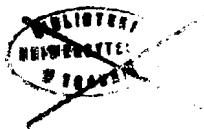


ZEITSCHRIFT
FÜR DEUTSCHE
KULTURPHILOSOPHIE

BAND 3



Zn 1



Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

★

Unter Mitwirkung von

Bruno Bauch, Julius Binder, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann,
Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von Müller, Hans
Naumann, Heinrich Rickert †, Erich Rothacker, Walther Schönfeld, Richard Siebeck,
Eduard Spranger, Hermann Stehr, Karl Voßler, Heinrich Wölfflin,
Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER UND KARL LARENZ

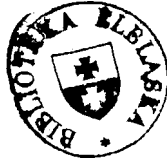
Band 3



1 9 3 7

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

1938 : 140



1612



Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Heinrich Rickert. Betrachtungen zum Tode des Philosophen. Von Hermann Glockner	I
Volk und Staat. Grundlinien einer deutschen Staatsphilosophie. Von Hans Gerber	15
Mythos, Philosophie, Wissenschaft. Ein Beitrag zum philosophischen Erkenntnisbegriff. Von Franz Böhm	57
Die Geschichtsphilosophie Ernst von Lasaulx'. Von Heinz Horn .	95
Der tragische Kant. Versuch einer Ergänzung des herrschenden Kantbildes. Von Theodor Haering	113
Berichtigung	314
Idee und Wirklichkeit des Lebens bei C. G. Carus. Ein Beitrag zur Lebensphilosophie der Romantik und der Gegenwart. Von Käthe Nadler	141
Über Wesen, Bedeutung und innere Form der Dichtung. Von Robert Petsch	166
Die Persönlichkeit des Philosophen. Von Hermann Glockner .	201
Nicolai Hartmanns Lehre vom objektivierten und objektiven Geist. Von Karl Groos	266
Geist und Bewußtsein. Von Julius Binder	286

Notizen:

Gerhard Dulckeit, Rechtsbegriff und Rechtsgestalt. (Martin Busse)	184
Eberhard Zschimmer, Die Logik des wissenschaftlichen Bewußtseins. (J. Münzhuber)	191
Dokumente zu Hegels Entwicklung. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. (Theodor Haering)	194
I. P. V. Troxler, Fragmente. Erstveröffentlichung aus seinem Nachlasse. Herausgegeben von Willi Aepli. (Hermann Glockner)	196

	Seite
I d u n a B e l k e , Ignaz Paul Vital Troxler. Sein Leben und sein Denken. (Hermann Glockner)	196
H a n s W i l h e l m s m e y e r , C. G. Carus als Erbe und Deuter Goethes. (Käte Nadler)	197
A l b e r t G r o t e , Über die Funktion der Copula. Eine Untersuchung der logischen und sprachlichen Grundlagen des Urteils. (Rudolf Borch) .	198
K a n t s O p u s p o s t u m u m . Herausgegeben von Artur B u - c h e n a u . I. Hälfte. (Hermann Glockner)	199
G u s t a v E . M ü l l e r , Amerikanische Philosophie. (W. Fischer) . .	308

HEINRICH RICKERT.

Betrachtungen zum Tode des Philosophen.

VON

HERMANN GLOCKNER (GIESSEN).

Bei einem meiner letzten Besuche erzählte ich Heinrich Rickert von der Begegnung mit einem Existentialphilosophen, der mit mir über die Bedeutung des Todes für eine gegenwärtige und zukünftige Metaphysik gesprochen hatte. Folgende Sätze waren gefallen. »Wir sind zu der erschütternden Erkenntnis gelangt, daß der Mensch von Anbeginn ein Moribundus ist. Diese Erkenntnis befruchtet und durchdringt unser gesamtes Philosophieren. Wir sind Sterbende; über diesen dunklen Grund spannt sich nicht etwa bloß der Bogen unserer Existenz, sondern es ist das Wesen unserer Existenz der Zeitlichkeit und dem Tode preisgegeben zu sein.« — Rickert hörte mir mit dem stillen Ernste zu, der dem Siebzjährigen eignete. Dann bemerkte er knapp: »Wir sind keineswegs Moribundi, wir sind lediglich Morituri.«

Diese Unterredung kam mir in den Sinn, als mich — von einer Reise heimgekehrt — die Nachricht von Tod und Bestattung meines Lehrers und Freundes traf.

War er dem tiefsten Geheimnis des Lebens, dessen ganze Fragwürdigkeit ja gewiß in dem Geheimnis des Todes beschlossen liegt, wirklich bis zuletzt ausgewichen, als die »letzten Dinge« tatsächlich und mit schonungsloser Realität an ihn herantraten? War er der »Rationalist«, für den ihn nicht nur die Gegner, sondern auch manche Freunde hielten? War er der »bloße Denker«, der notwendigerweise dort versagen muß, wo »unser« Denken erlischt? Hat er wirklich die im Grunde antike Ansicht vertreten: Solange Ich bin, ist der Tod nicht, wenn aber der Tod ist, bin Ich nicht mehr — abgewandelt natürlich im neuzeitlichen Rahmen des Kantianismus und einer grundsätzlich metaphysikfeindlichen, lediglich »kritischen« und »problemklärenden« Philosophie?

Es ist wohl selbstverständlich und unausweichlich, daß diese Fragen nunmehr abschließend gestellt und beantwortet werden müssen, nachdem er sterbend die Schwelle überschritt, die er in lebendig-wachem Denken niemals »transzendierte«.

*

Was das tägliche Leben an den Menschen heranbringt, ist Stückwerk. Der Augenblick, dieser gewaltigste aller Machthaber, läßt nichts »fertig« werden. Eindruck reiht sich an Eindruck, Bild drängt sich an Bild — und immer ist es das Gegenwärtige, das uns ganz in Anspruch nimmt.

Aber es geht ein Streben durch die Welt, dieser zerfließenden und zerbröckelnden Oberfläche des Daseins aus seiner Tiefe heraus Gestalt zu verleihen. So glaubt der Religiöse an Gott: in Gott hinein versenkt er die stückwerkhafte Wirrnis des Tages und aus Gott heraus wächst ihm ein dauernder Fels, in dessen festem Grund sich die zweifelhaften Erlebnisse des Augenblicks verankern lassen. So schafft der Künstler mit bildender Hand das Chaos der schwankenden Erscheinungen in den Kosmos seines Werkes um, dessen unzerbrechliches Idealbild Form deutlich macht, in der sich eine sinnlose Fülle sinnvoll auskristallisiert. So erkennt schließlich der Wissenschaftler in dem fragmentarischen Getriebe des Lebens Ordnung, Regel und Gesetz. Auch er leistet ein Überzeitliches, ein Bleibendes. Auf begriffliche Weise arbeitet er einen Zusammenhang heraus und wenn sich auch die Resultate einmal als falsch erweisen sollten, so überdauert doch die Intention seiner Forschung den Augenblick so gut wie das Meisterwerk des Künstlers und das Credo des Frommen. Denn dieses gemeinsame Ziel verbindet sie alle drei: sie wollen mehr als die flüchtige Existenz für sich allein schon darbieten. Sie suchen mit dem fetzenhaft und bruchstückweise täglich und stündlich erlebten Leben irgendwie »fertig« zu werden. Sie streben nach etwas Überzeitlichem und Überlebendigem, das dem Leben allererst Wert und Bedeutung leiht.

Jedoch — so erhaben und so schön und so umfassend auch immer die Erfüllungen der Religion und der Kunst und der Wissenschaft sein mögen, so gewiß sie den Menschen über sein bloß natürliches Dasein erheben und Kultur verbürgen, so gewiß sie auch demjenigen eine tiefe Befriedigung zu gewähren vermögen, der für sie geboren ist —, so gewiß bleiben sie doch selbst wieder bloße Einzelleistungen, wenn man sie an dem Ideal einer vollendeten und reifen geistigen Welt-Erfüllung mißt. Auf sehr verschiedenen Wegen und mit sehr verschiedenen Mitteln suchen der Fromme, der Künstler und der Wissenschaftler das Stückwerkhafte und Provisorische der Augenblickserlebnisse zu überwinden: es gelingt ihnen, aber es gelingt

ihnen jeweils nur auf eine ganz bestimmte Art und Weise. So tritt uns das Begrenzte und Unvollkommene des Lebens in der jeweils einseitig herausgearbeiteten und geprägten Form der Kulturleistungen abermals entgegen.

Diese »Unfertigkeit auf einer höheren Stufe« auch noch zu überwinden und in einem Schlechthin-Vollendeten aufzuheben, ist das Höchste, das der Menschegeist überhaupt erstreben kann. Ewig unverrückt und ewig unzerstört steht dieses Wunschbild da als ein letztes Kulturideal. Wie aber ist es möglich, dieses Vollkommene zu erreichen?

Auf zweierlei Weise ist es möglich: persönlich und sachlich. Persönlich wird jene »Unfertigkeit auf einer höheren Stufe« überwunden im lebendig wirkenden Dasein einer allseitig entwickelten vollmenschlichen Existenz. Was damit gemeint ist, weiß jeder Deutsche, für den Goethe nicht umsonst gelebt hat; denn Goethe hat das umfassende Ideal eines solchen Menschen als Menschen-All im Laufe seines achtzigjährigen Lebens verwirklicht. Es ist seitdem kein blasses Wunschbild mehr, sondern eine körperlich greifbare Erfüllung.

