas Philosophie mit seiner Lebensweise in aller Notwendigkeit einleuchten: Spinoza hat die Welt aufgebaut und dabei den Menschen vergessen. Die Seele des Menschen ist ihm eine wesenlose Fluktuation, eine Vorstellung im allgemeinen unpersönlichen Denken, und zwar die Vorstellung des eigenen Körpers, der Reflex, den der Körper in das Attribut des Denkens wirft, sein Schatten.\*) (Der ihm geistesverwandte, wenn auch nicht so seelenlose F e c h n e r nennt die Seele einmal den Logarithmus des Leibes.) So gibt es für sie nur zwei Möglichkeiten: entweder sie bleibt vom ausgedehnten Sein abhängig und wird zugleich mit dem Körper vernichtet (diese konsequenteste Annahme wird von allen modernen Denkrichtungen gemacht, die mit Spinoza den Grundzug des Idyllismus und der Schloßigkeit gemein haben); oder wie Spinoza selbst lehrt, sie vereinigt sich nach dem Hingang des Leibes mit dem denkenden Sein und bleibt gleich ihm unveränderlich. Denn an und für sich ist die Seele nichts, nur eine Funktion entweder ihres Körpers oder des allgemeinen Denkens. Und nicht so sehr, daß dies gelehrt wird, ist wichtig, sondern daß es ohne jedes innere Widerstreben gelehrt wird. Was in der Seele des einzelnen lebt, was sich freut und leidet, Wünsche, Leidenschaften und Träume — alles das sind für Spinoza nur mangelhafte Vorstellungen, die den Frieden stören und von der klaren Einsicht überwunden werden müssen.\*\*)

---

\*) Vgl. die Abhandlung von Gott *uff.* S. 99.

\*\*\*) „Der Affekt (die Leidenschaft) ist nur eine verworrene Vorstellung“ (Ethik III, Allgemeine Definition der Affekte). — Diese Denkweise ist Spinoza übrigens mit seinem Lehrer Descartes gemein.

aber besteht darin, friedlich zu leben und Gott (d. h. die Natur mit ihren Eigenschaften) zu erkennen. —

Die großen Gegensätze in der Stellung des Menschen zur Welt, in der Möglichkeit der Philosophie treten immer deutlicher heraus: hier ist die Seele des Menschen höchster Wert, sein Ich ist sein Wille, alle Erkenntnis ruht auf dem Wollen und auf dem Glauben an einen Sinn des Daseins, die Welt ist lebendiges Werden. Dort eine tote Welt, von der der Mensch ein Teil ist, alles Streben wäre zwecklos, denn die Welt hat keinen Sinn, Glaube ist nur mangelhafte Einsicht. Spinoza hat etwas Gegenständliches erkannt: die Substanz der Welt. Fichte hat eine Deutung gefunden: den Sinn der Welt. Während Spinoza dem Wollen keinen Raum läßt und dem Sein durchaus zustimmt, empfindet der Idealismus, daß zwischen der bestehenden Welt und den Wünschen des Herzens wie den Forderungen des Geistes ein Widerspruch klafft. Die Welt ist nicht so, wie sie sein müßte. Dieses Gefühl aber hat zur unmittelbaren Folge, daß sich der Mensch der Welt gegenüberstellt, daß er sich von ihr unterschieden weiß und über sie zu Gericht sitzt. Vor diesem Urgegensatz schwinden die logischen Paare: Denken und räumliches Sein dahin, der viel tiefere Widerstreit zwischen Seele und Welt, Ethos und Natur ist gefunden, dem Sein tritt der Mensch mit seinem Wollen gegenüber. Der letzte Wunsch ist nun nicht mehr der nach Glückseligkeit in der Welt, sondern der, die Welt nach den Gedanken des Menschen umzugestalten, daß sie seiner Forderung gleich werde.\*) Alle Ethik, d. h. alles Wollen, und alle

\*) Ich möchte hier auf etwas hinweisen, was scheinbar gar keine Beziehung zur Philosophie Fichtes hat, aber in den tieferen Regionen der Seele doch mit ihr zusammenhängt. Es ist ein alter Glaube, daß es schöne, aber seelenlose Elementarwesen gibt, denen die wahre

Tragik, d. h. seine innere Unerfüllbarkeit, entspringen aus dem seiner selbst bewußten Ich.

Nicht zwei Meinungen oder Lehren stehen hier gegeneinander, sondern Ergebnisse des tiefsten Lebensgeföhles, das nur so sein kann oder so. Wo der Sinn für das Zerspaltene und Tragische mangelt, da muß Fatalismus, Ergebenheit in das Geschehen, herrschen.\*) Der Fatalist fühlt sich den Mächten der Natur ganz unterworfen, er strebt wie alles Lebendige naturhaft und fraglos der Luft zu, kann er sie aber nicht erreichen, so dünkt es ihn unklug, sich gegen das aufzulehnen, was stärker ist als er. Der Fatalist erkennt keinen menschlichen Willen an, d. h. kein Prinzip der Freiheit, das dem Naturgeschehen gegenübergestellt werden könnte.\*\*) Für Spinoza gibt es nichts als den Verstand, alles sonst ist Täuschung und Verworrenheit. Er legt folgerichtig alle Wesensunterschiede der Menschen in den Verstand und nicht in den Willen: die Frommen haben „eine klare Vorstellung von Gott“, „die Gottlosen besitzen die Erkenntnis Gottes nicht, sondern kennen nur irdische Dinge und bestimmen danach ihre Werke und ihre Gedanken.“\*\*\*) In seiner großartigen Konsequenz hebt er den Begriff der Freiheit ausdrücklich auf und läßt Freiheit Notwendigkeit

---

Liebe des Menschen eine Seele schenken kann. Dieser Traum, sich einem Naturwesen in Liebe zu nähern und es zur Menschheit zu erheben, entspricht ganz der sittlichen Forderung Fichtes, daß der Mensch die Natur menschlich, seelenhaft machen müsse, und zur gleichen Zeit wie er haben sich die deutschen Romantiker mit diesem Gedanken beschäftigt, er ist von Fouqué in der lieblichen „Undine“ verklärt worden.

\*) Vgl. z. B. von mehr persönlichen Dokumenten Spinozas Brief an Oldenburg. (Ausgabe Kirchmann Nr. 25.)

\*\*\*) Vgl. 1. Band, 6. Abschnitt.

\*\*\*) Brief Nr. 36.

des eigenen Wesens sein. Es ist nicht Zufall, daß diejenigen modernen Philosophen und Psychologen, die alles Metaphysische und logisch nicht Faßbare beseitigen möchten, gerade das Wollen derart in Vorstellungs- und Gefühlselemente aufzulösen trachten, daß nichts übrig bleibt, was auf seelische Aktivität oder Spontanität, auf Willen hindeutete; denn vor diesem Moment müßte der streng wissenschaftliche Zusammenhang der seelischen Elemente die Segel streichen. Dies wird vor allem von *Avenarius* versucht, der in minutiöser Gedankenarbeit das Wollen, das dem Verstande nun einmal nicht ganz zugänglich ist, ausschalten will\*) (wogegen man allerdings wieder mit Schopenhauer sagen kann, daß nichts auf der Welt dem Menschen so verständlich und so unnötig eines Beweises sei wie der Wille; dies wird durch das Denken primitiver Völker bewiesen, die alle Vorgänge in der Natur nicht kausal, sondern nach dem Vorbilde des menschlichen Willens, d. h. zielstrebig, als Wirkungen mächtiger menschenartiger Wesen auffassen).

Diese Resignation des Fatalismus und des Leidenspessimismus ist von Grund aus verschieden von der religiösen Ergebenheit in den Willen Gottes. An Stelle der verstandesmäßigen Einsicht, daß der Mensch machtlos in der Welt ist, tritt hier ihr Gegenteil: der Mensch weiß sich in seinem tiefsten Wesen unabhängig von der Natur, er glaubt sich als etwas Anderes, Höheres, als frei, und erkennt in dieser seiner Freiheit einen anderen Zusammenhang in einem „Reich der Zwecke“. Wenn er seinen guten Willen mit dem eigentlichen Sinn der Welt, mit dem „höchsten Willen“, in Übereinstimmung weiß, so hat er sich über alles andere erhoben und in dieser Sinnesart die Gewißheit der ewigen

---

\*) Kritik der reinen Erfahrung II, 159—211.)

Ruhe gefunden. Solch ein Mensch steht nun über der Welt, ja in der radikalen Vollendung dieser Lehre weiß er sich im Glauben (vor dem der Verstand ganz zurückgetreten ist) als Schöpfer der eigentlichen Welt, der Welt der Zwecke, die ja erst von ihm verwirklicht werden soll. „Unsere Welt ist das verfinsterte Material unserer Pflicht; dies ist das eigentlich Reale in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung“\*). —

Man hat von einer Annäherung des späteren Standpunktes Fichtes an den Spinozismus gesprochen; ich kann nur vollendeten Gegensatz sehen. Es stimmt vollkommen zu dem dynamischen Charakter des fichteschen Denkens im Gegensatz zu der ein für allemal fertigen Statik Spinozas, daß Fichte nicht von Anfang an eine feste Philosophie besaß, sondern sie erst im Lauf seines Lebens errungen und immer entschiedener entwickelt hat, daß er ruhelos weiterstreitet und nach immer tieferen Begründungen sucht. Wenn Fichte schließlich dazu kommt, die Wirklichkeit und Wirksamkeit des religiösen Bewußtseins zu lehren, und die ganze Welt als erschaffen durch den Glauben auffaßt, so liegt das in der geraden Linie seiner Willensphilosophie; Göttlichkeit und Gotteskraft müssen den Menschen erfüllen. Er findet im Glauben die Gewähr, daß ein höchster Zustand der Vollkommenheit erreicht werden muß, daß die Welt einem letzten Zweck in Gott entgegenstrebt. Das Leben in diesem Glauben ist die Seligkeit. Das ist echte Mystik und alles eher als Spinozismus.

Bei solchen scheinbaren Ähnlichkeiten übersieht man das Wichtigste: alle großen Dualisten streben aus ihrer Zerrissenheit zu einer letzten Einheit, zu einem Absoluten oder

---

\*) Fichte S. W. Abt. II, Bd. 3 S. 185.

zu Gott hin. Diese Idee bannt ihr Wollen und Denken. Für den Monismus Spinozas dagegen gibt es kein Ringen, seine Einheit ist nicht Sehnsucht der Seele, sondern eine Tatsache, die von Anfang an gegeben ist und nichts Fragwürdiges hat.

Fürs oberflächliche Zusehen können die letzten Seiten von Spinozas Ethik und besonders der berühmte Amor Dei intellectualis, die geistige Liebe zu Gott, vielleicht einen mystischen Eindruck erwecken und man hat Spinoza bis auf unsere Zeit fast immer von Grund auf mißverstanden und sein System des absoluten Rationalismus für Mystik genommen. Wenn man aber vom geschriebenen Wort auf den Geist und auf das Herz zurückgeht, denen es entstammt, so kann man nicht wohl größere Gegensätze finden als Spinoza und die Mystik. Die beiden entscheidenden Punkte sind wiederum: bei Spinoza hat der Mensch keinen wesenhaften Zusammenhang mit dem Weltgrund, er ist nur „ein Teil“ des unendlichen Denkens, ein Modus und man hat den Eindruck: eine Störung in den beiden Attributen des Seins.\*) Dem Mystiker ist der Weltgrund auch der Grund der Seele, aus ihm geht alles hervor, er gibt allem Wesen seinen Sinn, den Weg zur Vollendung. Aus diesem ersten ergibt sich aber schon das zweite: das tragische Grundgefühl einer fehlerhaften, schuldbelasteten Welt. Der Mystiker steht ja vor der allergrößten Aufgabe: selbst Gott zu werden, und er empfindet die ungeheuerste Spannung im Sein, die durch nichts gelöst werden kann als durch seine eigene „mystische“ Tat, die „Vergottung“.\*\*\*) Die Täuschung kommt von Spinozas irreführendem Sprachgebrauch, von der Vieldeutigkeit des

\*) Vgl. besonders Ethik II, Satz 49.

\*\*\*) Vgl. über Mystik „Die drei Stufen der Gottheit“, S. 105—125. Volks-Ausgabe S. 87—101.

Wortes „Gott“. Für Mystik und deutsche Philosophie ist Gott im Grund der Menschenseele („das Fünklein“, wie Meister Eckhart sagt) und kann niemals mit dem Verstand erfaßt werden; für Spinoza ist „Gott oder die Natur“ ein gegenständliches Urprinzip, ähnlich wie Schopenhauers Wille und ganz und gar nichts Göttliches und Außernatürliches, sondern die Natur selbst und etwas rein Theoretisches. Weil Spinoza das vollkommene Gegenteil eines religiösen Menschen — eines Gottsuchers oder eines Gottsicheren — ist, weil er zu dieser seelischen Lage gar keine Beziehung hat, sondern ganz in der Verstandeserkenntnis aufgeht, darum beginnt er sein System naiv mit der Weltsubstanz oder Gott und leitet mit Gemütsruhe und „auf geometrische Art“ Welt und Menschheit daraus her wie Euklid seine Sätze. Ausdrücklich wird die entgegengesetzte Denkweise gerügt, die von den Gegenständen der Sinne anhebt und im Glauben zu Gott führt. \*)

Fichte stellt hingegen den Akt der Befreiung von der Naturgebundenheit in den Mittelpunkt. „Ich ergreife durch jenen Entschluß (nämlich dem Gesetz der inneren Freiheit zu gehorchen) die Ewigkeit und streife das Leben im Staube ab.“ Und „Mein Wille, den ich selbst und kein anderer in die Ordnung jener Welt füge, ist die Quelle des wahren Lebens und der Ewigkeit.“ \*\*) — Dieser heroische Akt, der Glaube, daß der gute Wille, der doch so oft zum Übel ausschlägt, einen in sich gegründeten Sinn habe und den Zustand der Vollkommenheit herbeiführen hilft, wird auch die „Wiedergeburt im Glauben“ genannt und Fichte fordert (wie Kant) ausdrücklich eine jenseitige Welt der Zwecke, in der die Taten unseres reinen Willens nicht mehr ver-

\*) Ethik, II, Satz 10, Anmerkung.

\*\*) Die Bestimmung des Menschen S. 290.

loren gehen, sondern wirksam sind, ja er ist sogar geneigt, eine Stufenleiter der Welten aufzustellen, deren jede das reine Wollen der früheren Welten in Erfüllung umsetzt. \*) Alles Leben ist ihm endlich nur „die Sehnsucht nach dem Ewigen“, das wahrhafte Leben ist in der Liebe zur Ewigkeit gelegen. \*\*) In Übereinstimmung mit dem Johannes-Evangelium (nach Fichtes eigenem Ausspruch) und mit der deutschen Mystik wird das ewige Leben dem Weltleben gegenübergestellt. — Wie fern alles dies dem richtig aufgefaßten Natursystem Spinozas ist, braucht nicht weiter bewiesen zu werden. Vielleicht am meisten spinozistisch mutet dieser Satz Fichtes an: „Die Liebe des Absoluten oder Gottes ist das wahre Element des vernünftigen Geistes, in welchem allein er Ruhe findet und Seligkeit; aber der reinste Ausdruck des Absoluten ist die Wissenschaft und diese kann nur um ihrer selbst willen geliebt werden wie das Absolute“\*\*\*). uff. — Das klingt so wie Spinozas Worte am Schluß der Ethik: „Die Glückseligkeit besteht in der Liebe zu Gott.“ — Aber man darf sich nicht durch Worte täuschen lassen; denn eine Seite vorher hat Spinoza gelehrt, daß die Grundlage aller Glückseligkeit, das heißt der Tugend oder der rechten Lebensweise, darin besteht, seinen Nutzen zu suchen. †) Und was „Gott oder die Natur“ eigentlich ist, das haben wir schon gesehen.

Fast ebenso irrig wie die Einreihung Spinozas in die Mystik ist aber, ihn als Pantheisten zu bezeichnen. Ich habe hier nicht von der formal-logischen Berechtigung dieser Deutung zu sprechen, denn wenn jemand den Sprach-

\*) Die Bestimmung des Menschen III.

\*\*) Die Anweisung zum seligen Leben.

\*\*\*) Nachlaß II, 127.

†) Ethik V, Satz 41.

gebrauch ändert und seine Weltsubstanz, „ein ausgedehntes Ding“, das zugleich auch „ein denkendes Ding“ ist, „Gott“ nennt, so kann man dann freilich sagen, daß in diesem System alles „Gott“ sei — aber das ist offenbar nichts als Wortspielerei. Geht man auf die Quelle zurück, so wird man im Pantheismus ausschließlich das große Weltgefühl sehen dürfen, das vor jeder Erscheinung der Natur von der Ahnung eines ewigen, eines göttlichen Seins befallen wird, das im Blühen des Grases wie im Tanz der Gestirne eine geheimnisvolle Offenbarung Gottes sieht. Pantheismus ist das vollendete Gegenteil von Rationalismus, Pantheismus ist Gefühl, Leidenschaft, ist brünstige Hingabe der Seele an ein Höheres, er widerstrebt jeder Systematik und unterscheidet sich von der echten Mystik höchstens durch seine Diesseitigkeit, durch sein Weilen im Erscheinenden. Der eine große Pantheist ist Giordano Bruno, der Verkünder der übermenschlichen Leidenschaften. „Man wird selber ein Gott durch die geistige Berührung des göttlichen Zieles, man hat nichts anderes im Sinn als göttliche Dinge und erweist sich unempfindlich für alles, was die große Menge fühlt; man kennt keine Furcht, sondern verachtet aus Liebe zur Gottheit jeglichen anderen Genuß und achtet dieses Leben für nichts.“\*) Für Giordano sind die Attribute Gottes dem Christentum angenähert: Macht, Weisheit, Liebe. — Wie will man diesem Furor den kühlen Intellektualismus Spinozas nahe bringen? Spinozas letzte Weisheit ist ja, von Affekten frei zu werden und ganz im ruhigen Denken zu leben. Dies ist eudämonistisch, stoisch; man hat eingesehen, daß es sich unter der Herrschaft des Verstandes besser leben läßt als unter der der Leidenschaften, der Ver-

\*) *Eroici furori*, Zwiegespräche vom Helden und vom Schwärmer. Deutsch von Ludwig Kühlenbeck.

stand aber sucht die Erkenntnis und die Liebe der Ideen. Der Amor intellectualis Dei, von dem sich Geister hohen Ranges haben blenden lassen, ist nicht Gottesliebe, sondern Liebe zur Wissenschaft. Auch die Brahmanen philosophieren ohne Leidenschaft und Begeisterung, kühl und abstrakt, wenn auch phantastisch; aber ihre Grundüberzeugung ist die letzte Identität der Menschenseele mit der Weltseele. — Die Sehnsucht der Seele zu Gott kann nur bestehen, wo Seele als Wesenheit empfunden wird, die in ihren Quell und Urgrund, ins Metaphysische eingehen will. Spinoza fühlt und meint etwas anderes, sowohl unter Geist als auch unter Gott. Der Mensch ist ihm eine Störung in der Natur, die ausgeglichen werden soll, und die ganze Welt ist bei Spinoza nicht ernst genommen, sie hat keinen Sinn.

Es leuchtet ein, welch ungeheures Mißverständnis darin liegt, Goethe, den Verkünder der Persönlichkeit und der Tat, einen Spinozisten sein zu lassen. Und doch scheint diese auf ein paar Äußerungen des Lernenden beruhende Meinung in ihrem offenkundigen Widersinn unausrottbar zu sein (wahrscheinlich weil die Goethe-Kenner die abstrakte Philosophie nicht lieben, von Spinoza oft nur das wohlklingende Wort „Pantheismus“ wissen und die einmal aufgestellte Behauptung mechanisch wiederholen.)\* Der das höchste Glück der Erdenkinder in der Persönlichkeit gesehen hat und im Geist Fichtes verkündete und lehrte: „Im Anfang war die Tat!“ — der hat die Philosophie Fichtes und nicht die Spinozas in sich gehabt (wenn er auch den für den Künstler wohlbegründeten Abscheu vor Systemen teilte).

---

\*) „Was ich mir aus dem Werke (Spinozas Ethik) mag herausgelesen, was ich in dasselbe mag hineingelesen haben, davon wüßte ich keine Rechenschaft zu geben.“ (Wahrheit und Dichtung, 14. Buch.) — über die Weltstellung Goethes mehr im letzten Abschnitt.

Wie für Fichte ist auch für Goethe in der „Tathandlung“ das erste gegeben, das was aus dem Naturwesen einen Freien macht und so erst den Menschen schafft. —

Fichte hat seinen Gegensatz zu Spinoza selbst einmal angedeutet: „Es gibt nur zwei völlig konsequente Systeme: das kritische, welches diese Grenzen (die Grenzen des „ich bin“) anerkennt, und das spinozische, welches sie überspringt.“\*) Und er nennt sein System einen „umgekehrten Spinozismus“. — Spinoza sagt: Die Substanz hat zwei Attribute, Denken und Ausdehnung, Fichte drückt einen entsprechenden theoretischen Gedanken so aus: Das inwendige Leben des Lichtes spaltet sich in Denken und Sein.\*\*) — Die moderne Erkenntnistheorie formuliert diese Tatsache etwa derart, daß Sein und Bewußtsein (oder körperliches und seelisches Sein) die beiden Erscheinungsweisen sind, unter denen alles Existierende begriffen werden kann. Für Fichte aber steht das Lebendige (das noch dazu in seiner letzten Periode zum Licht verklärt ist)\*\*\*) am Beginn. Seine Philosophie fängt nicht mit etwas Gegebenem an, sondern mit einer „Tathandlung des Ich“, und der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre lautet: „Ich bin schlechthin, weil ich bin; und ich bin schlechthin, was ich bin.“ — „Das Ich setzt ursprünglich sein eigenes Sein.“†) — Es ist das Eigenartige, daß diese Denkweise nicht mit einem theoretischen Satz oder gar mit einer Definition anhebt, sondern mit einem Willensimpuls, mit einem Imperativ: Sei deiner selbst bewußt! Setze dich selbst! — so den Gegensatz zu allem beschaulichen Verhalten betonend. Das Ich ist absolute

\*) Grundlage der gef. Wissenschaftslehre, Jena 1802, S. 16.

\*\*) Nachlaß II, 150.

\*\*\*) „Licht und Leben ist schlechthin eines.“ Nachlaß II, 163.

†) Grundlage S. 12.

Tätigkeit, alles Sein ist bewegtes Sein, lebendiges Sein. Und Fichte sieht es als seine ewige Tat an, dies eine geleistet zu haben: „Durch die Wissenschaftslehre wird das Menschengeschlecht von dem blinden Zufall erlöst, und das Schicksal wird für dasselbe vernichtet.“\*) — Gegen diesen ungeheuren heroischen Aufschwung, der alles Existierende zusammenfaßt, um es dem freien Willen untertan zu machen, steht die kalte, nur auf das eigene und aller anderen Wohlsein bedachte Weisheit des Mittelmenschen.

Es ist aber für den Menschen und seine Philosophie von der höchsten Bedeutung, wie er über Wert und Lust denkt. Das heroische Grundgefühl, das allem Sein einen inneren Sinn zuspricht und an seiner Vollendung arbeiten will, das also einen Zweck in das Sein hineinlegt, läßt die Lust immer nur als etwas Relatives gelten (wobei die plumpe Übertreibung, der die Lust einfach etwas Böses ist, zur Charakterisierung beiträgt). Indes die Wertphilosophie Lust nicht als Letztes anerkennt, ist für Spinoza und den modernen Naturalismus Lust der Inbegriff aller Zwecke, Spinoza definiert sie als „Übergang von geringerer zu größerer Vollkommenheit“.\*\*) — Je höher daher die Lust steigt, desto mehr wächst auch die Vollkommenheit, der Wert. Fichte charakterisiert selbst diese Meinung so: „Ich weiß, daß sie (die Naturalisten) überhaupt nicht unter ihrer eigenen Notmäßigkeit, sondern unter der Gewalt der Natur stehen, und daß nicht sie selbst es sind, sondern diese Natur in ihnen, die das erstere (das Angenehme) mit aller ihrer Macht sucht, und das letztere (das Unangenehme) flieht, ohne

---

\*) Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. S. B. II, 140.

\*\*) Ethik III. Definition der Affekte.

Rücksicht, ob es übrigens gut oder böse sei.“\*) Diesem naturgebundenen Denken, das ganz im mittleren, idyllischen Dasein befangen bleibt, sind Lust und Wert identisch. Es wäre aber verfehlt, diese Gefühlweise etwa mit Nietzsche's Verherlichung der Lust („alle Lust will Ewigkeit“) in Beziehung zu bringen; denn gerade Nietzsche hat nichts so sehr verhöhnt wie die Freude am Behagen und am Alltag. Die englische Nützlichkeitsphilosophie (die sich mit Spinoza's Wertlehre deckt) ist ihm die niedrigste und verächtlichste gewesen. In den Kapiteln des Zarathustra, die von den kleinen Menschen und von den letzten Menschen handeln, ergießt er allen Spott über die Sorge um das tägliche Wohlfühlen, und die großen Predigten fordern einen harten, hohen Wert. Nietzsche repräsentiert überhaupt ganz klar (wenn auch in der einseitigen Betonung zur oberen Grenze hin) den Denker nach dem Typus Fichte (sein Zarathustra ist eine Art Idealbild des Grenzmenschen als Schwärmer), er hat sich aber in seiner Opposition gegen die deutsche Philosophie und gegen Wagner hin und wieder zum Anwalt der Mittelwerte aufgeworfen. Die Lust, die Nietzsche verherrlicht, ist etwas ganz anderes als die Lust, die der Positivismus lehrt; für Nietzsche ist Lust Rausch, höchste Aufstachelung alles Lebens, und so Idealismus und eine Forderung an den Menschen. Aber nicht nur den Sinn, auch das Pathos, mit dem Nietzsche allem Leben einen tieferen Sinn geben will und hierzu das Symbol von der ewigen Wiederkunft bildet, hat Fichte vor ihm: „Die übersinnliche Welt ist keine zukünftige Welt, sie ist gegenwärtig; sie kann in keinem Punkt des endlichen Daseins gegenwärtiger sein, als in dem andern; nach einem Dasein von Myriaden

---

\*) Die Bestimmung des Menschen S. 314.

Lebenslängen nicht gegenwärtiger sein, als in diesem Augenblicke . . . Ich ergreife durch jenen Entschluß die Ewigkeit, und streife das Leben im Staube und alle anderen sinnlichen Leben, die mir noch bevorstehen können, ab, und versehe mich hoch über sie. Ich werde mir selbst zur einigen Quelle alles meines Seins und meiner Erscheinungen; und habe von nun an, unbedingt durch etwas außer mir, das Leben in mir selbst. Mein Wille ist die Quelle des wahren Lebens und der Ewigkeit.“\*) — Was hier deutlich ausgesprochen ist, um das hat Nietzsche gerungen, es aber niemals recht fassen können. —

Spinoza zieht in seiner imposanten geschlossenen Denkweise auch die letzte Folgerung des Naturalismus, der keinen Wert kennen darf und alles Seiende für vollkommen erklärt, denn eine andere Quelle der Vollkommenheit darf es ja nicht geben (dieser Gedanke ist später von Hegel wiederaufgenommen worden). Die Natur wirkt mit Notwendigkeit (auch im Menschen) und es wäre also nichts als Unverständnis, dem von ihr Geschaffenen, das heißt eben dem Existierenden, abschätzend gegenüberzutreten zu wollen. So gibt es nichts als das wirkliche Sein, die Realität; Vollkommenheit und Unvollkommenheit, gut und schlecht sind nur Gedanken, die nichts zu bedeuten haben. „Gerecht und ungerecht, Sünde und Verdienst sind nur äußere Begriffe.“ — „Lust ist gut, Unlust ist schlecht.“\*\*) — Diese Gefühlsweise führt konsequent in die Tugendlehre (nicht eigentlich jenseits, sondern noch vor der Scheidung von Gut und Böse), zu der die modernen Positivisten nicht den Mut haben — daß das Gute einfach das dem Menschen Zuträgliche sei, Tugend ist Glück und gleich dem eigenen Nutzen. „Je mehr jemand

\*) Die Bestimmung des Menschen S. 290.

\*\*) Ethik IV, Satz 37, 41.

strebt und vermag, das ihm Nützliche zu suchen, desto tugendhafter ist er.“ — „Das Streben, sich zu erhalten, ist die erste und einzige Grundlage der Tugend.“\*) — Wenn also Spinoza lehrt, daß die Tugend um ihrer selbst willen gesucht werden müsse, so klingt das sehr edel, heißt aber nichts, als daß jeder seinen Nutzen suchen solle (was er wohl ohnehin schon gewußt hat). Für den Denker ist aber gut und nützlich das Denken und die Erkenntnis, und daher sagt Spinoza, daß das höchste Gut die Erkenntnis Gottes sei, denn der Philosoph wünscht nichts so sehr als Einsicht in das Wesen der Welt und „das Gut, welches jeder, der der Tugend nachstrebt, für sich begehrt, das wünscht er auch den anderen Menschen“.\*\*\*) — Dies ist der berühmte und so erhabenen klingende Amor intellectualis Dei Spinozas!

Entsprechend dieser intellektualistischen und positivistischen Moral müssen die Begriffe der Sünde und des Bösen abgelehnt werden: „Die Sünden, soweit sie nur eine Unvollkommenheit anzeigen, stellen nichts Wirkliches dar.“\*\*\*) Da ja doch nichts anders als mit Notwendigkeit geschehen kann, so gibt es auch kein Unrecht; dieser Gedanke ist so unmöglich wie ein rundes Viereck. Das Verbrechen wird ganz äußerlich gefaßt als „Ungehorsam, der nur nach dem Staatsgesetz strafbar ist.“†) Das Böse ist nur Mangel an Erkenntnis; denn hätte der Mensch vollkommene Erkenntnis, so würde er ja nur das Beste (d. h. das ihm Nützlichste) wollen und wäre also gut; auf dem Verstande ruht alles. Nur ein reiner und klarer Mensch, der niemals versucht

---

\*) Ethik IV, 18. Anm., IV, 20, IV, 22 Zusatz.

\*\*) Ethik IV, 37.

\*\*\*) Brief Nr. 32. — Übereinstimmend Augustinus (vgl. 1. Band S. 120).

†) Ethik IV, 37.

worden ist und ganz der Erkenntnis lebt, hat diese in ihrer Paradoxie doch so folgerichtige Lehre aufstellen können. Das sittliche Sein, das für die Ichphilosophie Quellpunkt und letztes Ziel des Denkens ist, beruht für Spinoza nur auf verschiedenen Graden von Verstandesklarheit.

Der Mittelmannsch, auch wenn er nicht konsequenter Denker ist, neigt dazu, keine Probleme anzuerkennen, und läßt das Bestehende gut sein. Er schiebt alles dem unerforschlichen Ratschluß Gottes zu, der es schon richtig geordnet haben wird, oder erklärt wie der denkmächtige Spinoza alles für das Werk unerbittlicher Naturnotwendigkeit. Die Zwecke des Menschen sind denen der Natur völlig untergeordnet. Wo sie mit der Natur nicht zusammenstimmen, werden sie aufgehoben, denn „die Natur bedient sich des Menschen unter allem anderen als ihres Werkzeuges“.\*)

Ist so der sittliche Wert auf Schwankungen der Erkenntnis zurückgeführt und die Möglichkeit jedes inneren Zwiespaltes vermieden worden, so muß — allerdings nur persönlich für Spinoza und nicht sehr typisch — als Beweis seiner Fremdheit auch gegenüber dem anderen Wertgebiet, den Werten der Kunst, hervorgehoben werden, wie er das Schöne relativ zu fassen und so zu vernichten weiß.\*\*) Spinoza sagt: Die Musik ist für den Schwermütigen gut, für den Traurigen schlecht, für den Tauben weder gut noch schlecht. So legt er positivistisch (und daher modern) den Wert ganz in die subjektive Stimmung und läßt etwas gegenständlich Schönes nicht bestehen, weil mit der Aner-

\*) Abhandlung von Gott usw., S. 101.

\*\*) Spinoza ist ein Zeitgenosse der großen niederländischen Maler gewesen, seine Wohnung in Amsterdam befand sich nur einige Straßen von Rembrandts Atelier entfernt und er hat sich selbst mit Zeichnen beschäftigt.

kennung eines solchen die Nützlichkeitsphilosophie durchbrochen wäre.

Der Wert der menschlichen Persönlichkeit ist bei Spinoza von Anfang an nicht in Betracht gekommen; wie die ethischen und ästhetischen Werte beseitigt werden, haben wir gesehen. Nun bleibt noch die Vertrittung, der sich ja auch das Denken des konsequenten Naturalisten beugt: wahr und falsch. Und wieder siegt das idyllische Grundgefühl, das kein Element des Kampfes in der Welt anerkennt; während jede Zäpphilosophie im Wahren und im Falschen (wie im Guten und im Bösen) zwei widerstrebende Kräfte sieht, die in der Brust des Menschen miteinander ringen, so ist hier jede innere Entzweigung dadurch unmöglich gemacht, daß das Falsche nur als ein geringerer Grad von Realität, ein geringerer Grad von Wahrheit gilt. Auch diese Denkweise (die eigentlich eine Gefühlsweise ist) hat für das Streben nach Verbollkommnung Raum: aber hier gibt es nicht ein Ringen, das mit einem Sieg des Vollkommeneren enden soll, sondern ein langjames Besserwerden, keinen Kampf der Gedanken, sondern einen Betrieb der Wissenschaften. (Die modernen Evolutionisten und Sozialisten fassen dies als automatische Entwicklung.) — Die höchste Einheit mit allem Seienden ist hier von Anfang an gegeben und es bleibt nichts Fragliches übrig; die andere Denkart setzt dem Menschen die eine, die große Aufgabe, dies Höchste zu verwirklichen. (Es gibt selbstverständlich auch einen philosophischen Dualismus — Aristoteles z. B. — der nicht auf dem tragischen Bewußtsein beruht, sondern der eine theoretische Meinung ist; uns beschäftigt nur der echte, der seelische Dualismus.)

Die außerordentliche Objektivität Spinozas (d. h. sein Mangel an Subjektivität) und sein kosmozentrischer Stand-

punkt hat nun den philosophischen Erfolg, daß er eines der ganz wenigen großen Systeme des Seins gegeben hat, während die Systeme des europäischen Kulturkreises Bewußtseins-Philosophien sind. In Spinozas System ist der Mensch kein wesentliches Moment und daher fällt das, worüber die Seelenphilosophie nicht hinauskommt, von selbst weg: daß nämlich dem Existierenden ein Aufnehmendes, Anschauendes und Erkennendes gegenüberstehen müsse. Spinoza handelt vom Sein selbst, nicht vom Erscheinen, und daher hat sein System die geschlossene Wucht, die nicht am Erkenntnisproblem gebrochen wird. Der Wahrheitswert dieser Position kommt natürlich nicht in Betracht, wo es sich nur um die Motive des Philosophierens und das Wesen des Philosophen handelt.

Die ganz irdische Denkart Spinozas hat aber auch einen erhabenen Satz gezeitigt (den größten in seinem System): „Der freie Mensch denkt über nichts weniger als den Tod, und seine Weisheit ist nicht ein Nachdenken über den Tod, sondern über das Leben.“\*) — Man könnte vielleicht sagen, daß auch dies wieder ganz mittelmenschlich, sogar bürgerlich gesprochen ist; aber es liegt doch eine tiefe Weisheit darin und ich will sie nicht herabsetzen. Der extreme Mensch neigt stets zu Grübeleien, die dem Tod und dem Jenseits gelten und die so leicht wesenlos und unfruchtbar werden und das Leben, das sie doch vertiefen sollten, lähmen. — Es ist für einen Denker von der Größe Spinozas immerhin merkwürdig, daß er die ewige Frage nach dem Warum? aller Existenz, das Staunen und Schauern vor dem Sein und das Träumen von anderen möglichen Formen des Lebens nicht kennt, daß er niemals an eine Grenze kommt, sondern

---

\*) Ethik IV, 67.

im naturhaften Dasein völliges Genügen findet. Für den großen Denker ist dies erstaunlich — aber für den Vertreter seines Menschheitstypus kann es nicht wohl anders sein. Und der Mangel an persönlicher Problematik ist vielleicht das letzte Merkmal dieser Geistesart: nur dem, der Abgründe in der eigenen Seele und Rätsel in der Welt sieht, ist dieses Staunen, das einen unheimlichen Ton annehmen kann, gegeben.

#### 4.

Ich habe an anderer Stelle ausführlich bewiesen, daß der Grundwert des europäischen Menschen der Wert der Seele, oder in reiferer Fassung der Wert der Persönlichkeit ist.\*) Aus diesem Mittelpunkt strahlt konzentrisch das ganze europäische Kultursystem, wie es sich seit dem Zeitalter der Kreuzzüge und des Minnejanges entwickelt hat, von diesem Grundgefühl aus wird die Welt geordnet, empfängt Sinn und Wert. Ich glaube, im Bewußtsein der Persönlichkeit das entscheidende Merkmal des europäischen Kulturgefühles gegenüber dem orientalischen (im weitesten Sinn) gezeigt zu haben, und so muß auch die Philosophie des europäischen Geistes in der Seele, im Ich ihren Quellpunkt finden. Zum erstenmal ist dies in der deutschen Mystik des vierzehnten Jahrhunderts ganz klar geworden — was ich hier übergehe —, Giordano — ein heißblütiger Abkömmling der nordischen Mystiker — hat die Seele als Grundkraft in einem heroischen Leben und Denken bewährt. Die moderne Philosophie hebt in Descartes mit dem Ich, mit der Besinnung des Denkens auf sich selbst, an — „Ich denke, also existiere ich“ — und sie ist diesem

\*) Die drei Stufen der Erotik: „Die Geburt Europas.“

Leitmotiv bis auf unsere Tage treu geblieben, sie hat nicht anders können als von der Seele des Menschen aus die Welt aufbauen, der Welt ihr Urteil sprechen — sie ist Ich-philosophie. Die große philosophische Linie, die mit Descartes einsetzt, ist aber von ihm nicht zu Spinoza hinübergegangen, der doch an Kraft des Denkens keinem nachsteht, sondern zu Malebranche und Leibniz, dann über Berkeley und Hume zu den großen deutschen Denkern. Ihnen allen gilt, ausdrücklich oder in selbstverständlicher Verschwiegenheit, die Seele als der Zentralwert des Denkens und des Seins.

Spinoza aber steht wie ein fremder erraticher Block mitten in der europäischen Geistesgeschichte, er hat alles ablehnen müssen, was um ihn her in Geltung stand, er hat nicht gewirkt und ist nicht recht begriffen worden — denn das Philosophieren ist im Tiefsten nicht eine Angelegenheit des Kopfes, sondern des Herzens, es ist die endgültige Stellung zur Welt, die in Begriffen geklärt worden ist. Und so läßt sich ein System nicht von einer seelischen Wurzel auf andere übertragen, die ihr innerlich fremd sind. Spinoza aber (nächst dem Buddhismus) vertritt uns den nicht-europäischen Geist in seiner klarsten Verkörperung. Dies hat Kant geahnt, wenn er einmal die beiläufige Bemerkung macht, daß der Spinozismus aus alt-orientalischen Vorstellungen hervorgegangen sein müsse, und dabei Tibet nennt.\*) Ach das Denken Indiens ist uneuropäisch, sein Mittelpunkt ist Brahman, die Weltseele, und das buddhistische Kreisen von Geburt, Alter und Tod, das ein persönliches Ich als „Frrtum“ und Hemmnis der Erlösung an-

---

\*) „Das Ende aller Dinge.“ Werke VII, S. 422 (Ausgabe Rosenkranz).

sieht. Nicht einmal das Leiden wird vom „Ich“ gefühlt — objektives Weltleid ist da, an dem mein Körper, mein Begehren, mein Erkennen teil hat. Alles Sein ist Kreisen des Leids durch ein Chaos von Wünschen, Begierden, gestaltenden (vitalen) Kräften ohne Bestand noch Wahrheit. Und es ist die erlösende Weisheit des Buddha, daß er den endgültigen Weg aus der Gestalt in die Gestaltlosigkeit, aus Denken, Vorstellen, Fühlen, Begehren, Sein in Nichtdenken, Nichtvorstellen, Nichtfühlen, Nichtbegehren, Nichtsein gefunden hat. Diese Denkweise ist immer ganz im Metaphysischen befangen geblieben und hat niemals ein Kultursystem hervorbringen können. Und Schopenhauer versucht, die indische Gefühlsweise der europäischen aufzupfropfen, wenn er die Seele nicht als Wesenhaftes gelten läßt, sondern nur als Schatten des Weltgrundes, des universalen Willens. Mit Ausnahme Spinozas, Schopenhauers und des bloß wissenschaftlichen Positivismus aber erkennt die ganze europäische Philosophie im Ich oder in der Persönlichkeit des Menschen den Mittelpunkt des Seins und stimmt insofern mit der Religion Europas zusammen, der die Seele als das einzige in der Welt gilt, was echten Wert hat. Brahmanenlehre und Buddhismus fassen wie Spinoza das Erkennen als Primäres, und wenn die Unzulänglichkeiten des Denkens behoben sind, so ist die Erlösung vollzogen. Das Christentum, die deutsche Mystik und die europäische Philosophie finden das Wesen im Willen oder in der Seele, die Welt wird zum tragischen Ereignis. Spinoza hat als Wappen eine Schlange geführt, die sich zum Ringe legt und in den eigenen Schwanz beißt — ein Bild der Sinnlosigkeit alles Seins. Kants Symbol ist die Asymptote, die gerade Linie, die einer Kurve näher und näher kommt und sie doch niemals erreichen kann, erst in der Unendlichkeit — das Bild

des ewigen Strebens, der Philosophie des Willens, des Idealismus. —

Was zuletzt über das Verhältnis der Weltssysteme mit den Wertungsweisen des europäischen und des orientalischen Menschen (zu dem im weiteren Sinne sowohl arische Inder als auch Semiten und Mongolen gehören) gesagt worden ist, das sollte hier nur anhangsweise die psychologischen Voraussetzungen des Philosophierens in eine weitere Perspektive rücken und die an zwei Denkern gewonnenen Einsichten in einen welthistorischen Zusammenhang einreihen. Fichte ist von Anfang an als der Repräsentant des tragischen Menschen in höchster philosophischer Reinheit erkannt worden und enthüllt sich jetzt überdies als der Vollender des europäischen Wert- und Weltgefühls. In Spinoza sehen wir den Kreuzungspunkt zweier Gefühlszüge, die eigentlich in verschiedenen Regionen verlaufen, eines individual-psychologischen und eines kulturpsychologischen. Was diesen beiden Linien dennoch gemeinsam ist, wird man am leichtesten als ein Negatives fassen können: der Mangel an tragischem Bewußtsein.

Der Zusammenhang individuellen Fühlens und Denkens mit einem Kulturkreis (weit mehr als mit einem Blutkreis!) läßt sich also durchaus nicht bezweifeln; aber vor den großen individuellen Unterschieden der menschlichen Seelen sind die Differenzen der Rassen und Nationen gering. Ich konnte als Beispiele für den mittleren Menschen die Urdeutschen Keller und Haydn und den mit talmudischer Bildung aufgezogenen holländischen Juden Spinoza anführen. An dem Angelsachsen Poe, dem Russen Dostojewski, den Deutschen Fichte und Beethoven ist der Grenzmensch verstanden worden, und alles das könnte nach jeder Richtung erweitert werden. Die sekundären Unterschiede der Abstammung und

der Umgebung sind natürlich weitaus bedeutender beim mittleren Menschen, der ja viel tiefer in seinem Kreis darin steht als der Grenzmensch. Aber auch noch in den Geistern, die am entschiedensten auf sich selber ruhen, wird eine bestimmte Lösung zu finden sein, die von ihrer erdhafteu Wurzel stammt. —

Vielleicht kann alles, was bisher gesagt worden ist, eine wichtige und praktische Einsicht begründen: daß nämlich der uralte und heute wieder so beliebte Streit zwischen Monismus und Dualismus auf psychologischen Unterschieden der Menschen und auf gar nichts anderem beruht. Wer nicht nur etwas nachredet, sondern wer eine dieser beiden Grundstellungen wirklich aus sich heraus entwickelt hat, für den sind alle theoretischen Beweisführungen wertlos: der Mittelmensch ist Monist, der Grenzmensch Dualist. —



5

## Das Gebet



# Das Gebet

## 1.

Wenn dem Schicksal der besondere Ton des Religiösen zugeteilt wird, wenn man es als etwas Göttliches empfindet, so wandelt es sich zur Vorsehung. Vorsehung ist das Übermächtige, Weltbeherrschende, das nicht wie das Schicksal mechanisch, blind, sinnlos und herzlos, sondern zielbewußt, sehend, sinnvoll und auf den einzelnen bedacht vorgestellt wird. Es ist noch immer die große, dem Menschen innerlich unbegreifliche und fremde, ja unheimliche Macht, hat aber jetzt den Ton des Seelenhaften, des Fühlenden, vielleicht sogar des Menschlichen angenommen. Die Vorsehung kann ein weltregierender Gott sein, sie kann aber auch mehr unbestimmt als göttliches Prinzip empfunden werden. Wie bisher haben wir uns auch hier nicht mit festgewordenen und lehrbaren Theorien zu beschäftigen, es handelt sich vielmehr immer darum, alles das möglichst entschieden zu klären, was die Menschen im Herzen tragen, was sie dunkel fühlen.

Die Vorsehung ist die ungeheure Macht, die über der Welt thronet. Vor ihr hat der Mensch nicht zu fragen und nicht zu zweifeln, er muß sich in Demut beugen. Dieses Gefühl der Abhängigkeit entspricht einem Grundtypus des religiösen Bewußtseins, der weitaus der verbreitetste unter den religiösen Typen ist. Es wäre eine unendlich verlockende und noch kaum ernsthaft unternommene Aufgabe, die verschiedenen religiösen Menschentypen zu erforschen und festzulegen. Hier aber kann nur besprochen werden, was für den gegenwärtigen eingeschränkten Zweck nötig ist. — Wir betrachten also den Menschen, der sich ganz im Diesseits fühlt und von hier aus gläubig, vertrauend, hoffend, fürch-

tend, demütig, liebevoll in ein Jenseits, in ein göttliches Reich hinüberschaut; dieses Reich bedeutet ihm entweder eine sichere Tatsache oder eine Sehnsucht des Herzens oder eine Angst, ist aber immer schroff vom Diesseits geschieden und die Quelle alles Heiles, alles wahren Wertes. Von jener göttlichen Welt wird die untere regiert und geleitet, wird jedem einzelnen sein Weg bestimmt.

Der Mensch fühlt sich im Drang und Leid des Lebens vereinzelt, schwach, er sucht etwas Festes, woran er sich halten kann, er braucht körperliche und seelische Hilfe, Trost und Sicherheit. Diese tief menschliche Sehnsucht wird zum Teil durch die sozialen Verbände, durch Familie, Staat, Gesellschaft befriedigt; hier gibt es Schutz vor Gewalt, Hilfe gegen Unrecht, seelische Anlehnung. Aber das genügt nicht; man fordert ein Höheres, Übermächtiges, das nicht mehr von der Relativität der irdischen Dinge betroffen wird, sondern als göttlich über allem Sein thronet, das nicht entstanden ist und nicht vergehen wird, das absolut da ist. Hier findet die Pein der Einsamkeit und Verlassenheit, die das Leben unerträglich machen kann, Erlösung. Religion (in dem bestimmten Sinn dieses Menschentypus) ist ja die Gewißheit, daß das Band zwischen dem Einzelnen, Vergänglichen und dem Großen, Ewigen besteht und stärker ist als alle Anfechtungen; die Etymologie des Wortes beweist den Gedankengang. Mit diesem Göttlichen gefühlsmäßig in Verbindung treten, sich vertrauend in ihm geborgen wissen, sich ihm in kindlicher Liebe hingeben — eine solche seelische Verfassung bringt das Gebet hervor.

Ich gehe auf die weitere Schilderung dieses Typus der transzendenten Religiosität nicht ein. Es ist klar, daß er sich im Katholizismus verewigt und dem ganzen Mittelalter seinen Charakter verliehen hat; aber auch die klassische pro-

testamentarische Theologie, Schleiermacher vor allem, gehört ihr zu.

Je naiver der Mensch ist, desto einfacher denkt er sich das Verhältnis zwischen seinem Diesseits und dem göttlichen Jenseits, zuerst räumlich, dann räumlich-symbolisch, dann geistig — aber immer sind es zwei Welten. Nun hat ein kulturhistorischer Prozeß stattgefunden, der die Spannung zwischen den beiden Welten allmählich verringert. Und ganz gesondert und ohne Zusammenhang mit ihm spielt sich in einzelnen Menschen der gleiche Vorgang ab: nicht einem völlig irdischen Diesseits soll ein völlig göttliches Jenseits gegenüberstehen, sondern aus Diesseits soll ein Schimmer von Göttlichkeit, von Ewigkeit fallen, das Jenseits soll nicht mehr so ganz fremd, so ganz jenseitig sein. Dieser Prozeß vollzieht sich schrittweise (sowohl in der Geistesgeschichte als auch im einzelnen Menschen), immer mehr Gedanken und Gefühle empfangen die Weihe der Göttlichkeit, immer mehr zeitliche Regungen werden ins Ewige vertieft. — Ich habe nicht die Absicht, den Weg der Verinnerlichung zu schildern. Ist diese ganze Betrachtung ja nur als ein Bruchstück anzusehen, weil eine wirkliche Religionspsychologie an dieser Stelle unmöglich wäre. Wir kennen, um gleich den Endpunkt festzulegen, im Gegensatz zur transzendenten, zur katholischen Religionsform eine immanente, eine mystische; die protestantische Frömmigkeit hat an beiden ihr Teil, sie steht auf irgendeinem Punkt des Weges von der Jenseitigkeit Gottes zur Göttlichkeit des Menschen. Daher die Verschiedenheit und die ewige Ruhelosigkeit der protestantischen Sekten, der Fluch der religiösen Autonomie. Alle Stadien auf dem Weg von der entschiedensten Jenseitigkeit bis zur innersten mystischen Einheit des Seelengrundes mit Gott sind möglich und sind auch historisch durchgemacht worden.

Denn das eigentliche Merkmal der selbstgenugjamen Frömmigkeit ist das Bewußtsein, daß Göttliches und Menschliches in tiefer innerer Beziehung stehen, daß sie im letzten zusammenfallen. Es möge hier bei dieser allgemeinen Bestimmung bleiben, an anderen Stellen haben sich weitere Momente der mystischen Religiosität ergeben.

Für diese mystische Religiosität hat das Schicksal seine entscheidende Wucht verloren (wenn es auch noch immer fortbesteht), die Seele, die sich ihrer eigenen Göttlichkeit bewußt ist, kann durch nichts Fremdes mehr unterjocht werden. Zwischen den äußersten Punkten der Mystik und des toten Schicksalsglaubens steht die jenseitige Frömmigkeit: sie hat mit dem Schicksalsbegriff gemein, daß die letzte Macht in einem der Seele fremden Reiche ruht,\*) scheidet sich aber vom Schicksalsglauben durch die Verwandlung des mechanisch Notwendigen in ein Göttliches, der Macht in einen Wert. Mit der rein immanenten Religiosität ist ihr das Grundbewußtsein der Göttlichkeit gemeinsam, das über allen Naturalismus und Monismus hinausragt; verschieden ist beiden die Stellung des Menschen zum göttlichen Weltgrund: für den *Katholizismus* gibt es auch im höchsten Aufschwung der Frömmigkeit und der Ekstase doch nur die Stellung: hie Welt — hie Gott; wo sie übersprungen wird, ist die Jenseitsreligion verlassen und an ihre Stelle „Ketzerei“ getreten. Der *Mystiker* erlebt unmittelbare Einheit des Menschlichen und des Göttlichen (das nur noch Ewiges schlechthin und nicht mehr persönlich oder sonstwie bestimmt sein kann).

Während für jede Religiosität, die noch an der Trans-

---

\*) Vgl. was über das Verhältnis Napoleons zum Dogma gesagt worden ist. (1. Band S. 255.)

zendenz teil hat, das Gebet etwas Wesentliches, ja „die Seele der Religion selbst“\*) ausmacht, ist für die eigentliche Mystik der Gedanke zu beten ein Widersinn. Zu einem Gott, der im Grund der Seele wohnt, der dieser Grund selber ist, kann die Seele nicht sprechen. „Abgeschiedenheit und Lauterkeit kann überhaupt nicht beten“, sagt Meister Eckhart; er rechnet das Beten zu den „äußeren Werken“ und lehrt: „Denn eigentlich soll er ja überhaupt nichts von außen herein, nein, alles aus dem Innern nehmen, von seinem Gott.“ — Hier ist jede Spannung zwischen Absolutem und Relativem aufgehoben, das Gebet hat seinen Sinn verloren. Aber es ist zu zweifeln, ob diese völlige Einheit dauernd festgehalten werden kann. Denn wenn Jesus sagt: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ und „Nimm diesen Kelch von mir!“ — so zeigt sich auch bei dem vorbildlich religiösen Menschen eine leise Spannung, die allerdings in dem folgenden „Aber nicht mein Wille geschehe, sondern deiner!“ sogleich aufgehoben wird.

Der Zustand, der zum Gebete führt, ist also etwas Mittleres, er ist weder ganz irdisch, noch ganz religiös, er steht noch im Unzulänglichen, im Bedürftigen, hat aber schon die Ahnung und die Sehnsucht des Vollkommenen. Auch wer sich wortlos in Gott versenkt, kann in dieser inneren Bewegung (wenn man so sagen darf) vielleicht noch eine gewisse gebetähnliche Stimmung finden; hier schweben die Nuancen so zart, daß sich ein Mehr oder Weniger nicht mehr allgemein bestimmen läßt. Schon der frühchristliche Johannes Damascenus hat das Gebet so verstanden, wenn er sagt: „Gebet ist nur ein Aufgehen des Gemütes in Gott“, (die Stelle wird von den deutschen Mystikern zitiert);

---

\*) Sabatier, Religionsphilosophie. Deutsche Ausgabe S. 100.

Tauler stellt das richtige Gebet dem äußerlichen gegenüber und sagt, daß es „eine wahre Einigung mit Gott ist und heißt, ein Versinken und Verschmelzen des geschaffenen Geistes in den ungeschaffenen Geist Gottes“\*); und Goethe:

In unseres Busens Keine wagt ein Streben,  
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekanntem  
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,  
Enträtselnd sich den Ewig-Ungeannten;  
Wir heißen: fromm sein!

Diese Hingabe kann aus einer Fülle von Glück und Kraft stammen, die sich überströmend mitteilt; sie kann aber auch leidenschaftliches Flehen um Trost und Ruhe, sie kann ein Schreien aus der Verzweiflung tiefster Verlassenheit sein und eine Brücke ins Jenseits schlagen — eine Brücke, die nur auf einem Pfeiler ruht. Aber der Schrei findet Antwort im eigenen Herzen, ein Gefühl von Beruhigung, von Erhöhung tritt ein.

Zu diesen allgemeineren Voraussetzungen des Gebetes muß noch das Bedürfnis nach Mitteilung kommen. Es gibt Menschen, die so vollkommen in sich abgeschlossen sind (entweder aus Reichtum oder aus Armut), daß sie keinerlei soziale Ausgleichung suchen, andere wiederum, die im geselligen Verkehr volle Befriedigung finden (wohl die allermeisten Menschen); die sich schreibend, bildend mitteilen — oder die schweigen. Sie alle kennen das Gebet nicht.

Und endlich muß noch die Fähigkeit da sein, sich zu äußern. Wo sie mangelt, kann es allenfalls zu einer Gebetstimmung kommen, aber nicht zum eigentlichen Ge-

---

\*) Ausgabe Diederichs I, 71.

bete. Die Aussprache mit einem Höheren, das Verströmen in Gott erfolgt nicht theoretisch, in Begriffen, es geht vielmehr aus dem Gefühl hervor und daher ist ihm die künstlerische Äußerung angemessen. Produktive Anlage, eine gewisse lyrische, hymnische Gestaltungskraft muß vorhanden sein, wenn aus der unklaren Gebetstimmung ein wirkliches „Gebet“ entstehen soll. Manche lyrischen und musikalischen Kunstwerke sind psychologisch genommen Gebete, sie steigen aus einem großen Gefühl von Liebe und Hingebung auf. — Aber selbst unter den Künstlern vermögen nur wenige ein echtes Gebet zu schaffen. Oft ist eine starke, rein innerlich gerichtete Ausdrucksfähigkeit da, und es fehlt doch die Einstellung des Gemüts auf ein Jenseits. Verwandter Stimmung kann etwa ein Liebesgedicht oder ein Naturhymnus entkeimen.

Das Gebet, das der Seele des religiös empfindenden Künstlers in einem großen Augenblick entströmt ist, kann von anderen reproduziert werden. Die meisten Gebete der verschiedenen Kirchen, soweit sie diese Bezeichnung mit psychologischer und nicht nur mit ritueller Berechtigung führen, sind formelhaft erstarrte lyrische und musikalische Gebilde, bei manchen kennt man noch den Dichter. Wer sie zum erstenmal aus seiner Not herausgeschrien oder aus seiner Freude in die Welt gejubelt hat, versteht im tiefsten, was beten heißt; aber auch, wer das fest Gewordene im lebendigen Gefühl wieder auflöst, kann beten. — Beugt der Betende (vielleicht mit anderen zugleich) das Knie, so trägt dies bei, die Stimmung assoziativ zu verstärken, die eigene Kleinheit wird im Vergleich zum Absoluten tiefer empfunden. Wer aber nicht soviel nachschaffende Phantasie besitzt, um aus den Wortreihen die schlummernden Gefühle neu zu beleben, der kann sie jeden Tag mit Unterstützung

von Musik und imitatorischen Reizen aller Art wiederholen und erfährt doch niemals, was beten heißt. Er spricht unverständliche Zauberformeln.

Das echte Gebet nimmt verschiedene Gestalten an. Der ursprünglichen Gebetstimmung ist am nächsten das Dankgebet verwandt, das seine Erfüllung schon in sich selber trägt. Das unmittelbare Bewußtsein einer höheren Einheit bricht strahlend aus der Seele und formt sich zu Worten des Dankes für das Höchste: am Ewigen teilzuhaben. — Mit ihm verwandt ist das Lobgebet, der Hymnus, als dessen größter Repräsentant wohl Händel angesehen werden darf; die Herrlichkeit des Alls, die Größe Gottes greift ans Herz und erweckt es zu mächtigem Widertönen. So singen die Erzengel im Faust. — Beim Bittgebet, das dem ganzen Komplex seinen Namen gegeben hat, ist die Einheit noch nicht gefunden, es ist der Ruf aus den Tiefen, das Flehen um Gnade und Erlösung. War in den beiden ersten Formen das eine Grundgefühl der Seele, die Liebe, Triebkraft und Inhalt, so spielt hier das negative Grundgefühl, die Furcht, mit, als Schrecken der Vereinzelung, als Gefahr der Seele, die sich in die Liebe Gottes retten will. Wir sehen auch hier, daß die tiefsten Gefühle des menschlichen Herzens über ihre ursprüngliche Sphäre hinaus fliegen und in ein Jenseits weisen können. (Ich habe dieses Phänomen unter dem Namen „Metaphysische Erotik“ ausführlich beschrieben.) — Endlich ist das Bußgebet anzuführen, das dem Bittgebet verwandt ist: die Nichtigkeit alles Kleinen, Einzelnen und Subjektiven wird schmerzlich empfunden und der Einheit gegenübergestellt. Die eigene Hinfälligkeit kommt als Sünde zum Bewußtsein und soll gebüßt werden. — Diese vier Typen des Gebetes sind nicht willkürlich gebildet, sondern enthüllen sich als Möglichkeiten des Verhältnisses

zwischen Relativem und Absolutem: die Vollkommenheit des Absoluten (Lob) oder die Unzulänglichkeit des Relativen (Buße) leuchtet dem Fühlen ein; die Einheit zwischen beiden wird erfleht (Bitte) und empfunden (Dank). —

Es läßt sich nicht zweifeln, daß die meisten Betenden zu einem persönlich vorgestellten Wesen, sei es nun Gott oder ein vermittelnder Heiliger, sprechen. Tolstoi deutet dies einleuchtend: „Das Gebet wendet sich an einen persönlichen Gott, nicht weil Gott persönlich ist (ich weiß sogar bestimmt, daß er nicht persönlich ist, weil die Persönlichkeit beschränkt, Gott aber unbeschränkt ist), sondern weil ich ein persönliches Wesen bin.“\*) — Kant hingegen äußert sich über das Beten zu einem persönlichen Gotte sehr schroff: „Aber endlich ist auch bei dem Gebet Heuchelei, denn der Mensch mag nun laut beten oder seine Ideen innerlich in Worte auflösen, so stellt er sich die Gottheit als etwas vor, was den Sinnen gegeben werden kann, da sie doch bloß ein Prinzip ist, das die Vernunft ihn anzunehmen zwingt.“\*\*)

--- Man hat bei dieser Beurteilung zu bedenken, daß Kant dem Gefühlsleben überhaupt mit wenig Verständnis gegenübersteht und nur das rein Geistige gelten läßt. Aber trotzdem ist hier die sozusagen intellektuelle Zweideutigkeit richtig gekennzeichnet, wenn es sich um ein in Worten nachgesprochenes Gebet handelt. Die Gebetsstimmung freilich, das plötzliche Durchbrechen eines reichen und beseligenden, ins Metaphysische gerichteten Gefühls, das brünstige Hinaufwollen zum Absoluten, ist ein unmittelbares Gefühlserlebnis und hängt von keinerlei Meinung über die Gottheit ab.

---

\*) Aus un veröffentlichten Briefen und Schriften des Grafen Leo N. Tolstoi. Deutsche Rundschau, Februar 1906.

\*\*) In dem kleinen Aufsatz: „Vom Gebete.“

Was bisher gesagt worden ist, bezieht sich nur auf die höheren Arten der Religiosität, die niedrigeren sind außer acht gelassen worden. Der Fetischist fordert eine Leistung von seinem Gott; wird sie gewährt, so dankt er mit Geschenken und Ehrenbezeugungen, wird sie verweigert, so quittiert er, je nach der Abschätzung des gegenseitigen Machtverhältnisses, mit heuchlerischer Untertwürfigkeit oder mit Prügeln. Aber auch dort, wo der Gott unsichtbar und allmächtig, der Mensch als sein rechtloser Sklave gedacht wird, ist das Gebet des einzelnen oder der Gesamtheit nur Bitte um Gut und Vernichtung der Feinde, Dank für geschenkten Sieg, was sich in Lobpreisungen sowie Opfern und Selbstkasteiungen (die als höchstes Opfer gelten) ausdrückt. Auf diesen beiden Stufen kennt das Gebet immer nur einen ganz bestimmten einzelnen Inhalt, es ist nicht Beten im tieferen Sinne, sondern Bitten und Danken; wenn man die Gegenwart betrachtet, so wird man sagen dürfen, daß sie nicht weit über dies Anfänglichste hinausgekommen ist. — Während der unmetaphysische Mensch das Bedürfnis nach religiöser Erhebung nicht kennt und schlechterdings in keiner seelischen Beziehung zu einem Absoluten steht, folgerichtig auch nicht den Wunsch nach einem Zusammenhang empfindet; will das Gebet, das eine Bitte um persönlichen Vorteil ist, Gott als Mittel für die Absichten des Menschen verwenden, das Absolute den Zwecken des Relativen dienstbar machen — ein Gedanke, welcher der Gipfel des bösen Willens genannt werden müßte, wäre er nicht dessen Karikatur. Der Perserkönig, der den unbotmäßigen Hellepont peitschen läßt, ist ein kleines Beispiel für die Abstrusität dieses Willens, das ein Wunder im bösen, im teuflischen Sinn erzwingen will. —

Es gibt aber auch Menschen, die ins Gebet hineinflüchten wie in einem Rausch oder in eine stumpfsinnige mechanische Arbeit. Ihr Mund spricht Formeln aus, vielleicht in fremder Sprache, ihre Phantasie hält gewisse scheinbar religiöse Bilder fest, angespannt achten sie auf jede Einzelheit, falten die Hände, schlagen das Kreuz und starren vor sich hin. Sie meiden Klarheit und flüchten vor sich selber. Der Frömm-ler will seine Furcht betäuben, in anderes unter sinken, sich an etwas quasi Heiliges verlieren. „Mein Gebet ist dann ein Untertauchen in Gott, es ist nur eine andere Art von Selbstmord, ich springe in den Ewigen hinein wie verzweifelt in ein tiefes Wasser.“ (Hebbel, Judith.)

Die dämonische Angst vor Gott kann zu einem eigentümlich schielenden Paktieren treiben. Vor diesem dämonischen, aber versteckt dämonischen Menschen steht das Göttliche wie eine schreckliche fremde Macht, die er doch nicht zu hassen wagt. Und sein Gebet ist nun ein Akt der Feigheit, eine Veranstaltung, sich durch zeremoniöses Gebaren und Formelwerk die etwaigen Ansprüche der gefährlichen höheren Macht vom Leib zu halten; das kann bis zur Selbstkasteiung aus Feigheit getrieben werden, weil nichts unterbleiben darf, was das Einvernehmen mit dieser schrecklichen Macht herstellen könnte. In Pascal ist etwas von dieser Gemütsanlage.

Wenn der dämonische Mensch genug Größe besitzt, um nicht mehr zu frömmeln und zu kriechen, sondern dem höchsten Prinzip des Lebens Trost zu bieten, so kann es geschehen, daß er zum Teufel betet. Dazu wäre nur der fähig, der Gott und alles Göttliche gekannt hat und daran verzweifeln muß, der den Glauben an einen Zusammenhang des Alls nicht mehr in sich findet und die absolute Vernichtung will. Er ist ganz metaphysisch und entsagt trotzdem

dem Gedanken an Gott, dem Einheitsbewußtsein alles Seins, er wendet sich dem Prinzip des Abfalls, der Vereinzelung, der Finsternis zu. Auch der Teufel hat eine Beziehung zur Ewigkeit — er verneint sie. Und wer zum Teufel betet, gibt sich mit Bewußtsein der Lüge, dem Chaos hin. Venaus Faust wirft, dies zu bekräftigen; die Bibel als Symbol des Göttlichen ins Feuer, er verliert das Gefühl für die Wirklichkeit der Welt und endet durch Selbstmord, der aber gar nicht mehr eine eigentliche Aufhebung des Lebens bedeuten kann — es ist innerlich schon längst nihilistisch vernichtet:

Ich bin ein Traum mit Lust und Schuld und Schmerz  
Und träume mir das Messer in das Herz!