Sachlich aber will solche Erfüllung erreicht werden in der ebenso umfassend angelegten Denkarbeit des philosophischen Systems. Versenken wir uns in die Fülle der Goetheschen Persönlichkeit, so stoßen wir noch auf eine einzige Schranke: Er war nicht imstande gewesen, seine Weltanschauung philosophisch-systematisch zu entwickeln. Vergegenwärtigen wir uns das Ideal eines Philosophen, türmen wir das Riesenbauwerk eines der Existenz Goethes an die Seite zu stellenden Weltsystems in unserem Geiste auf und nehmen wir an, es stünde vollendet, so wird ihm eine einzige letzte Unvollkommenheit allerdings immer noch anhaften: Es bleibt das Werk eines Denkers. Beide zusammen, der Eine und das Andere, erfüllen die Welt. Sie ergänzen einander.

Nun liegt es im Wesen einer solchen lebendigen Ganzheit, wie wir sie an Goethes vollmenschlicher Existenz haben und genießen können: das Fehlende kaum bemerkbar werden zu lassen. Das Werk des Philosophen dagegen kann es nirgends verleugnen, daß es »bloß« eine Gedanken-Welt ist. Wo wir auch immer Goethe begegnen, auf welcher Seite auch immer wir seine Dichtungen aufschlagen und zu lesen beginnen: überall und immer wieder haben wir das Gefühl einer aus dem Unendlichen aufquellenden Fülle, die den Reichtum alles Lebens überhaupt in sich schließt. Der Gedanke des Philosophen dagegen kann immer nur eins auf einmal fassen, und die ihm eigentümliche Leistung besteht gerade darin, von dem Unendlichen einen Begriff zu geben, indem eine Bestimmtheit nach der anderen erfaßt, erkannt und gegen diese unendliche Lebensfülle abgegrenzt

wird. Und doch setzt der Schüler Kants so gut seine ganze Existenz um der Welt willen ein, wie der Schüler Goethes! Er verlangt von denen, die an seinem Schaffen Anteil nehmen, daß sie das spüren, daß sie seine Untersuchungen aus der Verantwortung heraus verstehen, die er übernommen hat.

Denn freilich kann von den Früchten, die er einheimst, nicht jede rund und saftig sein und in sich fertig und einladend zu einem vollen Genuß. Er bedarf eines langen Lebens voll entsagender Arbeit; er muß viele Wege durchmessen, bis die einzige große Ernte weit und breit vor ihm daliegt wie ein schnittreifes Weizenfeld. Dann erst kann es sich zeigen, ob der Gedanke des Denkens wert war, ob er sich wirklich überall von einem Punkte aus zum weltumspannenden Kreise erweitert, in dem alles Einzelne selber zuletzt, mit Hegel zu reden: »aufgehoben« ist.

*

So ungefähr dachte sich Heinrich Rickert seine Haltung im Leben und die Aufgabe des Systems der Philosophie, das er anstrebte.

Es sollte ein System des Rationalen (Wissenschaftslehre) und des Irrationalen (Ästhetik, Religionsphilosophie) sein; es sollte ein System sein, das die praktischen Lebensleistungen des Menschen (pflichtgebundenes Handeln, Lieben und fromme Beziehung zum Göttlichen) mit seinen kontemplativen Bewußtseinsleistungen (forschende Betrachtung, künstlerische Anschauung, mystische Versenkung) vereinigte — aber dies alles auf der exklusiven Ebene wissenschaftlicher Betrachtung. Gleichzeitig gedachte er ein Leben in und mit Goethe zu führen; dieser Wunsch betraf seine persönliche Existenz und es war sozusagen eine Nebenleistung, mit welcher er wieder ins Wissenschaftliche hinübertrat, wenn er auch ein Buch über Goethes Faust veröffentlichte.

Daß der Philosoph wissenschaftliche Arbeit zu leisten hat, war für Rickert eine Selbstverständlichkeit, deren Sinn allerdings (wie der Sinn aller »Selbstverständlichkeiten«) selbst wieder philosophisch zu klären war. Bezeichnete man solches Verhalten als »rational«, so wollte er gerne Rationalist sein und bleiben. Er zog jedoch den Ausdruck »theoretisch« vor und unterschied ihn sorgfältig von »intellektualistisch«.

So selbstverständlich es für Rickert war, daß der Philosoph ein theoretischer Mensch sei und seine Leistung eine Theorie — so vollkommen unmöglich erschien ihm ein Philosoph von überwiegend intellektualistischer Haltung. Denn wie sollte ein solcher zu Kunst, Religion, Liebe einen Zugang finden? »Logische Untersuchungen« konnte er vielleicht mit Scharf-

sinn anstellen; aber ein System der Philosophie mußte ihm versagt bleiben. Weil Rickert ein solches System anstrebte, mußte ihm die theoretische Arbeit zugleich notwendig und als ein Opfer erscheinen, das er bewußt auf sich nahm. Er ergänzte seine der wissenschaftlichen Philosophie geweihte Forschung durch ein ganz und gar nicht professorales, sondern jeglicher Einseitigkeit und Enge abholdes, weit- und breitgespanntes, genußfähiges Leben, durch ein Leben mit geliebten Menschen, ein Leben in Kunstbetrachtung, ein Leben, das in vieler Hinsicht nichts weniger als »rational« war.

Ich möchte hier von einer persönlichen Erfahrung berichten, die ich gewiß nicht allein mit Rickert gemacht habe. Wenn wir Schüler und Freunde, was natürlich des öfteren der Fall war, von irgendeinem Kün-der des »Lebens« oder der »Existenz« zu Rickert zurückkehrten, so spürten wir merkwürdigerweise bei ihm immer eine viel wärmere und wirklichere, eine gewissermaßen konkretere Menschlichkeit als bei jenen im Grunde dann doch immer wieder zu Abstraktionen verdammt Theoretikern des Lebens. Obwohl auch wir eine Lebensphilosophie anstrebten — es wollte uns dann manchmal so scheinen, als tauschten Rickert und seine Gegner die Rollen, als wäre er der »existierende Denker« und jene, die so viel davon sprachen, wären im Grunde genommen ganz und gar der Blässe des Gedankens verfallen.

*

Heinrich Rickert wird gewöhnlich zu den Neukantianern gerechnet. Wie wenig besagt doch dieser vieldeutige Ausdruck, wenn man sich den ganzen Reichtum seiner Persönlichkeit und die Eigenart seines philosophischen Entwicklungsganges vor Augen hält.

Wie alle echten Philosophen dachte Rickert gar nicht daran, Philosoph zu »werden«. Er hatte das Glück, schon durch Geburt und Herkunft frühzeitig mit der Mannigfaltigkeit des Weltgetriebes in Berührung zu kommen. Als Sohn des Politikers und Reichstagsabgeordneten gleichen Namens erlebte er entscheidende Jahre der Bismarck-Zeit aus nächster Nähe. Wer ihn später von Mommsen, Bennigsen, Lasker, Windthorst, Georg von Siemens und vor allem von Bismarck selbst erzählen hörte, empfand einen unmittelbaren Anhauch jener denkwürdigen Zeit und wunderte sich nicht, wenn Rickert hinzufügte: »Damals wollte ich mir mein Leben ganz anders einrichten, ich wollte in einer unmittelbareren Weise wirken als man das als Philosoph kann.« In der Berliner Studienzeit waren es dann vor allem künstlerische Interessen, die ihn ganz erfüllten. Vor allem dem Theater galt seine Liebe — eine Liebe, der er später in den

Tagen der Krankheit weitgehend entsagen mußte, die aber mit der Erfindung des Radio wieder seltsam lebendig wurde und ihn gerade in der letzten Lebenszeit in einer Weise beglückte, die für seine Schüler und Freunde beinah etwas Rührendes hatte.

Vielleicht hätte aus Rickert auch ein Journalist von Format oder ein bedeutender Literarhistoriker werden können, wenn sich eben nicht doch immer unausweichlicher eine Richtung aufs Grundsätzliche und Prinzipielle in den Vordergrund gedrängt hätte. So entwickelten sich andere Ideale in ihm als in seinen Kameraden Richard Dehmel, Arno Holz, Johannes Schlaf oder Otto Erich Hartleben. Was er anstrebte, war ein wirklichkeitsnahes Gedankengebäude, aus dem heraus das natürliche Dasein und das bewußte Handeln der Menschen zu verstehen gewesen wäre: ihr Dichten und Trachten, wie er es mit scharfem Blick durchschaute und mit warmem Herzen erfüllte. War es da ein Wunder, wenn sich der junge Rickert dem Positivismus verschrieb? Er hatte eben noch nicht erkannt, daß etwa in der Philosophie des Richard Avenarius, um dessentwillen er nach Zürich ging, statt der erhofften Wirklichkeit nur tote Formeln geboten wurden, die vom Leben wegführten ohne doch zu einer echten Begriffsbildung auszureichen. Wilhelm Windelband zeigte ihm einen besseren Weg. Er wurde und blieb sein einflußreichster Lehrer. Durch Windelband wurde Rickert in die Werke Kants eingeführt; Windelband zeigte ihm, daß Kant kein Rationalist, kein Formalist, kein bloßer Kritizist gewesen war, sondern — und zwar vornehmlich in der Kritik der Urteilskraft — der Bahnbrecher einer völlig neuen Auffassung vom Irrationalen.

So kam es, daß Rickert in seinem ersten Hauptwerk »Der Gegenstand der Erkenntnis« (1892) die Grenzen einer rein rationalen Erkenntnistheorie überschritt, den Primat der praktischen Vernunft auch auf theoretischem Gebiete verteidigte und zur Grundlage seines Denkens erhob. Daß er dadurch in die Nähe Fichtes geriet, ist oft bemerkt worden; er stellte sich jedoch die Aufgabe: jede unbeweisbare Metaphysik zu vermeiden und, obwohl er hierin über Kant hinausging, in den Grenzen einer wissenschaftlichen Allgemeingültigkeit zu verharren. Die Aufgabe war schwer, vielleicht war sie sogar unlösbar; jedenfalls entwickelte sich Rickert an seinem Erstlingswerk fortschreitend weiter; er hat es immer wieder von neuem durchgearbeitet und aus dem schmalen Bändchen der ersten Auflage ist schließlich (6. Auflage 1928) ein umfangreiches Werk von 452 Druckseiten geworden.

Daß Rickert in letzter Hinsicht vor allem mit dem Irrationalitätsproblem rang, wird in seinem zweiten Hauptwerk »Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« (1896/1902) noch deutlicher. Hier

geht es ja doch um den Begriff des Geschichtlich-Einzigartigen, des Individuellen. Allerdings versuchte Rickert auch hier aufzuzeigen, bis zu welchem Grade das »Individuum ineffabile« wissenschaftlich erfaßt werden kann; er bewegte sich dabei in einer Richtung weiter, die er schon in seiner Doktordissertation »Zur Lehre von der Definition« (1888) angebahnt hatte. Gewiß war bereits Windelband in seiner berühmten Straßburger Rektoratsrede (1894) zu dem Begriff des »Idiographischen« gegenüber dem »Nomothetischen« gelangt; da er aber den Gedanken der Wertbeziehung und der Sinnggebung, die nach Rickert in jeder wissenschaftlichen Leistung (also in der Geschichte so gut wie in der Naturwissenschaft) zum Ausdruck kommen, nicht entfernt so klar gefaßt hatte wie sein Schüler, so war es eben doch erst Rickert gelungen: die geschichtliche Begriffsbildung als solche zu erfassen. Rickert hat mir später oft erzählt, wie er nach dem Erscheinen der »Grenzen« nicht nur von befreundeten Philosophen, sondern auch von Historikern wegen seines Irrationalismus gescholten wurde. Man hielt es für möglich, daß seine Auffassungen die »Exaktheit« der Geschichtsschreibung untergraben und zu gefährlichen Doktrinen der Romantik zurückführen könnten. Heute wird gegen Rickert bekanntlich der entgegengesetzte Vorwurf erhoben!

Und doch ist es richtig, daß Rickert in der Tat ein ganz außerordentliches Verständnis für die Weltanschauung der Romantik besaß. Er hielt sich eben in hervorragender Weise für alle Probleme offen und war nur immer darauf bedacht: Fragen, vor denen er sich weder verschließen konnte noch wollte, eine wissenschaftlich mögliche Wendung zu geben. So hat er sich eingehend mit der Lebensanschauung sowohl eines Novalis wie eines Nietzsche beschäftigt, und wer genau zu lesen versteht, wird in seinen Werken die Gedankenzusammenhänge erkennen, in denen er Problemgruppen zu bewältigen versucht, die u. a. auf Novalis oder auf Nietzsche zurückgehen.

Eine scheinbare Wandlung trat hierin nach dem Kriege ein. Im Jahre 1920 veröffentlichte Rickert das kleine Buch »Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit«. Irre ich nicht, so war es gerade dieses Büchlein, das der jüngeren Generation und auch manchem älteren Freunde (z. B. Troeltsch!) den Blick für den echten und eigentlichen Rickert getrübt hat. Er hielt es für seine Pflicht: einer Lebensphilosophie, die mittlerweile bei Bergson, Dilthey, Jaspers, Scheler und Simmel eine beinahe systematisch greifbare Gestalt gewonnen hatte, dabei aber zugleich jegliches System bekämpfte, den Krieg zu erklären. Wie tief er selbst von allen diesen Erscheinungen berührt war, die er doch als bloße »Modeströmungen« bezeichnete, war

aus dem mit bisweilen sehr spitzer Feder geschriebenen Buche nur schwer zu erkennen. Manchem Leser mochte es wohl so scheinen, als solle hier jegliche Philosophie des Lebens vernichtet werden; daß Rickert gerade für eine echte Philosophie des Lebens stritt, erklärte er selbst wohl auf mancher Seite — aber man glaubte ihm nicht. Es war, als ob er alt geworden sei, als ob er kein Herz mehr habe für die tiefe Problembewegtheit der Nachkriegszeit. Tief durchdrungen von der Grundüberzeugung, daß das »lebendige Leben« geradezu vor der Theorie geschützt werden müsse, gedachte er selbst eine Philosophie des Lebens vorzulegen, die in echt transzendentaler Weise weder dem »Existentiellen« (wie man heute sagt) Gewalt antun, noch den wissenschaftlichen Charakter des Systems gefährden sollte. Für diese Leistung glaubte er sozusagen Platz schaffen zu müssen und er fürchtete: der Raum, auf dem er selbst sein Gebäude zu errichten gedachte, würde mehr und mehr durch eindrucksvolle Scheinbauten besetzt, in denen doch kein wirklich lebendiger Mensch von Fleisch und Blut zu wohnen vermöchte. Noch erinnere ich mich genau der ungeheuren Aufregung, in welche er geriet, als ich ihm eines Tages zu sagen wagte: der Ausdruck »Modeströmungen« gefiele mir nicht, und aus den Xenien ¹⁾ zitierte:

»Lächerlichster, du nennst das Mode, wenn immer von neuem
Sich der menschliche Geist ernstlich nach Bildung bestrebt.«

Insbesondere Wilhelm Diltheys unermüdliche Bestrebungen schien mir Rickert damals zu unterschätzen; ich hatte den Eindruck, daß er schließlich doch Gefahr lief, die Probleme mit den — und wenn auch vielleicht mißglückten — Lösungen zugleich von der Hand zu weisen. Heute weiß ich, daß das nicht der Fall war; was aber die Wirkung seiner Kampfschrift anbelangt, so war sie in der Tat verhängnisvoll.

Um so tiefer berührte mich die Mitteilung einer befreundeten Frau, die noch kurz vor dem Ende mit Heinrich Rickert über seine Lebensleistung sprach. Er sagte müde: »Ich kann jetzt nicht mehr wissenschaftlich denken. Ich kann jetzt nur noch leben und sterben. Jetzt bin ich wahrhaft modern.«

*

Paul Hensel pflegte zu sagen: »Ich teile die Menschen ein in solche, welche nur die Tugenden ihrer Fehler besitzen, und in solche, deren Fehler nur die notwendigen Auswüchse ihrer Tugenden sind.« Dieser Satz scheint mir auf das Philosophieren Rickerts vorzüglich zu passen. Die

¹⁾ Nr. 200. Modephilosophie.

Mängel, welche ihm gewiß anhaften, ergeben sich sozusagen nur zwangsläufig aus seinen Vorzügen. Weil sich das so verhält, deshalb brauche ich mich wohl auch nicht zu scheuen: den Punkt anzugeben, wo mir Rickert allerdings einem »Theoretizismus« verfallen zu sein scheint. Ich habe oft mit ihm über diesen Punkt gesprochen; er sagte stets: »Sie sehen ein richtiges Problem, aber lösen werden Sie es nicht, weil es unlösbar ist. Sie werden Schiffbruch leiden; aber es gefällt mir, daß Sie auf dieses Problem losgehen. ‚Den lieb ich, der Unmögliches begehrt‘.« — Vielleicht hatte er recht.

Es ist die weltanschauliche Grundhaltung meines Lehrers, die ich hier kritisieren möchte. All sein Philosophieren ergibt sich aus der vorurteilsmäßig mitgebrachten Überzeugung, daß »Bewußtsein« einer »chaotischen Lebensfülle« irgendwie »gegenübersteht«. Alle Leistungen dieses Bewußtseins wären irgendwie so zu fassen, daß »Inhalt« »geformt« wird. Die Art und Weise dieser Formung ist sehr verschieden. Die theoretische Form ist eine andere als die ästhetische, die Leistung des religiösen Bewußtseins ist eine andere als die Leistung der liebenden Seele. Auch wäre eine vorzüglich aktive Formgebung von einer mehr kontemplativ gewonnenen zu unterscheiden. Besonders der junge Rickert sprach gern von dem »Gewühl« der Empfindungen und der Eindrücke. Er hatte tiefes Verständnis für die Struktur der Augenblicksgeformtheiten, in denen wir »leben und weben«. Aber er war der Überzeugung, daß bereits in diesem Chaos ein heimlicher Kosmos steckt, daß sich selbst in diesem Getriebe die Ansätze zu einer mehr-als-bloß-lebendigen Gestaltung des Daseins erkennen lassen müssen. So untersuchte er nicht nur die wissenschaftliche Begriffsbildung, sondern bereits die primitiven Formungsversuche eines »vorwissenschaftlichen« Verhaltens. Und in völlig gleicher Weise gedachte er auf allen »Gebieten« des nach »Kultur« strebenden, auf »Sinnegebung« gerichteten und »Werte« schaffenden Lebens vorzugehen. Hierin liegt, was ich Rickerts heimlichen »Theoretizismus« nennen möchte. Er verharrte in einem grundsätzlichen Dualismus, der doch nur auf rein theoretischem Gebiete berechtigt ist. Daß ein solches rein theoretisches Gebiet überhaupt abgesteckt und aus dem komplexen Gefüge des Lebens herauspräpariert wird, ist bereits eine Leistung der Theorie, die — darin besteht die epochemachende transzendentalphilosophische Tat Kants! — sich reflektierend über sich selber klar wurde. Das prinzipielle Ergebnis dieser Klärung formulierte Rickert in freier Fortbildung Kants als »heterothetisches Prinzip«. Dürfen aber das Sein, die Welt, die letzte Quellkraft des menschlichen Bewußtseins grundsätzlich diesem heterothetischen Prinzip unterworfen werden? Rickert sagte: »Ja, sie müssen es sogar. Erkenntnis

kommt nur im Bewußtsein zustande und wir wollen möglichst klar, möglichst distinkt, möglichst sauber erkennen. Solches Erkennen besteht allemal in einem trennenden Verbinden. Die Trennung geht voraus; und so ist die Ein- und Andersheit früher als die Einheit.« Diese Grundüberzeugung setzte er nicht nur aller Lebensphilosophie, sondern auch dem Hegelianismus entgegen. Er war ein erklärter Gegner jedes Monismus und schrieb mir deshalb auch einmal in ernstem Scherz unter sein Bild:

»Wenn wir das All als das Eine ermesen,
Haben wir immer das Andre vergessen.«

Mit leidenschaftlichem, ich möchte fast sagen mit ängstlichem Interesse verfolgte er die Bestrebungen seiner Schüler: über das »theoretische Urphänomen«, die Ein- und Andersheit, hinauszukommen. So wenn etwa Emil Lask im Religiösen zu einer »Übergegensätzlichkeit der Werte« gelangte oder ich schon in meiner ersten selbständigen Abhandlung »Die ästhetische Sphäre« erklärte: Der Weg zum Schönen ist nicht mit Urteilen gepflastert; von Form und Inhalt kann hier eigentlich gar nicht die Rede sein; man bringt so das Ästhetische in eine Analogie zum Theoretischen, die das eigentliche Wesen der Anschauung verkennt. »Aber es ist doch eine Theorie, es ist doch Wissenschaft, was Sie anstreben«, pflegte dann Rickert jedesmal zu sagen; »dabei bekommen Sie doch die theoretische Grundstruktur niemals los; niemand kann doch über seinen Schatten springen.« Darauf war sehr schwer zu antworten.