(Bei Goethe dagegen paktiert Faust nur mit dem Teufel und läßt sich das Bewußtsein der Ewigkeit trotz allen Nebenwegen nicht entreißen. Die Osterbotschaft rettet ihn vom Selbstmord, noch bevor er den Teufel eigentlich kennt.) —

Ein Gebet, das mit dem ganzen Aufwand von assoziativen und suggestiven Hilfen ins Werk gesetzt wird, kann große Gewalt über das Herz erringen und vielleicht durch die Kraft des Willens, von der es getragen wird, etwas in der Welt verändern, eine Wirkung üben. Manchen Formeln werden besondere Kräfte zugeschrieben, es gibt heilige Orte, an denen das inbrünstige Gebet Erhörung findet. Die in heidnischen und christlichen Zeiten verbreitete Sitte des *Wallfahrens* beruht auf der suggestiven Kraft solcher Orte und man kann sich noch heute überzeugen, welche erstaunliche Macht an wunderberühmten Wallfahrtsstätten haftet. Unbeschränkt herrscht da ein vom Reliquienkult der römischen und der griechischen Kirche geheiligter Fetischismus, die vielen Krücken und Widmungen Genesener, die

in jeder besuchten Wallfahrtskirche zu finden sind, beweisen die seelenerschütternde Macht, die der von Tausenden besuchte Wunderort ausstrahlt. Je stärker der Glaube eines Kranken, je länger und mühseliger die unternommene Reise ist und je mehr begeisterte Menschen zusammenströmen, desto eher wird wohl eine Heilung möglich sein; die Massen-Suggestion enthüllt ihre geheimnisvolle Kraft, jener sonderbare Zustand tritt ein, der eine Versammlung von Menschen nicht als die Summe aller einzelnen, sondern als etwas anderes, Unberechenbares erscheinen läßt, der jedem Individuum seinen Willen raubt und sie alle einen gemeinsamen Willen zu produzieren zwingt, in dem das Verantwortlichkeitsbewußtsein jedes einzelnen aufgehoben ist und ein gemeinsamer atavistischer Triebwille herrscht, nicht das Durchschnittliche der Individuen, sondern eine Art tierhaft gemeinsames Vielfaches.\*) Ist es denn leichter zu verstehen, daß aus dreihundert gutmütigen Bürgern eine bestialische Mordbrennerschär wird, als daß in einer fanatisierten, von einem einzigen Wunsche beherrschten Menschenmenge ein Krüppel plötzlich sein Gebrechen verliert und, vom Gesamtwillen getragen, das Gefühl der Heilung findet? Es bleibt allerdings fraglich, ob diese Heilung für immer erfolgt oder eben nur von der Suggestivkraft der Menge erzwungen worden ist, löst sich doch auch nach ein paar Stunden die Räuberbande wieder in eine Anzahl friedlicher und über ihre Taten höchst erstaunter Bürger auf. —

Manches von alledem hätte noch weiter ins einzelne geführt werden können. Aber die Grundlagen sind klar geworden; und so wollen wir uns nicht länger bei diesen ganz speziellen Vorgängen des Seelenlebens aufhalten.

---

\*) Hierzu die früheren Ausführungen über das Massen-*Näç* (S. 79—88).



6

## Das Wunder



# Das Wunder

## 1.

Um sich deutlich zu machen, was ein Wunder ist, wird man gut tun, zuerst nur dem objektiven Tatbestand nachzuforschen, der einem Wunder entspricht (ob es wirklich eintritt, kommt vorläufig nicht in Frage), in den Zusammenhang des Tatsächlichen Einsicht zu gewinnen (was durch historische Anknüpfungen erleichtert werden wird), und erst dann das Gefühlleben derer zu analysieren, die an Wunder glauben oder nicht glauben, die ein Wunder ersehnen oder fürchten, die den seelischen Wert eines Wunders anerkennen oder ablehnen. Wie meistens wird sich auch hier der wissenschaftliche Begriff mit dem seelischen Erlebnis nicht decken. —

Unsere ganze Wissenschaft, vor allem die Wissenschaft von der Natur, soweit sie in Gesetzen und deren Abkürzungen, in mathematischen Formeln, darstellbar ist, ruht auf dem Boden des lückenlosen Kausalzusammenhanges, ist selbst nichts anderes als das System aller aufeinander bezogener natürlicher Ursachen und Wirkungen, wobei jedes Ereignis mit Notwendigkeit in das Netz des Weltgeschehens hineingesflochten erscheint. Wollen wir uns nun denken, daß dieser geschlossene Zusammenhang von Erscheinungen plötzlich an irgendeiner Stelle einen Riß bekäme, daß ein Ereignis einträte, welches mit den vorhergehenden und gleichzeitigen schlechterdings nicht ursächlich verbunden ist — so wären wir gezwungen, theoretisch von einem Wunder zu sprechen. Ob dieses frei eintretende Ereignis für uns Menschen hohe Bedeutung hat oder völlig belanglos ist, gleichviel: in dem Augenblick wäre es ein Wunder, die Verneinung aller wissenschaftlichen Welterkennbarkeit, da es als prinzipiell unverständlich und unerklärbar (das heißt

ohne allen Zusammenhang, isoliert) zu gelten hätte, wenn also nicht nur der gegenwärtige Stand unserer Erkenntnis versagte, sondern wenn angenommen werden müßte, das eine Element falle aus dem geschlossenen System von Ursachen und Wirkungen, als das sich die Welt für unsere wissenschaftliche Betrachtung darstellt, heraus. In dieser prinzipiellen Unvereinbarkeit eines einzelnen Geschehens mit dem allgemeinen, gesetzmäßig beschränkten Zusammenhang alles Geschehenden wäre der objektive Begriff des **Wunders** festgelegt.

Der Gedanke eines Wunders hat demnach die Annahme der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit in der Welt zur Voraussetzung, denn das Wunder ist ja nichts anderes als eine Ausnahme vom Naturgesetz (oder allgemeiner und unverbindlicher: vom allgemeinen Kausalzusammenhang). Wo also das Bewußtsein von der Gesetzmäßigkeit in der Welt als wissenschaftliche Grundvoraussetzung und als lebendiges Gefühl noch nicht feststeht, kann auch der Gedanke einer möglichen Ausnahme von diesem Zusammenhang nicht gefaßt werden. Der Negerstamm, dessen Dorf überschwemmt wird, sucht, dem Bedürfnis der menschlichen und der höheren tierischen Natur folgend, eine Ursache für dies verderbliche Ereignis und findet die einfachste nach dem Vorbild des menschlichen Tuns darin, daß irgendein böser Geist beleidigt worden ist, der sich nun rächt. Diese Erklärung ist der Negerswissenschaft durchaus nicht übernatürlich oder wunderbar; sie ist ihr vielmehr die angemessenste. Denn der böse Geist ist so gut eine Kraft in der Welt wie der Wolkenbruch. Der unzübilisierte oder wissenschaftlich unerfahrene Mensch hat ja den Gedanken der immanenten Naturgesetzlichkeit noch nicht kennen gelernt oder nicht erfaßt; er besitzt nur den angeborenen Fragetrieb, noch nicht die

Methoden, ihn zu befriedigen. Er kann also auch keine Ausnahme von einer Gesetzmäßigkeit statuieren, die er nicht kennt. Für ihn gibt es kein natürliches und kein übernatürliches Geschehen, nur ein Gefühl, daß jedes Ereignis durch irgendetwas verursacht sein müsse. Nach welcher Regel aber die Ursachen aufzusuchen seien, weiß er nicht, außer bei Vorgängen, die er selbst oder andere Menschen absichtlich bewirkt haben, oder die er nach dem Vorbild menschlichen Handelns deuten kann. Erst wenn das Denken die Einsicht in die strenge Gesetzmäßigkeit alles Geschehens erlangt hat, ist es überhaupt imstande, den Gedanken einer Ausnahme hiervon zu bilden. Dieser Gedanke der Naturkausalität ist aber noch nicht sehr alt: Galilei und Kepler haben ihn konsequent auszubilden begonnen, Newton hat ihn für die mechanische Naturwissenschaft festgelegt und erst durch Kant ist er prinzipiell aller Erfahrungserkenntnis zugrunde gelegt worden.

Wissenschaft im strengen Sinn ist nichts anderes als folgerichtige, bewußte und methodische Anwendung des Kausalitätsgedankens auf die verschiedenen Gebiete des Seins, und erst mit dem Begriff des Naturgesetzes ist der Begriff einer Ausnahme davon, eines Wunders, möglich geworden. Die moderne Naturwissenschaft ist also die Voraussetzung des Wunders. Das ist nicht im geringsten paradox. Denn obgleich mit dem Begriff der Naturgesetzlichkeit der Gedanke einer Ausnahme vereinbar bleibt, so ist es doch die eigentliche Grundlage der modernen (gegenüber der antiken) Naturwissenschaft, daß eine solche Ausnahme nicht eintreten darf. Mit ihr wäre das wissenschaftliche Denken überhaupt vernichtet, denn es beruht eben auf der Zuversicht, daß alles Geschehen nach Gesetzen vor sich geht, die vom menschlichen Geist erfaßt werden können.

Die allgemeine Naturgesetzmäßigkeit ist ein Prinzip der Wissenschaft, der Vernunft überhaupt, nicht aber seelisches Erlebnis im einzelnen Menschen, und diese Idee wird in den Individuen sehr verschieden repräsentiert. Dem Bauern gilt als selbstverständlich, daß aus dem Weizenkorn eine Ähre wächst, daß Katzen lebendige Junge gebären, Hühner Eier legen; erzählte ihm aber jemand, der Paradiesvogel wüchse auf Bäumen oder das Krokodil kröche aus dem Schlamm der afrikanischen Sümpfe hervor, so würde er das vermutlich nicht für abnorm halten; ja er ist ganz überzeugt, daß allerlei Ungeziefer durch Urzeugung entsteht, wo er doch nicht weit zu dem Schluß hätte, daß das Lebendige von Lebendigem abstammt. Einer der berühmtesten Zoologen der Gegenwart hat lange an einen lebendigen Urschlamm („Bathybius“) geglaubt. — So haben die meisten Menschen nur gewisse Einzelheiten des Naturzusammenhanges wirklich in sich aufgenommen und würden deren Verletzung als Wunder empfinden. Das allgemeine Prinzip ist ihnen nichts unmittelbar Gewisses, auch wenn sie darüber unterrichtet sind. Während also für die reife Erkenntnis ein Wunder nur bestände, wo die Naturgesetzmäßigkeit wirklich durchbrochen und aufgehoben wäre, pflegt die Schwelle des Wunderbaren für das Fühlen des einzelnen nicht so tief zu liegen.

Ähnlich wird auf allen vorwissenschaftlichen Kulturstufen das allgemeine Prinzip der Gesetzmäßigkeit durch Einzelfälle vertreten. Wasser in Wein zu verwandeln, mußte als Wunder angesehen werden, denn nach den ältesten Erfahrungen stand fest, daß so etwas unmöglich wäre. Hier gilt also die Ausnahme von einer zufälligerweise bekannten Naturregel als Wunder; dagegen werden ebenso unbegreifliche Vorgänge, bei denen aber das Bewußtsein eines natür-

lichen Zusammenhanges noch nicht so fest im Gefühl sitzt wie bei Wasser und Wein hingenommen, ohne sonderliches Staunen zu erregen. Denn man ist nicht allzu sicher, auf welchen Gebieten der Natur eigentlich Gesetzmäßigkeit herrscht; man besitzt ein paar zusammenhangslose Erfahrungen, die durch entgegenstehende ganz leicht umgeworfen oder richtiggestellt werden können. Erst wenn man weiß, daß jede einzelne Tatsache und somit die Wissenschaft als das in Gedanken abgebildete System des Weltgeschehens nur durch die Voraussetzung möglich und faßbar wird, daß alles nach Regeln zusammenhängt, erst dann bekommt die Idee einer solchen Ausnahme die ganz seelische Wucht, das Pathos, das mit dem Eintreten eines Wunders verknüpft ist — sowohl seinem logischen Sinne nach (denn es ist ja die Aufhebung unserer Welt!), als auch gefühlsmäßig für den einzelnen.

Dieses Bewußtsein von der schweren Bedeutung eines wirklichen Wunders mußte allen früheren Zeiten fehlen und hat ihnen auch tatsächlich gefehlt. Nur weil man das übersieht, pflegt man vergangene Jahrhunderte, vor allem das Mittelalter, als abergläubisch und wunderfüchtig zu bezeichnen. Das Mittelalter ist kaum abergläubisch gewesen; es hat nur nicht wissenschaftlich gedacht, sondern den eingeborenen Kausalitätstrieb auf dem gangbarsten Weg befriedigt, der der kirchliche gewesen ist. Die Beulenpest bricht über Europa herein; zur Erklärung eines solchen Unglücks ist aus der ganzen seelischen Verfassung der Zeit heraus der Gedanke der natürlichste und einleuchtendste, daß die Sünden der Menschen von einem göttlichen Strafgericht heimgesucht werden sollen. Diese Antwort abergläubisch nennen, heißt, den Menschen des vierzehnten Jahrhunderts vorwerfen, daß sie vom Pestbazillus nichts gewußt haben.

Und so ist es bei allen wunderbaren Ereignissen, die von Heiligengeschichten und Chroniken, vermischt mit natürlichen Begebenheiten, berichtet werden. Nur wir finden es wunderbar, daß der große Komet oder die Epilepsie (die „heilige Krankheit“ der Alten) religiöse Gründe haben sollte, weil uns der erzeugende Begriff des Wunders, das Naturgesetz, bekannt ist. Dem mittelalterlichen Menschen haben seine Ursachen nicht weniger eingeleuchtet als uns die Hyperbelfkurve des Kometen und die elektrischen Theorien über ihn, die wir schließlich dem Astronomen glauben, weil sie mit unserer allgemeinen Überzeugung von der Gesetzmäßigkeit im Weltall übereinstimmen. Aber diese Harmonie von Einzelfall und allgemeiner Überzeugung findet sich genau beim mittelalterlichen Menschen wieder. Ebenso hat das Weltbild der Griechen zum größeren Teil aus Deutungen bestanden, die nach unseren Vorstellungen wunderbar sind; weil man aber die Naturereignisse aus dem Willen menschenähnlicher Wesen abgeleitet hat, werden sie menschliche Handlungen und als solche eigentlich das Verständlichste, was es gibt. Dieser logisch wunderbaren, psychologisch aber höchst natürlichen Denkweise fehlt auch die religiös-metaphysische Tönung der christlichen Wunder, sie ist nichts als eine falsche Theorie.

Ich möchte ferner die Weltkarten des Mittelalters anführen, die beweisen, wie wenig das eigentümliche Gefühl des Wunderbaren (das uns später noch beschäftigen wird) im Spiel gewesen ist. Übereinstimmend mit antiken Vorstellungen finden sich neben den Namen der bekannten Länder das Land der Greifen, der hundsköpfigen Menschen, der Schattensüßler (Skiapoden), der Magnetberg und anderes mehr. In der See leben Meerkönig, Meerbischof und Meertürke. Die Naturgeschichte weiß von den Tieren Mitteleuropas die wunderbarsten Dinge, ohne daß jemand Anstoß

daran nähme. Zweifellos hatten die Gelehrten nicht die Absicht, Unglaubliches und Wunderbares zu berichten, es lag ihnen vielmehr nur an Tatsachen. Alle diese Dinge unterscheiden sich nicht wesentlich von Erzählungen, die ihrer Tendenz nach wunderbar sein sollten, denn es hatte prinzipiell keine größere Schwierigkeit, daß die heilige Jungfrau für einen frommen Ritter im Turnier siegt oder für eine lebenslustige Nonne Pförtnerdienste verrichtet, während sich die in der Welt herumtreibt, als daß im Lande des Sultans die Straßen mit Gold und Edelsteinen gepflastert sind. Der Begriff des Wunders ist ja noch nicht möglich, ein Wunder ist einfach etwas Absonderliches und Nichtalltägliches, es fällt beinahe mit dem Morgenländischen zusammen (wir sagen noch heute „die Wunder des Orients“, „die Wunder der Technik“), es ist das, was einem fehlt und was man gern wissen und besitzen möchte. Ein Buch des berühmten Albertus Magnus heißt „De mirabilibus mundi“ und faßt das Wunderbare in diesem Sinn, von einem wirklichen Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem ist nicht die Rede.\*)

Abergläubisch und wunderföchtig könnte man mit Recht nur den nennen, der sich den Gedanken der lückenlosen Gesetzmäßigkeit angeeignet hat und trotzdem Ausnahmen für möglich hält und herbeiwünscht. Der Bauer und der un-

---

\*) Aber schon Augustinus hat diese Selbstverständlichkeit des Wunders philosophisch verallgemeinert: „Ohne Frage ist jegliches Wunder, das gewirkt wird in der Welt, etwas Geringeres als die ganze Welt, das heißt als Himmel und Erde und alles, was darin ist, was doch eben Gott erschaffen hat. Aber wie er selbst, der es erschaffen hat, so ist auch die Art und Weise, wie er es erschaffen hat, dem Menschen verborgen und unsaßbar . . . Ist ja auch der Mensch ein größeres Wunder als irgendeines, das durch ihn gewirkt wird uff. (De civ. Dei Buch X, Kap. 12.)

wissende Kleriker sind es laum; wenn ihnen auch ihre Zeit die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis an die Hand gibt, so machen sie doch keinen Gebrauch davon und wissen konsequenter Weise weder von Naturgesetz noch von Wunder. Ihnen sind manche Erklärungen natürlich, die uns wunderbar dünken, weshalb wir sie ablehnen. —

Wenn wir aber fragen: Worauf beruht in letzter Linie diese unsere Überzeugung, daß die Welt ein System von geordneten Zusammenhängen sei und als ein solches vom wissenschaftlichen Denken erfasst und nachgezeichnet werden könne? — so müssen wir die Antwort geben, daß sich diese erste Voraussetzung der Erkenntnis nicht mehr beweisen läßt, sondern ein Glaube ist. Wir glauben an die Erkennbarkeit der Welt und an die Gesetzmäßigkeit im Universum und wir treten an jedes Gebiet von Inhalten mit der Erwartung heran, daß auch hier erkennbare und formulierbare Funktionalität zu finden sein werde. Dieser Glaube ist nicht mehr etwas Theoretisches, er ist vielmehr ein Urgefühl der menschlichen Seele, das hier auf die Erkenntnis angewendet wird, das die Erkenntnis möglich macht.

Es ergibt sich also zuletzt, daß ein Glaube, nämlich der an die lückenlose Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, einem anderen, dem an das mögliche Eingreifen transzendenten Mächte in den natürlichen Weltlauf, gegenübersteht. Und es könnte scheinen, als gäbe es keine weitere Instanz, die zwischen den beiden Willensrichtungen, dem Willen zum Gesetz und dem Willen zur Ausnahme, die Entscheidung treffen dürfte. Aber diese beiden Glauben haben eine verschieden tiefe Ankerung und verschiedene Quellen in der Seele. Der Glaube an die Erkennbarkeit der Welt ist nämlich das Urgefühl von der inneren sinnvollen Berechtigung des Denkens, die Selbstbehauptung des Menschen als eines Wesens, das

denkend am objektiven Sein teil hat, sein Anspruch an die Vernunft. — Der Glaube an eine Ausnahme vom Gesetz dagegen ist nicht Glaube im Sinn des Urgefühls, sondern Glaube im Sinn von Meinen und, wo er als Wunsch auftritt, Wille, das ganze zugunsten von einzelnen, und zwar meistens zugunsten von persönlichen Zwecken zu vernichten. (Der Wille zur absoluten Gesetzlosigkeit ist mit dem menschlichen Denken, das wesentlich in Verallgemeinerungen abläuft, überhaupt nicht verträglich.) Auf praktischem Gebiet ist der Wille, nach Normen (das heißt nach als gültig anerkannten Sätzen) zu handeln, das Prinzip des Rechts und des sittlichen Tuns; der Wille, von der rechtlichen und sittlichen Norm abzuweichen, eine Ausnahme zu statuieren, erweist sich folgerichtig als Prinzip des Verbrechens. (Die Psychologie des Verbrechers ist im Abschnitt über das Dämonische ausführlich behandelt worden.)

Der Wunderfüchtige will nun im allgemeinen auf theoretischem Gebiet dasselbe wie der Verbrecher auf praktischem. Er meint, daß auch das Naturgesetz einmal eine Ausnahme dulden werde, zu seinem eigenen Vorteil oder zugunsten irgendeiner Sache, etwa der Begünstigung einer Religion, und verneint so die Erkenntnis ihrem Prinzip nach. — Das Gefühl, das dem theoretischen Wunderglauben entspricht, ist demnach der Zweifel. Denn der Glaube an die Ausnahme ist etwas Negatives und mit dem Zweifel an die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Welt gleichbedeutend. Nicht der Gläubige verlangt Wunder zu sehen, sondern der Ungläubige, der Zweifler, und er ist bereit, sich durch solch ein Argument zu einem Scheinglauben bekehren zu lassen, der aber naturgemäß nur eine theoretische Meinung sein kann und jederzeit durch die entgegengesetzte zu verdrängen ist. Denn das ist eben das Charakteristische des Zweifels

als fundamentaler Gemütsstimmung: er versteht nicht, daß die theoretische Erkenntnis (die Wissenschaft) nicht auf sich selber ruhen kann, daß nicht ein logisches Gebilde über dem anderen stehen kann, wie der indische Elefant, der die Welt trägt, auf der Schildkröte; sondern daß das ganze System eine Grundlage haben muß, die nicht wieder theoretisch ist. „Der Glaube ist kein Wissen, sondern ein Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen,“ sagt Fichte.\*) Der Zweifler, der sich als der nur-theoretische Mensch enthüllt — und bedeutende Forscher zählen hierher — will auch noch diese Voraussetzung auf theoretischem Weg bestätigt sehen; ihm fehlt das Urgefühl der Gewißheit oder des Glaubens, das Bewußtsein von der Verankerung der Existenz, das sich durch gar keine Art von Schlüssen ersetzen läßt. Diese Kraftlosigkeit muß notwendig den Wahrheitsbegriff selbst zerstören (konkrete Beispiele aus der Erkenntnistheorie der Gegenwart könnten dies belegen); sie ergibt den Skeptizismus als Hauptstamm mit dem Nebenschößling des Aberglaubens. Weider Voraussetzung ist der Zweifel an der Erkenntnis, der das theoretische Verhalten seiner inneren Zuversicht beraubt, und endlich der Zweifel an sich selbst, an der Wirklichkeit der eigenen Existenz, an ihrem Wollen, Fühlen und Tun.

Dem theoretischen Skeptizismus mangelt der Glaube, daß die Welt vom Geist durchdrungen und in ein geordnetes System von Gedanken aufgelöst werden könne — die Voraussetzung der Wissenschaft, die nicht nur eine Registratur sein will; er meint vielmehr daß die Gesetzmäßigkeit nichts sei als die Verallgemeinerung oft gemachter Beobachtungen, daß die Naturgesetze nur den Sinn hätten, unter einem ein-

---

\*) Die Bestimmung des Menschen S. 92.

fachen Beispiel, einem gedanklichen Modell viele Einzelfälle begreifen zu können, daß sie nur einen vorstellungsparenden, „ökonomischen“ Wert hätten.\*) Dem Skeptizismus ist Erkenntnis nicht eine über das Praktische hinausgehende Aufgabe des Menschen, an die er glaubt, also nicht etwas an und für sich Wertvolles; sondern entweder ein angemessenes Mittel, sich in der Welt zu orientieren und die Natur zum Nutzen des Menschen zu beherrschen, oder ein freies Spiel, ein ästhetischer Luxus. Dem wissenschaftlichen Skeptiker fehlt der Glaube an die eine große Aufgabe der Menschheit, die Erkenntnis heißt, er leitet die unstillbare Frage nach dem Warum? in fremde Gebiete über.

So wenig wie der Skeptiker vermag der Abergläubische die Einheit der Welt innerlich anzuerkennen; aber wissenschaftlich weniger erfahren als sein Geistesverwandter, nimmt er unbedenklich Ausnahmen an, deren Tragweite und ontologisches Pathos er nicht begreift. Beide glauben, Verallgemeinerungen aus der Erfahrung — die wohl auch einmal nicht zutreffen könnten — seien systematische Erkenntnis. Sie werden sich immer auf dem höheren, „voraussetzungsloseren“ Standpunkt dünken, denn sie halten die Gesetzmäßigkeit der Welt für ein unbewiesenes Vorurteil, das jeden Augenblick durch eine neue Erfahrung widerlegt werden könnte. Soweit sind sie auch im Recht: denn beweisen, das heißt mit theoretischen Mitteln gewiß machen, läßt sich das Prinzip der Gesetzmäßigkeit niemals, ist es doch die Voraussetzung aller Theorie und somit aller Erkenntnis. Der Gedanke, diese Idee durch eine Erfahrung zu widerlegen, ist allerdings ebenso unmöglich, weil jede einzelne Erfahrung

---

\*) Vgl. die sehr klaren Aufstellungen bei Viktor Kraft, „Weltbegriff und Erkenntnisbegriff“ 1912.

wissenschaftlich nur als Sonderfall eines Allgemeinen verstanden werden kann, weil wir eine isolierte Tatsache gar nicht erfassen könnten. Das menschliche Denken geht ja nicht anders als am Leitfaden von Ursachen und Wirkungen vor sich, es könnte einem Phänomen, das im Leeren hängt, nur so gegenübertreten wie allen anderen, nämlich mit dem Zwang, ihm seine Stelle im Ganzen zu bestimmen.

## 2.

Bisher haben wir das Wunder vorwiegend seinem objektiven Wesen nach untersucht und es hat sich uns als etwas Negatives erwiesen, als Verneinung der Gesetzmäßigkeit in der Welt, als Riß im Gewebe der Ursachen und Wirkungen, der, einmal eingetreten, das ganze Netz unzuverlässig machen müßte. Für das Gefühl aber hat das Wunder einen durchaus positiven Charakter. In der Seele dessen, der es glaubt, der es erhofft, ist es ein Erlebnis von eigener, ausgezeichnete Art, von hohem Wert, und es ist durchaus nicht gleichgültig für ihn, an welcher Stelle sich der Riß aufzutut. Ihm bedeutet das Wunder ein Eingreifen übernatürlicher, göttlicher Mächte in den allzu mechanischen Naturablauf, einen Akt, der nur in entscheidenden Augenblicken aus einer höheren Absicht heraus erfolgt, dem schicksalhafte Bedeutung für den so Begnadeten und für die ganze Welt zukommt. Wo der Glaube an ein solches Wunder besteht, ist er mit dem Glauben an eine persönliche Vorsehung verbunden, die dem einzelnen zuliebe das Gesetz der Welt aufhebt, die in wichtigen Augenblicken unmittelbare Kunde durch Wahrzeichen und Orakel sendet, um einen schwankenden Entschluß zu bestimmen, um über eine Tat Beifall oder Mißbilligung auszusprechen. Alle die kleinen abergläubischen Fragen des täglichen Lebens gehören hierher: die Schwere und Verant-

wortlichkeit der Entscheidung wird auf etwas anderes abgewälzt und so erleichtert.

Das eigentümliche Gefühl des Wunderbaren hat einen größeren Umfang als man glauben möchte. Fast jedes Erlebnis, das überraschend und scheinbar unbegreiflich, wie mit Absicht und Bedeutung in den Alltag hineinbricht, kann das Gefühl wecken: das ist ein Wunder. Jeder Romantiker und viele junge Menschen, die ja meistens Romantiker sind, treten in ein neues Land, vor einen neuen Menschen mit der geheimen Hoffnung, das Unerhörte, das Wunderbare werde sich erfüllen. Der romantische Dichter, der nach der blauen Blume ausgeht, sucht das Wunder, das, was niemals geschieht. Und erwacht in der durstigen Seele etwas Großes und Neues, dann wird das Gefühl lebendig, daß ein Wunder wahrhaftig geschehen sei. So kann die erste Liebe eine Fülle von Erlebnissen entfalten, die bis dahin unbekannt gewesen sind (denn jedes ursprüngliche Gefühl muß im eigenen Herzen erfahren werden), und eine solche Umwälzung läßt oft noch andere mächtige Gefühlslagen aufklingen. Das religiöse Empfinden, das Verständnis für Naturschönheit wird erweckt, eines hebt das andere, über dem ganzen Bereich schwebt der Hauch des Wunderbaren. Und er ist gerechtfertigt: das Wunderbare ist ja ein relativer Wert, es ist für jeden das, was über das Gewohnte ganz und gar hinauszu-gehen scheint.

Wir haben schon gesehen, wie dem mittelalterlichen Menschen eine Menge übernatürlicher Ereignisse nicht eigentlich als Wunder, sondern nur als Merkwürdigkeiten, als Aventüren erscheinen. Aber das Gefühl des Wunderbaren, das sich einzelnen gegenüber nicht oder kaum merklich regt, ist über die ganze Welt wie ihr tieferer Sinn, ihre Bestimmung vor Gott ergossen. Das Wunderbare und die religiös-

metaphysische Weltanschauung sind so innig verwachsen, daß es im einzelnen kaum mehr bewußt werden kann. Irdisches und Überirdisches wirken ja beständig ineinander, kein Vernünftiger bezweifelt ihren Zusammenhang, er wird von allen Autoritäten anerkannt und findet täglich seine Bestätigung. Jedem einzelnen kann ein wunderbares Schicksal aufgespart sein, und es ist die wichtigste Sorge des Menschen, sich in diesem Gewebe von Unbegreiflichkeiten göttlicher Hilfe zu versichern. Heiligtümer, Amulette, geweihte Waffen sind im Gebrauch.\*) —

Es ist wesentlich, wie das allgemeine Schema des Wunders, die Aufhebung des natürlichen Geschehens, im einzelnen erfüllt, von welcher Macht und in welchem Sinn der Naturlauf unterbrochen wird. — Eine übernatürliche Macht muß es auf jeden Fall sein; aber hier sind zwei Möglichkeiten denkbar, oder genauer: die rätselhafte Macht kann im Menschen ihren Sitz haben, das Wundergeschehen wird zum Wundertun.

Wenn aus einem Jenseits her plötzlich und für immer unerklärbar in die Welt hineingegriffen würde, wenn die Welt ein Wunder erlitte, so wäre das ein Vorgang, über den sich nichts weiter sagen ließe; unsere Erkenntnis, die auf Gesetzhafte gegründet ist, wäre hierdurch ungültig geworden und vernichtet. Würde aber ein Wunder von einem Menschen absichtlich hervorgebracht, so müßte es eher verständlich scheinen, da wir seinen Urheber kennen. Es ist nun immer der Glaube der Völker gewesen, daß solche Eingriffe eines Menschen in den Naturablauf durch gottähnliche oder durch teuflische Kräfte erfolgen könnten. Unabhängigkeit von

---

\*) Ich habe dieses historische Stadium ausführlich behandelt (Die drei Stufen der Erotik: Die Geburt Europas).

der Natur und Macht über sie ist ein alter Traum des Menschen, die moderne Technik hat ihn scheinbar erfüllt; aber alle Technik steht innerhalb des Naturgesetzes, sie ist von ihm abhängig und vermag nichts gegen dasselbe. Sie ist ein Überlisten und Zähmen der Natur mit den ihr abgeborgten Mitteln, kein Aufheben, die Kräfte der Technik sind ja keine anderen als die Kräfte der Natur. (Und doch hat auch der große Erfinder nicht nur eine Verwandtschaft zum schöpferischen Menschen, sondern auch zum verbrecherischen.)

Über dem wissenschaftlich-technischen Ideal: die Gesetzmäßigkeit der Natur nach menschlichen Zwecken zu lenken, steht aber das prinzipiellere: den funktionalen Beziehungen überhaupt enthoben zu sein, nicht mehr von Gesetzen abzuhängen, die dem Menschen innerlich fremd sind, sondern selber Abhängigkeiten zu schaffen. Uralt ist der Glaube, daß man durch einen Bund mit dem Teufel, dem Herrn der schwarzen Magie, dem Prinzip der Ausnahme, Gewalt über die Natur erringen, oder anders gesagt: Ausnahmen vom natürlichen Geschehen zum eigenen Vorteil erlangen könne (wofür das Heil der Seele, das heißt ihr Zusammenhang mit dem Guten und Göttlichen, als Preis gezahlt wird). Der Wundertäter, der *Zauberer*, hat die Macht, Übernatürliches zu tun, er entspricht als der Vernichter des Naturgesetzes dem Verbrecher, der Ausnahmen von der Menschenatzung will, Magie und Nekromantie sind die Mystik des Plebejers und des Verbrechers. — Als Jesus lange Zeit gehungert hatte, erschien ihm der Teufel und wollte ihn verleiten, durch seinen bloßen Willen Steine in Brot zu wandeln, aber Jesus wies ihn zurück (wobei angenommen wird, daß diese Verwandlung in seiner Macht gestanden hätte).

Wie der Zauberer das Naturgesetz in böser Absicht vernichtet, so durchbricht und überwindet der weiße Magier,

der Heilige, die Natur durch göttliche Hilfe und nicht zum eigenen Nutzen, sondern zur Verherrlichung der übernatürlichen, himmlischen Macht. Denn mit der Konzeption eines vollkommenen Menschen ist der Gedanke verbunden, daß er vom Naturgesetz unabhängig sei, daß die reine, übermenschliche Kraft seines Willens stärker sei als das natürliche Geschehen. Von jedem Religionsstifter werden Wunder verlangt, ebensogut heute (in Amerika) wie einst. Denn wie er als Bringer und Verkünder des Göttlichen über der Natur stehen muß, wird ihm auch die Macht angemutet, die das Naturgesetz brechen kann. Dies ist nicht nur seine äußere Beglaubigung vor dem Volke, sondern sein innerstes Wesen, der sichtbare Ausdruck des gewonnenen Sieges. Wie zum Begriffe des zivilisatorisch vollendeten Menschen die Beherrschung der Natur nach deren eigenen Gesetzen gehört, so ist dem Begriff eines absolut vollkommenen Menschen wesentlich, frei von der Natur zu sein. Ja er stellt gewissermaßen selbst schon eine Ausnahme von der menschlichen Natur, ein Wunder dar. Man kommt endlich dazu, schon seine Empfängnis und Geburt als Ereignisse, die nach Naturregeln unbegreiflich sind, anzusehen, so daß er gewissermaßen von Anfang an als ein Wunder erscheint.