In ein neues Stadium traten unsere Diskussionen, als Eduard Spranger in einem rasch berühmt gewordenen Buch im Anschluß an Dilthey von »Lebensformen« sprach. Zwar fiel Rickert der Nachweis nicht schwer, daß hier Philosophie und Psychologie so eng ineinander verschlungen auftraten, als wenn seine, Husserls und Meinongs Bemühungen um eine scharfe Unterscheidung überhaupt nicht vorhanden wären. Aber wir Jüngeren ließen uns dadurch nicht irremachen.

Es schien uns so, als ob nicht nur das Bewußtsein zu Form und Gestalt gelangen würde, geschweige denn gar, daß die Formleistung des Bewußtseins eine lediglich theoretisch-heterologische wäre. Gelangt nicht das Leben auch von sich aus — teils mit, teils ohne, manchmal auch gegen das Bewußtsein — zu »Leistungen«? Kristallisiert sich z. B. ein menschliches Dasein nicht auch in schicksalhafter Weise aus? Spottet diese schicksalhafte Gestaltung (wenn man so sagen will) nicht bisweilen geradezu des trennenden Erkennens? Treten in unserem Leben — um nur vom Menschen zu sprechen — nicht z. B. Geburt, Krankheit, eine große Liebe, vor allem aber zuletzt das Todesgeschick als gestaltende Mächte auf, die mit der theoretischen Synthesis Kants wenig oder gar nichts zu

tun haben? Allerdings — wie kann von diesen Mächten in philosophischer Weise gesprochen werden, ohne die theoretischen Strukturen zu bemühen? Verständigen wir uns nicht immer, indem wir »urteilen« oder wenigstens mit Worten oder Gesten einen »Sinn« verknüpfen? Dennoch: Hier liegt nun eben einmal der Gordische Knoten aller Zukunftsphilosophie. Wo ist das Genie, das ihn löst oder durchschlägt? Rickert hat mir oft lächelnd erklärt: »Wenn dieses Genie kommt, werde ich mich in tiefer Bescheidenheit vor ihm beugen.«

In seinem letzten Lebensjahrzehnt wurde Rickert immer irritabler gegen philosophische Neuerscheinungen. Er war weit davon entfernt, in seinem System starr zu werden; ja, er zögerte den Abschluß immer weiter hinaus. Hatte er sich schon in früheren Jahren aufs eindringlichste mit der Phänomenologie Husserls beschäftigt, so wendete er jetzt alle Kraft daran, die Philosophie Martin Heideggers zu erfassen und zu durchdringen. Ich habe das bisweilen bedauert; denn ich ahnte, daß es ihm auf diese Weise nicht mehr gelingen würde, sein System abzuschließen. Er aber wollte zeigen, daß auch die neuen Fragestellungen in seinem Systeme Platz hätten. So kam es zu den letzten Logosaufsätzen und vor allem zu der Akademieabhandlung »Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie« (1930). Noch einmal rettete er sich aus der Subtilität dieser letzten Untersuchungen — die doch eigentlich einen neuen Anfang bedeuteten, nachdem der erste Band des Systems längst fertig vorlag — in die zusammenfassende Gesamtdarstellung eines Buches »Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie« (1934). Aber die Kraft war bereits im Sinken; der Kenner der früheren Schriften bemerkt in dieser letzten Gabe neben manchem Neuen doch auch vieles Alte in allzu vereinfachter Fassung.

*

Fragt man, was von dem Lebenswerk Heinrich Rickerts schon heute zum festen Bestand der Philosophiegeschichte gehört, so wird man wohl in erster Linie das System der Werte und die Unterscheidung von generalisierender und individualisierender Begriffsbildung zu nennen haben. Aber das ist nicht genug und vielleicht nicht einmal das Wesentliche.

Ich halte die Herausarbeitung und Formulierung des heterothetischen Prinzips für Rickerts konzentrierteste Denkleistung. Hier ist eine Erkenntnis zum Abschluß gekommen, deren Ursprünge bis auf den Eleaten Zenon und Platon zurückreichen und die in Kants Lehre von der Synthesis ihre entscheidendste Wendung erfahren hatte. Gewiß ist auch das heterothetische Prinzip insofern eine Konstruktion als es niemals und nirgends

rein und unvermischt auftreten kann; aber es handelt sich eben doch um das letzte Ergebnis, zu welchem die Selbstanalyse des theoretischen Erkennens überhaupt gelangt ist. Jene Lehre von der »höheren Synthesis«, die Hegel vorschwebte und von ihm auf dialektischem Wege zu lösen versucht worden war, läßt sich vielleicht mit Hilfe des heterothetischen Prinzips von neuem in Angriff nehmen. Jedenfalls ist hier eine wissenschaftlich tragbare und feste Grunderkenntnis geleistet, die sowohl nach der logischen wie nach der ontologischen Seite hin weiter ausgebaut werden kann. Um dies einzusehen, darf man das heterothetische Prinzip allerdings nicht formelhaft auffassen. Das wird am leichtesten vermieden, wenn man es aus Rickerts Kant-Interpretation heraus zu verstehen versucht, die sich am bequemsten aus dem schönen Buch »Kant als Philosoph der modernen Kultur« (1924) entnehmen läßt. Keiner der sogenannten Neukantianer hatte es zu einer ähnlich großartigen, wahrhaft geschichtsphilosophischen Kantauffassung gebracht wie gerade Rickert. Fast unbegreiflich ist es mir, daß sein Kantbuch einen verhältnismäßig geringen äußeren Erfolg hatte. Viel weniger einseitig als sonst irgendwo, faßt er darin systematisch zusammen, was ihm von der Philosophiegeschichte wesentlich geworden war; wieviel er dabei u. a. Max Weber und Wilhelm Dilthey verdankte, ist deutlich zu erkennen.

Die Formulierung des heterothetischen Prinzips ist zugleich ein Triumph von Rickerts Methode; diese Methode zu charakterisieren, scheint mir gleichfalls sehr wichtig, weil das Verfahren, zu welchem er sich entschied, für jeden, der sich überhaupt um Philosophie bemüht, lehrreich sein dürfte. Er wählte stets möglichst elementare Gebilde zur Untersuchung; vor allem solche, die man im allgemeinen gar nicht für problematisch hält, die zu den allerprimitivsten Grundlagen nicht erst der Wissenschaft, sondern bereits des vorwissenschaftlichen Wissens gehören. Diese schlichten Selbstverständlichkeiten durchforschte er auf ihre Voraussetzungen hin; er bemühte sich, sie wirklich ganz und gar zu durchdringen und erschöpfend zu behandeln. Vieldeutige Begriffe und komplexe Fragestellungen ließ er aus dem Spiel; ich entsinne mich noch, wie er in der ersten Seminarsitzung, in der ich das Wort ergriff und vom »Geist« sprach, verweisend zu mir sagte: »Solche Worte liebe ich nicht.« Das hervorragendste Beispiel für diese auf das Einfachste und Elementarste gerichtete Methode ist wohl seine gerade in dieser Hinsicht als klassisch zu bezeichnende Abhandlung »Das Eine, die Einheit und die Eins« (Logos 1911), die eigentlich nichts weiter will, als in das Gebilde $1 + 1 = 2$ philosophische Klarheit bringen — und bei dieser Gelegenheit in solche Tiefen hinunterleuchtet, daß sie ihr dem Meister Eckhart entnommenes

mystisches Motto sehr wohl verdient. Wie früh dieses Streben nach Schlichtheit in der Fragestellung in Rickert entwickelt war, zeigt seine Doktordissertation »Zur Lehre von der Definition« (1888). Schon hier bemühte er sich »das Wahre in seinen einfachsten Elementen aufzusuchen« — eine Forderung, die übrigens nicht von einem Philosophen, sondern von Goethe stammt.

Als eine weitere hochbedeutsame Eigentümlichkeit des Rickertschen Philosophierens möchte ich die Voll-Endungs-Tendenz bezeichnen. Ich verstehe darunter in seinem Sinne die Richtung auf das Welt-Ganze, die er niemals auch nur einen Augenblick aufgegeben hat. Rickert war kein »bescheidener« Philosoph; wenn er auseinandersetzte, daß der Philosoph gar nicht bescheiden sein darf, so knüpfte er mit Vorliebe an die Hegelworte vom »Mut zur Wahrheit« und von der »Macht« des menschlichen Geistes an. Gerade dieser Umstand war es auch, der ihn an der Lebensphilosophie störte: daß sie das System verachtete und sich in Aphorismen, Essays, Fragmenten usw. versprudelte. Während die Lebensphilosophen in ihren Fragestellungen eine erstaunliche Üppigkeit entfalteten und die geistreiche Reflexion wuchern ließen, um dann zuletzt nicht ohne eine gewisse Blasiertheit zu resignieren — verfuhr Rickert gerade umgekehrt. In der Fragestellung war er schlicht und bescheiden; in der Durchführung konsequent; in der letzten Vollendungstendenz zeigte er einen stets von neuem überraschenden Höhenflug.