Auf den Willen zum Wunder ist z. B. das System Schopenhauers gegründet. Die Erlösung der Welt erfolgt durch die Vernichtung der Weltsubstanz, des Willens zum Leben, im einzelnen oder im Universum, und es ist konsequent, daß dieser unbegreifliche Vorgang nur durch ein Wunder eintreten kann, indem die natürlichen Motive des Willens als „Quietive“ wirken (welcher Begriff mich allein schon ein psychologisches Wunder dünkt). — Was Schopenhauer in philosophischem Radikalismus lehrt, das fordert

das Volk von einem Heiligen als Bekräftigung seiner Lehre — ob er nämlich stärker sei als die Natur, ob er sie durch ein Wunder aufzuheben vermöchte.

Der Glaube an die übernatürliche Kraft des Heiligen, der einem edlen Bedürfnis entspringt, ist oft genug ausgeartet. Denn was die lebendige Kraft des Heiligen vollbracht haben soll, das wird bald auf seinen Leichnam und endlich auf jeden Gegenstand übertragen, mit dem er in Berührung gekommen ist. So hat sich der Glaube an die Macht des reinen Menschen in Knochenanbetung gewandelt.

Wenn wir uns nun in den seelischen Zustand dessen versetzen, der reinen Herzens überzeugt ist, ein Wunder zu vermögen, so leuchtet vor allem ein, daß seine Absichten über jedes persönliche Interesse erhaben sein müssen. Er ist der göttlichen Kraft, die ihn erfüllt und trägt, so gewiß, daß er einen zweifelnden Gedanken gar nicht mehr verstehen könnte. Er empfindet sich selbst nur als das Werkzeug, dessen sich die göttliche Macht zu ihren höheren, für Menschen vielleicht unbegreiflichen Absichten bedient. Denn nur von solch einer Macht aus wäre das Naturgesetz wie nicht vorhanden. Was den anderen als Wunder gilt, ist für ihn keine Ausnahme mehr, also nicht etwas, was dem Gesetz der Welt feindselig gegenübersteht; vielmehr ein Gesetz höherer Art. In diesem Augenblick wäre das offenkundigste Wunder kein Wunder, keine Ausnahme, sondern selber Gesetz. Die Gesinnung eines solchen Menschen wäre also nicht negativ, der Ausnahme, dem Wunder gewogen, sondern positiv in einem höheren Sinn (was allerdings von den in die Natur versenkten Menschen unmöglich verstanden werden könnte). Dem überzeugten Wundertäter müßte das andächtige Staunen, das seine Kräfte hervorrufen, ganz unverständlich sein, denn er fühlt sich mit jener überirdischen

Macht so sehr eins, er ist in den Augenblicken, da er seine Kraft inne hat, so sehr aus der Natur herausgehoben, daß ihm sein Tun als das einzig Mögliche erscheint. Empfände er persönliche Befriedigung über seine Kraft, so wäre sie auch schon entwertet — und in einem höheren Sinne dahin.

Wir erinnern uns an die Analyse von Dostojewski's Groß-Inquisitor.\*) In dieser Dichtung ist ausgesprochen, daß der vollendete Mensch niemals ein Wunder tun wird — auch wenn er es vermöchte! —, weil diese Probe einen Zweifel an seiner Kraft bedeutete. Das Wunder wollen, hieße daher für ihn: Gott versuchen, an ihm zweifeln — seinen Glauben verloren haben; und zugleich: das Seiende, die Natur zerstören. So zeigt sich denn eine Gemeinsamkeit auch dessen, der reinen Herzens ein Wunder täte, mit dem Böswilligen, alle Magie wird als äußeres Werk und als gefährlich erkannt und abgelehnt.

Die unbegreifliche Kraft des vollkommenen Menschen kann in nichts anderem als in seiner Freiheit beruhen, sie kann nichts anderes wollen als die Überwindung des tragischen Zwiespaltes zwischen Menschenkraft und Naturgeschehen, wie sie als ein mögliche Lösung — wenigstens der Idee nach — aufgestellt worden ist. F i c h t e hat den ungeheuren Gedanken ausgesprochen, daß der Mensch die ganze Natur nach Forderungen der Freiheit umzugestalten habe, so daß sie nicht durch ein Wunder aufgehoben, in ein Nichts zerstäubt werde (wie Schopenhauer will), sondern daß sie vom Menschen und im Menschen einen neuen Sinn empfangt.

Während der Abergläubische das Wunder in der Welt erstrebt, konzentriert sich die Sehnsucht, etwas anderes, mehr zu sein als Natur und Welt, immer entschiedener nach

---

\*) 1. Band S. 147—154.

innen und ist endlich nur noch ein Zustand der Seele. Der Wille zum Wunder tritt als Wille zur Freiheit nunmehr in eine letzte unantastbare Stellung, die durch den ausgesprochenen Verzicht auf theoretische Begründung ihres seelischen Wertes nicht mehr verlustig gehen kann. Der Wille zur Freiheit ist unmittelbare Wirklichkeit; er bleibt jeder wissenschaftlichen Evidenz vollkommen fremd und kann als ein Erlebnis einziger Art niemals in irgendeinen allgemeineren Zusammenhang eingeordnet werden.



7

## Stufen der Genialität



## Stufen der Genialität

Unsere Betrachtungen beruhen auf der Grundeinsicht, daß im Menschen zweierlei zu finden ist: die Anlagen der Natur (die Mitgift des Schicksals) und die innere Kraft der Persönlichkeit. Bei manchem Menschen sind diese Anlagen zu einem besonderen produktiven Talente gesteigert, das heißt, er vermag aus dem allen gleich gegebenen Material heraus etwas Neues zu gestalten. Wenn ein Talent alles andere einseitig überwuchert, alle Kräfte in seinen Bann zwingt, so kommt ein solcher Mensch dem Typus des Schicksalsmenschen nahe, der ganz von seiner Natur getrieben wird; hingegen ergibt innere Kraft allein den heroischen Menschen, der sich entweder im kleinen auswirkt oder Märtyrer einer von anderen hervorgebrachten Überzeugung werden kann.

Damit es zum Genie komme, müssen beide Grundwesenheiten des Menschlichen aufs höchste entfaltet und zu einer glücklichen Einheit gediehen sein. Es gibt Talente ersten Ranges ohne Genie (das heißt ohne starke Persönlichkeit) und es gibt Persönlichkeiten höchster Art, denen ein besonderes Talent versagt ist. Geniale Schöpfung unterscheidet sich von der Produktion des großen Talentes prinzipiell dadurch, daß in ihr ein neuer und tiefer Wert zutage tritt. Das Talent erzeugt im höchsten Fall eine Welt von Gestaltungen als Künstler, einen Bau von Gedanken als Theoretiker, ein System von Wirklichkeiten als Techniker oder Organifator. So bewährt sich z. B. das dichterische Talent an der Darstellung von Erlebnissen und Schicksalen, die ihm letzter Zweck sind und in deren Verkörperung es aufgeht. Die Welt als etwas Ganzes, der Mensch als höhere Einheit tritt niemals in seinen Gesichtskreis, es lebt in der

Fülle der Erscheinungen. Flaubert, ein typisches Talent dieser Art, schildert den Zustand und das Glück seiner Produktion: „Es ist etwas ganz Berausches, zu schreiben, nicht mehr ich selber zu sein, sondern durch die ganze Schöpfung zu kreisen, die ich gestalte. Heute bin ich z. B. gleichzeitig Mann und Frau gewesen, Liebender und Geliebte, ich bin an einem Herbstnachmittag unter gelben Blättern durch den Wald geritten, ich war Pferd, Blätter, Wind, die Worte, die man gesprochen hat, und die rote Sonne uff.“ — Ebenso wie Flaubert sind Balzac, Dickens Meister der objektiven, unpersönlichen Darstellung, sie leben ganz in ihren Menschen und Gegenständen und vermögen jeden Rest zu tilgen, der etwa noch von der eigenen Subjektivität anhaften könnte. In ihnen erscheint die höchste Aufgabe des dichterischen Talentes verwirklicht: die Darstellung von Schicksalen, von Menschenlust und -leid. — Bei anderen findet sich tragisches Bewußtsein und persönliche Kraft, aber ohne die Intuition der menschlichen Fülle; dann wird immer wieder dieselbe Tragödie, die Tragödie des eigenen subjektiven Menschentums herausgestellt. — Das dichterische Genie muß alle Gaben des Talentes besitzen, aber darüber hinaus schafft es aus dem Chaos der Menschlichkeit eine höhere organische Einheit (nicht nur eine ästhetische Einheit), die als ein absolut Wertvolles in die Welt tritt. Solch einer Vision liegt — nicht ausgesprochen, aber mit höchster anschaulicher Wucht — ein Wertvolles zugrunde, die Welt empfängt eine neue Bedeutung. Das geniale Kunstwerk läßt einen Sinn des Daseins ahnen, bloße Darstellung des Seienden kommt dem Talente zu. Denn Sinn und Wert sind Korrelativbegriffe zu Persönlichkeit und Genialität. Die Fülle des Naturseins (der Anlage) wird von der Persönlichkeit dermaßen durchdrungen,

daß sie etwas Höheres und doch Organisches, Übernatur geworden ist — nicht etwa reiner Geist oder reine Form, sondern Natur mit einer neuen Tiefe und einem neuen Sinn. (Es versteht sich von selber, daß diese Abgrenzung gegen das Talent nur schematisch gemeint ist.)

Das Genie birgt höchsten sachlichen Gehalt in einem lebendigsten Eigenleben, es stellt nichts Spezifisches dar und keine Absonderlichkeit, es ist vielmehr ein Maximum des Menschen. Je entschiedener ein Individuum die Menschheit in sich verwirklicht, desto größer ist seine Genialität.\*) Diese allgemeine Definition gibt schon meine Überzeugung: daß nämlich der Begriff „Genie“ nicht nur an dem Gebrechen der Unbestimmtheit leidet wie fast alle Begriffe, die wir im Leben anwenden, sondern daß er gar nicht näher bestimmt werden darf. Das Genie ist nicht wie der begabte Künstler oder der Schicksalsmensch oder der Philosoph eine durch ihre Funktion (oder gar durch ihren Inhalt) gekennzeichnete Menschenart; es ist eine höhere Synthese aus Natur und Freiheit, es ist ein Superlativ, ein Ideal des Menschlichen, es ist der notwendige Mensch, an dem nichts Zufälliges mehr haftet.\*\*) Im Genie tritt uns eine glückliche Lösung der Menschheitstragik vor die Augen.

---

\*) Bei der Betrachtung Dostojewskis sind wir dem russischen Heiligen begegnet, der alles Eigenwillige und Subjektive abgestreift hat und keinen Unterschied mehr zwischen sich und den übrigen Menschen anerkennt (I. Band S. 175). Auch ein solcher Typus will, obgleich einseitig ethisch (und aus einem entschieden slavischen Weltgefühl heraus), zur allgemeinen Menschlichkeit vordringen.

\*\*) Dies stimmt in der Tendenz, wenn man auch nicht im Inhalte mit der Ansicht Weiningers überein. (Vgl. „Geschlecht und Charakter“ II. Teil Kap. 4 und 8).

Ich habe früher gesagt\*), daß es zwei höchste Möglichkeiten gibt, das Wertvolle verwirklicht zu denken: als Seele des Menschen und als objektiven platonischen Wert. (In Raskolnikow ist diese Antinomie zur überzeugendsten Darstellung gekommen.) Der wahrhaft geniale Mensch steht nun jenseits dieses Zwiespaltes, weil sein Dasein das gegenständlich Wertvolle in der Form der Persönlichkeit zur Anschauung bringt, oder anders: weil in ihm das Seelenhafte ganz zum Wertvollen geworden ist. Die scheinbar unausfüllbare Kluft: hier Seele des Menschen — hier objektive Idee ist übergipfelt.

Menschlichkeit im höchsten Sinn ist Produktivität; und so kann das Maximum des Menschlichen nur in unbedingter Produktivität liegen; weil aber Produktivität das eigentliche Wesen des Künstlers ausmacht, ist das wahre Genie im großen Künstler verwirklicht (was mit der Ansicht Kants zusammentrifft). Wenn man Produktivität richtig faßt; nämlich als Umwandlung des Seienden in Wertvolles, als Schöpfung des Ewigen aus dem Vergänglichen\*\*) — so folgt, daß Genialität mit höchster Produktivität identisch ist, daß das Genie ununterbrochen produktiv sein muß, denn sein Wesen ist Schöpfung, ihm wird „das Wort Tat“. — Das bestätigt uns die Erfahrung: Beethoven hat noch auf dem Sterbelager unendliche Kraft gefühlt, Goethe ist bis ins tägliche Gespräch produktiv gewesen, Bach hat ein Werk hinterlassen, das auch seinem Umfang nach unbegreiflich scheint. Und dasselbe gilt von allen, die uns unmittelbar und ohne jede Theorie als „genial“ gelten. Auf dieser Stufe ist das Leben nicht mehr Leben im trivialen Sinne,

---

\*) 1. Band S. 162.

\*\*) Bgl. S. 30.

sondern Hinüberführen des Bedingten ins Unbedingte, Wandlung des Seienden in Wertvolles.

Und weil es im Wesen der Genialität liegt, aus dem Gegebenen ein Höheres zu gestalten, darum hat der geniale Mensch den Drang, die Welt in ihrer Wirklichkeit zu erfassen, nicht traumbefangen an ihr vorüberzugehen. Die Dichter, die sich immer abseits von der Welt halten, sind Dichter zweiten Ranges. Der wahrhaft große Dichter mag noch so gern im romantischen Lande weilen, er hat doch das unabweisliche Bedürfnis, die Wirklichkeit zu schauen und zu bilden. „Höchst bemerkenswert bleibt es immer, daß Menschen, deren Persönlichkeit fast ganz Idee ist, sich so äußerst vor dem Phantastischen scheuen,“ sagt der größte Platoniker der neuen Zeit, Goethe.\*) — Wohl tritt auch an solche die Versuchung heran, sich vor der Welt zu verkriechen (an den ganz weltlichen Shakespeare im Hamlet, und an Goethe oft genug); aber sie finden doch immer wieder zur Welt, zu dem ihnen gegebenen, aufgegebenen Vorwurf zurück. Sie haben ja als ihren Beruf erkannt, aus dem zufällig Seienden das wahrhaft Seiende, das Wertvolle zu schaffen, und das ist dann nicht eine erträumte, sondern eine wahre und tiefe Welt, eine Schöpfung aus der Wirklichkeit in die Ewigkeit. — Die „Welt“ ist freilich nicht für jeden dasselbe: für Shakespeare sind es die Menschen in ihrer Mannigfaltigkeit, für Beethoven die Stürme der eigenen Seele, für Goethe die ganze Sphäre des Seins. —

Ein Maximum des Menschlichen kann keine Abstufungen haben, denn es ist eben ein Maximum. Aber mit diesem Wort sollte nur in eine Richtung gewiesen sein; Genialität hat verschiedene Grade, die zugleich verschiedene seelische

---

\*) Maximen und Reflexionen IV.

Formationen darstellen. Von dem Talente, das immer zugrunde liegen muß, soll nicht mit einem Wort gesprochen werden; man darf es bei den Erscheinungen, die ich aufstellen werde, als schlechthin groß annehmen. und ein Gran mehr oder weniger kommt nicht in Betracht. Nur nach dem ganz Wesentlichen, dem universell Menschlichen, soll gefragt werden. Und die Stufenfolge ergibt sich nach allem, was bisher vom Menschen festgesetzt worden ist, von selber: die Genialität ist um so größer, je entschiedener das Subjektive ins Allgemein-Menschliche erhoben ist, je weniger Zufälliges, „Pathologisches“ eine Seele birgt, je mehr sich eine Persönlichkeit mit Objektivem, Wertvollem, erfüllt hat — um endlich in einen Bereich einzugehen, wo man nicht mehr eigentlich von Persönlichkeit, sondern nur noch von werterfülltem Sein sprechen kann. Ich will diese Reihe der Genialität an vier Künstlern: Dante, Shakespeare, Goethe und Bach anschaulich machen; nicht etwa weil ich glaubte, daß es gerade vier Stufen von Genialität gibt, sondern weil mir scheint, daß an diesen Männern gewisse Formationen eine für alle Ewigkeit gültige Gestalt gewonnen haben. Und ich werde nicht nach allem fragen, was in ihnen lebendig gewesen ist, sondern wiederum nur nach dem Typischen, nach dem, was sie über ihr Werk hinaus zu repräsentativen Erscheinungen macht; sie stellen rein und vollendet dar, was in anderen nur verworren und bruchstückweise zu finden ist (entsprechend der im ersten Abschnitt „Menschen“ begründeten Methode). Dante, Shakespeare, Goethe, Bach werden als vier höchste Möglichkeiten, Mensch zu sein, erscheinen, Möglichkeiten, die für manchen andern bestehen, die aber kaum noch einmal so mächtig und klar zutage getreten sind, wie bei ihnen. Das Historische soll nur illustrieren; noch mehr als ein genialer Mensch zu sein, ist es

ja, in einem einmaligen Erdenleben einen ewigen Menschentypus zu verkörpern — nicht ein Geist zu sein, sondern eine unerschöpfliche Möglichkeit für allen Geist.

### Dante

Dante steht als ein Einzelner im Mittelpunkt alles Seins, um ihn kreist die Welt, beladen mit Menschenchicksalen. Die eine Seele, vor der, ja für die sich das ewige Schauspiel vollzieht, ist höchste und letzte Wirklichkeit. Ihr Blick erst verleiht Leben, sie schafft Wesen und sie wertet sie zugleich. Die Einmaligkeit, die Subjektivität eines Menschen ist zu etwas Absolutem geworden, sie darf über alle Kreatur gut oder böse sprechen. Kaum noch einmal ist das Universum so allerpersönlichstes Erlebnis einer Menschenseele geworden, ein Kristall, der um ein Ich wächst. Es gibt nur einen Mittelpunkt, eine einzige wahrhaft seiende Instanz, vor die alles Geschaffene hintreten muß, sein Urteil zu empfangen. Man vergegenwärtige sich dies: Mitten in der Welt steht e i n e Seele, Menschen, Engeln, Teufeln, Heiligen und endlich Gott gegenüber, und diese eine Seele weitet sich immer mächtiger aus, sie ist nicht mehr die Seele eines einzelnen bestimmten Menschen, sie wird zum Urbilde, zur ewigen Idee der Menschenseele, die ihren Weg durch die Welt sucht und, mit dem Gewicht der höchsten Verantwortung beschwert, der Ewigkeit ins Auge blickt. Vor dieser unbedingt gestellten Aufgabe sind die verschiedenen Menschen nur Verirrungen, Abweichungen von dem einen, dem wahren Menschen, Einpuppungen in Hüllen von verschiedener Dichte, die auf den Stufen des Lebensweges liegen bleiben müssen. Denn nur der Mensch, der vollendete Mensch kann vor Gott bestehen, nicht die fehlerhaften Einzelnen. Sie alle sind, willig oder widerstrebend, liebend oder in wildem Haß der

Ewigkeit gegenübergestellt, sie befinden sich auf dem Wege zu Gott, selbst in der Hölle. Diesen Weg ein für allemal vorbildlich beschreiten, das einzig Mögliche, das aber mit dem Notwendigen identisch ist, feststellen — das will Dante. Jeder Abweg muß gebrandmarkt und verdammt werden; denn wer von der Idee des Absoluten gebannt und von der Vision der Vollkommenheit geblendet ist, der darf keine Rücksicht kennen. Eine Subjektivität hat sich zum Absoluten ausgeweitet.

Alle Menschen, die Dante in sein Gedicht aufnimmt, erscheinen in monumentaler Vereinfachung. Das Spiel und Widerspiel der Triebe und Motive besteht kaum für ihn; er sieht nur den innersten Willen, auf ihn kommt alles an, und der ist eindeutig, gut oder böse. *La perduta gente* — die hoffnungslos Verlorenen, das steht über dem Tor der Hölle. Wer im Bösen gelebt hat, büßt für alle Zeit. Dante fehlt das Verständnis für die Vielfalt und für die Unwägbarkeit der menschlichen Wünsche und Handlungen; wo es einmal auftaucht, empfinden wir es wie eine Ausnahme. So in der berühmten Episode Paolo und Francesca. Ein paar Verse zeigen uns die Schönheit der verbotenen Liebe; der Dichter weint, daß die beiden zur Hölle verdammt sind — aber er hat sie verdammen müssen, damit die ewige Gerechtigkeit, deren Verkünder er ist, erfüllt werde. Man erinnere sich dagegen an die Verherrlichung der ehebrecherischen Liebe bei seinem deutschen Zeitgenossen Gottfried von Straßburg, dessen ganzes Epos doch die zehn Verse Dantes in ihrer reinen Schönheit nicht aufwiegt. An dieser Stelle sehen wir, wie schmerzhaft das Richteramt für Dante gewesen ist; es war ihm keine selbstgerechte Freude, Sünder leiden zu sehen, und seine Tränen, die hier nicht zum einzigen Mal vergossen werden, lehren uns etwas, das vielleicht

zuerst in Verwunderung setzen mag: daß nämlich die ungeheure Subjektivität des danteschen Weltbildes das eigentlich Persönliche des Dichters nicht viel weniger verschleiert als die berühmte Objektivität Shakespeares. Nichts Willkürliches ist in Dantes Werk, er beugt sich verehrend dem ewigen Gesetz der Welt, das er (an aristotelischen und scholastischen Vorbildern) selbst geschaffen hat, er setzt den ganzen theologischen Apparat ins Spiel, um die Stellungen als gültig zu rechtfertigen, die den einzelnen Menschen zugewiesen sind. Immer wieder erläutert er — für unsere Begriffe nicht sehr zwingend — warum es so sein müsse, er betont, daß seine Dichtung nichts ist als die Darstellung des göttlichen Werkes der Gerechtigkeit.\*) Es ist etwas über alle Gedanken Großes: den Wert jedes menschlichen Individuums vor dem Richterstuhl der Ewigkeit ein für allemal festzustellen, das Allergeheimste und -Persönlichste jedes Menschen zu erfassen und zu vereinen. Aber Dantes großer Irrtum ist, daß er nicht die Vielheit innerhalb des einzelnen Menschen kennt, daß ihm die Menschen ins Ungeheure vergrößerte und vereinfachte Statuen sind, an denen ein einziger beherrschender Charakterzug herausgemißelt wurde. Dieser Standpunkt ist wirklich der des Weltenrichters, vor dessen Auge nur der innerste Wesenskern bestehen, alle Vielheit aber hinschwinden mag. Man glaube nicht etwa, daß Dante das Gefühl hatte, zu erfinden, eine Dichtung, das heißt in unserem Sinn eine Fiktion zu schaffen. Das Gegenteil ist der Fall: er hielt es für die höchste und einzige Pflicht seines Lebens, die Vision der ewigen Dinge, die ihm geworden war, für alle Zeiten festzuhalten. Die Überzeugung war unererschütterlich in ihm, daß

\*) *Chè per eterna legge è stabilito  
Quantunque vedi. (Par. 32.)*

er alles dies wirklich erschaut hatte, was er beschrieb. So heißt es (Inferno 16): „Der Mensch soll lieber schweigen als Wahrheiten erzählen, die unwahr klingen, weil er sich dann, wenn auch schuldlos, schämen müßte. Aber hier kann ich nicht schweigen! Und wie sich die Verse meines Gedichtes langer Nachwirkung erfreuen mögen, so schwöre ich dir, Leser, daß ich jetzt dieses erschaut habe“ ußf. Wer Dante kennt, weiß, daß es für ihn keinen höheren Schwur gibt, daß ihm sein Gedicht das Heiligste auf Erden ist. Und einmal schwört er (Paradiso 25) bei „meinem heiligen Gedicht, an das Himmel und Erde ihre Hand angelegt haben und das mich durch viele Jahre elend gemacht hat.“

Weil Dante nichts sieht als das Ewige, weil ihm die Welt nur in ihrem Verhältnis zu Gott Bedeutung erlangt und weil ihm bei jedem Menschen nur das Tiefste, Innerste würdig gilt, angeschaut zu werden, darum konnte er nur die eine, das All umspannende Dichtung schaffen, zu der die Vita nuova und die Gedichte Vorbereitungen sind. Durch Dantes Leben geht eine einzige, niemals unterbrochene Linie, seine Weltkonzeption, seine Dichtung, sein Leben sind Eins. Dante hat nicht Kunstwerke gestaltet und von sich getan, er fühlte sich vielmehr zu der Dichtung berufen, zu der einzigen, weil sie das endgültige Bild der Welt selber ist. Wie ihm die Jugendgeliebte, die im Lauf des Lebens mythisch verklärt worden ist, am Ende des Purgatorio (30. Gesang) entgegentritt, knüpft sie unmittelbar an das erste Erlebnis der Vita nuova an; es ist heute so lebendig wie vor vielen Jahren. Dante empfindet vor ihr sein ganzes geistiges und moralisches Leben als eine Einheit, von der er nunmehr Rechenschaft ablegen muß, ehe er den Fluß Lethe überschreitet, das heißt ehe er in die ewige Vergessenheit der bösen Taten eingeht. An dieser wichtigen Stelle sehen wir

vielleicht am klarsten, wie sehr für Dante Welt und Leben eine moralische, in seiner Seele zusammenhängende und von seiner Dichtung widergespiegelte Einheit sind, eine Einheit, aus der nichts herausgenommen werden kann, die er überblickt und verantwortet. Dies ist die große dantesche Position, wir verstehen die ungeheure Wucht des von ihm vertretenen psychozentrischen Weltgefühls: der Weg der Seele durchs Leben wird als ununterbrochenes Ganzes, als ewiges Vorbild und Symbol gefühlt.

Eine Welt wie die Dantes muß notwendigerweise einen Anfang und ein Ende haben, sie ist ganz in sich geschlossen, jeder Mensch, jeder Heilige und jeder Engel hat seinen Ort, der ihm zukommt. Zu dieser Art, Mensch zu sein, zu dieser ungeheuren leidenschaftlichen Subjektivität gehört — wenn sie wahrhaft groß sein soll — ein System von jenseitigen Werten, auf die alles bezogen wird und in denen alles ruht. Die Göttliche Komödie bedeutet die Vollendung des katholischen und mittelalterlichen Weltbildes, das vom romanischen Kulturgeist ausgestaltet worden ist und dessen eigenste Größe darin liegt, daß es um die metaphysische Beschaffenheit der Welt bis in ihre letzten Tiefen weiß (und so auf einzige Art die religiöse Sehnsucht des Menschen zu erfüllen, ihm eine Heimat in der Welt zu schenken vermag). Die ewige Ordnung ist da; wie sich das einzelne Individuum zu ihr stellt, wie es sein Heil in ihr finden kann — das wird nun zum Problem des Lebens.

Dante weiß sich an jedem Tag seines Daseins mit seiner Dichtung eins, er hat niemals den Blick nach oben und den geraden Weg verloren. Die Bogen seiner Leidenschaft finden in der Seele einen Felsen, vor dem sie zurücktaumeln: es ist der ungeheure Wille zur Vollendung und zur Einheit, der immer Sieger bleibt und alles Gefonderte zwingt, ihm zu

dienen. Nicht eine Leidenschaft wird von der anderen überwunden und aufgehoben, sondern alle werden von der inneren Einheit gebändigt. Ich führe wieder die bekannte Paolo-Francesca-Episode als ein Beispiel an. Hier steht Dante auf dem Punkte, die Gewalt über sich selbst zu verlieren und (Shakespeareisch) in der Blut seiner Gestalten aufzugehen. Er leidet mit den gequälten Liebenden und fällt weinend zu Boden. Aber durch diese Tränen hat er sich innerlich von ihnen gelöst. Sie sind ihm etwas Fremdes geworden, er hat die Partei Gottes gegen die Leidenschaft der Menschen ergriffen. Shakespeare hätte nicht geweint; er hätte die beiden nicht beurteilt und nicht in ein Weltssystem eingeordnet; er wäre ganz in ihrem Gefühl aufgegangen — und wäre so der größere Künstler gewesen.

Wir verstehen diese Form der Genialität: die Welt wird einer Seele zum persönlichen Erlebnis, alles, was geschieht, trifft sie unmittelbar, weckt ihr Freud und Leid, bewegt sie zu mildem Zorn. Diese Seele identifiziert sich nicht mit der Welt, sie steht allem Seienden als selbstherrliche Kraft gegenüber. — Das Bewußtsein Dantes, Mittelpunkt zu sein, ist aber auch etwas von Grund aus anderes, als der künstlerische Subjektivismus und Impressionismus, der in zufälligen, meist zusammenhangslosen Gefühlen und Stimmungen aufgeht. Solche Künstler treten vor die Welt ohne jeden Ernst, nichts kümmert sie als die Eindrücke, die sich gewinnen lassen, sie vergöttern die Willkür ihres zufälligen Subjektes, darüber hinaus sind sie blind. Die Welt als Einheit bleibt ihnen verschlossen. Im Gegensatz zu diesen ungenialen impressionistischen Talenten, die allem Sein nicht als Persönlichkeiten gegenüberzutreten vermögen, sondern nur als passiv aufnehmende, mitschwingende Saiten (weiblich im eigentlichen Sinn), hat der psychozentrische Genius

sein Ich aktiv über die ganze Welt hin erweitert, er durchdringt das Sein und drückt ihm den Stempel seiner wertenden Persönlichkeit auf. Die dantesche Stellung zur Welt ist allein schon eine Lösung des Weltproblems, während die Stellung der Subjektivisten — soweit man hier von einer Stellung sprechen kann — für nichts Problematisches und für nichts Ganzes einen Ansatj bietet.

Dantes Aufgabe ist ungeheuer groß, aber doch endlich: er will die Tragik der Welt als eines einheitlichen Organismus fühlen lassen und den Sieg der Menschheit verkünden. Seine Lösung ist einmalig und endgültig, aber auch dogmatisch. Und Dogmatismus heißt die Gefahr Dantes, der er nicht entgangen ist. Wer sich im Besitze der ganzen, der einen Wahrheit weiß, der kann nicht anders als von ihr aus sein Urteil sprechen. Dante ist hart wie der mittelalterliche Katholizismus und mehr als einmal verständnislos für die Größe anders gearteter Naturen; sie müssen ja im Irrtum sein, denn vor seinem Innern steht der wahre Mensch. Mohammed z. B. ist ihm nichts als ein Zwietrachtstifter; durch seine Lehre hat er die Menschen entzweit und so muß er verdammt werden (Inferno 28). Vielleicht am allermeisten aber verlegt uns, daß die Helden und Weisen des Altertums in den Limbus der Hölle verwiesen sind, ohne Qualen allerdings, aber auch ohne Hoffnung auf Erlösung, ganz im Geiste der mittelalterlichen Theologie, und ebenso die Kinder, die vor der Taufe starben. Dieser dogmatische Zug ist der Größe Dantes unwürdig, hier ist er ein Scholastiker wie hundert andere. Erstarrung, Unduldsamkeit, das ist seine Gefahr, die Gefahr des Priesters, des Hüters absoluter Wahrheiten. Er erliegt der Verlockung, als Künstler Urteile und Werte zu verkünden, anstatt lebendige Wirklichkeit zu gestalten. An manchen Stellen seines

Gedichtes haben die theoretischen Meinungen alles Quellende und Künstlerische überwältigt, der Dichter steht als Richter neben seinen Menschen und stellt ihnen Zensuren aus. (Während wir den edlen Sinn Coriolans und die Ehrlichkeit Höprens fühlen, ohne daß der Dichter etwas hierüber sagen müßte.)

Dem religiös-ethischen Genius erweckt die Kleinheit der Menschen, ihre Unangemessenheit zu dem, was sie sein sollten, Trauer und Jorn, er sieht den Menschen nur im Verhältnis zur Ewigkeit und das ist immer ernst. So kommt es, daß Dante keine eigentliche Freiheit und keinen Humor hat. Eine einzige komische Stelle findet sich in seinem Werk, nämlich bei der Schilderung der böshaftern Teufel, die mit ihren Gabeln am Rande des Pechpfuhles hin und her laufen und auspassen, daß sich die Sünder nicht zu weit aus dem brodelnden Bade heben.

Die Seele Dantes spiegelt sich in der Form seiner Dichtung. Außer dem Jugendgedicht *la vita nuova*, das die Entdeckung seiner selbst in der Liebe bedeutet, hat er nur ein einziges Werk, das aber von absoluter künstlerischer Vollendung geschaffen. In der ganzen Göttlichen Komödie gibt es nicht einen mangelhaften Reim, nicht ein unzutreffendes Bild, die Harmonie der Sphären singt durch die Terzinen der Weltendichtung. Neben dem Einleitungsgesang besteht die Komödie aus drei Teilen, einer den verlorenen Seelen, einer den aufwachsenden, einer den vollendeten geweiht. Jeder Teil hat dreiunddreißig Gesänge von annähernd gleichem Umfang. Die Herrschaft des formenden Geistes über den Stoff wird so schon ganz äußerlich sichtbar; aber dieses Bedürfnis nach formalem Gleichmaß hat den Dichter mehr als einmal verleitet, anschauungslose Theorien in Verse zu bringen.

Die innersten Kräfte in Dantes Dichtung sind Liebe, Glaube und Inbrunst. Damit einer Seele solch eine Dichtung wie die Göttliche Komödie entspringen könne, muß sie ganz in mystischer Liebe erglühen. Dante versetzt mit genialer — man müßte sonst sagen: mit wahnsinniger — Kühnheit sein frühes Liebeserlebnis in das ewige Getriebe des Kosmos, er macht es zu einem Angelpunkt alles Seins; die Jugendgeliebte hat sich in ein himmlisches Symbol gewandelt, aber in der Seele des Dichters ist die Liebe unverändert und unbezweifelt geblieben. Dante fühlt sich so sehr als Mittelpunkt der Welt, daß sein subjektives Gefühl eine entscheidende Bedeutung in der Ewigkeit haben muß. Weder vor noch nach ihm ist die Liebe zu einer Frau so innig wie im Neuen Leben und so großartig wie in der Göttlichen Komödie besungen worden. Und die Komödie endet mit der ewigen Liebe zu Gott, die endlich alle einzelnen Liebesregungen in sich aufgenommen und verzehrt hat —

L'Amor che muove il sole e l'altre stelle.

Das sind die letzten Worte, analog der Schlußzene des Faust:

Die allmächtige Liebe,  
Die alles bildet, alles hegt.

Hätte sich Goethe in keinem anderen wichtigen Werk offenbart als im Faust (das die Göttliche Komödie auf einer höheren Stufe wiederholt), so müßte man ihn als einen Geist ganz vom danteschen Typus ansehen. —

Es gehört zu einem repräsentativen Menschen, daß sein Leben von innen heraus zu Ende kommt. Jeder Genius muß seinen eigenen Tod sterben und stirbt ihn auch, wenn das Leben organisch beendet wird und nicht ein zufälliger blinder Tod in seinen Weg tritt. Solch einen notwendigen Tod hat das Leben Dantes aus sich heraus erschaffen und sich

damit harmonisch vollendet. Die Seele, deren Leben ein einziger Weg zum Göttlichen gewesen ist, die alle anderen Ziele verächtlich von sich gewiesen hat, gelangt an einen Punkt, wo das Leben von innen heraus aufgehoben wird. Sie hat endlich als besondere Seele keinen Sinn mehr, sie versinkt liebend in Gott. Dies ist der einzige mögliche Lebensschluß der danteschen Art von Genialität und das Ende seiner Dichtung, das historisch mit dem Ende seines Lebens zusammenfällt, hat ihn verwirklicht. Er ist etwas durchaus Erhabenes, denn er vergegenwärtigt uns ein Ende, das sich ein genialer Mensch aus sich selber gesetzt hat, das nicht als etwas Fremdes kommt, das eigentlich gar kein Tod ist, sondern ein organisches Zu-Ende-gelebt-Haben. Fast alle Sterblichen werden vom Tode, meistens widerwillig, selten zustimmend, überfallen, ihr Leben ist nicht ein Weg mit einem Ziel, sondern ein automatisches Weitergehen, das an einer Stelle, und im Grunde gleichgültig an welcher, gewaltsam abgebrochen wird. Es macht dabei keinen Unterschied, wenn der Selbstmörder dies mit eigener Hand besorgt. Der Tod ist ihnen Schicksal und nicht Freiheit. Der Genius aber muß sein Leben wirklich vollenden, oder mit anderen Worten: er muß auch zum Tode ein wahrhaftes Verhältnis gewinnen, nicht nur zum Leben. Denn beide sind mit der Art seiner Genialität unlösbar verknüpft, im Gesamtbilde seiner Existenz kann der Tod nicht anders gedacht werden. Der Abschluß von Dantes Leben ist solch ein wirkliches Ende, das Lebensende für den genialen psychozentrischen Menschen: Auflösung des individuellen Lebens ins All-Leben, Einkehr in die Ewigkeit, Einheit mit Gott. — Erinnern wir uns dagegen, wie Beethoven gestorben ist: trotzig und mit dem Gefühl, nicht fertig zu sein, ohne Ruhe und Versöhnung.

### Shakespeare

Ist Dante der eine große Mensch, so verkörpert Shakespeare die Fülle der Menschheit. Seine Seele hat sich in die Welt hinein aufgelöst und sich selbst vergessen. Er wechselt sein Herz mit jedem seiner Geschöpfe, er ist zugleich König und Königsmörder, Ariel und Caliban, er besitzt die Weisheit Prosperos und die gallige Schmähtout des Tersites, die hingebende Liebe Julias und die Verzweiflung Macbeths; und es ist nichts als eine fixe Idee deutscher Ästhetiker, daß im Hamlet mehr vom Dichter steden solle als im Falstaff. Jeder dieser Menschen führt seine besondere Komödie auf, die von keinem Zuschauer gesehen, von keinem Richter beurteilt wird, die Welt spielt sich selbst.

Shakespeare ist in allem der vollkommene Gegensatz Dantes und nicht nur der größere Dichter (was uns hier nicht beschäftigt), sondern der Repräsentant einer anderen Art, Mensch zu sein. Seine Welt hat keinen Anfang und kein Ende, sie ist unbegrenzten Wachstums fähig, weil sie alle Menschen einschließt. Jedes neue Drama ist eine neue Welt und in keiner besteht eine Erinnerung an die früheren Welten. Shakespeare könnte noch zwanzig Dramen geschrieben haben und es hätte sich nicht zu einem Ganzen gerundet, denn sein Kosmos ist innerlich unvollendbar. Gegenüber der ehernen statuenhaften Einfachheit der danteschen Menschen werden die Menschen Shakespeares um so komplizierter und um so reicher mit seelischer Wirklichkeit ausgestattet, je länger er dichtet (bis zur Umkehr der Märchendramen). Dante will sich gar nicht in die einzelne Seele versenken, denn er weiß: der Weg des Menschen ist einer und wer von ihm abweicht, muß ein Unglücklicher sein oder ein Sünder. Shakespeare aber ist vollkommen duldsam, er lebt gleich stark mit dem Guten wie mit dem Bösen und er

geht so sehr in den einzelnen Menschen auf, daß er eine Einheit über ihnen nicht besitzt. Ihm fehlt der Wille zu einem Absoluten. Er hat sich nach allen Richtungen in einen unbegrenzten Raum hinein ergossen, er reicht in alle Menschenseelen und lebt in ihnen. Seine Aufgabe ist: das Schicksal und die Tragik vieler Menschen, aller Menschen zu dichten — und diese Aufgabe ist für immer unvollendbar. Denn die Menschheit entbehrt für Shakespeare den einigenden Charakter einer Idee, sie ist in die unübersehbare Fülle der Menschen zerpalten und aufgelöst. Ihm ist nicht (wie Dante) die Welt als ein metaphysisches Ganzes der Vorwurf, an dem sich der tragische Prozeß vollzieht, sondern unendlich groß wie die Zahl der entschiedenen menschlichen Individualitäten ist nun die Möglichkeit ihrer Tragik geworden. Die Tragik der großen Einzelnen greift uns heißer ans Herz, denn wir sind wie sie. (Ist es doch fast zu viel, die Tragik der ganzen Welt in einem einzigen Bild zu erschauen.) Aber die befreiende Kraft solch einer Tragödie kann niemals endgültig sein: ein Held ist zerstört, ein neuer, anders gearteter erhebt sich und bringt sein neues Schicksal und seine neue Tragödie heran. Dante hat die Welt und alle Menschen in sein Ich hineingezogen und erlebt nun ihre Tragödie als ein Ganzes. Shakespeare hat sein Ich an alle Menschen hingegeben; da muß es ohne Unterlaß vernichtet werden und wieder aufgebaut.

Ich glaube, eine Natur wie die Shakespeares muß etwa in dieser Weise vorgestellt werden: Zuerst kündigt sich das Talent an, Menschen und ihre Schicksale in der Phantasie lebendig werden zu lassen. Der angeborene Bildungstrieb des Künstlers ergreift den ersten besten Stoff — man kann sagen, den schlechtesten. Der erste Teil von Heinrich VI. ist nichts als eine wirre Folge von meist äußerlichen Ge-

schehnissen, der innere Zusammenhang fehlt, es ist ein dialogisiertes Epos. In dem zweiten ganz rohen und blutrünstigen Stück „Titus Andronicus“, von dessen Autorschaft man den Dichter am liebsten freisprechen möchte, zeigt sich zuerst der Sinn für das theatralisch Wirksame. So tappt das angeborene Talent unsicher hin und her, denn die große Persönlichkeit ist noch nicht ausgereift, die mit den natürlichen Gaben überlegen und zweckvoll hätte schalten können. Sogar bei dem größten aller Dichter hat es jahrelang gedauert, ehe die gestaltende Kraft Herrin über den Stoff geworden ist.

Früh verstrickt sich diese Natur in eine wilde Leidenschaft, die ihre ganze Existenz aufzuzehren droht — und instinktiv ruft sie das Talent um Rettung an. In den bereit liegenden Stoff wird ein Funke geschleudert, der Brand flammt auf, die erste Tragödie entsteht — etwa Romeo und Julia. (Ich imaginiere einen Menschen und erzähle keine Biographie.) Aber diese Entladung, die eine Zersplitterung in Menschen ist, führt nicht zur Ruhe, zum seelischen Gleichgewicht. Der Vernichtung durch die eine Leidenschaft ist die Natur entgangen — denn jede Leidenschaft will den ganzen Menschen unterjochen und in sich einsaugen — aber schon bemächtigt sich ihrer etwas Neues. Das Pendel der Seele kommt nicht zur Ruhe, sondern wird in eine andere Richtung gerissen, die wiederum alle Möglichkeiten der Zerstörung in sich birgt (etwa Ehrgeiz oder Eifersucht oder das Leid über den ewigen Sieg der Mittelmäßigkeit). Wie der Flammenkegel aus dem Krater, so steigt eine neue Tragödie aus der Seele auf — die apollinische Klärung ist abermals nicht eingetreten. Und jeder neue Brand flammt noch wilder als der vorherige, weil er sich auch noch an der verglimmenden Asche nährt. Die Natur lebt bereits in gleichgewichtslosem

Taumel, sie kann sich vor einem Brand nicht anders als in einen neuen retten. Die ganz besondere Art eines Shakespeareschen Talentes besteht eben in der fortwährenden Auflösung der eigenen Seele und nicht in ihrer Erlösung zum Frieden. Nach manchem Ungewitter aber gibt es ganz entpersönlichte klare Sommertage, ein lächelndes Hinabsehen auf das Treiben der Menschen, ein Spiel zur Lust mit ihren allzu wichtig genommenen Kleinlichkeiten.

Bei einer Kraft der Phantasie wie der Shakespeareschen werden natürlich viele der Leidenschaften und Leiden, die sich in den Tragödien entfalten, in einer fremden Seele zuerst ergriffen und aus ihr heraus erobert worden sein. Die Gabe der seelischen Einfühlung ist im höchsten Maße da, aber sie hat nur Gegenstände herbeizuschaffen. Der Vorwurf, an dem sich der Dichter entflammt, muß nicht persönlich erlebt werden, er kann von einem fremden Menschen oder aus der Phantasie stammen. Aber der zeugende Brand muß in der eigenen Seele stattfinden, damit aus dem rohen Stoff der Phönix des Kunstwerkes geboren werde. Eine prinzipielle Scheidung zwischen eigener und fremder Seele läßt sich bei einem Geiste von der Art Shakespeares überhaupt nicht machen.

Die Meinung, solche Tragödien könnten durch ruhige Beobachtung, durch objektives Hineinversetzen in fremde Menschen entstehen, ist ganz abzuweisen. Auch Künstler dieser Art gibt es, sie gehören dem niedrigeren Typus des Epikers an, der dadurch charakterisiert ist, daß er, selbst unbeteiligt, Geschautes — Menschliches und Sachliches — formt. (Selbstverständlich gilt mir als Epiker nicht der Mann, der Epen oder Romane schreibt, sondern der diese fühle, spezifisch-epische Stellung zur Welt besitzt und der als Idylliker gern kleine Verhältnisse ohne innere Zer-

spaltenheit schildert.) Nebenbei will ich bemerken, daß die beiden so wenig gekannten Jugendepen Shakespeares, „Venus und Adonis“ und „Lucrezia“ tragische Dichtungen in der einfacheren erzählenden Form sind.

Eine solche Shakespearenatur trägt das Bewußtsein ihrer Unerlößbarkeit in sich, das Bewußtsein, daß sie dichtend und befeelend, also in ihrem eigensten Elemente, niemals Ruhe finden kann (ein anderer Ausweg wird später klar werden). Sie muß sich in dämonisch-selbstzerstörerischer Lust ewig verbrennen und neu gebären. Goethe hat diese gefährliche Lust gekannt und um seines inneren Gleichgewichts willen gefürchtet und gemieden.\*) In diesem Zustand, der nie ein Ende nimmt, wird das eigene Innere nicht mehr als eigen gefühlt, es lebt nur in vielfach wechselnder Zerstückerung. Die fertigen Tragödien aber werden mißachtet und vergessen. Shakespeare ist sicherlich nicht imstande gewesen, den Inhalt seiner Dramen zu erzählen, und er hat sich bekanntlich auch um ihre Drucklegung nicht gekümmert. Der Grund, der hierfür angegeben wird, daß nämlich die Konkurrenz des Buches seinem Theater geschadet hätte, scheint mir doch ein wenig kläglich. Nein — Shakespeare hat seine fertigen Dramen gehaßt und wollte nicht mehr an sie erinnern sein, denn sie waren ihm nichts als Zeugnisse vergangener Qualen.

---

\*) „Ich kenne mich zwar selbst nicht genug um zu wissen, ob ich eine wahre Tragödie schreiben könnte; ich erschreke aber bloß vor dem Unternehmen und bin beinahe überzeugt, daß ich mich durch den bloßen Versuch zerstören könnte.“ (Brief an Schiller vom 9. Dezember 1797.) — Schiller erwidert darauf etwas sehr Wahres: „Vielleicht sind Sie gerade nur deswegen weniger zum Tragödiendichten geneigt, weil Sie so ganz zum Dichter in seiner generischen Bedeutung erschaffen sind.“ — Er hätte dazusetzen können: Und weil Sie zu wenig Böses haben.

Die Gefahr eines solchen Menschentumes ist: Zusammenhang und Mittelpunkt zu verlieren, sich ins Chaos aufzulösen. Shakespeare versinkt so sehr ins Einzelne, daß ihm manchmal aller Überblick, alle Beherrschung seiner Welt verloren geht, Wichtiges wird nicht mehr von Nebensächlichem geschieden, er gerät an die Grenze, wo der Organismus aufhört und das Chaos beginnt. Die verwirrende Fülle des Lebens wird nahezu erreicht, aber die Einheit des Kunstwerkes ist in Frage gestellt, es droht, der Unkunst, dem Naturalismus, auf ethischem Gebiete der Sinnlosigkeit, dem Nihilismus, endlich dem Wahnsinn zu verfallen. Der Blick fürs Wesentliche trübt sich und gerade er ist es, der den Genius auszeichnet. In „König Lear“ und in „Antonius und Kleopatra“ vor allem wird diese Gefahr deutlich — Auflösung in Elemente, Anarchie der Atome, deren jedes nur noch auf eigene Faust wuchern will, ohne das Ganze zu respektieren. Diese Gefahr bedeutet aber, daß das ungeheure Talent über die Persönlichkeit hinauswachse, daß die Einheit von der Fülle des Stoffes zerprengt werde. (Überall die vollendete Gegensätzlichkeit zu Dante.) — Und dasselbe zeigt sich bei der äußeren Form seiner Dramen: durch eine Reihe von Szenen jagen Menschen, manche von ihnen ohne eigentlich künstlerischen Zweck, nur vom unererschöpflichen seelischen Reichtum, von der nie zu ermüdenden Gestaltungslust erschaffen. „Den betrunkenen Barbaren“ durfte diesen Genius ein gebildeter Franzose nicht ohne eine gewisse Verechtigung nennen. — Aber Shakespeare ist doch immer Herr über seine Versuchung geblieben.

Ich gehe auf nichts einzelnes ein und will nur episodisch anführen, wie Dante und Shakespeare die Gestalt des Dichters werten. Für Dante ist der Dichter Weltendanker im höchsten Sinn, Selige und Unselige treten vor ihn, erzählen

vertrauensvoll, wie sie gelebt haben, und bitten ihn, ihren Namen zu überliefern. Und wie seinen Beruf in sich selbst, so verehrte Dante zuhöchst die großen Dichter des Alterthums (Inferno 4). Vergil und Statius, die uns doch heute keinen allzu starken Eindruck machen, führen ihn belehrend durch die Reiche der Welt. — Wenn bei Shakespeare ein Dichter auftritt, so ist es unfehlbar ein Reimeschmied und schmartzender Literat, ein lächerlicher Kerl (in Julius Cäsar und in Timon. — Auch Glendower, der wichtig-tuerische Prophet, wäre hier anzuführen). — Man kann sagen, daß beide recht haben; denn sowohl den Mann, in dessen Kopf sich die Welt spiegelt, als auch den Verfertiger bestellter Jubelpoeme pflegt man ja Dichter zu nennen. Aber wie bezeichnend für beide: Dante ruht unerschütterlich in sich selber, sein Streben gilt ihm als heiligstes; Shakespeare sieht sich und seinem Tun gleichgültig, vielleicht spöttisch gegenüber. —

Aber wir besitzen ein Werk, in dem Shakespeare von sich selber berichtet, nämlich seine Sonette. Der sonst niemals als William Shakespeare fühlt und denkt, sondern immer als Othello oder Jago oder Macbeth, der zeigt sich hier als ein einzelner historischer Mensch. Und diese Sonette sollen uns zur Probe auf das über ihn Gesagte werden. Wir sehen nämlich folgendes: Wenn dieser reichste aller Dichter Lust und Leid seines eigenen Ich singen will, wenn er wie irgend-ein anderer Mensch seine eigene Subjektivität darstellen könnte, enthüllt sich eine erstaunliche Dürftigkeit. Ein paar eintönige Gefühle werden durch 153 Sonette getrieben, wie es kein halbwegs begabter Dyrifer läte. (Die ersten 17 Gedichte insbesondere sind nichts als gereimte Prosa, Auf-forderungen an seinen Liebling, ein Kind zu zeugen, damit so viele treffliche Eigenschaften nicht mit seinem Tode aus-

der Welt schwänden.)\*) Der Dichter der größten Tragödien ist als Privatmann sozusagen seelisch arm; und so muß es sein, wenn meine Auffassung zutrifft, daß er sein wahres Leben nicht in der eigenen Seele, sondern in fremden Seelen geführt hat. Diese Sonette schenken uns aber den unschätzbaren Vorteil, daß wir aus ihnen das persönliche Liebesleben Shakespeares deuten können. Und gerade für meine Zwecke erkenne ich darin etwas sehr Wichtiges und sehr Charakteristisches. Der ganze letzte Teil des Sonettenbuches entspringt nämlich dem Kampfe zwischen Shakespeare dem Menschen und Shakespeare dem Genie. Der Mensch ist von einer starken Liebe ergriffen worden, aber der objektiv-klare Weltblick kann diesem Gefühl nicht recht trauen, er muß immer wieder an den außerordentlichen Eigenschaften der Dame zweifeln, die einem Manne namens Shakespeare von seiner Leidenschaft vorgezaubert werden. So heißt es z. B. im 147. Sonett:

Mich heilt nichts mehr. Vernunft hilft ja nicht mehr,  
Mein Wort und Plan gleicht dem des Narren sehr.

---

\*) Manche Forscher fühlen das Bedürfnis, Shakespeare von dem Makel der Liebe zu einem schönen Jüngling rein zu waschen. Sie deuten die ganz zweifellos an einen Jüngling gerichteten Liebessonette so, als wären sie ehrfürchtige Widmungen für seinen Räten, den Earl von Southampton, was vollkommener Unverstand ist; oder wir sollen uns gar überzeugen lassen, Shakespeare habe da eine Sitte mitgemacht, die durch die Humanisten und das Studium Platons aus Italien eingeführt worden sei. Shakespeare hätte also ein halbes hundert Sonette, die von glühender Leidenschaft und Eifersucht erfüllt sind, einer literarischen Mode zulieb verfaßt. Auf solche und noch ärgere Weise hat man an den klaren Worten herumgedeutelt. (In einigen Dramen wird die Freundschaft über die Liebe gestellt: „Die beiden Veroneser“, „Der Kaufmann von Venedig“.)

Ich schwör dich schön und hab dich licht gedacht  
Und du bist wüßt wie Hölle, schwarz wie Nacht.

(Nachgedichtet von Stefan George.)

Das 148. Sonett jammert:

Weh! Hat mir Liebe Augen eingesteckt,  
Die nicht mit wahrer Schau zusammengehn?  
Wenn nicht — wo hält sich mein Verstand verdeckt,  
Der falsch beurteilt, was sie richtig sehn? uff.

Ähnlich das 150. Sonett.

Dies ist ein seltsamer Zwiespalt zwischen dem unerschütterlichen Willen des genialen vielseeligen Dichters, jedem Wesen seinen objektiven Sinn zu geben — und der Leidenschaft eines Menschen. Man denke dagegen an Dante: sein Gefühl kann nichts als die höchste Wahrheit künden, der Gedanke einer Täuschung hat keinen Raum; die Geliebte, die ihm schön und gut scheint, ist die Krone aller Welten-schönheit, die Weib gewordene Liebe.\*)

In den Dichtungen Shakespeares ist die Liebe nur ein Gefühl neben allen anderen (und durchaus nicht das wichtigste), während bei Dante alle Gefühle hierarchisch aufgebaut sind und die Liebe als Gipfel tragen. Vor Shakespeare sind alle Leidenschaften gleich wert, dargestellt zu werden — nur die inbrünstige Hingebung an die Geliebte, an die Wahrheit, an Gott ist ihm fremd. Weder ein Heiliger noch

---

\*) Es hat mir immer einen peinlichen Eindruck gemacht, daß Dante an der Schwelle des Paradieses so schnöde von Beatrice empfangen wird: Nach der Trennung eines ganzen Lebens weiß sie nichts Besseres als ihm eine lange Strafpredigt zu halten, die Dante in Bernirzung hinnimmt. Denn sein überstrenges Gerechtigkeitsgefühl hält die harten Worte für verdient, und so erspart er sie weder sich noch uns.

ein Ekstater oder Mystiker kommt in seinem Werke vor. — Shakespeare kennt die Frauen und hat keine sonderliche Meinung von ihnen. Vielleicht gibt es in der Weltichtung keine Szene, aus der noch eine so völlige Mißachtung spräche wie die berühmte Werbung Richard Glosters um Anna, der er Gatten und Schwiegervater ermordet und die er ihres Königtumes beraubt hat. Shakespeare kennt eigentlich nur eine Größe der Frau, nämlich ihrem Manne treu zu sein und schweigend alles Bittere zu erdulden. Schon in seiner ersten Posse, der „Komödie der Irrungen“, wird das Prinzip sentenziös aufgestellt, daß die Frau dem Manne untertan sein müsse:

„Den Mann, den göttlichen, den Weltgebieter,  
Berehrt das Weib als ihren rechten Herrn.“

Und in der „Zähmung der Widerspenstigen“:

„Und was der Untertan dem Fürsten schuldet,  
Gehorjam, schuldet auch das Weib dem Mann.“

Das Motiv, daß eine Frau einem Manne nachläuft, der sie verschmäht, wiederholt sich. (In der ersten Dichtung „Venus und Adonis“ tritt es peinlich kraß auf, in „Was ihr wollt“ zweimal). Hier möchte ich darauf hinweisen, daß eine ähnliche Vorliebe bei Mozart existiert (Don Juan, Figaros Hochzeit). Mozart ebenso wie Shakespeare neigt dazu, die Liebe nicht allzu schwer zu nehmen. Ihre Liebeshelden Romeo und die Lustspielfiguren, Don Juan, Graf Almaviva und andere stürmen nur auf den Genuß los; Romeo kennt das scheue Bangen der ersten Liebesbegegnung nicht, er küßt Julia sofort und denkt nur daran, sie zu besitzen. Eine unverkennbare Annäherung an das sadistische Extrem findet sich bei diesen beiden großen und freien Gestalten. —

Dante verhält sich in jeder Beziehung entgegengesetzt (nordisch-germanisch!); der bloße Anblick Beatrices macht ihn fast ohnmächtig, er wagt nicht, ein Wort an sie zu richten. -- Mehr noch als solche einzelne Züge beweist die Anlage einiger Lustspiele (Sommernachtstraum, Liebeslust und -leid, Viel Lärm um Nichts), wo das ganze Liebestreiben der Menschen von einer hohen freien Warte aus gesehen und als komisch empfunden wird — sein wahrhaft genialer Humor (daneben der groteske Humor der Narren). Die Liebe ist für Shakespeare überhaupt keine so wichtige Sache wie für die Dichter vor und nach ihm. Herrschsucht und Ehrgeiz z. B. haben ihn viel tiefer und viel eingehender beschäftigt. —

Menschen, die zu kanonischer Größe aufgewachsen sind, bieten nicht nur in den Erzeugnissen ihres Geistes, sondern noch viel mehr in ihren menschlichen Äußerungen etwas Überindividuelles, Typisches dar. Sie sind so sehr diese Einen und Unvergleichlichen, daß sie es fast in jedem Zuge sind. Diese Überzeugung ist es ja auch, die uns antreibt, das Leben solcher Menschen genau kennen zu lernen, deren Werk uns ergreift und bereichert; wir wollen wissen, und wir haben ein Recht zu wissen, wie sie ausgesehen haben, wie sie gelebt haben und wie sie gestorben sind. Ich glaube, wir sehen heute den Menschen Dante schärfer vor uns als sein Werk. Wir kennen den fanatisch-glühenden Blick und das eiserne Antlitz, auf das die Natur geschrieben hat: Tiefsinn und Erhabenheit. Wir sehen den gebeugten Gang des Scimatlosen, der von Stadt zu Stadt wandert, dem sein Leben nur gilt, um sein Werk zur Vollendung zu führen. Manchen ergreift diese legendäre Gestalt, der von der Kunst Dantes nur eine ziemlich unklare Vorstellung hat. Aber dieser Mann gehört zu diesem Werk, ein Mann ohne Laune

und ohne einen Blick für das Kleine des Daseins, einer, der sich berufen weiß, einer welthistorischen Idee Leben zu verleihen.

Von Shakespeare dagegen haben wir keine sehr deutliche Vorstellung und es ist bezeichnend, daß sich einige gefunden haben, die ihm sein Werk ganz absprechen und einem anderen zueignen wollen, Francis Bacon, dem, wie man meinte, gebildeteren, in Wahrheit aber viel flacheren Staatskanzler und Schriftsteller. (Goethe nennt ihn „das Haupt aller Philister“). Der Kopf Shakespeares, der auf ein paar Stücken überliefert ist, hat nichts allzu Geniales; wenn man uns erzählt, dieser Mann sei zuerst Metzger gewesen, dann ein mittelmäßiger Schauspieler, der manchmal lustig, öfter in Geldnot gelebt habe, in Liebeshändel von nicht allzu sauberer Art verstrickt gewesen sei, sich in Londoner Spelunken herumgetrieben, Geld auf Wucherzinsen geliehen habe und anderes mehr; so sind wir ohne Widerspruch bereit, das zu glauben. Denn Shakespeare ist als Mensch nichts neben seinen Werken, ihnen hat er seine geheimnisvolle Seele ganz dahingegeben. Das Genie Shakespeares ist unfasßbarer und rätselhafter als das Dantes. —

Welches organische Ende verlangt nun das Leben eines Shakespeare? Wir haben gesehen, daß sich sein Selbst unbegrenzt in Gestalten hinein ergießt und daß so niemals ein wirklicher Abschluß erreicht werden kann. Shakespeare aber wollte und mußte enden, denn er ist nicht nur ein außerordentliches dichterisches Talent, sondern auch eine mächtige Persönlichkeit, die auf dem Wege von den Jugendsonetten zu den großen Tragödien Weite und Tiefe gewonnen hat. Und wir sehen das Seltsame, daß Shakespeare umkehrt; er sucht aus der Vielheit der fremden Seelen, denen er sich hingeeben hat, einen Weg, um sich selbst wieder zu gewinnen.

Der erste Schritt auf diesem Wege liegt noch innerhalb des Reiches der Dichtung: Shakespeare verzichtet auf alle jeculische Fülle; das „Wintermärchen“, „Cymbeline“ und „Der Sturm“, seine letzten Werke, sind keine Tragödien mehr. In allen dreien werden einfache Menschen durch mancherlei Irrfahrten zu glücklicher Ruhe und Vereinigung geführt. An diesen Menschen ist der Dichter mit seinem Ich kaum beteiligt; sie sind ein wenig wie Puppen, sie stehen in einer Atmosphäre von märchenhaftem Duft. Aber diese neue Dichtungsart bringt noch immer keine endgültige Lösung. Und nun geschieht der zweite, der endgültige Schritt. Wir sehen dieses Merkwürdige, das kaum jemals genug beachtet worden ist: siebenundvierzig Jahre alt nimmt Shakespeare sein Ich ganz in sich zurück, er hört auf zu dichten. Ob diesem Entschluß ein ungeheurer Kampf zwischen der Schaffenslust des Künstlers und der Einheitssehnsucht des Menschen vorangegangen ist? — ich weiß es nicht. Jedenfalls hat seine letzte Dichtung, „Der Sturm“, wie allgemein anerkannt wird, eine Ausnahmestellung. Prospero ist die einzige Gestalt, der zum Abschied von der Kunst Elemente des eigenen Ich eingeförpert worden sind. Der Weise legt sein Zauberwand ab, läßt sich Hut und Degen bringen, wie es irdische Menschen tragen, und spricht:

So brech ich meinen Stab,  
 Begrab ihn manchen Klasten in die Erde,  
 Und tiefer als ein Senkblei je geforscht,  
 Will ich mein Buch versenken. (Sturm V, 1.)

Prospero entsagt der Herrschaft über Ariel — das Höchste, Geistigste im Menschen — und über Caliban — das Tierische im Menschen —, verläßt die Zauberinsel, das Reich seiner Kunst, und kehrt nach Mailand unter die gewöhnlichen

Irdischen zurück. Der produktivste aller Dichter hört auf zu schaffen, er lebt noch fünf Jahre lang als einfacher Landwirt in seiner Vaterstadt. Im Epilog sagt Prospero-Shakespeare:

Sin sind meine Zaubereien,  
Was von Kraft mir bleibt, ist mein.  
Und das ist wenig.

Einst war die Seele Shakespeares in alle Menschen hineingegangen und hatte in ihnen gelebt und gelitten; die viel-seelische Form der Genialität, die wir unter seinem Namen verehren, hat sich offenbart. Aber dieser Große mußte sich sein Leben selbst bestimmen. Und er hat aus all den Gestalten sein Ich zurückgerufen. Nicht als Dichter konnte Shakespeare die Schlußposition erreichen, denn sein Genie ist von der Art, die zu keinem Ende führt — es sei denn zu einem Abbrechen wie Beethoven. Shakespeare hat sich von der Kunst abgewandt, um seinem Leben den notwendigen Schluß zu geben.

Diese Deutung ist nur hypothetisch; und ich will die Möglichkeit nicht ganz ausschließen, daß Shakespeare wirklich seine Persönlichkeit und seine Genialität verloren hätte, daß seine Geisteskraft aufgezehrt gewesen sei und daß er sich beschieden habe, obschon im höheren Sinne tot, noch weiter zu leben. Auf jeden Fall bleibt im Wesen dieses Mannes viel Rätselhaftes bestehen. —

Dante kennt den Sinn des Daseins und wird zu jeinem unmittelbaren Verkünder; in den größten Dichtungen Shakespeares ahnen wir einen Sinn, ohne daß davon gesprochen würde; wir sind hier noch um einen Schritt weiter in das Herz des Genius eingedrungen. Dieser Schritt macht die eigentümliche persönliche Weltwertung des künstlerischen

Genius fühlbar, er bedeutet einen Wert im Sein, nicht hinter und neben-dem Sein.

### Goethe

In Goethe gewinnt der Reichtum und die Vielgestalt Shakespeares dantesche Einheit. Thesıs und Antithesıs treten in ihm zur Synthesıs ineinander. Aber Goethe umfaßt nicht nur wie Shakespeare den Kosmos der Menschen, sondern auch die Natur und die Kultur. Die Gabe Shakespeares: sich mit jedem einzelnen Menschen zu identifizieren, ist Goethe auch vor den Erscheinungen verliehen. Er senkt sich so vollkommen in ein Phänomen der Natur oder der Kunst ein, daß er seine eigene Individualität nicht mehr als etwas Abgesondertes empfindet, sondern daß er in alles Sichtbare, Hörbare, in alles Seiende verwandelt ist. Das nennt er (irgendwo in der italienischen Reise) „völlige Entäußerung von aller Präntention“. Goethe reicht als Dichter nicht an Shakespeare, aber er ist Mensch in einem so hohen und umfassenden Sinn, daß er sich allem Bestehenden persönlich nahe fühlt, daß er alles Bestehende aus sich heraus zu formen und zu deuten vermag. Nicht der Dichter oder der Naturforscher oder der Philosoph, sondern der Mensch schlechthin ist hier in seiner Vollendung verkörpert. Erscheint Dante als ein einzelner Mensch von höchster Intensität, so hat sich in Goethe eine Seele über die Welt verbreitet, die eigentliche Aufgabe des Menschen: das Seiende zu gestalten, zu beseelen und wertvoll zu machen, ist in ihm vorbildlich erfüllt. Oft wird gesagt, daß Goethe eine Abneigung und ein Mißtrauen gegen das Betrachten der eigenen Seele und gegen das Wort „Erkenne dich selbst!“ gehabt hätte. Aber man versteht das falsch: er hat die Welt so sehr als zu sich gehörig, als sein eigen empfunden, seine Seele

ist so weit aufgeschlossen gewesen, daß die Forderung, sich selbst zu erkennen, für ihn keinen anderen Sinn gehabt hat als: die Welt zu erkennen, das Sein zu erkennen. „Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird.“\*)

Es ist das Große und das Einzige an der Genialität Goethes, daß in ihr das Menschsein Vollkommenheit erreicht hat. Goethe steht auf dem höchsten Gipfel des Geistes und der Seele und ist doch wieder so tief der Natur verwandt und vertraut, daß er jeden Tag wie neu geboren lebt. Die Wurzeln sind nicht abgeschnitten wie bei so vielen Geistesmenschen, sie treiben weiter und ziehen ihre Nahrung aus der Erde, wie der Stamm aus den Lüften, die Krone aus dem Licht. — Der Mensch, der es niemals verlernt hat, der Natur in Demut und Liebe zu nahen, der den Strom niemals hat eintrocknen lassen, der zwischen ihrem unablässigen Lebendigkeit und seinem Empfinden fließt, der jeden Frühling neu in seinem Herzen fühlt; dieser Mensch bewahrt sich auch die Kraft innerer Neubeseelung. Das sehen wir an Goethe wie an keinem andern. Seine Produktivität hat bis ins späte Alter nicht nachgelassen, er vermag mit vierundsiebzig Jahren noch eine aufwühlende Leidenschaft zu erleben.