Es muß unter diesen Umständen natürlich als tragisch bezeichnet werden, daß es ihm nicht vergönnt war, sein System tatsächlich zum Abschluß zu bringen. Dennoch möchte ich kein entscheidendes Gewicht auf dieses letzte Versagen legen. Sein Lebenswerk scheint mir in höherem Maße ein in sich abgeschlossenes Ganzes darzustellen als vielleicht heute schon allgemein gesehen werden kann. Es ist eben überall von jener Vollendungstendenz erfüllt und getragen — in ungleich höherem Maße als dies etwa bei Eduard von Hartmann oder Spencer oder Wundt der Fall war, die ihre Systembauten tatsächlich fertigstellten.

*

So nehmen wir denn Abschied von Heinrich Rickert in dem Bewußtsein, daß Vieles von dem, was er geschaffen, nicht so schnell untergehen wird, Einiges sogar für immer vorbildlich bleibt. Ich habe mich bei seinen Lebzeiten oft gegen ihn wenden müssen; ich bin ihm kein »treuer Schüler« gewesen. Auch in diesem Augenblick möchte ich etwas aussprechen, was nicht in seinem Sinne ist. Er liebte es als Mensch völlig hinter seinem Werke

zurückzutreten; stets ging es ihm um den sachlichen Bestand, und wenn wir Schüler einmal etwas in unsere Arbeit einfließen ließen, was aus dem Subjektiv-Persönlichen kam, so sagte er stets: »Das gehört nicht hierher, das gehört in Ihre Biographie.« Trotzdem, obwohl ich genau weiß, daß es gegen seinen Wunsch und Willen wäre, muß ich hier aussprechen: Ich stelle die Menschlichkeit Heinrich Rickerts noch über seine Philosophie.

Noch sehe ich seine hohe vornehme Gestalt deutlich vor mir, als er dem jungen Doktor beim ersten Besuche in seinem Arbeitszimmer entgegentrat. Sechsfünfzigjährig, stand er damals auf der Höhe seines Lebens: kein Stubengelehrter, sondern ein Grandseigneur, wie man ihn unter Universitätsprofessoren nicht häufig findet. Alles Kleinliche und Gewöhnliche lag tief unter ihm. Er liebte die Geselligkeit und besaß die Gabe der leichten Plauderei in hervorragendem Maße. Aber wer auch mit ihm in Berührung kam, konnte die Einsamkeit spüren, welche ihn gleichzeitig notwendigerweise umgab. Ein nervöses Leiden, dessen er nie ganz Herr wurde, meisterte er gleichwohl durch sein wahrhaft souveränes Denken, das — sehr im Unterschied zu dem Philosophieren manches Zeitgenossen — auch nicht die kleinste Spur von Pathologischem zeigte. Jegliches Moralisieren lag ihm fern; aber von seiner gestrafften Geisteshaltung ging ein Ethos aus, dem sich niemand zu entziehen vermochte, der in den Bannkreis seiner Persönlichkeit trat. Gern zitierte er das Wort Hölderlins: »Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.« In solchen Augenblicken wurde dann die gewaltigste Spannung deutlich, in der sich seine Persönlichkeit geformt haben mochte: die Spannung zwischen der abgründig-chaotischen Lebensfülle und der klaren theoretischen Erkenntnis. Auch sagte er gerne mit Meister Eckhart: »Wêger wêre ein lebemeister denne tûsend lesemeister.« Aber als »Weiser« wollte er nicht bezeichnet werden; er lehnte es auch ab, seinen Schülern in ihren persönlichen Entscheidungen ein »Führer« zu sein. Er wirkte wie ein Kunstwerk auf uns wirkt: ohne direktes Eingreifen, lediglich durch sein Dasein.

VOLK UND STAAT.

Grundlinien einer deutschen Staatsphilosophie.

VON

HANS GERBER (LEIPZIG).

I. Staatsidee und Staatsverständnis.

Jeder Staat ist das Werk individuellen schöpferischen Gemeingeistes. Diese Wahrheit bezeugt die Geschichte in allen ihren Ereignissen, so oft auch die Staatswissenschaft darüber hinweggesehen und die Staatslehre auf abstrakte Allgemeingültigkeiten zu gründen versucht hat. Ein konkreter Staat kann daher nur aus der Eigenart der ihn geistig gestaltenden und tragenden Kräfte verstanden werden. Lehre vom Staat muß infolgedessen zunächst konkrete Verfassungslehre sein. Inwieweit im Gefolge davon noch Raum und Möglichkeit für eine allgemeine Staatslehre bleibt, ist eine besondere Frage. Abzulehnen ist jedenfalls eine spekulativ verfahrenende »gemeingültige« allgemeine Staatslehre als Voraussetzung konkreter Staatserkenntnis.

Die grundlegende geistige Eigenart eines bestimmten Staates kommt in dem politischen Selbstverständnis zum Ausdruck, durch das sich die den Staat tragende Gemeinschaft bei ihrer Selbstverfassung und praktischen Durchsetzung in der Wirklichkeit, also in ihrer *Geschichtsmächtigkeit*, bestimmen läßt.

Solches politische Selbstverständnis gibt sich Ausdruck in einer *Staatsidee*; sie ist das ebenso an der nüchternen Erfahrung realen Daseins wie an der im Gewissen aufbrechenden Pflicht zu metaphysisch bestimmter Wahrhaftigkeit gewonnene Bekenntnis individueller Gemeinschaft zum eigenen Wesen, — ein Bekenntnis, das ebensowohl eine letzte Gewißheit von sich selbst wie eine höchste Anforderung an sich enthält.

So unmittelbar ein solches Bekenntnis auf die eine und ewige Wahrheit bezogen ist, so sehr ist es, eben als Bekenntnis und damit menschlicher Akt, auch ein historisch bedingtes Zeugnis von dieser Wahrheit. Es hat also

auch die Unvollkommenheit, Wandelbarkeit und Vergänglichkeit unseres menschlichen Seins zur Voraussetzung. Lebt jeder Staat aus seiner Idee, so bestimmt ihn diese in jeder Epoche der Geschichte in der Ausprägung, die sie gerade zu dieser Zeit gefunden hat. Bei der Betrachtung der Staatenwelt ist also nicht nur auf die konkreten individuellen Selbstbezeugungen geschichtsmächtigen Gemeingeistes der gegeneinander wirklichen Mächte abzustellen; vielmehr muß sich jede Staatsbetrachtung gerade im Hinblick darauf auch zeitlich näher bestimmen und begrenzen.

Ja der Wandel, den die Ausprägung der einen Staat tragenden Idee durchmacht, ist das Entscheidende für die Gliederung des Ablaufs der Geschichte dieses Staates. Dieser Wandel hat epochale Bedeutung, d. h. die Epochen der Geschichte einer Gemeinschaft werden durch das schicksalsmäßig wiederkehrende Ereignis grundlegender politischer Selbstbesinnung dieser Gemeinschaft bestimmt, die ihren Ausdruck in der Neuausprägung der Staatsidee findet. Daraus folgt, daß jeder Epoche der Geschichte eines Staates eine besondere Staatsdarstellung zugeordnet ist und daß epochemachende Ereignisse im Staatsleben die Staatswissenschaft stets grundsätzlich neu vor ihre Aufgabe stellen.

Es gibt also keine vorweg festzustellenden allgemeingültigen Beurteilungsmaßstäbe für staatliches Leben schlechthin und zu jeder Zeit. Auch die Staaten stehen unter dem Gesetze der urständigen Einmaligkeit, die wahrhafte Individualität bedeutet, und unter dem Gesetze der fortgesetzten Entwicklung, die kein Fortschreiten zur Vollkommenheit, aber allerdings ein periodisch sich erneuernder Durchbruch unbedingter Wahrheitsverpflichtung der Gemeinschaft im Hinblick auf das Verständnis des eigenen Wesens und die daraus folgende Neuverfassung des eigenen Daseins ist. Wie daher konkretes praktisches Staatsleben sich nicht an einem allgemein verpflichtenden System politischer Moral ausrichten kann, sondern nur an der in gewissenhafter Selbstprüfung zur Selbstüberzeugung gebrachten eigenen Staatsidee, so dürfen der beschreibenden Betrachtung eines Staates nicht allgemeine Geltung heischende Lehrsätze einer »Allgemeinen Staatslehre« zugrunde gelegt werden; sie kann ihren Ausgang nur von der Staatsidee des zu beurteilenden Staates in der zu beschreibenden Epoche nehmen.

Unsere Darstellungen gelten dem Dritten Deutschen Reiche. Für sie kann demnach Beurteilungsgrund nur die für dieses Reich geltende Staatsidee sein. Das ist die *S t a a t s i d e e* des *d e u t s c h e n N a t i o n a l s o z i a l i s m u s*. Ihre Voraussetzungen und ihr Inhalt, sowie die aus ihr entwickelten, das heutige deutsche Staatsleben im einzelnen bestimmenden Grundsätze müssen daher vor der Beschreibung der Verfassung

des heutigen Deutschland klargestellt werden. Denn die Ergreifung der politischen Macht in Deutschland durch den Nationalsozialismus hat innerhalb der deutschen Geschichte epochale Bedeutung. Sie ist ausgelöst und begleitet von einem in der Tiefe des Selbstverständnisses deutschen Gemeinlebens stattgefundenen Wandel in der Auffassung der deutschen Staatsidee. Das Deutschland von heute ist ein grundsätzlich anderes als das von gestern und will es sein. Das Dritte Reich will ausschließlich ein nationalsozialistisches sein. So kann es nur aus der nationalsozialistischen Staatsidee verstanden und im einzelnen beurteilt werden.