Goethe hat organisches Verständnis für die Pflanzen und ihre Gestaltung, für die Farben und ihre sinnlichen, seelischen und moralischen Wirkungen, für Wolken und Steine, nahezu für alles, was besteht. Das ist nicht Dilettantismus und auch nicht Fachgelehrsamkeit, sondern etwas anderes: innige, urhafte Zusammengehörigkeit mit allem Gewachsenen. Goethe fordert von der Natur, daß sie sei wie er selber: ununterbrochen schöpferisch, sich niemals wieder-

---

\*) Zur Morphologie.

holend, unendlich tätig — „Alles ist neu und doch immer das Alte“. („Die Natur“.) In der Welt wie im Menschen muß eines aus dem andern mit organischer Bestimmtheit hervorgehen. Diese Idee des Organismus, das heißt der aus der Vielheit gewachsenen Einheit, beherrscht sein Gefühl gegenüber der Natur, es ist der Grundgedanke seiner Pflanzenmetamorphose und zieht durch die anderen gedanklichen Bildungen. Über allen einzelnen Pflanzen muß die Urpflanze als Idee der organischen Einheit stehen, im anatomischen Aufbau darf kein wirklicher Riß zwischen Tier und Mensch klaffen. Von dieser „regulativen“ Idee geleitet, hat ja Goethe den Zwischenkieferknochen des Menschen, allen Autoritäten zum Trotz, gesucht und gefunden. Eine solche Entdeckung ist natürlich nur ein Zufall und wohl kein sehr wichtiger, aber sie ist charakteristisch für den Willen Goethes: daß in der Natur wie in der Seele des Menschen aus aller Mannigfaltigkeit Einheit hervorgehe. Einheit in der Vielheit zu finden, aus der Vielheit zu schaffen — das ist aber die ideelle Synthese der Genialität Dantes und Shakespeares, und das ist die Grundidee Goethes, die sich uns noch weiter offenbaren wird.

Alle Richtungen, nach denen sich der Mensch entfalten kann: tätig, sinnend, denkend, bildend und empfangend (genießend) sind in ihm gleich stark ausgebildet. „Das Bedürfnis meiner Natur zwingt mich zu einer vermannigfaltigten Tätigkeit und ich würde in dem geringsten Dorfe und auf einer wüsten Insel ebenso betriebsam sein müssen, um nur zu leben.“\*) — Von der wissenschaftlichen Tätigkeit fordert Goethe, daß sie alle Kräfte des Menschen ins Spiel setze. „Die Abgründe der Ahndung, ein sicheres Anschauen der

---

\*) Brief an Knebel 3. 12. 1781.

Gegenwart, mathematische Tiefe, physische Genauigkeit, Höhe der Vernunft, liebevolle Freude am Sinnlichen, nichts kann entbehrt werden zum lebhaften, fruchtbaren Ergreifen des Augenblicks.“\*)

Die Art, wie Goethe forschend an die Natur herantritt, ist von der Wissenschaft seiner und unserer Zeit verschieden. Die Wissenschaft geht hinter die Erscheinung zurück und sucht nach letzten Einheiten, die in abstrakten Begriffen oder womöglich in zahlenmäßigen Formeln festgehalten werden können. Goethe bleibt immer bei dem Anschaulichen und trachtet zu Urphänomenen fortzuschreiten, die als letzte gegebene wirklich da sind und nicht weiter zerlegt werden dürfen. „Von nun an fügt sich alles nach und nach unter höhere Regeln und Gesetze, die sich aber nicht durch Wort und Hypothese dem Verstande, sondern gleichfalls durch Phänomene dem Anschauen offenbaren. Wir nennen sie Urphänomene, weil nichts in der Erscheinung über ihnen liegt, sie aber dagegen völlig geeignet sind, daß man stufenweise, wie wir vorher hinaufgestiegen, von ihnen herab bis zu dem gemeinsten Falle der täglichen Erfahrung niedersteigen kann. — Der Naturforscher lasse die Urphänomene in ihrer ewigen Ruhe und Herrlichkeit da stehen. — Das Schlimmste, was der Physik wie mancher anderen Wissenschaft widerfahren kann, ist, daß man das Abgeleitete für das Ursprüngliche hält und, da man das Ursprüngliche aus Abgeleitetem nicht ableiten kann, das Ursprüngliche aus dem Abgeleiteten zu erkennen sucht.“ (Unter „abgeleitet“ versteht Goethe das in nichtanschaulichen Begriffen oder Formeln gefaßte.)\*\*) — Bei der Untersuchung der Farben hält er sich durchaus nur

\*) Farbenlehre, Histor. Teil.

\*\*) Farbenlehre I. Nr. 175, 177, 178.

an das den Augen erscheinende Phänomen von Licht und Finsternis; er nennt sich selbst dem Naturforscher und dem Naturphilosophen gegenüber einen „Naturdäuer“\*). Und diese Betrachtungsweise ist ihm so organisch, ist so sehr aus ihm heraus entstanden, daß er sie mit Leidenschaft gegen die eigentlich naturwissenschaftliche, nämlich die abstrahierende, vertritt. Die Lehre Newtons scheint ihm ein Sakrileg an der heiligen Natur, an der Wirklichkeit der Welt. Denn er besitzt die ganz unvergleichliche Beziehung zum Anschaulich-Seienden und zwar nicht so sehr zum unmittelbar gegebenen Einzelnen wie zum Seienden in dem höheren Sinn des Ideellen, des Platonischen, zur Urpflanze, zum Urphänomen. Demgegenüber sind die Gesetze und Formeln der Naturwissenschaft nichts Wirkliches und auch nichts Ideelles, vor allem nichts Anschauliches, sondern — was ja allgemein zugegeben wird — Hilfskonstruktionen des vereinfachenden Denkens.

Diese Verwandtschaft zum Objektivseienden befähigt ihn, die Dinge ohne Trübung und ohne subjektiven Beisatz (auch ohne den der wissenschaftlichen Abstraktion) zu sehen. „Wie sie alle (die Pflanzen) von der Sonne hervorgeleitet und umspinnen werden, so soll er (der Botaniker) mit einem gleichen ruhigen Blicke sie alle ansehen und übersehen und den Maßstab zu dieser Erkenntnis, die Data der Beurteilung nicht aus sich, sondern aus dem Kreis der Dinge nehmen, die er beobachtet.“\*\*) — Und Goethe pflegt diese Fähigkeit, über das Subjektive, das „Pathologische“, hinauszuwachsen, er steigert sie mit Bewußtsein zu dem Willen, alles Zufällige abzustreifen und immer tiefer ins Wesentliche einzudringen,

\*) Brief an Schiller 27. 6. 1798.

\*\*) „Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt“.

immer allgemeiner menschlich, immer notwendiger zu werden. „Sinn und Bedeutung meiner Schriften ist der Triumph des rein Menschlichen.“ Er ist sich klar, daß sein Leben und Tun k a n o n i s c h e s Leben, kanonisches Tun ist; je älter er wird, desto tiefer versteht er sich als vorbildlichen Menschen, und desto entschiedener fühlt er die Verpflichtung, ein Urbild der Menschheit aus sich heraus zu gestalten, das für alle Zeiten bestehen soll, von dessen Lebensregungen keine verloren gehen darf. Über jeden Tag werden Aufzeichnungen geführt, er beruft Edermann, damit jedes von ihm gesprochene Wort erhalten bleibe.

Nichts vom Vergänglichen,  
Wie's auch geschah,  
Uns zu verewigen  
Sind wir ja da!

„Sie wissen, wie symbolisch mein Dasein ist,“ schreibt er, 28 Jahre alt, an Frau von Stein\*) und drückt damit in einer kurzen Formel den Sinn seiner Existenz aus. „Bedeutend“, platonisch, das heißt auf die Idee der Menschheit hin gerichtet, vorbildlich ist, was Goethe tut, sagt, dichtet.\*\*) Er sucht nach Phänomenen, die repräsentative, „symbolische“ Bedeutung für unendlich viele haben. Das ist die berühmte „Urpflanze“, die in einer einzigen Schau alle Pflanzen der Welt vereinigen soll — gleich weit von dem einzelnen Gegenstand wie vom Begriff, universell und doch mit erleuchteten Sinnen anzuschauen. Sein Geist und sein Auge sehen platonisch, zusammenfassend, ideeierend, das einzelne nur als Beispiel und Sinnbild eines Höheren

\*) Am 10. 12. 1777.

\*\*) Nachträglich sehe ich, daß dies auch auf der letzten Seite von *Simmeis* tieffinnigem Goethe-Buch ausgesprochen ist.

fassend. Und er schreibt an Schiller, daß ihm besonders Gegenstände einen Eindruck machen, die „eminente Fälle sind, die, in einer charakteristischen Mannigfaltigkeit, als Repräsentanten von vielen anderen dastehen, eine gewisse Totalität in sich schließen, eine gewisse Reihe fordern, Ähnliches und Fremdes in meinem Geiste aufregen und so von außen wie von innen an eine gewisse Einheit und Allheit Anspruch machen. Sie sind also, was ein glückliches Sujet dem Dichter ist, glückliche Gegenstände für den Menschen, und weil man ihnen keine poetische Form geben kann, so muß man ihnen doch eine ideelle geben, eine menschliche im höheren Sinne.“\*) — Ja er kommt im Alter dazu, einen Typus als Gesetz anzuerkennen, „von dem in der Erscheinung nur Ausnahmen aufzuweisen sind.“\*\*) — Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniß, das heißt: jedes einzelne Ding läßt uns höhere Bedeutung, Idealität ahnen. Diese Bestrebungen sind durchwegs Projektionen, Spiegelungen des unbeirrbaren Willens, ein einmaliges Dasein ins Symbolische zu heben, aus einem Menschen die Menschheit herauszutreten zu lassen wie das Ewige aus allen irdischen Bildern, selber Idee zu werden. Das ist das Grundmotiv in Goethes Dasein, das immer bewußter erfaßt und verwirklicht wird. — „Meine Tendenz ist die Verkörperung von Ideen.“\*\*\*) — Und dem entspricht (im Gegensatz zu den populären Meinungen) eine unbehagliche unsichere Stellung gegenüber dem Einzelfall, genau die Stellung des Philosophen, des Platonikers. Anstatt vieler Aussprüche gebe ich nur zwei: er schreibt an Schiller von „der millionenfachen Hydra der Empirie, mit der er sich herumzuschlagen muß“; und sagt:

\*) Am 16. 8. 1797.

\*\*) Brief an Joh. Müller 24. 11. 1829.

\*\*\*) Brief an Willemer 24. 4. 1815.

„Die Beobachtung des einzelnen war niemals meine Stärke.“\*) — Und einmal, in den Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen, spricht er von der Kraft des Menschen ein hohes Wort: „Die Umfassenden, die man in einem stolzen Sinne die Erschaffenden nennen könnte, verhalten sich im höchsten Grade produktiv; indem sie nämlich von Ideen ausgehen, sprechen sie die Einheit des Ganzen schon aus, und es ist gewissermaßen nachher die Sache der Natur, sich in diese Idee zu fügen.“

Der Drang, sich zu einem Urbild des Menschen zu schaffen, ist bei Goethe schon in jungen Jahren lebendig und erstreckt sich auch auf unbedeutende Dinge. So erzählt er im 9. Buche seiner Lebensbeschreibung, daß er starken Lärm nicht ertragen konnte und sich diese Empfindlichkeit dadurch abzugewöhnen verstand, daß er neben den Trommlern einherging; er litt an Schwindel und vertrieb ihn durch eine gewaltfame Kur: von der höchsten freien Platte des Straßburger Münsters blickte er lange Zeit hinab; er hat sich ferner in Spitälern aufgehalten, um mit Dingen vertraut zu werden, die ihm von Natur widerwärtig gewesen sind. Solche und ähnliche kleine Züge verraten deutlich den Willen, sich zu vervollkommen, der bis an sein Lebensende nicht nachgelassen hat. — Wir verstehen, daß dieser Wille zum absolut Menschlichen gegen die genialischen „pathologischen“ Einseitigkeiten eines Kleist hart und abweisend sein muß. In Kleist und in C. L. A. Hoffmann hat er das Schlechte von sich fern gehalten.\*\*)

\*) Wie oben. — Brief an Böttiger 16. 8. 1797.

\*\*) Über Hoffmann: „Welcher treue, für Nationalbildung besorgte Teilnehmer hat es nicht mit Trauer gesehen, daß die krankhaften Werke jenes leidenden Mannes lange Jahre hindurch in Deutschland wirkend gewesen?“

Goethe ist seiner Konstitution nach Grenzmannsch; noch in „Wahrheit und Dichtung“ sagt er, daß ihn seine „Natur immerfort aus einem Extreme in das andere wirft“ (7. Buch).\*) Und ein anderes Mal: „Unser Geist scheint zwei Seiten zu haben, die ohne einander nicht bestehen können. Licht und Finsternis, Gutes und Böses, Hohes und Tiefes, Edles und Niedriges und noch so viele andere Gegensätze scheinen, nur in veränderten Portionen, die Ingredienzien der menschlichen Natur zu sein.“ (Die landläufigen Meinungen über seinen Monismus und seine Gelassenheit können füglich unbeachtet bleiben.) Aber er ist so produktiv, daß aus jedem Zwiespalt eine neue Synthese hervorgeht, die wieder eine neue Spannung auf höherer Stufe zu erzeugen vermag. Und diese neue Einheit entsteht nicht etwa durch Ausgleichung und Abkantung, die Gegensätze werden vielmehr wirklich durchgelebt und in einer höheren Ebene aufgehoben. Dies ist aber die Art, wie aus Bruchstücken ein Ganzes erschaffen, aus dem Mangelhaften das Vollkommene gebildet werden kann; und zur selben Zeit, da Goethe diesen Weg lebendig beschritten hat (oder etwas später), ist er von Hegel als dialektische Entfaltung des Geistes verkündet worden. — Neben dem Willen zur Idee steht der außerordentliche Hunger nach der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, der niemals gestillt werden kann. In seinem Verhältnis zum einzelnen liegt Tragik: er muß immer tiefer eindringen — und hat doch die Angst vor der Hydra der Empirie. Aber das ist ein Tiefstes im Menschen überhaupt,

---

\*) Seine polare Anlage ist von Chamberlain im einzelnen schön ausgeführt worden. — Es ist ein bedeutendes Verdienst Chamberlains (dessen Werk ich den Hinweis auf mehrere wichtige Stellen verdanke), das Platonische in Goethes Denken erlannt und in den Vordergrund gerückt zu haben.

das sich in Goethe verewigt hat: er möchte die Fülle der Welt besitzen und auf nichts Verzicht leisten — und er muß doch immer wieder Einheit, Zusammenhang schaffen in immer höheren Kreisen — das uralte philosophische Problem vom Allgemeinen und Besonderen, von Begriff und Erfahrung. Goethe weiß genau: „Es ist gleich schädlich, der Erfahrung, als unbedingt der Idee zu gehorchen.“ — Gegenüber der Wucht der unmittelbaren Anschauung steht die Kraft des Denkens. Goethe hat eine Menge neuer Gedanken gedacht, sie finden sich durch alle seine Werke verstreut. Und die beiden Mächte hemmen sich nicht, sondern sie durchdringen und befruchten einander gegenseitig in einem Maße wie bei keinem anderen Menschen als bei Platon.

Goethes polare Anlage zeigt sich auf vielen Gebieten; so ist das Bedürfnis nach Freundschaft und Geselligkeit merkwürdig stark ausgebildet und ebenso der Hang, sich zu verhüllen und einsam zu sein. Dieser Zwiespalt scheint mir keine gültige Auflösung gefunden zu haben. Und auf dem Gebiete der Erotik ist — wie ich an anderer Stelle gezeigt habe — niemals eine wirkliche Synthese eingetreten. Hier bestehen die Extreme der Sinnlichkeit und der Seelenliebe (Charlotte von Stein) unvermittelt nebeneinander.\*)

Als kanonischer Mensch hat Goethe auch die ganze Fülle des Mittleren besessen; weil aber die grenzmenschliche Anlage die umfassendere und unerschöpflichere Art zu sein darstellt, so kann das Mittelmenschliche immer nur Episode bleiben, es ist in „Hermann und Dorothea“ zum klassischen Idyll gereift. Hier hat sich die Sphäre des mittelmensch-

---

\*) Die drei Stufen der Erotik S. 228—248. (Wolfs-Ausgabe S. 184—189.)

lichen Daseins wahrhaft vollendet, sie ist selbstgenügsam in sich abgeschlossen und kennt nicht den Blick über ihren Kreis (der bei den tieferen idyllischen Dichtungen Jean Pauls niemals fehlt). „Hermann und Dorothea“ bedeutet die Vollendung des einen in Goethe, das zur Abrundung der ganzen Menschlichkeit da sein muß, nicht eine letzte Versöhnung der Polarität, sondern Ungebrochenheit vor allem Zwiespalt. Auch im Werther ist um den Kreis des Amtmannes die Atmosphäre des Kleinbürgerlichen, Mittelmenschlichen gebreitet, die aber hier nicht eine abgeschlossene Einheit darstellt, sondern als der eine Pol dem andern, der in Werther verkörpert ist, disharmonisch gegenübersteht. In diesem wenig bedachten Jugendwerk — es ist in vier Wochen niedergeschrieben worden — sieht man besonders deutlich, wie sich die Elemente des Menschlichen von Anfang an auseinandergesetzt und zusammengefaßt haben. Kein falscheres Bild von Goethe als das des erhabenen Philisters — er ist zugleich einfach wie das Volkslied und vielspätig und kompliziert. Und gerade seine Vielheit ist sein Problem und seine Tragik, die er immer wieder zusammennimmt und überwindet. Allerdings zeigen viele spätere Werke eine gewisse mittlere Temperatur und Ausgeglichenheit, die aber offensichtlich erarbeitet, eine Schöpfung des Willens ist und aus derselben Quelle stammt wie seine außerordentliche Liebe zu den römischen Kopien griechischer Bildwerke. In dieser Liebe kreuzen sich ja zwei Elemente: vor allem die Gewißheit, hier ein Keimenschliches, Kanonisches wenigstens im Abglanze zu sehen; dann aber noch viel mehr der Wille, über alle Vielheit hinauszukommen und einfach zu werden. Die kritiklose Bewunderung für alles, was dem Altertum zugehört, und wären es ein paar halb zerfallene römisch-korinthische Säulen, kann nicht aus der bloßen Ge-

meinschaft des Reimenschlichen verstanden werden. Da ist sehr viel Wunsch, der eigenen Mannigfaltigkeit und Gefühlsfülle, dem Überreichtum an seelischem Gehalt zu entkommen und in ein weites offenes Land einzugehen, wo klar und einfach gestaltete Marmorleiber in der Sonne blühen. Nach dem germanisch-gothischen Bereiche des Götz, des Werther und des Faust ist es allzu deutlich, daß das Griechentum für Goethe mehr Sehnsucht als Wirklichkeit bedeutet. Im Tasso ist ja dieser Widerstreit zwischen trüber Genialität und besonnener, aber eingeschränkter Klarheit selber Problem geworden: Tasso ist der Überlegene, der Sieger, und nicht Antonio, wenn es auch — mit dem Willen Goethes — so scheinen mag. Und Faust lebt den Kampf zwischen der Rebelheimat und dem Traume vom Griechentum tragisch zu Ende.

Goethe ist angesichts der Menschengestalten der Antike von der Gewißheit überwältigt worden, daß hier, so entschieden wie sonst niemals, etwas Kanonisch-Menschliches gewollt und für den engeren Sinn des antiken Weltkreises verwirklicht worden ist. Der Wille ist gleichgerichtet bei Goethe und bei der Antike. Aber welche Verwandtschaft hat denn die symbolische Menschlichkeit Goethes noch zu jenen schönen Leibern? Für ihn heißt Mensch sein etwas unendlich Höheres, Größeres, Tieferes als für diese in ihrer ganzen Vollendung doch eingeengte Kultur, die den Gedanken der Persönlichkeit und der Ewigkeit noch nicht befaßt hat. (Platon ist eine Welt für sich und nicht repräsentativ griechisch.) Wenn wir Goethe als den symbolischen Menschen verstehen, so meinen wir ja, daß er nicht eine bestimmte Kulturstufe verkörpere und nicht an einer bestimmten Zeit hänge, sondern daß er etwas durchaus Endgültiges bedeutet, daß er die übermenschliche Leidenschaft eines Dante und den Kosmos

Shakespeares in sich vereint und darüber hinaus eine höhere Einheit gewonnen hat. Weder von der Tiefe Dantes noch von der Fülle Shakespeares hat die Antike mit ihrem allseitig zugeschlossenen Kreis eine Ahnung haben können — und so bleibt es eine Täuschung, wenn Goethe, durch den formalen Willen zum kanonischen Menschen verleitet, seine eigene Aufgabe in der Antike vorgestaltet zu sehen glaubt. —

Eine ganz besondere Form des mittelmenschlichen Daseins ist in *Reineke Fuchs* (den ich unter die höchsten Dichtungen Goethes stelle) zum Leben gebracht. Alle Gelüste und Schandtaten der Menschen haben den Stachel des Bösen, des Dämonischen und des Tragischen verloren, weil sie in die Eingeschränktheit der Tierwelt versetzt, ins Licht des Komischen gerückt sind. Das Reich der Tiere ist nach dem Muster des mittelalterlichen Feudalstaates organisiert, Bär, Wolf und Fuchs sitzen als Vasallen im Rate des Löwen, Reineke beugt sich heuchlerisch vor der Königin, seiner „Herrin“, der er zu dienen gewillt ist und der er glänzende Geschnide weiß. Der Löwe pflegt der Gerechtigkeit, wird aber von denselben Trieben beherrscht wie die anderen Tiere, und es ist mit höchstem Humor durchgeführt, wie diese beiden Reihen, die tierische der Instinkte und die höhere eines Ideellen einander kreuzen und wie das Höhere immer zu kurz kommt. Der Starke und besonders der Listige triumphieren — wobei aber die Reverenz vor dem Geistigen niemals versäumt wird! Welch graziöser Hohn auf das Gottesurteil, wenn Reineke und Issegrim kämpfen und der Schlaue auf die unanständigste Weise den Sieg davonträgt! Man merkt kaum, wie viel ursprüngliche Roheit und Widerwärtigkeit in alledem liegt, denn durch die Kraft des Humors ist das Stoffliche verzehrt und wir gewinnen einen vollkommen freien Standpunkt zu allem Geschehen. — Wenn man die

Beziehung Goethes zu Spinoza etwas weniger oberflächlich untersuchen wollte, so hätte man hier einzusetzen. Im Reineke Fuchs herrscht wirklich das Naturrecht — „Wer mehr Macht hat, der hat auch mehr Recht“. Das ist die Weisheit Spinozas. Für Goethe aber erscheint sie unendlich komisch, denn er besitzt innere Freiheit gegenüber dem Instinktleben, dem er nicht unterworfen ist und das er doch liebt. Reineke Fuchs zeigt das naturhafte Dasein und damit im höheren Sinn den Spinozismus in seiner Bedingtheit als komisch und überwindet ihn so von innen her. —

Goethe hat die Idee des vorbildlichen Menschen nicht nur in seinem Sein, sondern auch in seinem Werden, in der Entfaltung seines Lebens offenbart. Als Knabe, Jüngling, Mann, Greis — immer scheint das Typische dieser Entwicklungsstufe durch die Hüllen und immer ist er daran, es bewußt zu vertiefen und festzuhalten. Dies hat Schiller geahnt: „Es sollte mich wundern, wenn sich an den Entwürfen Ihres Wesens nicht ein gewisser notwendiger Gang der Natur im Menschen überhaupt nachweisen ließe“\*). — Ich gehe nicht auf die Lebensgeschichte Goethes ein, muß aber darauf hinweisen, wie er seine Aufgabe, die Herausarbeitung des kanonischen Menschen, auch in diesem Sinne, nämlich in der Konzeption des vorbildlichen Lebensablaufes erfüllt hat. Und zwar ist dies auf zwei verschiedenen Stufen vollbracht worden: der Wirklichkeit nahe in unmittelbarer biographisch-psychologischer Darstellung — wieder zwiefach: einmal als Geschichte seines individuellen historischen Lebens in „Wahrheit und Dichtung“ und den Reisetagebüchern; dann im „Wilhelm Meister“, wo die Entfaltung des Menschenlebens an einem

---

\*) An Goethe am 17. 1. 1797.

Modellmenschen typisch und tief menschlich sichtbar wird. Auf einer zweiten höheren Ebene ist im „Faust“ das Leben des kanonischen Menschen nicht in psychologischer Unmittelbarkeit, sondern von allen Zufälligkeiten gereinigt, Vision geworden.

Goethe hat in „Wahrheit und Dichtung“ sein Leben wie in einem Spiegel geschaut, die Stufen desselben mit ihrer ganzen seelischen Fülle dargestellt und ins Allgemeine, Typische verklärt. Von ihm selber gilt ja, was Wilhelm Meister sagt: „Mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht.“ — Die große Selbstbiographie beginnt mit einem Gedanken, der äußerst merkwürdig ist, aber etwas Überwältigendes hat: mit der Konstellation der Gestirne zur Zeit seiner Geburt. Er webt sich selbst von Anbeginn in das Leben der Welt hinein: hier handelt es sich um einen Menschen, an dem die Gestirne teilnehmen, denn er ist nicht ein zufälliger, sondern ein notwendiger Mensch, er hat den Sinn des Gestirns Erde zu verkörpern -- ihr anderen Sterne müßet auf ihn achten! — Man weiß ja, daß dieses Werk historisch nicht vollkommen getreu ist, daß es eine Anzahl von freien Erfindungen und auch Irrtümer birgt; aber gerade dadurch empfängt es die tiefere Wahrheit, die Aristoteles der Dichtung vor der Überlieferung zuspricht: ein einmaliges Erdenleben erhebt sich in eine ideelle Sphäre und wird zum symbolischen Menschenleben.

In „Wilhelm Meister“ ist der Weg eines Menschen rein empirisch als Erziehungsproblem gefaßt. Das Wort „Bildung“ hat hier den wahren und wörtlichen Sinn als Uraufgabe des Menschen, der alle seine Kräfte pflegt und zweckvoll organisiert, um vom Naturzustande zum höchsten Grad der Kultur zu gelangen. (Die Tiermenschen im Reineke

Fuchs sind Wesen ohne die Idee einer Bildung, ganz Natur.) Damit die Bildung vollendet werden könne, muß die gute Anlage da sein, der innere Drang, sich zu vervollkommen, und dazu treten die Führer, die Bildner, die in Goethes Roman als eine ganze geheime Gesellschaft den Weg Meisters beurteilen und leiten. Weil der Held als eine Verkürzung der Menschheit gedacht ist, kommt seinen Handlungen symbolische Bedeutung zu; selbst die Irrtümer und Nebenwege, die keinem erspart bleiben dürfen, haben ihre Bedeutung und ihre erzieherische Kraft. Meister glaubt zum Schauspieler berufen zu sein und wird von diesem Wahn geheilt. „Nicht vor Irrtümern zu bewahren, ist die Pflicht des Menschenenerziehers, sondern den Irrenden zu leiten, ja ihn seinen Irrtum aus vollen Bechern ausschürfen zu lassen, das ist die Weisheit der Lehrer.“\*) — Darauf kommt es an, daß sich einer immer strebend bemühe, nicht daß ihm der gerade Weg von Anfang an aufgeschlossen sei. Je tiefer er in Widersinn gerät, desto reiner kann die Überwindung sein und die Weisheit, zu der er findet. Das ist die Meinung Goethes im Wilhelm Meister. — Die Ausbildung hat drei Stufen: die Lehrzeit, die Wanderzeit, die eine Fortsetzung des Lernens bildet, und endlich die Gewinnung der Meisterschaft.

Was im „Wilhelm Meister“ dem Bereiche der Erfahrung und des Irdischwirklichen angehört, das ist im „Faust“ von allem Zufälligen gereinigt, zum klaren Bilde konzentriert und ins Ewigmenschliche gehoben. Wollte man den Inhalt des Faust auf eine Formel bringen, so müßte sie

\*) Lehrjahre 7. Buch, 9. Kap. — Dazu die zahme Kenie:  
 Kein Stündchen schleiche dir vergebens;  
 Benutze, was dir widerfahren,  
 Verdruß ist auch ein Teil des Lebens.

lauten: der Weg des Menschen durch die Reiche der Welt (wie der Weg Dantes, aber umfassender, reifer, menschlicher). Faust ist der typische Grenzmensch, in dessen Brust zwei Seelen wohnen und typisch nordisch-germanisch dazu; sein Problem ist das Problem Goethes: die Fülle des Seins und der Seele zu einer höheren Einheit zu führen. Er versteht jedes Streben und jede Leidenschaft — nur nicht das ruhige mittelmenschliche Dasein.

Ihn sättigt keine Lust, ihm gnügt kein Glück!

Dem phantastisch Gothisch-Barocken, das den Grund seines Wesens ausmacht, wird die Sehnsucht nach einem freieren Menschentum und das Ideal sonniger Schönheit entgegen- gestellt. Aber auch das ist ein Traum. Beim Eintritt in die klassische Welt hören wir:

Sogleich

Rehret ihm das Leben wieder,  
Denn er sucht's im Fabelreich.

Immer entschiedener drängen die antiken Elemente die mittelalterlich-nordischen zurück, bis Faust endlich das Ideal der naiven Schönheit in Helena zu halten glaubt. Aber der bloße Anblick des dritten Aktes — Helena und die Griechinnen im mittelalterlich-romantischen Burghof — läßt fühlen, daß eine wahrhafte Einheit unmöglich ist und nur in der Phantasie geschaffen werden kann. Auch der Schönheits- traum, der in Euphorion Gestalt gewonnen hat, versinkt — mit ihm Helena, sie löst sich in eine Wolke auf.

Faust ist reif geworden, er will das Leben selbst ohne Hülle halten und gestalten und aus ihm das Bleibende, das Wertvolle schaffen, nicht mehr den Wert im Reiche der Unwirklichkeit suchen. Das ist die Bedeutung der beiden letzten

Akte. Goethe erwähnt mit Beifall einen Ausspruch, den Merd über ihn getan hat: „Dein Bestreben, deine unablenkbare Richtung ist, dem Wirklichen eine poetische Gestalt zu geben; die anderen suchen das sogenannte Poetische, das Imaginative zu verwirklichen, und das gibt nichts wie dummes Zeug.“\*) — Der Weg Faustens ist durch alle Träume und Irrtümer hindurch, nicht um sie herum gegangen, Faust hat sich mit Phantasie und Erfahrung groß genährt, um endlich nur noch tätiger Mensch zu sein. Er verachtet jede Illusion, auch die Eitelkeit. — Die Tat ist alles, nichts der Ruhm! Und er hängt sich ans Allerwirklichste, an Macht und Besitz. Aber nicht sinnleere Macht will er, Macht und Wert müssen zusammentreten und eine fruchtbare Einheit bilden, die das Höchste hervorbringen kann:

So wird er stets der Allerhöchste sein,  
Der Würdigste — genießen macht gemein.

In diesen Worten ist die Richtung des Lebens ausgesprochen, nicht nur in den allzu oft angeführten „Genießen macht gemein“, sondern im Zusammenhang, der ein Programm für den reif gewordenen Menschen bedeutet. Der Würdigste soll auch der Mächtigste sein, er, der die Macht nicht für egoistische Zwecke, sondern im Dienst einer Wertidee zu verwalten weiß. Wir stehen wieder vor dem Grundmotiv: das bloße Sein zu einem wertvollen Sein umzugestalten; das bedeutet die Allegorie des letzten Aktes. Die verderbliche Meereswüste wird in fruchtbaren Boden verwandelt, damit Menschen tätig frei dort wohnen — eine unendliche Aufgabe. — Und wessen Sinn ganz auf schöpferisches Leben steht, der empfängt allem blutgeschriebenen Teufelskontrakt zum Trotz

---

\*) Wahrheit und Dichtung, 18. Buch.

Göttlichkeit, denn er ist den Weg des Menschen glorreich zu Ende gegangen. Darüber hinaus — so lehrt Goethe — vermag er den letzten Schritt, der ein Sprung ist, allerdings nicht mehr selber zu vollbringen, Gnade von oben, ein Mysterium muß sich zum guten Willen und zur inneren Kraft gesellen. Aber dieser Segen ist dem gewiß, der alle Menschenkraft ins Spiel gesetzt und sein Leben zum höchsten, wertvollsten Dasein gesteigert hat. Wieder tritt uns die Forderung Goethes entgegen — diesmal als Überzeugung: daß für den kein Unterschied mehr zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit bestehe, der im rastlosen Streben und Wirken aufgegangen ist.\*) Der kanonische Mensch hat vor unseren Augen sein Leben gelebt und vollendet. Wir fühlen hier mit unmittelbarer Eindringlichkeit das Wesen des großen Kunstwerkes (das einen großen Gegenstand haben muß): es zeigt im Bilde, wie alles Seiende Ewigkeitsförmigkeit erlangen kann, wie sich das Erdenleben eines Menschen zu symbolischer, vorbildlicher Majestät wölbt, wie die Wirklichkeit Idee der Wirklichkeit geworden ist. Und wir verstehen noch tiefer, in welcher entscheidender Bedeutung Goethe der wahre Platoniker, der wahre Künstler, der wahre Mensch ist. —

Vielleicht sind die Gefahren für keinen so groß wie für den kanonischen Menschen. Ist es das Schicksal des wertenden Rigoristen gewesen, ins Abstrakte und Lehrhafte zu geraten, hat dem Überreichen die Gefahr zu zerfließen gedroht: so finden wir bei Goethe, der beide Gewalten in sich vereinigt, auch beide Gefahren wieder. Ja es ist durchaus möglich, sein ganzes, so unvergleichlich zentriertes Sein als ein glücklich erarbeitetes Resultat aus zwei entgegenge-

\*) Vgl. den zweiten Abschnitt „Ur-Gefühle“.

setzten Strebungen zu verstehen, die einander aufzehren wollen. Zuerst die Gefahr des Formalismus: Sentenz und Allegorie haben mehr als eine der späteren Dichtungen verdorben, ein Gedanke ist zuerst da und soll nun poetisch umkleidet werden. So ist die klassische Walpurgisnacht mehr gedacht als geschaut. Und dieselbe Tendenz finden wir in der Vorliebe für alles wieder, was nur proportioniert und regelmäßig ist, ohne dabei einen tieferen Zweck zu erfüllen. Die Verehrung von feudalen und aristokratischen Formen beruht auf der gleichen Bewunderung für das Geordnete, Wohlgebildete. — Dieser Trieb zum Regelmäßigen und Abstrakten steht im beständigen Kampf mit dem entgegengesetzten, dem Überfluten der Inhalte; das ist die Gefahr, sich ins Wertlose hinein zu verlieren, im Chaos des Stofflichen zu versinken, nur noch zusammenzutragen, nicht mehr zu scheiden, von der „millionenfachen Hydra der Empirie“ besiegt zu werden. Wenn Goethe reist, so legt er sich Akten an, in die alles, was sich erraffen läßt, „Zeitungen, Wochenblätter, Predigtauszüge, Verordnungen, Komödienzettel, Preisjurante“ eingehestet werden\*); er ist von der Tatsache des Seins und der bloßen Existenz so sehr fasziniert, daß er manchmal Großes und Wichtiges vermengt. Das ist die Verlockung des Plutus, von der Goethe als Mensch (wie Shakespeare als Dichter) bedroht wird. Er erliegt dem trivialen Dahinleben, der Dämonie des Alltags (1. Band S. 192). Er verliert Platon und kommt Spinoza nahe. Und hier besteht wirklich eine Beziehung Goethes zu Spinoza. Wenn Goethe einmal von der Kraft des Genius verlassen wird, so sinkt er in diese unselige dunkle Region des Stofflichen. Von hier aus verstehen wir plötzlich die für den

---

\*) Brief an Schiller vom 22. 8. 1797.

größten aller Platoniker unbegreifliche Bewunderung der bloßen Macht, die für Spinoza so charakteristisch und selbstverständlich ist. Macht ist nichts anderes als Tatsächlichkeit, das was ohne innere Rechtfertigung anerkannt wird. Da Spinoza über die Macht hinaus nichts kennt, da ihm der Gedanke eines inneren Wertes fremd ist, so bedeutet für ihn Macht und Tatsächlichkeit alles, und das ist die eigentliche Gefahr Goethes gewesen: Schwäche gegenüber dem Tatsächlichen (das er doch als „Empirie“ wieder gemieden und verachtet hat). Sein Respekt vor Fürsten und Titeln ist (jetzt vom Inhalt her verstanden, und nicht wie früher formal) eine Äußerung dieses Zuges. Wie ihm zu Zeiten jeder Stein und jeder Kupferstich wichtig erscheinen, bloß weil sie eben da sind, so läßt er sich manchmal auch von der Tatsache eines zufälligerweise hochgestellten Menschen imponieren, bloß weil er auf einem weithin sichtbaren Platze steht.

Dieser Trieb Goethes, jeden Einfall festzuhalten und rastlos Materialien zu sammeln — der Trieb eines Menschen, der sich selber unendlich wert und wichtig ist und der die Erde ganz als Heimat anerkennt — enthüllt sich aber wieder nur als das Bedürfnis tätig, produktiv zu sein; der Mühlgang ergreift nun Bedeutungsloses, geht sozusagen leer. Jean Paul, der Goethe näher steht als man auf den ersten Blick meinen möchte, hat denselben Hang zu einer erstaunlichen Systematik ausgebildet. Der Gedanke, daß etwas verloren gehen könnte, ist ihm unerträglich, die kleinsten Gegenstände wie Knöpfe werden in einer „Lumpenschatel“ gesammelt, „Zettelkasten“ müssen alles bewahren, was ihm über den Weg läuft, was er liest, was seine Kinder sagen, was man ihm schreibt. Da ist nichts, was seiner Aufmerksamkeit zu gering wäre. Und weil die Genialität Jean Pauls die kleinen Dinge doch nicht ganz ernst nehmen kann,

werden sie von seinem strahlenden Humor beschienen und verklärt. Alles das ist eine Außerung des Grundtriebes zu bejahen, der unerschöpflichen Liebe zu allem Vorhandenen, ebenso bei Jean Paul wie bei Goethe. Die Romane Jean Pauls entbehren nicht selten aller künstlerischen Zucht und zerrinnen aus der Überfülle des Stoffes ins Chaotische. Jean Paul ist der Gefahr des allzu großen Reichthumes erlegen (und er ist so wahllos bejahend, daß er für das Negative und für das Böse gar kein Organ hat). Bei Goethe aber wird diese Gefahr durchaus von der allgewaltigen Persönlichkeit gezügelt; in seinen großen Werken ist nichts Ungestaltetes, nichts das bloß da wäre und keinerlei Beziehung zu etwas Sinnvollem besäße. Er kennt seine Versuchung und wird Herr über sie, er ist in aller Mannigfaltigkeit doch immer er selbst. Goethe hat als Dichter weder die ungeheure Geschlossenheit Dantes noch die seelische Unendlichkeit Shakespeares — aber Einheit und Fülle sind in einer höheren Entelechie zusammengefaßt. —

Man darf sagen, daß ein Mensch um so mehr Mensch ist, je mehr Unmittelbarkeit er besitzt, je naiver, erlebter und direkter sein Verhältnis zu den Menschen, zu den einzelnen Dingen, zur ganzen Natur, zur Ewigkeit ist. In einem unmittelbaren Verhältnis zu etwas stehen, heißt ja erst, es wirklich erleben, aufnehmen, besitzen. Unmittelbarkeit ist aber immer Einfachheit. Und vielleicht hat kein Mensch jemals ein so entschiedenes, unmittelbares und reines Verhältnis zu allem Seienden gehabt wie Goethe. Wenn wir die Göttliche Komödie lesen, so berührt uns manchmal ein erschauetes Bild, ein glühendes Wort, ein inniges keusches Aufblicken. Oft aber fühlen wir, daß der Wanderer nicht unmittelbar aus den Quellen des Lebens trinkt, sondern daß etwas zwischen ihm und der Welt, zwischen ihm und

den Menschen steht: eine Tradition, eine festgesetzte Art, die Dinge zu betrachten und die Menschen zu beurteilen. Das ist die ungeheure Last seiner Zeit, die auch das Genie nicht ganz hat abwerfen können. Um so tiefer werden wir ja getroffen, wenn dann wieder eine Landschaft aufdämmert, lieblich wie der Frühling auf den Höhen um Florenz.

Zwischen Goethe und dem Sein aber steht nichts (wenn wir von den späteren Allegorien absehen), er ist mitten darin, seine Sinne sind, was sie in höchster Bedeutung sein können: Organe, die Welt zu erfassen. Und ebenso ist sein Geist unmittelbar und unendlich einfach (wenn auch infolge der großen Menge seiner Beziehungen nicht immer leicht zu verstehen). Es gibt keinen wirklichen Gegensatz zwischen dem schlichtesten Lied Goethes und einer schwierigen Verzweihung im Tasso oder einem mit Fremdwörtern überladenen Gedankengang der Farbenlehre. Wenn auch der Gegenstand anders geschaut und anders bezogen wird, so bleibt doch die unmittelbare Frische der Anschauung und die Kraft des Denkens immer gleich — und das ist das Menschlichste, das eigentlich Menschliche. So erscheint Goethe in seinem Leben, in seinem Dichten, in seinem Schauen, in seinem Denken als wahrhafte Vollendung des Menschen und ohne alle Unbegreiflichkeit. Der letzte Sprung tritt erst nach ihm ein.

### Bach

Goethe, der alles gewußt hat, sagt über Bach: „Als wenn die ewige Harmonie sich mit sich selbst unterhielte, wie sich's etwa in Gottes Busen, kurz vor der Weltenschöpfung möchte zugetragen haben. So bewegte sich's auch in meinem Innern und es war mir, als wenn ich weder Ohren, am wenigsten Augen und wieder keine übrigen Sinne besäße noch

brauchte.“\*) — In diesen merkwürdigen Worten — Goethe, der keine Sinne braucht! — ist das Wesen der höchsten denkbaren Genialität erahnt: Bach ist nicht ein großer Mensch, der sich vollendet hat — in ihm ist ein anderes, ein höheres Bewußtsein, das Menschliche wandelt sich zu Ewigem, die Menschheit wird ins Absolute hinübergeführt.

Die Stufenreihe, in der sich der Geist entfaltet, geht vom Chaos, das alles Geistige und Seelische in ungeschiedener Vielheit birgt, zur organisierten Form der Persönlichkeit. Sie macht sich immer mehr von Subjektivität frei, wird immer mächtiger und erfüllt sich immer reicher mit Objektivwertvollem, mit Ideellen. Alle höheren Geister unserer Kultur leben in der Form der Persönlichkeit, auf einem Punkt des Weges vom Chaos zur Idee. Bisher ist der Begriff der Persönlichkeit als ein Maximum, als der eigentliche Mittelpunkt alles Menschlichen genommen worden, weil er Wert und Seele in Einem setzt. Aber es liegt im Gedanken der Persönlichkeit, sich zu vollenden. Und eine solche Vollendung würde zugleich ihre Selbstaufhebung in der reinen Idee bedeuten. Dieser Schritt ist, philosophisch genommen, so entscheidend wie überhaupt etwas für die Menschheit entscheidend sein kann: Das Menschliche, das doch immer eingeschränkt und relativ ist, wäre zu etwas Absolutem geworden, hätte sich ganz in Wert verwandelt.

Diese höchste Form zu sein kann aber nur an einem Material anschaulich werden, das vom Erscheinenden unabhängig ist — und ein solches Material besitzt einzig die Musik. Denn hier erschafft der Geist nicht nur Form und Inhalt, sondern auch den Stoff selbst, die Musik ist in Wirklichkeit Schöpfung aus dem Nichts. Alle anderen Künste organi-

---

\*) Brief an Zelter vom 21. 6. 1827.

fieren und befeelen ein Material, das in Bruchstücken schon gegeben ist, die Musik allein schafft alles vom Anfang und darum kann nur in ihr eine höchste Bewußtseinsform ans Licht treten. Man wird es nicht ernstlich diskutieren, daß die Musik etwa die hörbaren Vorgänge der Natur nachahme und umbilde. Mag sie einmal den Ruf eines Vogels oder das Brausen des Waldes stilisieren, so ist ihr das nicht wesentlich, sondern ganz und gar zufällig, es ist ein Inhalt neben anderen, kein aus ihrem Schoß heraus erzeugtes künstlerisches Element. Die Musik ist prinzipiell unabhängig von aller Wirklichkeit, die musikalischen Töne sind vielmehr im Gegensatz zu den Naturgeräuschen rein mathematische Beziehungen. Die Grundtatsache, daß die Musik auf sich selber ruht und aus sich selber Nahrung zieht, verleiht ihr die Möglichkeit absoluter Höhe, bietet aber auch die Gefahr völliger Verflachung und Nichtigkeit. Der Musik fehlt die Kontrolle der wirklichen Welt.\*) Selbst dem geringsten Maler oder Dichter, wenn er nur überhaupt Künstler ist, steht die Fülle der Erscheinungen offen und sie kann niemals ausgeschöpft werden. Das kleinste Stück Welt birgt etwas Wesenhaftes, etwas Echtes und eine Beziehung zum Sinnvollen; der Musik mangelt dieser Zusammenhang mit der Wirklichkeit. Aus der Abhaspelung der wichtigsten rhythmischen Phrase kann schon ein Musikstück gebildet werden (Walzer). So charakterisiert sich die Musik als die Kunst

\*) Auch die Baukunst ahmt nichts nach und hat daher die Möglichkeit einer höchsten Objektivität, die im gotischen Dom erreicht ist. (In dieser höchsten formalen Analogie liegt die geahnte Verwandtschaft Bachs, der doch historisch in die Periklenzeit des Barock gehört, mit der Gotik.) Aber kaum jemals ist das Schwere, das Lastende ganz in Form aufzulösen, ein Erdenrest bleibt immer zu tragen peinlich.

der Grenzen; keine andere kennt diese weltweite Spannung, wie sie zwischen einer bachiſchen Orgelfuge und einer Wiener Operette klappt.

Auch das vollendetſte goetheſche Gedicht wird durch das nicht jedem Menſchen zugängliche hiſtoriſche Gebilde der neuhochdeutſchen Sprache eingegrenzt; und darüber hinaus iſt es noch von Gegenſtänden der Umwelt (Geſichtsvorſtellungen) abhängig — worin allerdings wieder ſein beſonderer Reiz liegt. Die Muſik allein kann in dem von ihr erſchaffenen und nur ihr angehörigen Material des Tones die Seele des Menſchen ohne jede Beſchränkung ſpiegeln (Beethoven), ſie kann ſchließlich das Bewußtſein eines einzelnen Menſchen, und ſei er der genialſte, überſchreiten und eine objektive Bewußtſeinsform darſtellen. In den großen Werken Bachs iſt nicht mehr dieſes oder jenes Gefühl ausgedrückt; auch nichts Menſchliches, d. h. Endliches; ſie ſind vielmehr das Bewußtſein, das Sein ſelbſt, oder eine Projektion, ein Bild davon. Dieſe Frage kann nicht entſchieden werden, weil jeder Vergleich fehlt. Je mehr man ſich müht, das Einmalige, das hier geſchehen iſt, zu faſſen, deſto mehr wird man fühlen, daß die Kunſt Bachs etwas für die Menſchheit Entſcheidendes darſtellt: daß hier eigentlich ein Wunder vollbracht iſt, zu dem psychologiſches Verſtändnis vielleicht hintaſten kann, das uns aber doch für immer verſchloſſen bleiben wird. Denn unſer Denken macht Halt vor dem Abſoluten.

Wenn Schopenhauer die Muſik die Abbildung des Dinges an ſich nennt, ſo iſt das eine dogmatiſche metaphyſiſche Behauptung, unter der man ſich eigentlich nichts Rechtes denken kann, weil man das Original des Bildes nicht kennt. Ich möchte immer nur vom Menſchen ausgehen und vom Standpunkt des Menſchen ſprechen; vom Menſchen aus gilt alles

Gefagte und noch zu Sagende, nicht von irgendeinem Metaphysischen her, nur psychologisch, wenn auch als letzte psychologische Denkbarkeit, als Grenze des Seelischen.

Wir haben bei Dante gesehen, wie er ein Reich jenseitiger absoluter Werke verkündet, das in sich selber ruht. Aber auch die höchsten Symbole des Katholizismus sind nur naive Vergrößerungen und Projektionen irdischer Dinge, sie scheinen wohl vom rein menschlichen Kreis in ein Höheres zu führen, sind aber doch in Wahrheit nichts als menschliche Phantasiengebilde, die ihr Material der räumlichen Welt entnommen haben. Dieses absolute Sein, das vom Katholizismus gefordert wird, ist in Sach als Wirklichkeit da. Das Wertvolle hat sich ins menschliche Bewußtsein selbst verwandelt, wir erkennen das Verhältnis, das jedes abgeschlossene metaphysische Weltssystem zu dem wahrhaften Sein hat: dort Erdachtes, Ersehntes, Geträumtes, Gebotenes — hier unmittelbare Wirklichkeit.

Was über den Zusammenhang von Kunst und Religion gesagt werden kann, das findet hier seine Bestätigung. Auf der höchsten Stufe der Genialität treffen die beiden Züge, die von wo anders her kommen, in Wirklichkeit zusammen und werden eines. Es ist der eigentliche Sinn der Kunst, das Wertvolle im Sein zu entdecken und zu verewigen, und das Kunstwerk ist seiner Idee nach Leben, das alles Zufällige, alles Nichtige weggetan hat und ganz wertvoll geworden ist. Der höchste Gehalt des Lebens hat sich zur Schönheit kristallisiert. Diese Idee der Kunst — Wert in der Form der Erscheinung zu sein — ist in Sach Wirklichkeit, man kann ohne Übertreibung sagen, daß Sach die Idee der Kunst selber vorstelle. — Der Inhalt der Religion ist aber auch nichts anderes als das Ewige im Dasein. Wären künstlerische Kraft und religiöses Bewußtsein vollendet —

wie es in Bach der Fall ist — so wären sie zu einer unauflösbaren Einheit geworden, alles Seelische hätte absoluten Wert empfangen. Sonst ist höchstens die Ahnung dieser Identität vorhanden. (Wagner hat im Parsifal die Einheit von Kunst und Religion mit Absicht schaffen wollen, und ich möchte glauben, daß die eigentümliche Beziehung der Parsifalmusik zu der Musik Bachs der Ahnung entspringt, auf welchem Weg diese Einheit zu gewinnen wäre. — Wie man weiß, hat Wagner nicht sehr viel für Bach übrig gehabt.)

Alle Großen, von denen gesprochen worden ist und von denen nicht gesprochen worden ist, stellen Möglichkeiten für den Menschen dar, sind Vollendungen dessen, was der Mensch sein kann, Grenzen der Seele. Mit Bach ist es nicht so: er verkörpert nicht diese oder jene, auch nicht die größte Möglichkeit der Seele, er verkörpert das menschliche Bewußtsein, das absolut gewordene Menschliche. Kant (und nach ihm Goethe) bezeichnen alles, was an einem Menschen subjektiv, individuell ist, was von der reinen Idee der Menschheit abweicht, als „pathologisch“; und selbst in Goethe sind noch Spuren dieses Pathologischen. Bach ist ganz darüber hinaus, zwischen ihm und dem vollkommenen Sein gibt es keinen Unterschied mehr. — Bei allen anderen genialen Menschen besteht eine Einheit aus Werk und Leben, wenigstens der Richtung und der Idee nach; bei Dante, bei Shakespeare und bei Goethe ist der Zusammenhang zwischen dem, was sie geschaffen haben, und dem, was sie gewesen sind, offenkundig, ja wir haben ihr Werk als eine höchste Ausdeutung und Bekräftigung ihres Seins verstehen können. Bei Bach ist es prinzipiell unmöglich, einen Zusammenhang zwischen seinem Leben und dem andern in ihm herzustellen; und zwar nicht, weil dies zu schwierig wäre, sondern weil es keinen Zusammenhang gibt. Das Leben Johann Sebastian Bachs

ist kleinbürgerlich vom Anfang bis zum Ende, er lebt in guter haushälterischer Ehe, seine Frau stirbt, er heiratet wieder und hat nicht weniger als zwanzig Kinder erzeugt. Es leuchtet ein, daß Beethoven alle Kräfte seines Innern in Musik umgesetzt hat, so daß für Weib und Kind nichts übrig bleiben können; bei Bach gibt es keinen Zusammenhang zwischen diesem und jenem. Er liegt Zeit seines Lebens mit den Behörden von Leipzig in einem kleinlichen Krieg, er zerfließt vor seinem Kurfürsten in Submissität und petitioniert jahrelang unermüdlich um den Hofkapellmeistertitel. Kurz, da ist nichts wie im Leben Beethovens oder Wagners, was auf ein Ungewöhnliches hinwiese — selbst sein Kopf ist nach den erhaltenen Bildern wenig bedeutend.

Aber nicht nur das äußere Leben Bachs steht in keinem erkennbaren Zusammenhang mit dem, was in ihm gewesen ist, noch viel mehr: sein bewußtes Seelen- und Geistesleben hat keine unmittelbare Beziehung zu dem andern. Auf ihn wie auf keinen sonst trifft das Wort Schillers zu, daß „das Genie sich immer selbst das größte Geheimnis ist“\*). Und Albert Schweitzer sagt richtig: „Er war der erste, der den überzeitlichen Wert seiner Werke nicht erkannte . . . Seine unermessliche Kraft betätigte sich, ohne sich ihrer selbst bewußt zu werden, wie die Kräfte, die in der Natur wirken.“\*\*) — Bach hat sich niemals beklagt, daß er nicht

\*) Brief an Goethe vom 23. 8. 1794.

\*\*) J. S. Bach, S. 152. — Niemals ist ein Künstler so wenig von seinem Jahrhundert verstanden worden wie Bach. Wenn erzählt wird, daß man Michelangelo, Beethoven, Wagner verlannt hätte, so ist das unrichtig. Sie sind von allen urteilsfähigen Geistern bewundert worden und haben auch auf das Publikum gewirkt, obschon vielleicht nicht in ihrem eigenen tieferen Sinne. Von Bachs Größe aber hat kein einziger aus der mitlebenden und der folgenden Generation etwas gewußt und die historische Entwicklung der Musik

verstanden und nicht anerkannt werde, er ist durch das Leben gegangen wie ein Bürger, der seine Geschäfte besorgt. — Dieses Alltagsleben hat etwas Mysteriöses.

Wir stehen hier vor einem Geheimnis des Geistes: wie das Objektive dem Menschen zugehört, aus dem es hervorgegangen ist. Aber erst hier leuchtet uns die ganze Wucht dieser Frage ein, denn bisher ist doch der Zusammenhang wenn nicht selbstverständlich, so doch begreiflich gewesen. Vor Bach aber versagt unsere Überzeugung, daß das Leben und Sein eines Menschen den Geist spiegle, der in ihm webt, daß eines das andere bedinge und nähre. In Bach, einem großen Organisten und scharfsinnigen Kontrapunktiker, ist die absolute Genialität zu Hause gewesen. Und der kurfürstliche Hofkapellmeister — er hat diesen Titel endlich erungen — konnte dies andere selber nicht begreifen, sondern nur ahnen — er hat sich in tiefster religiöser Demut davor gebeugt.

Wenn meine Deutung Bachs — von Psychologie wage ich hier nicht mehr zu sprechen —, die so paradox klingt und doch die einzig mögliche ist, einen Beweis erfahren kann, so liegt er in dieser völligen Dualität, die sich aber nicht etwa als Zerrissenheit und Tragik, sondern als selbstgenugsame

---

ist auch von diesem zeitlosen Phänomen kaum beeinflusst worden. Bach war vergessen, als die Klassiker des 18. Jahrhunderts kamen (und doch ist in ihm alles vorbereitet und sogar schon da, was später in der Musik zur Geltung gelangt: die reine Linie seiner Melodie wird von Mozart nicht überboten, seine herbe Charakteristik nicht von Wagner; an unmittelbarer Leidenschaft steht er allerdings hinter Beethoven zurück). Nachdem die Welt durch Beethoven und Mendelssohn überhaupt wieder von Bach erfahren hat, ist das letzte Jahrhundert am Werk, in dieses Reich einzudringen, und es wird die unerschöpfliche Aufgabe aller kommenden Zeiten sein, das Einmalige, das hier offenbar worden ist, für ihr Dasein zu gewinnen.

Zufriedenheit geäußert hat. Kein wirklicher Mensch vermag unbedingt, absolut zu leben, vermag Menschheit zu sein. Und aus der Spannung zwischen dem einen, dem begrenzt Menschlichen, und dem andern, geht die erstaunliche, etwas eingeschränkte Religiosität Bachs hervor. Wenn der Mensch Bach auf jenes Absolute hinsieht, wenn ihm die ganze weltenschwere Wucht der Unvereinbarkeit seines Menschlichen und jenes anderen zum Bewußtsein kommt — dann kann er aus seinem historisch bedingten Zustand heraus nicht anders als ehrfurchtvoll anbeten. Er nimmt die Stellung ein, die bei der Beschreibung des wahren Gebetes dargelegt worden ist: demütig, fromm, dankbar, tief ergriffen von einem geahnten höheren Zusammenhang, gibt er sich dem Ewigen in ihm selber hin. Das ist die eine, die katholisch-protestantische Form von Bachs Religiosität, die der danteischen Religiosität verwandt ist — nur mit dem ungeheuren Unterschied, daß Dante wirklich zu etwas Jenseitigem, Gegenständlichem ausblickt, Bach aber vor dem, was in seiner eigenen Seele lebendig ist, vor seiner eigenen unbegreiflichen — für ihn wie für uns unbegreiflichen — Genialität kniet. Seine Orthodoxie ist die Art und Weise, wie er sich zu jenem Transzendenten stellt. Bach kann eigentlich keine große Persönlichkeit genannt werden — was doch als ein Grundfaktor des Genies verbürgt zu sein schien —, er hat, soweit wir ihn zurückrufen können, nichts davon, Händel viel mehr (der auch in ihrer Zeit hoch über Bach gestellt worden ist). Bachs Geist und Bachs religiöse Anschauung sind beschränkt, er ist orthodox-lutherisch gewesen und hat jede andere Richtung des Protestantismus abgelehnt.

Das geschilderte katholisch-protestantische Religionsgefühl geht von dem Menschen zu einem Jenseitigen hinüber. Aber

in Bach ist auch das andere, das unmittelbare Bewußtsein tieffter Einheit seiner selbst mit dem Absoluten. Und von diesem Mittelpunkte strömt nun die Gewißheit höheren Zusammenhanges über den irdischen Menschen — der umgekehrte Prozeß wie zuerst, als sich das Hinfallige demütig zum Unvergänglichen wandte: hier kirchliche Religiosität, dort Besitz der Ewigkeit, der durch nichts vermittelt oder gebrochen wird. Vielleicht kann man an dieses mysterium magnum nirgends so nah herantasten wie bei Bach: das Bewußtsein der Ewigkeit ist in seiner Kunst ganz eigentümlich isoliert; und im Menschen lebt die Ahnung, wie er diesem Höchsten nahe kommen möge.

Das angedeutete Verhältnis ist aber das Urgefühl des Glaubens, das sich am entschiedensten in den Chorälen Bachs ausspricht (und vielleicht am überwältigendsten in dem Doppelchor der Kantate „Nun ist das Heil und die Kraft“). Der Mensch naht sich dem Absoluten, dem Göttlichen im Bewußtsein unerschütterlichen Glaubens. Dieses Urgefühl erscheint im alten protestantischen Choral mit der größten Entschiedenheit verkörpert. Der einstimmige Gesang der Gemeinde ist das Gelöbniß des Menschen, Gott treu zu sein, die Einsenkung des Menschlichen ins Absolute; und Bach hat diese Urform aller Melodie, diese fundamentale Gestaltung des Singens ergriffen und zu seinem ehernen Schilde gemacht. Es gibt kaum eine größere Vokalkomposition von Bach, wo nicht der Choral in irgendeiner Form erschiene, entweder — am häufigsten — im klaren durchsichtigen vierstimmigen Satz, als Melodie, der die schweren Quadern der tragenden Stimmen untergebaut sind; oder, noch herrlicher, wenn der Sopran oder ein Blasinstrument allein die Choralmelodie singt und alle anderen Stimmen um dieses Strahlende herum schreiten. (So wird in

der Tenorarie „Bleibt ihr Engel, bleibt bei mir!“ der Kantate „Es erhob sich ein Streit“ der Choral unbeschreiblich groß von der Trompete getragen.) — Es darf angemerkt werden, daß die eherne Sicherheit des bachischen Chorales dem Seelenzustand Beethovens gerade entgegengesetzt ist.

Der bachische Choral ist die musikalische Verkörperung der absoluten Glaubensgewißheit, mit der die Seele in Gott ruht, der vollkommenste Ausdruck des immanenten Religionsbewußtseins, das dem irdischen Leben Tiefe verleiht und unbeirrt auf sich selber steht — daher im reinsten Sinn protestantisch. Dieses Gefühl kommt manchmal zu einer solchen Höhe, daß man erzittert — der Mensch hat unmittelbaren Anteil an Göttlichkeit. — Hält man gegen einen Choral von Bach das Glaubensstigma des Parzifal, so fühlt man, wie sich hier der Glaube aus Zweifel und sogar Verzweiflung aufgerungen hat. Wagner endet mit der brünstigen Sehnsucht nach dem Glauben, den er sich in größter, fast erschrecklicher Weise selber bekräftigen und der Welt verkünden muß. Bach sucht nicht und verkündet nicht -- er ist.

Diese Choräle sind nicht die Sprache eines einzelnen Menschen und auch nicht die Sprache vieler Menschen (das könnte der Gemeindegesang vermuten lassen); der Mensch wird sich seines Zusammenhanges mit Gott bewußt, er verwurzelt sich ins Ewige. Das Urgefühl des Glaubens ist hier lebendig; und so stehen die Choräle mitten inne zwischen dem menschlichen Element in Bach und dem übermenschlichen, zwischen dem historisch bedingten und dem zeitlosen.

Der Text der Choräle ist unwesentlich und widerspricht nicht selten dem eigentlichen Sinn. Überhaupt bedeuten die Texte für Bach nicht etwas an sich Künstlerisches, sondern nur vorstellungsmäßige Hilfen, die seine Produktivität in

eine gewisse Richtung lenken. Darum kann Bach auch einen Satz oder ein einzelnes Wort unzählige Male wiederholen. Er hat den Text nicht „durchkomponiert“, sondern er hat ihn wie ein Motto genommen, ihm eine Situation, eine Stimmung, den Hinweis auf ein Geschehen entlehnt und daran seine Phantasie entzündet. Die Texte Bachs sind meistens erstaunlich schlecht und geschmacklos; sie tragen die Schuld, daß wir immer wieder schmerzlich an eine bestimmte Kulturepoche erinnert werden und daß sich so das Gefühl der Zeitlosigkeit, das für Bach wie für gar keinen andern Menschen charakteristisch ist, verdunkelt. — Schweizer weist darauf hin, daß Text und Musik bei Bach doch oft (und sogar ganz äußerlich) zusammenhängen und hat eine Reihe von tonmalerischen Motiven aufgedeckt.\*) Aber trotzdem ist die Musik Bachs dem Wort im tiefsten fremd. Die Texte beschäftigen sich fortwährend mit den Vorgängen der Evangelien-geschichte, die durchaus im Sinn des kirchlichen Protestantismus verstanden sind und mit gefühlvollen pietistischen Arien abwechseln. Und zweifellos glaubt Bach selber in dieser Welt zu weilen. Aber das Eigentliche, das Tiefe in ihm bleibt alledem fremd. Diese Tiefe bedarf keiner Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen und keiner Erlösung im biblischen Sinne. Denn es webt in unmittelbarer, vollkommener Gegenwart. Niemals ist das Verhältnis, das für die ganze Religiosität Europas so außerordentliche Wichtigkeit erlangt hat: das Verhältnis zwischen dem historischen Menschen Jesus und der ewigen Idee des Gottmenschen Christus noch so stark erfahren worden und so produktiv gewesen. Als Mensch steht Bach ganz im Banne der historischen Religiosität, er ist deutscher Protestant, der im Neuen

---

\*) Besonders S. 445.

Testament auß genaueste Bescheid weiß. Aber das ist Vordergrund, historisch und also vergänglich. Sein tiefstes Bewußtsein ist das ewige Sein selbst, das Sein, das die großen Mystiker als Erlebnis geahnt, ersehnt und verkündet haben. In Bach ist es unmittelbar lebendig — und das macht seine ganz einzige Stellung in der Geschichte des Geistes aus, die ich hier begründen möchte. Im größten Genie hat sich die Zweifelt: historische Religiosität und unmittelbares Ewigkeitsbewußtsein, Bibelglaube und Erlebnisglaube in ganz einziger Weise befruchtet. Die absolute Persönlichkeit, die hier verwirklicht ist, kann von der beschränkten Gedankenwelt dieses historischen Menschen nicht erfasst, nur geahnt und verehrt werden. Es wäre falsch, zu sagen, daß Johann Sebastian Bach ein vollkommen genialer Mensch gewesen sei. In ihm hat die absolute Genialität gelebt, höchstes Sein hat sich hier in der Form der Musik offenbart.