II. Die Geburt der nationalsozialistischen Staatsidee in der deutschen Revolution.

Die nationalsozialistische Staatsidee ist Beweggrund und Ergebnis der politischen Bewegung, die im Zusammenhange deutscher Geschichtsentwicklung den Namen »Deutsche Revolution« erhalten hat und der dieser Name wahrhaft zukommt. Beweggrund insofern, als diese Idee von dem Manne ausgeprägt worden ist, der die nationalsozialistische Bewegung entfachte, um mit ihr Deutschland zu revolutionieren, von Adolf Hitler. Mögen noch soviel Elemente dieser Idee auf geistige Schöpfungen vergangener Zeiten hinweisen, mag Adolf Hitler selbst ausgesprochen haben, daß nur der Mann mit seiner Verkündung Erfolg haben wird, der sich zum Sprachrohr der im Sehnen und Wünschen breitester Gemeinschaftskreise lebendigen Überzeugungen macht: entscheidend bleibt die Tat, dieses Unausgedachte geistig gefaßt, das Unausgesprochene überzeugend und mitreißend verkündet zu haben. Nimmt die Staatsidee des Nationalsozialismus auch wesentliche Grundgedanken des deutschen Idealismus auf, wie er um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert bei den klassischen Meistern deutscher Philosophie und Kultur zum Ausdruck des großen geistigen Erwachens unseres Volkes wurde, so ist sie doch auch diesem gegenüber etwas eigenes: sie ist das durch Adolf Hitler als deutschen Menschen für das deutsche Volk ausgesprochene politische Bekenntnis zu seinem eigenen Wesen, herausgeboren aus der unmittelbarsten Erfahrung seiner Wirklichkeit im Hier und Jetzt der geschichtlichen Lage in der unmittelbaren Vorkriegszeit, der Kriegszeit und der Zeit des Kriegsendes, aber ebenso aus der neu erlebten Verantwortlichkeit vor dem ewigen Wahrheits- und Schöpfergrunde unserer deutschen Gemeinschaft. Indem Adolf Hitler diese Staatsidee in sich entfaltete und vor dem deutschen Volke verkündete,



wurde er der große deutsche Revolutionär, unter dessen höchst eigenem politischen Wirken deutsches politisches Schicksal sich wendete.

Deswegen ist nun aber die nationalsozialistische Staatsidee auch *E r - g e b n i s* der deutschen Revolution. Adolf Hitler gelang es, sein inneres Bild vom »Deutschen Staat« zu überwältigender Geltung unter den Deutschen zu bringen und durch die deutsche Revolution zum Gehalte der maßgebenden deutschen politischen Überzeugung zu machen. Damit wurde die nationalsozialistische Staatsidee die ideelle Grundlage des neuen Deutschland; denn die deutsche Revolution eroberte das Reich für die politische Bewegung des Nationalsozialismus. Mit dieser aber beherrscht die Staatsidee Adolf Hitlers heute das deutsche Staatsleben. Die geltende deutsche Staatsidee ist somit auch ein Ergebnis der deutschen Revolution.

Von einer *R e v o l u t i o n* kann und muß gesprochen werden, da der durch Adolf Hitler und die nationalsozialistische Bewegung herbeigeführten Änderung der politischen Verhältnisse Deutschlands nach Absicht und Erfolg epochale Bedeutung zukommt. Denn der Nationalsozialismus hat zunächst bewußt die deutsche Staatsidee umgeprägt und im Gefolge dessen das gesamte deutsche Staatsleben vom Grunde her in eine Selbsterneuerung hineingeführt. Darin aber liegt das Wesen wirklicher Revolution, daß sie die letzten Tiefen des einem Staate zugrunde liegenden Gemeinschaftslebens bewegt. Revolution ist die aus letzter Selbsteinkehr kommende Erneuerung der einen Staat tragenden Selbstgewißheit eines Volkes im Kampfe mit der eigenen Entartung. Revolution heißt eine Zeit grundstürzender Auseinandersetzungen innerhalb eines Volkes in bezug auf sein politisches Leben, die mit der ganzen Härte und Unerbittlichkeit wahrhafter Selbstprüfung geführt werden; eine Zeit, die ihre Prägung erhält durch den Mut zu einem Nein gegenüber dem, was war und bisher als Wert und Leistung, als Vollendung und Erfüllung erschien, um daraus die Kraft zu einem Ja gegenüber neuen Maßstäben, Aufgaben und Verpflichtungen zu gewinnen; zu einem Nein und Ja, das allerdings nicht kommen darf aus prometheischem Selbstgefühl, sondern seinen Grund finden muß in einem Angerührtsein in der Tiefe der Seele, aus dem bei dem Einzelnen das erwächst, was der christliche Mensch als *μετάνοια*, als Wiedergeborenwerden durch Gottesfurcht und Gotteshoffnung bezeichnet. Revolution ist verhängnisvoll verkannt, wenn sie von Äußerlichkeiten her bestimmt wird. Wohl kennzeichnet echte Revolution ein Fanatismus, der oft zu tragischer Härte, gelegentlich zu zwingender Gewalt, bei äußersten Spannungen sogar zu Exzessen führen kann. Aber das Wesentliche der Revolution ist das ganz Innerliche: die gesinnungsmäßige Selbsterneuerung. Und Revolution straft das eigene Wesen Lügen und wird zur verderblichen Revolte,

wenn sie in Zuchtlosigkeit, Überheblichkeit und Willkür ausartet. Wollte Adolf Hitler revolutionieren, so sah er sich zu diesem Entschluß genötigt aus der Erfahrung der Entartung des deutschen Volkes, die sich dem aus dem Felde heimkehrenden Soldaten 1918 ganz unmittelbar und doppelt schwer aufdrängte. Dieser Entartung vom Grunde her beizukommen, das bestimmte den Entschluß Adolf Hitlers, selbst in das politische Leben einzutreten. Völlig neue Wege für das deutsche Staatsleben zu bahnen und auf ihnen in grundsätzlicher Abkehr von der Vergangenheit deutsche Zukunft zu sichern, das bildete den Kern des politischen Wollens, mit dem er seine öffentliche Wirksamkeit begann. Das deutsche Volk neu zu sich selbst zu führen, nachdem er es wachgerüttelt und in den Tiefen seiner politischen Haltung bewegt hatte, das war das praktische Ziel, das er sich für den Kampf mit den herrschenden politischen Mächten gesteckt hatte. Wenn aber so Umsturz des Bestehenden, Umwertung aller geltenden Werte, Niederbruch der Verfassung von Adolf Hitler erstrebt und gewollt war, so ging damit Hand in Hand Aufbau des Neuen, Festigung einer geläuterten Wertüberzeugung, Zusammenreißen des Volkes in straffer Zucht und fester Ordnung. Zu diesem Zwecke schuf er die nationalsozialistische Partei, entfaltete er die nationalsozialistische Bewegung. Aus diesem Wollen entstand der totalitäre Anspruch dieser Bewegung; in ihm liegt der Grund für das jedem Kompromiß abholde, auf völligen und alleinigen Sieg abzielende Verhalten innerhalb des politischen Kampfes um die Macht im Staate. So sehr die Eigenart parlamentarisch-demokratischer Staatszustände es ermöglichte, so hohe Ziele auf legalem Wege zu erreichen, so wenig ist diese Legalität geeignet, die grundstürzende Bedeutung der nationalsozialistischen politischen Absichten zu verschleiern oder ihres Wesens zu berauben. Die nationalsozialistische Bewegung war von Anfang an als eine Deutschland revolutionierende gedacht, geformt und geführt. Der durch den Sieg dieser Bewegung bewirkte politische Umschwung hat das Wesen einer wahren Revolution. Die Bedeutung dieses Umschwunges für die deutsche Geschichte ist epochal.

Gründet sich so das Dritte Deutsche Reich auf Revolution, so ist diese Tatsache nach doppelter Richtung vor **M i ß v e r s t ä n d n i s s e n** sicherzustellen.

Einmal liegt darin kein sozialetischer Mangel. Denn wahre Revolution ist, wie gezeigt, kein unethisches, ehrloses Verhalten, sondern der Durchbruch ursprünglichen Wahrheitsempfindens und unbedingter Verpflichtung gegenüber schöpfungsmäßigen Werten. Darin unterscheidet sich Revolution von Revolte. Deswegen verweist der Nationalsozialismus mit Stolz auf den revolutionären Ursprung des von ihm geschaffenen Reiches

und brandmarkt die Entstehung des Weimarer Reichs aus der »Revolte von 1918« als tiefsten Verfall deutschen politischen Lebens.

Ferner: der revolutionäre Grund der im Begriff des Dritten Reiches zum Ausdruck kommenden neuen deutschen Verfassungsverhältnisse unterbricht nicht den Zusammenhang deutschen Staatslebens, seine Kontinuität. Denn das Entscheidende an dieser ist die Fortdauer der staatlichen Substanz und Individualität. Diese hat aber die deutsche Revolution nicht angegriffen. Sie bedeutet eine Selbsterneuerung des Deutschen Reiches, d. h. eine politische Selbstbesinnung des deutschen Volkes im Hinblick auf sein geschichtsmächtiges Dasein als Reich. Gerade damit das deutsche Volk weiter als Geschichtsmacht wirken und wirklich sein kann, damit seine schöpfungsmäßige Eigenart und Individualität sichergestellt und aus dem Verfall befreit werde, wurde der Umsturz vollzogen. Deutschland von heute, so sehr es ein neues Deutschland sein will, ist doch bewußt und gewollt das Deutschland von gestern und ehegestern. Im Dritten Reich soll »das ewige Reich der Deutschen« nur eine neue und geläuterte Ausdrucksform finden.

Nun darf aber diese Kontinuität auch wieder nicht im positivistischen Sinne mißdeutet werden. Die Gefahr hierfür liegt nahe, da die nationalsozialistische Revolution sich »legal« vollzogen hat und entscheidenden Wert auf diese Legalität legt. Das Mißverständnis ist praktisch geworden in der Bezeichnung des den Verfassungswandel einleitenden Gesetzes zur Behebung der Not von Volk und Reich vom 24. März 1933 als »Ermächtigungsgesetz«. Nach einer solchen Bezeichnung könnte es scheinen, als ob das Gesetzgebungsrecht der Reichsregierung, dessen Ordnung dieses Gesetz dient, delegationsmäßig vom Reichstag eingeräumt werden und somit als eine ausnahmsweise bestehende Befugnis anzusehen sei, als ob der Akt der Begründung dieses Rechts eine parlamentarisch demokratische Ermächtigung darstelle. Wer so urteilt, sieht darauf, daß bei dem Erlaß des genannten Gesetzes Verfahrensformen innegehalten worden sind, die dem bisherigen Verfassungszustand wesentlich waren. Die Aufrechterhaltung der Legalität wird also hierbei als entscheidend für die sachliche Beurteilung des Gesetzes angesehen. Das müßte in der Folge dazu führen, den politischen Sinn dieses Gesetzes und von allem, was sich darauf aufbaut, nach der politischen Idee des Weimarer Reiches zu bestimmen. Nichts aber wäre verfehelter als das. Das Gesetz vom 24. März 1933 ist vielmehr der Grundstein einer neuen, eben der nationalsozialistischen Staatsordnung. Maßgebende Idee für seinen Erlaß und deswegen für sein Verständnis ist allein die nationalsozialistische Staatsidee. Dieses Gesetz ist der Kulminationspunkt der nationalsozialistischen revolutionären Bewegung ge-

wesen, von ihm aus beherrscht die deutsche Verfassungsordnung ausschließlich die nationalsozialistische Staatsidee. Ist durch die deutsche Revolution die Kontinuität des deutschen Reichsdaseins nicht unterbrochen, ist diese sogar noch durch die legale Form der Revolution bekräftigt, so hat doch die nationalsozialistische Machtergreifung einen grundlegenden Systemwechsel vollzogen, der es unmöglich macht, die Verfassungsverhältnisse des Dritten Reiches irgendwie in eine positive Beziehung zu der Staatsidee zu bringen, die das Weimarer Reich gestaltete und trug. Was das für die Frage der Fortgeltung bisherigen Rechts, insbesondere der Verfassung vom 11. August 1919 und für die Auslegung alten und neuen Rechts zu bedeuten hat, darüber wäre besonders zu sprechen.

Mit dem revolutionären Charakter der jüngsten Reichserneuerung hängt auch die **B e z e i c h n u n g** des neuerfaßten deutschen Staates als »D r i t t e s (D e u t s c h e s) R e i c h« zusammen. Gewiß, schon ein Blick auf die äußere Entwicklung deutschen Staatslebens läßt eine solche Bezeichnung gerechtfertigt erscheinen; denn dem Heiligen römischen Reich deutscher Nation als dem ersten Deutschen Reich läßt sich das von Bismarck erneuerte Deutsche Kaiserreich von 1871 bis 1918 als zweites Reich an die Seite stellen, dem das Reich nach dem nationalsozialistischen Umbruch als drittes zugeordnet werden kann. Allerdings fällt dann die Zeit der deutschen Republik, das Weimarer Reich, aus. Man hat dafür den Namen »das Zwischenreich« geprägt, womit nicht nur ein historischer Ort bezeichnet, sondern auch ein Unwerturteil abgegeben sein soll; man würdigt die Zeit von 1918 bis 1933 nur negativ als Zeit politischer Schmach unter dem Diktat von Versailles und politischer Schwäche, ja Selbstauflösung unter dem parlamentarischen System des Parteienpluralismus. Aber damit ist in die historische, äußere Folgeordnung schon ein metaphysisches Element hineingetragen, das seinerseits die zweite Deutung des Namens »Drittes Reich« maßgebend bestimmt.

Die Folge Erstes — Zweites — Drittes Reich wird auch als eine grundsätzliche Bewertung aufgefaßt, die man den konkreten geschichtlichen Erscheinungsformen des Deutschen Reichs im Hinblick darauf zuteil werden läßt, ob und inwieweit sie jeweils die Sehnsucht des deutschen Volkes nach einem aus seinem Wesen bestimmten Staat erfüllt haben oder nicht. Das Erste Reich machte einen verheißungsvollen Ansatz zu deutscher politischer Einheit; aber je länger es bestand, desto ernster enttäuschte die Wirklichkeit die Erwartung, bis ein jämmerlicher Verfall in Zwietracht und Unkraft das Reich eine leichte Beute seiner Feinde werden ließ. Das Zweite Reich entstand aus der kriegserprobten Waffenkameradschaft der Deutschen fast aller Stämme und Länder. Aber was das Schwert

geschaffen und in einem neuen Kampfe ohne gleichen gegen eine Welt von Feinden bewahrt hatte, verspielte politischer Eigennutz. Noch einmal brach deutsche Sehnsucht, alle Widerstände bezwingend, auf. In der nationalsozialistischen Bewegung schuf sie sich ihr Werkzeug und ihren kämpfenden Leib. Die deutsche Revolution erneuerte zum dritten Male das Reich. Jetzt erst fühlt sich die ewige Sehnsucht der Erfüllung nahe. Das Reich, dreimal erkämpft, steht neu und fest als Macht in der politischen Welt. Aber dieses Reich wird nicht nur von dem Wissen um die Opfer und Mühen, die es gekostet hat, den Weg deutscher Geschichte bis hierher zurückzulegen, getragen, sondern auch von dem Glauben, daß es nie mehr verfallen kann. Es ist metaphysisch bedingt, wenn der Nationalsozialismus von der tausendjährigen Dauer seines Reiches spricht. Der Fall und Verfall deutschen politischen Daseins, aber auch die Mühsal, beides zu überwinden, war zu groß, als daß nicht die Erneuerung durch die nationalsozialistische Revolution als ein Wunder, als endgültige Erfüllung angesehen und von der Gewißheit irdischer Dauer begleitet werden sollte.

Es kommt nicht darauf an, ob irgendein Zusammenhang zwischen der Bezeichnung »Drittes Reich« durch den Nationalsozialismus und dem gleichermaßen benannten Buche Moeller van den Brucks besteht. Das aber ist Tatsache, daß der metaphysische Sinn dieser Buchbezeichnung, den der Verfasser selbst klargelegt hat unter Verweisung auf den mittelalterlichen Religionsphilosophen Joachim von Floris, eingegangen ist in die jüngste deutsche Erneuerungsbewegung und ihr ganz wesentlich ihr Gepräge gegeben hat und noch gibt. Es gehört zum Nationalsozialismus, daß ihm sein Reich höhere Würde hat, daß es ihm endgültige Erfüllung bedeutet, und daß es ihn daher mit einer Anforderung verpflichtend anspricht, die geradezu religiösen Ernst hat. Sollte darin nicht überhaupt der deutsche Reichsgedanke beschlossen sein?

Jedenfalls darf diese eschatologische Bewertung des neuen Deutschland durch den Nationalsozialismus nicht außer acht gelassen, ja nicht einmal gering geschätzt werden. Sie ist ein entscheidender Wesenszug der neu sich gestaltenden politischen Zustände, der infolgedessen für ihre Beurteilung maßgebende Bedeutung hat, was sich insbesondere bei der Klärung dessen, daß sich der Nationalsozialismus als Weltanschauung bezeichnet, bei der Frage nach dem Wesen und der Stellung der Partei, bei der Beurteilung der Einrichtungen für die politische Erziehung des Volkes und bei der richtigen Erfassung des Verhältnisses von Staat und Kirche, vor allem Partei und Kirche zu bewähren hat.

III. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen des nationalsozialistischen Staatsdenkens.

Das Staatsdenken des Nationalsozialismus ist konkret, existentiell, biologisch. Es gründet sich nicht auf rationale Konstruktionen und Theoreme mit dem Anspruche auf Allgemeingültigkeit. Es mißachtet abstrakte Lehrsätze und Begriffe. Sein Ansatz ist das konkrete Selbsterlebnis, und zwar des deutschen Volkes unter der Schicksalslage, die durch den Weltkrieg, das Versailler Diktat und seine Folgen bezeichnet wird. Damit ist das Dasein des deutschen Volkes unerörtere und unerörterbare Voraussetzung, wie für alles Staatshandeln so für alle Staatsbetrachtung. Beides ist nur verantwortliche Beschäftigung des deutschen Volkes mit sich selber und kann es nur sein. In diesem Sinne ist das nationalsozialistische Staatsdenken existentiell; es ist die unbedingt verantwortliche Entfaltung urständiger Selbstgewißheit. Daraus folgt zweierlei: einmal die Unmittelbarkeit alles Sprechens vom Staat, die ebenso als Anspruch wie als Verpflichtung zu deuten ist; als Anspruch insofern, als keinem zugebilligt wird, daß er sich den Fragen des Staatslebens entziehen darf. Die Probleme des Staates sind die Probleme unseres Daseins, denen gegenüber es die Behauptung eines Unbeteiligtseins oder einer Uninteressiertheit nicht geben kann. Bezeichnen wir das sich Abgeben mit den Problemen des Staates als Politik, so folgt aus dem eben Gesagten, daß der Nationalsozialismus die Politik aus dem Range einer Sonderangelegenheit für hierfür Interessierte herausgehoben und zu dem einer Grundangelegenheit aller gebracht haben will. Weil es beim Staate um unser Dasein schlechthin geht, deswegen hat sich jeder vom Staat stets geistig angesprochen zu fühlen. Daraus ergibt sich aber sogleich die Pflichtfolge der Unmittelbarkeit: die Verantwortlichkeit für den Staat in diesem geistigen Bereiche wird als eine allgemeine angesehen. Wie sich niemand dem politischen Anspruch entziehen kann, so auch nicht der politischen Verantwortlichkeit. Das ist kein Urteil über die praktische Geltendmachung von Verantwortlichkeit im Staatsbereich, sondern zunächst nur eine Aussage über eine Grundhaltung beim Sprechen vom Staat und beim Handeln in ihm. Für den Nationalsozialismus gibt es schlechterdings keine ethische Indifferenz, keine von der Verantwortung befreiende Unberührtheit in staatlichen Dingen.