Der wahre Grund, daß sich Bach immer wieder mit der Passion und Auferstehung Jesu beschäftigt hat, liegt nach alledem nicht eigentlich in seinem historisch bedingten Zusammenhang mit der Kirche, sondern in etwas anderem: Der zur Göttlichkeit aufgestiegene Mensch ist sein eigentliches, sein einziges Problem. Das Wort und der Begriff „Problem“ sind allerdings nicht am Platze, denn ein Problem ist immer noch etwas Problematisches, während es sich hier um das Gegenteil davon handelt, nämlich um jeeliche Gewißheit, die von Anfang an da ist und die nur immer inniger und tiefer erlebt und ausgesprochen werden kann. Es läßt sich geradezu behaupten, daß für eine Erscheinung wie Bach in unserem Kulturkreis nur zwei Möglichkeiten bestehen, vorstellungsmäßig zu leben: entweder mit dem philosophischen Gedanken von der Vollendung des Menschen im Ewigen; oder die eigene unmittelbare Gewißheit an dem von

außen vorgezeichneten vorbildlichen Leben Jesu immer wieder durchführend und nachgestaltend. Es wäre nun allerdings möglich gewesen, daß sich Bach als Musiker nur mit instrumentalen Kompositionen befaßt und sein Ewigkeitsbewußtsein nicht anders als unmittelbar, wie in den Fugen für die Orgel und im Wohltemperierten Klavier niedergelegt hätte. Weil aber ein Mensch, der mit Menschen lebt, doch auch an Gedanken und Vorstellungen teil haben muß, kann sich dies bei Bach wohl nicht anders abgespielt haben als in der Umbildung des Menschenseins in ein göttliches Sein; und da ihm der Bericht von dem Gottmenschen überliefert war, mußte er ihn ergreifen und immer wieder neu bilden. In diesem Sinne ist Bach (neben Eckhart) der größte und der wahrste Christ, denn in ihm hat sich die beständige Umwandlung des Menschlichen in Göttliches wirklich vollzogen. — Wäre aber Bach nicht in einem Kulturkreis aufgewachsen, der ihm dies alles dargeboten hat, hätte er auf einer Insel gelebt, nicht gerade ganz verlassen, aber doch kulturell unbeeinflusst, ohne den Zwang, sich zu verständigen und sein Vorstellungsleben auszubilden? — Ich glaube — so weit man hier etwas sagen kann —, sein irdisches Bewußtsein wäre allmählich erloschen, es wäre immer tiefer in jenem Unbedingten, Absoluten, Genialen aufgegangen, in ihm wäre endlich nichts mehr gewesen als tönende Weltharmonie. Er hätte sich in Ewigkeit verwandelt. —

Wenn man in die musikalische Analyse der großen Werke Bachs eingeht, so wird als erstes auffallen und unserer Deutung eine feste Basis geben: daß sie gar nichts Nebensächliches, sondern nur Wesentliches enthalten. Jede Stimme und jeder Ton ist Selbstzweck, alles ist wirkliche, „obligate“ Stimme, nichts Füllsel wie doch in den Werken der größten symphonischen Erfinder nach ihm, wo vieles immer nur zur

Ergänzung der Harmonie, zur Untermalung der Melodie, zur Verstärkung des Klanges da ist. Oder anders ausgedrückt: wo nicht jedes Element des Kunstwerkes an und für sich einen Sinn hat, sondern manche nur als Stütze für die Hauptglieder dienen. Bei Bach besteht daher rein formal musikalisch der höchste Reichtum und die größte Wucht an künstlerischer Materie, seine Musik ist schon dem formalen Bau nach gesättigter, wejenhafter als jede andere.

Nur mit organischen Stimmen zu bauen, die nichts Zufälliges und nichts Schmückendes enthalten, sondern durchaus struktiv notwendig sind — das bedeutet den vollkommenen Gegensatz des Impressionismus. Jedes Element ist im Ganzen begründet und zieht seine Kraft unmittelbar aus den Wurzeln. Diese Polyphonie spiegelt die Fülle der Welt, die nichts Totes birgt und ganz in Lebendigkeit, in Wert verwandelt ist. Eine bachische Fuge wächst aus dem Keim ihres Themas heraus wie ein Baum, der Äste, Zweige, Blüten und Früchte treibt, der nichts besitzt, was nicht aus seiner eigenen Kraft entstanden wäre. Das sind nicht nur formal musikalische Vorzüge, sondern es ist der künstlerische Ausdruck des absolut Notwendigen, ganz auf sich selber gegründeten. Die bachische Fuge entfaltet das Sein in voller strömender Lebendigkeit, das Präludium offenbart es in Verklärung und Ruhe. (Das gilt natürlich nur von den wirklich vollkommenen Stücken.)

Die eigentümlich geheimnisvolle Schönheit der bachischen Polyphonie beruht darauf, daß sich die Stimmen, welche die Melodie tragen, teusch verbergen und oft nur geahnt, nicht mit voller Deutlichkeit aufgefaßt werden können. Das scheint nun allerdings für jede Polyphonie zuzutreffen, aber die Form hat sich nur dieses eine Mal ganz mit Größe und Bedeutung erfüllt. Bachs Art, die Melodie zu behandeln, ist

gerade entgegengesetzt der klassischen Opernarie (besonders der italienischen), wo über einer gleichgültigen und wertlosen Begleitung eine geschlossene Melodie hingehet. Hier gibt es keine verborgene Schönheit, nichts Geheimnisvolles, alles liegt offen zutage, und wenn auch die Schönheit dieser einen Melodie vollkommen sein kann, so hinterläßt sie doch eine gewisse Enttäuschung, weil sie sich allzu bereitwillig dargeboten hat. (Daselbe gilt, wenn zwischen tremolierenden Streichern ein metallisches Motiv aufsteht, wie das bei Wagner und bei Bruckner so häufig vorkommt.) — Der psychologische Unterschied zwischen den beiden Arten, eine Melodie zu behandeln, scheint mir aber der zu sein: eine mozartische Arie ist eine Seele, die tönend durch die Welt zieht, eine bachische Arie ist Singen mitten im großen Gesang des Seins; die Melodie, die herauztönt, kann ebenso gut von einer Menschenstimme getragen werden wie von einer Oboe oder einer Viola d'amore, und meistens spielen zwei Elemente durcheinander. Diese „konzertierende“ Stimme ist nicht etwas, was ganz und gar aus allem anderen herausfiele, nicht ein Individuum, das sich singt; aus dem unerschöpflich quellenden Leben steigt vielmehr eine atmende Melodie auf, die das Sein selber verkündet. In der bachischen Arie hat das Gefühl eine große, allgemein menschliche Form gewonnen, alle Subjektivität ist dahin, und doch birgt — das ist ja das Wunder des Genius, das sich auch bei anderen vollzieht — dieses eine, das alles Subjektive so weit hinter sich gelassen hat, das Lebendig-Menschliche in seiner höchsten Fülle und Kraft — das feilische Gegenstück zu einigen leiblich vollendeten griechischen Statuen. Der Mensch ist hier jeden Augenblick im Begriff, in ein höheres Sein durchzubrechen. Und dieses Moment des Durchbruches ist das eigentlich persönliche Erleb-

n i s Bachs, seine berühmte Mystik. — Ich scheide aber diese Mystik, die ein Ahnen des Göttlichen und ein Hineinwachsen ins Göttliche ist, von dem Bewußtsein des Absoluten selbst, das die vollendetsten Stücke Bachs erfüllt; denn hier gibt es keine Sehnsucht und kein Ahnen mehr, nur Wirklichkeit und Sein in der höchsten Bedeutung.

Aber die Musik Bachs birgt neben den beiden Grundfaktoren: dem Religiösen und dem Unbegreiflichen, der absolut gewordenen Persönlichkeit, die für jede psychologische Bemühung eigentlich ein Wunder bleibt, noch ein drittes: die ganze Breite der Menschlichkeit. Heitere Grazie sprudelt durch die Suiten; derber Humor („Posthornszuge“), zarte reine Liebe (Sonate für Klavier und Gambe G-Dur, Violinsonaten), innige Schwärmerei (F-Moll-Präludium des Wohltemperierten Klaviers, 2. Teil) ist in anderen Stücken zu finden. Aus dem unendlich einfachen, rein melodisch aufgebauten kurzen Adagio der Toccata in D-Moll spricht eine Sehnsucht, die den frühen Adagios von Beethoven verwandt ist (die darauf folgende Fuge gleicht fast einem beethovenschen Scherzo); das Allegro des Violinkonzertes G-Dur ist in Rhythmus und Schwung von der Art beethovenscher Schlusssätze. Aber alle Gefühle, die aus der Musik überreich klingen, haben doch eine eigentümlich höhere Verklärung empfangen, sie stehen sozusagen in „fremder Fühlung“, sie sind wie von etwas Ewigem umspinnen. Der Jubel Bachs (z. B. in den Kantaten „Jauchzet Gott in allen Landen“, „Freue dich, erlöste Schar“, „Lobet Gott“ — meistens in D-Dur) ist der Jubel des wirklich Seienden, nicht der des endlich Erlösten (wie in der 9. Symphonie, im Fidelio und im Parzifal; — etwas bach-ähnliches kommt vielleicht einige Male bei Bruckner vor). Ein Text wie der: „Ich bin vergnügt mit meinem Leid“ gibt Bach Anlaß, ein Gefühlsreich

aufzuschließen, daß nicht ganz Schmerz und nicht ganz Freude ist, daß über allem Subjektiven steht und dabei reifste Menschlichkeit enthüllt. Alles Stofflich-Naturalistische im Gefühlsleben ist von der Kraft des Genius aufgesogen und so liegt auch über den vielen einfach-menschlichen Musikstücken ein Abglanz jenes Höchsten, das sich zu anderen Malen unmittelbar ausgesprochen hat.

Gerade hier, wo es gewisse Beziehungen zu Beethoven gibt — ich kann ja nur ganz Weniges andeuten — verstehen wir den Gegensatz noch besser: man kann ohne Übertreibung sagen, daß Beethoven der lebendigste und leidenschaftlichste Mensch ist, der alles gestaltet, was ein Mensch zu empfinden vermag, der sich im Bewußtsein seiner Kraft titanisch aufreht und mit allem Lebendigen ringt, der Selbstbewußte, der Stolze. Bei Bach gibt es keinen Kampf, nur immer tieferes Hineingehen ins vollendete Sein. Bach ist nicht stolz und nicht trotzig, sondern demütig und still (was sich im äußeren Leben beider bis zum Komischen gezeigt hat); ihm ist das schlechthin Menschliche so selbstverständlich, daß er gar nicht das Gefühl hat, ein individueller Mensch zu sein, geschweige denn ein ungewöhnlicher Mensch. Er will nichts, er ist. Seine Werke sind nicht umgestaltete Erlebnisse oder Visionen, sie sind Manifestationen des Seins, sie sind auch nicht aus einem Stil heraus geschaffen, sie sind vielmehr dieser Stil, diese Art zu sein selbst. Ohne in Themen und Aufbau eine allzu große Ähnlichkeit zu zeigen, sind die Schöpfungen Bachs doch innerlich so zusammenhängend und verwandt, daß der musikalisch Ungebildete sie kaum unterscheiden kann. Sie sind eine einzige große Offenbarung der dem Absoluten nah gekommenen Menschenseele und man darf von dieser Kunst sagen, was Goethe von der Natur sagt: „Sie schafft ewig neue Gestalten; was da ist,

war noch nie; was war, kommt nicht wieder: alles ist neu und doch immer das Alte.“ —

Wenn ich aber nunmehr über die Musik hinaus verständlich machen soll, was mir als das eigentlich Letzte und mit nichts anderem Vergleichbare des bachiſchen Genius erſcheint, ſo muß ich folgendes ſagen: Es hat hin und wieder einen Menſchen gegeben, der alles Zufällige und Eingeengt-Menſchliche, alles Subjektive in ſich aufgehoben und durch Univerſell-Menſchliches erſetzt hat; ein ſolcher Menſch hat das Höchſte erreicht, er iſt Vorbild für andere — aber ſtets als einzelner Menſch. — Darüber hinaus iſt nun die abſolut gewordene Perſönlichkeit denkbar, die nicht nur alles Zufällig-Menſchliche aus einem Individuum ausgetilgt und als einzelner Menſch Vollkommenheit errungen hat; ſondern in der die Idee der Menſchheit erfüllt, Naturſein in Perſönlichkeitsſein verwandelt iſt. Wäre alles Sein perſönliches Sein geworden — oder was hier daſſelbe iſt: überperſönliches Sein — ſo wäre die Welt am Ende. Allvollkommenheit und Allbeſeeltheit wäre eingetreten.

Spinoza kennt die Idee der Perſönlichkeit und damit den Menſchen überhaupt noch nicht, nur naturhaftes Sein ohne Wert und Sinn. Darüber erhebt ſich das Bewußtſein der Perſönlichkeit. Es kann höher und höher kommen und einem abſoluten Sein entgegenführen, das man perſönlich oder auch unperſönlich nennen mag. Dieſes überperſönliche Sein iſt nun in der Kunſt, die von der Erſcheinungswelt nicht abhängt, einmal verwirklicht worden. Die bachiſche Tuge gibt das Bewußtſein ſchlechthin wieder, nicht mehr das Bewußtſein eines einzelnen Menſchen, ſondern das objektive Weltſein hat in ihr den Charakter des Bewußtſeins — ob perſönlich oder unperſönlich, weiß ich nicht — empfangen. Da iſt nicht eine Seele, die ihre Freude und ihr Leid geſtaltet,

man kann auch nicht sagen, daß sich der Makrokosmos im Mikrokosmos, die Welt in der Seele spiegelt — der Kosmos selber kreist in der Form der Kunst. Die bachischen Fugen — besonders die Orgelfugen, die in einem überwältigend einfachen und objektiven Material, im Ton der Orgel, leben — sind ein Abbild dieses kosmischen Bewußtseins, das sich in der Musik offenbart, der Idee des Lebens selbst.

Dies ist der tiefe und prinzipielle Unterschied zwischen aller Genialität, wie sie etwa in Goethe vollendet ist, und Bach: Goethe hat Aufgaben zu vollbringen, er ist rastlos bestrebt — instinktiv und mit Willen —, das Urbild des Menschen zu verwirklichen, sein Leben symbolisch zu gestalten. Für Bach wäre das Streben, irgendwohin zu wollen, etwas zu verwirklichen, widersinnig. Denn — und das bleibt unbegreiflich — er ist vollendet, sein Wesen ist Sein schlechthin und daher letztes Erreichtnis. Goethe ist weise — man darf mit Weisheit wohl den höchsten Zustand bezeichnen, in dem ein Mensch beharren kann und der sein ganzes Wesen überstrahlt; Bach ist nicht weise, denn Weisheit ist eine Art, bewußt zu leben, und bei Bach ist eine höhere Einheit von bewußtem und unbewußtem Sein eingetreten. Für diesen Zustand haben wir weder eine Vorstellung, die über Ahnung hinausginge, noch ein Wort, das ihn bezeichnete. —

Ich bekenne, daß mein Versuch, die Genialität des größten Genies zu fassen und zu charakterisieren, ganz unzulänglich ist. Sowohl wegen meiner mangelhaften musikalischen Veranlagung, aber vielleicht noch mehr wegen des kaum faßbaren und auch noch niemals in Angriff genommenen Gegenstandes. Es ist wohl überhaupt unmöglich, hier viel mehr als eine seelische Richtung festzulegen. Dieses Seelisch-Überseelische selbst wird für immer ein Geheimnis, ja ein

Wunder bleiben. Und ich wäre auch nicht imstande, denen einen wirklichen Beweis entgegenzusetzen, die meinen Gedanken nicht verstehen und verspotten oder die ihn verstehen und ablehnen werden. Auf jeden Fall genügt weder musikalische Bildung noch philosophischer Sinn allein, ein gewisses intuitives Verständnis für die Art Bachs ist unbedingt nötig, um zu würdigen oder zu beurteilen, was ich hier fragmentarisch, aber doch mit der entschiedensten Überzeugung darzutun trachte. Es sind keine subjektiven Impressionen, sondern es ist ein Versuch, in den Zusammenhang dieser Musik mit dem zugrunde liegenden Seelischen möglichst tief einzudringen und ihren Ort im Leben des Geistes zu begründen. Man kann ja vielleicht auch die Analyse Bachs gutheißen, aber die philosophische Deutung ablehnen; etwa sagen, die Unpersönlichkeit Bachs sei nicht Überpersönlichkeit, sondern wie die Unpersönlichkeit Spinozas Objektivität vor dem Seelischen, Objektivität der Natur. Dies würde ich als den größten aller Irrtümer ansehen. — Und um gleich noch ein anderes mögliches Mißverständnis zu beseitigen: Goethe repräsentiert als bewußter Mensch durchaus einen höheren Typus als Bach (wie ja auch Shakespeare nach Goethes eigenem Wort der größere Dichter ist, ohne darum Goethe als Ganzes zu erreichen). Aber die Genialität Bachs lebt in einer höheren Sphäre, in einer Sphäre, die das Tragische nur noch auf dem Wege zur letzten Auflösung, das Dämonische überhaupt nicht mehr kennt. Es gibt kaum eine tragischere Musik als den Einleitungsschor in die Johannes-Passion; und vielleicht das größte Beispiel für die Überwindung des Tragischen von innen heraus ist der Schluß der Matthäus-Passion; alles sichtbare Passionsgeschehen ist durch den Tod des historischen Heilands zu Ende gekommen und nun wird mit einer ge-

wissen weltjernen und doch vertrauten Ruhe, fast mit Heiterkeit, die Geburt des Göttlichen in der Seele erlebt. Aus diesem Chor heraus spricht die Gewißheit, daß der Mensch nicht mehr tragisch zu sein braucht, daß er sich in eine andere Region des Seins hinübergerettet, daß er eine Kraft der Seele empfangen habe, die über den Welten thront.

So ist die letzte Möglichkeit der Seele in Bach verwirklicht: das Menschliche wird nicht an eine Grenze geführt, an der es zerbrechen muß — die unerlöste Tragik Beethovens und Michelangelos — es schreitet vielmehr unmittelbar ins Absolute hinein. Wo Bach Mensch ist, da ist er es im höchsten Sinn, frei von allem Zufälligen, Subjektiven, „Pathologischen“. Aber in ihm ist noch mehr: der Mensch als ein begrenztes Wesen ist überschritten. Selbst die vollkommene Gottsicherheit, der ehernste Glaube, bedeutet noch eine Beziehung auf etwas anderes; die bachsche Fuge ist es selbst, ist das Sein, das sich in Bewußtsein verwandelt hat. Vielleicht muß man an der Tatsache Mensch gerade in den höchsten Gipfelungen gelitten haben, um dies Neue zu verstehen. Sodann aber sollte man nicht mehr von der Bedürftigkeit des Menschen sprechen, denn bedürftig ist er nur als abhängiges Naturwesen, nicht als Mensch in seiner wahren Bedeutung. Wird doch in Dante eine Seele das Maß der Welt, hat sich doch Shakespeare zum Kosmos der Menschheit, Goethe zum vollkommenen Menschen ausgeweitet. Und endlich ist das Begrenzte zum absoluten Sein, zum Wert an sich selbst geworden. Man wende nicht ein, daß solches nicht an jedem Tag und nicht in jedem Jahrhundert geschieht — dem Menschen ist die Kraft dazu gegeben. Denn in ihm ringen Vergänglichkeit und Ewigkeit. Er kann sein Ewiges verkümmern lassen und als kleinlicher Egoist zur

Karikatur der Persönlichkeit werden; aber er kann auch Vollendung und Göttlichkeit gewinnen. „Ich bedaure die Menschen, welche von der Vergänglichkeit der Dinge viel Wesens machen und sich in Betrachtung irdischer Nichtigkeit verlieren; sind wir ja eben deswegen da, um das Vergängliche unvergänglich zu machen.“ (Goethe.) —

Es gibt ohne allen Zweifel noch sehr viele andere Arten genial zu sein. Hier sollten nur die typischen Grundformen herausgehoben und philosophisch gedeutet werden. Aber es ist wichtig, daß die in einigen genialen Menschen verkörperten Möglichkeiten alles Menschlichen auch in objektiven Kulturhistorischen Bildungen feste Gestalt gewonnen haben und fruchtbar geworden sind. Dante vertritt den romanischen Kulturgeist und den Katholizismus, der nur eine einzige, für alle Menschen gleiche Stellung zum Dasein gelten läßt, sie aber als den Ausdruck der absoluten Weltordnung nimmt. In Shakespeare ist das germanische Reformationsprinzip verkörpert. Der Grundgedanke der Reformation besagt, daß es nicht nur einen wahren Weg gibt, der zum Heile führt; das einzelne Individuum wird vielmehr in seiner Sonderart als berechtigt anerkannt, jeder Mensch muß sich sein Verhältnis zu Welt und Ewigkeit selber suchen. Dieses Prinzip der selbstgewissen Persönlichkeit, das sich in der Reformation geschichtlich ausgesprochen hat, mußte auf religiösem Boden gegenüber der ungebrochenen Einheit des Katholizismus immer neue Sekten ausbrüten, es durchwirkt und beseelt unsere Gegenwart, auch dort, wo sie irreligiös ist und dort gerade am meisten. Wenn wir die Individualität respektieren und die Einmaligkeit und Berechtigung alles Fühlens und Tuns anerkennen, so ziehen wir ja nur die Folgerungen aus dem protestantischen Weltprinzip. Der ungeheure Ein-

heitswille des Katholizismus, der dem Mittelalter seine Prägung verleiht und in Dante seine Vollendung findet, einerseits; dann aber das Verständnis für die konkrete Individualität, die unmittelbar der Ewigkeit gegenübersteht, das Weltprinzip des Protestantismus und der modernen Zeit, das sich in Shakespeare dichterisch erfüllt, — das sind, abgelöst von allen Inhalten, die beiden Grundkräfte der höheren Geisteskultur Europas geworden, die sich in beständigem Wechselspiel bekämpft und befruchtet haben, um endlich einer wahren inneren Vereinigung zuzustreben — die Idee Goethe, die unserer Kultur Einheit in der Fülle verleihen will. — Was Bach bedeutet, kann allerdings nicht mehr ins allgemeine kulturelle Leben hinübergeleitet werden. Denn hier ist jede Spannung zwischen Menschen und Dingen, jedes Wirken der Seele auf anderes geschwunden, der Mensch hat Veltgültigkeit erlangt. —

Auf allen Wegen der Betrachtung ist uns der Mensch in seiner zweiseitigen Wesenheit erschienen: als bedingtes Geschöpf der Natur und als Kraft, die in sich selber ruht. Napoleon und Bach stellen die beiden äußersten Grenzen der Menschheit dar: der Mensch als Naturphänomen ohne jede Beziehung zu etwas Persönlichem — und der Mensch, der ganz Ewigkeit und Wert geworden ist. —

Sehen wir zum Schluß von allem Historischen, Außerlichen und durch das besondere Talent Bedingten ab, so werden wir erkennen, daß der seelische Grundzustand Bachs mit dem Zustand Jesu, wie er im Johannes-Evangelium gefaßt wird, übereinstimmt. (In den anderen Evangelien ist er kaum angedeutet). Dieses Grundgefühl Jesu ist aber: nicht ein subjektiver, das heißt ein zufälliger, historischer Mensch zu sein, sondern der Mensch schlechthin, „der Sohn“, der wahre Mensch, in dem nichts ist, was vielleicht

auch anders sein könnte, sondern in dem alles mit Notwendigkeit, das heißt göttlich ist. „Ich kann nichts von mir selbst tun. Denn ich suche nicht meinen Willen, sondern des Vaters Willen. So ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis nicht wahr. — Die Worte, die ich zu Euch rede, die rede ich nicht von mir selbst. Der Vater aber, der in mir wohnt, der tut die Werke. — Das Wort, das Ihr hört, ist nicht mein, sondern des, der mich gesandt hat. Meine Speise ist, daß ich tue den Willen des, der mich gesandt hat. — Denn ich habe nicht von mir selber geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir sein Gebot gegeben, was ich tun und reden soll. Und ich weiß, daß sein Gebot ist das ewige Leben.“ — So ähnlich sagt in allen Kapiteln. — Dieses Gefühl, nicht „von sich selber“, das heißt subjektiv, sondern alles „mit des Vaters Willen“, das heißt mit höherer, göttlicher Notwendigkeit zu wollen und zu tun, ist das Leitmotiv im Johannes-Evangelium und entscheidend für diese höchste Menschlichkeit. Ihr ist nicht ein besonderes Material gegeben (die Musik z. B.), in das hinein sie wirken, in dem sie sich entfalten könne; sie lebt vielmehr im unmittelbar Menschlichen, das jedem Wort und jeder Tat seine Prägung verleiht, und geht darin auf. Dieses Wirken ist religiös, weil es Seele und Menschheit als ein Göttliches begreift, die Gewißheit, von der es getragen wird, heißt der Glaube.

Wir verstehen das überaus Wichtige: Vollendung der Genialität und Vollendung des religiösen Bewußtseins fallen zusammen. Daß die Seele des Menschen über alle Schranken des Einzelnen und Individuellen hinaus Seele an sich werde — das ist die Weisheit des Johannes-Evangeliums. „Ich und der Vater sind Eines.“ — Nicht Aufhebung, Zerstörung des indivi-

duellen Bewußtseins, sondern seine Verewigung in einem (nur ahnungsweise vorstellbaren) Höheren, das ist der letzte Wille des Religiösen und des Genius. Das Johannes-Evangelium (und verwandt, aber nicht zusammenfallend die Brahmanenphilosophie) nehmen dies göttliche Sein als ein Gegebenes, Absolutes (der Vater—Brahman), das alles Irdische durchbringt und in das hineinzufinden eben Vollendung bedeutet. Eckehart, der eigentliche religiöse Genius der europäischen Welt, hat in seinen höchsten Augenblicken die Gewißheit, daß dies Letzte vom Menschen selber erschaffen werden muß, daß es nicht daseiende, ruhende, Vollkommenheit ist, sondern Schöpfung, That der Seele. Wir haben erkannt, wie sich ein verwandtes Grundbewußtsein in Bach offenbart.

Der Erste Teil der Grenzen der Seele  
umfaßt unter dem Titel:

# Das Tragische

folgende Abschnitte:

1. Menschen
2. Das Tragische
3. Das Dämonische
4. Das Erhabene
5. Das Komische
6. Der Schicksalsmensch

Von Emil Lucka erschienen

im gleichen Verlag

# Die Drei Stufen der Erotik

Neu bearbeitete Volksausgabe

Dritte bis sechste Auflage

Geheftet M. 6.—, gebunden M. 7.50

(Die erste und zweite Auflage mit 5 Bildern ist vergriffen)

Aus den Besprechungen:

Einer der feinsten, reichsten und tiefsten Poeten Wiens hat ein sehr ernstes und gelehrtes Werk, durchgängig auf eigenen Forschungen und Auffassungen beruhend und dabei so faszinierend unterhaltsam geschrieben, daß jeder den Band nicht wieder aus der Hand legen wird! Ist doch das Thema, das uns alle angeht, von ewig unzerstörbarem Interesse: das Liebesleben im Menschen. Das wird hier intensiv durchleuchtet, in ein geordnetes System gebracht und mit geschuldestem Psychologenspürblick auseinandergelegt.

Berliner Tageblatt.

---

Lucka, der Philosoph — das ist die Auflösung der Erscheinung Luckas, des Künstlers. Diese Überzeugung hat das majestätische Werk in mir unumstößlich werden lassen. Ich wünsche dem Autor und uns, daß er auf solchen Bahnen fortschreite: in hoc signo vinces!

Tagesbote aus Mähren und Schlesien.

---

Die Fülle neuer Gedanken überwältigt. Der Verfasser, der Philosoph, Dichter und Psycholog ist, hat mit diesem an neuen und großen Gedanken so reichen Werk etwas ge-

schaffen, das reformierend wirken muß. Es wird dazu beitragen, Licht in eine Materie zu bringen, in der noch vieles im Dunklen liegt; es wird Gelehrten imponieren und Nichtgelehrten Bewunderung einflößen.

Hamburgischer Correspondent.

---

Die Vorzüge des Buches sind nicht bloß die Schönheit der Darstellung und die Fülle der Motive, sondern auch die Weite der Perspektive, in die das Liebesphänomen gestellt wird.

Neue Freie Presse.

---

Ein erstaunlich großes wissenschaftliches Material ist um eine tiefe und originelle Grundidee ausgebreitet und von dem innigen Atem dichterischer Seelenkenntnis durchglüht. Es ist der besonderen Individualität Ludas, der tiefes Gefühl mit Klarheit, Intuition mit fleißigem Studium verbindet, zu danken, daß ein solches eigenartiges Werk überhaupt möglich wurde. Die Lektüre dieser bedeutsamen Neuerscheinung sei wärmstens empfohlen.

Leipziger Neueste Nachrichten.

---

In der gegenseitigen Durchdringung von psychologischer Feinheit und kulturhistorischer Weltauffassung liegt der besondere Wert und der besondere Reiz des Ludaschen Werkes, das zu den wenigen in der deutschen Literatur gehört, die Wirklichkeitsinn mit klarem Scharfbild und zugleich mit hoher zivilisierter Auffassung und Darstellung vereinigen.

Berliner Börsen-Courier.

---

Ludas Werk, das durch bestimmte Haltung und starke Eigenart des Denkens hervorragt, ist eine nicht zu übersiehende Erscheinung auf dem Gebiete der Wissenschaft von der menschlichen Kultur.

Karlsruher Zeitung.

Ein tiefreligiöses, dichterisches Werk, das für unsere Zeit, die so plump Gläubigkeit mit Klerikalismus, Tiefe mit Breite verwechselt, mahnend und aufklärend wirken muß.

T ä g l i c h e R u n d s c h a u.

---

Luda zieht in seinem neuen Buch gegen den Komplex Erotik zu Felde, spaltet, das heißt stuft ihn in drei Teile und sagt, gegen Schopenhauer und Nietzsche polemisierend: Die sinnliche und die übersinnliche Liebe, sie haben nichts gemein. Geschlechtstrieb und Liebe stammen aus zwei Lagern; diese ist nicht die höchste Sublimierung des ersten Begriffs, sondern etwas ganz anderes. — Das Werk ist in der Hauptsache eine ästhetisch-kritische Arbeit auf historischer Grundlage; vor allem imponierend durch die Fülle, ferner durch die klare Übersicht der Stoffeinteilung und -bewältigung, durch die Gründlichkeit, die den Autor niemals verläßt. Ein Buch voll origineller Eröffnungen, geistreicher Hypothesen; ein Buch, daraus mancherlei genußreiche Anregung geholt werden kann.

Wiener Allgemeine Zeitung.

---

Ludas Buch ist das erste Werk, welches auf dem kulturpsychologischen Gebiet des Phänomens der Liebe diese psychologische Einsicht beachtet, und deshalb ist sein Buch so wertvoll, ja typisch und vorbildlich. Kulturphilosophisch in bezug auf ein bisher total mißverstandenes Problem ist Ludas Buch ein Typus vollendeter Arbeit, an der nichts zu kritisieren ist. Eine große Menge vom Autor oft selbst entdeckten, sehr interessanten Materials liegt dem Werke bei, das ein tief-ernstes, wissenschaftliches und philosophisches Buch ist, das überdies noch den Vorzug hat, schön und anregend geschrieben zu sein, so daß es auf die weitesten Kreise wirken kann. Es wird die ihm gebührende Anerkennung finden.

Zeitschrift für Philosophie.

Im gleichen Verlag erschien:

# Siderische Geburt

Seraphische Wanderung vom Tode der Welt  
zur Taufe der Tat

von

**Erich Gutkind**

Neue Ausgabe. Geheftet M. 5.—, gebunden M. 6.—

Das Werk umfaßt folgende Abschnitte:

Du, Du Welt=Ende

Mittagschrecken

Siderische Geburt

Die hyazinthne Wanderung

Du Natur unter mir

Von den sieben Säulen der Welt

Die Taufe der Tat

Aus den Besprechungen:

Es hieße die Ganzheit dieses Buches, die Größe des Erlebnisses, von dem es Zeugnis gibt, beeinträchtigen, wollten wir auf die Zusammenhänge mit dem Neuplatonismus, der Gnostik, mit Meister Eckart und Jakob Böhme zerlegend eingehen. Auch die Kritik schweigt vor solcher Offenbarung des Glaubens und Schauens. Wenige werden dem gotttrunkenen, liebeglühenden, sprachmächtigen Schöpfer dieses Werkes in

die Tiefe seines Geistes folgen können oder auch wollen, werden, wie er möchte, jedes seiner Worte kosmisch verstehen. Er wird sich darüber trösten; trösten zumeist über die klugen Lächler, für deren enge Köpfe seine Weite nur Schwärmerei ist. Entschädigen mag ihn dafür der freudige Zuruf eben jener Wenigen: habemus Mysticum!

Heinrich Lilienfein im Literarischen Echo.

---

Ich wüßte keine erfolgreichere, keine gewaltigere Form der Friedensbewegung, als wenn es recht vielen Menschen gelänge, die Konsequenzen aus dem vorliegenden Werk zu ziehen. Doch dies ist nicht so leicht. Weil dieses Buch vom Leben jenseits des Umkehrpunktes zeugt, wo die Dinge nicht mehr aus dem Schein ihrer äußeren Form, sondern aus ihrem inneren Wesen, aus der Bedeutung ihrer Nutzwirkung zu uns sprechen, so ist es trotz seinem hohen Standard, oder gerade deswegen, der Gefahr ausgesetzt, von allen jenen Menschen, die den Umkehrpunkt noch nicht erreicht haben, in seinem tiefen Sinn völlig mißverstanden zu werden, denn da genügen Worte allein zur Verständigung nicht mehr, wenn nicht die Erfahrungen eines hingebenden Lebens hinzutreten. So werden denn hier auch alle Eroberungshelden der Wissenschaft, die nie durch Mitleid wissend wurden, vor verschlossene Türen treten, oder dann wird es ihnen ergehen wie dem Raubritter Jason, der sich des Segens des goldenen Blieses erst dann erfreuen konnte, als er zum Pflüger ward. — Dennoch wage ich die Behauptung: dieses Buch wird für viele edle Menschen das bedeutksamste Ereignis in der Flucht ihres Lebens sein und es auch auf lange Zeit hinaus bleiben.

11  
G. 11

Die Stunde, Leipzig.







OSU ILL  
1858 Neil Ave. Mall  
Columbus, Ohio 43210

O C L C

IL: 1979 164

\*PLEASE UPDATE OCLC  
RECORD ON RECEIPT &  
RETURN OF THIS ITEM\*

BD 43

L94

1917

v.2

Du

APR

*Very sorry for  
delay on the  
return - Prof  
away for long  
period*

Returned

BD431

L94

1917

v.2

704506

MAIN LIBRARY

The Ohio State University



3 2435 029695889

GRENZEN DER SEELE  
BD431L941917

001  
V2

OHIO STATE UNIVERSITY BOOK DEPOSITORY



8 08 10 14 8 15 024