Aus der urständigen Selbstgewißheit folgt zweitens eine Zweifelnden keinen Raum gebende Selbstbejahung als Grundlage zähen Willens und damit als Quelle politischer Kraft. Diese Selbstbejahung wäre sicher falsch verstanden, wenn sie als Selbstvergottung, sei es des einzelnen Menschen,

sei es des Volkes, sei es des Staates aufgefaßt würde. Sie wendet sich nur gegen Zweifel an der eigenen Art, Bestimmung und Fähigkeit, die aus dem irdischen Raume, aus dem Ringen der geschichtlichen Kräfte und Mächte aufkommen und an unser politisches Dasein und Wollen rühren können. Diese Selbstbejahung verträgt sich daher ohne weiteres mit einem übergeschichtlichen Abhängigkeitsbewußtsein und der darin notwendigerweise gründenden Demut und Bescheidenheit, ja sie fordert solche unabweisbar, um dem Falle vorzubeugen, der jedem Hochmute sicher folgt nach einer uralten und durch den Gang der Geschichte immer neu erhärteten Weisheit. Daß der Nationalsozialismus den ersten symbolischen Akt seiner Machtübernahme in die Garnisonkirche von Potsdam verlegte, darf in seiner grundsätzlichen Bedeutung niemals verkannt werden.

Das ist vor allem auch festzuhalten bei der Beurteilung des biologischen Charakters des nationalsozialistischen Denkens. Biologisch ist ein Denken, das seinen Gegenstand als urständiges, individuelles Leben voraussetzt. Den Staat biologisch deuten, heißt demnach, ihn als Erscheinungsform konkreten Lebens erfassen. Ruht nationalsozialistisches Staatsdenken auf unmittelbarer Selbstgewißheit des deutschen Volkes, so wird diese als Lebensgewißheit aufgefaßt, das Volk als urständige Lebenseinheit, als übergreifende, als soziale Individualität. Die Beschäftigung mit dem Staat erscheint dann als Eindringen in das Grundgeheimnis und die Gesetze dieses Lebensganzen um der Lebensförderung und Lebenssteigerung willen.

Hierbei liegt, zumal bei dem entscheidenden Hinweis des Nationalsozialismus auf die Bedingtheit des Volks- und Staatslebens durch Blut und Boden, eine naturwissenschaftliche Verengung des Denkens sehr nahe, die von vornherein abzuwehren ist.

Nationalsozialistisches Denken versteht sich selbst nur dann recht, wenn es sich *personhaft* auffaßt. Es ist in seiner Art idealisch, entscheidend bestimmt durch eine Beziehung auf Metaphysisches. Es ist belanglos, daß es sich gerade in dieser Beziehung noch nicht völlig durchgeklärt hat. Entscheidend bleibt, daß es getragen wird durch den Begriff der unmittelbar persönlichen Verantwortlichkeit, wobei diese als frei zu erfüllende Pflicht zu tätiger Antwort gegenüber einem Anspruch übernatürlicher und übergeschichtlicher, d. h. metaphysischer Art aufgefaßt wird. Adolf Hitler hat diese Verantwortlichkeit als »Aufgabe der Vorsehung« bezeichnet. Das beeinträchtigt nicht die Gewißheit, daß unser wirkliches Gemeinleben in seiner Bestimmtheit durch Blut und Boden an naturhafte Voraussetzungen gebunden ist. Der »natürliche« Lebensgehalt unseres Daseins darf aber nicht materialistisch-naturalistisch ausgedeutet werden.

Denn wo Aufgabe ist, ist Freiheit zu Erfüllung und Verfehlung, ist sittliches Leben, ist Personhaftigkeit.

Es kommt also maßgeblich darauf an, über das Wesen solcher Personhaftigkeit klar zu sein. Dieses Wesen liegt darin, daß sich der Lebensträger in seiner Selbstgewißheit als in die Entscheidung gestellter Geist weiß: ein nicht restlos zu klärender Sachverhalt.

Wir wissen, daß das Letztbestimmende unserer Eigenart zugleich unergründliches Geheimnis ist. Wenn wir es »Geist« nennen, so ist damit ebensoviel oder ebensowenig gesagt, als wenn von »Nomos« oder »Bios« des Volkes gesprochen wird. Aber das wissen wir auch, daß, weil und insofern wir Person sind, wir in jedem Augenblick unseres Lebens in doppelter Weise in Anspruch genommen werden. Einmal so, daß uns Möglichkeiten der Selbstgestaltung ansprechen, auf die wir uns notwendig angewiesen finden; anders als nach diesen Möglichkeiten kann unser Leben nicht verlaufen. Freiheit ist nicht voraussetzungslose Willkür der Urgestaltung, sondern Wirksamkeit in vorgegebenen Ordnungen der irdischen Erscheinung. Das heißt zunächst, daß die Natur der Welt dem personhaften Geist als Basis und Mittel, sich in Erscheinung zu setzen, zu dienen hat. Aber es besagt auch umgekehrt, daß dem die Welt ordnenden und somit gestaltbestimmenden Prinzip auch personhafter Geist zum Dienst verhaftet ist. Allerdings nicht so, daß er ihm einfache Gestaltungskraft oder technisches Mittel zu sein hätte; vielmehr ist er berufen, sein entscheidender Vollstrecker zu sein, insoweit ihm die Natur zur Selbstdarstellung zu dienen hat. Als Person ist der Mensch geistige »Potenz«, d. h. ein gestaltungsmächtiger Lebensträger, der seine Daseinsmöglichkeiten nach ihrer Art und Bedeutung erkennen und ihnen in willensgeleiteter Tat Wirkungsraum und Wirkungsmächtigkeit geben kann, es aber auch muß, indem er sie als seine eigene Lebenswirklichkeit zur Verwirklichung zu bringen hat. Der Mensch muß seine Daseinsmöglichkeiten erkennend und wertend ergreifen und sich praktisch von ihnen als von seinen unbedingten Notwendigkeiten leiten lassen.

Damit ist nun bereits der zweite Anspruch, unter dem wir als Person stehen, genannt und einem naturalistischen Mißverständnis vorgebeugt: Personhaftigkeit ruht auf letzter Sinnhaftigkeit des lebengestaltenden Wirkens. Sinn aber ist die Möglichkeit unseres Daseins, soweit und sofern wir sie in der Entscheidung als Notwendigkeit begreifen. Soweit wir einer Möglichkeit einen Sinn zusprechen, dringen wir über sie hinaus und ordnen sie ein in einen Zusammenhang aller dem Lebensträger offenstehenden Möglichkeiten, und zwar so, daß aller Widerstreit unter ihnen aufgehoben erscheint. Das aber ist nur denkbar, wenn alle Möglich-

keiten auf einen gemeinsamen Grund ihrer Gegebenheit und unseres Lebens zurückgeführt werden. Auf ihn weist uns unsere Freiheit ebenso hin. Indem wir uns auf den Sinn einer Lebensmöglichkeit angewiesen finden, durch den sie sich von anderen Möglichkeiten nicht nur unterscheidet, sondern als Notwendigkeit absetzt, wissen wir uns aus dem Grunde unseres Seins zur Entscheidung für diese Möglichkeit und zu ihrer Verwirklichung durch unsere Tat aufgerufen, dabei aber von allen sonstigen zugleich im Hier und Jetzt aufscheinenden Lebensmöglichkeiten als Sinnlosigkeiten abgewandt. So stellt uns unsere Freiheit zwischen zwei Ansprüche: den Geltungsdrang der vorgegebenen Lebensmöglichkeiten als solcher und die zu ergründende Sinnhaftigkeit einer jeden, durch die sie sich in einem konkreten Augenblicke als für uns notwendig erweist. Unsere Freiheit ist Funktion der Ursprünglichkeit und Unbedingtheit unseres Seins unter der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsmöglichkeiten und der Einheit seines Sinnes, ist Funktion unseres Lebens als des in vielfältiger Möglichkeit sich anbietenden und doch nur einfach als Notwendigkeit sinnvollen Daseins. Darin ist unsere Freiheit unaufhörliche verantwortliche Entscheidung bei der in und an der Welt sich vollziehenden Selbstgestaltung unseres im ewigen Geheimnis ruhenden Seins; ein solches in die Entscheidung gestelltes Leben ist personhaft.

Daß jeder Einzelne für sich Person ist, macht das erste Grunderlebnis unseres Menschentums aus. Daß aber auch Volk personhafte und nur personhafte Existenz hat, muß dem völkischen Denken, will es sich recht verstehen, letztbestimmende Einsicht sein. Volk ist Daseinsform menschlichen Gemeinlebens. So kann es keine andere Wesenhaftigkeit haben als die menschliche: das aber ist die Personhaftigkeit. Schwierigkeiten kann ein solcher Gedanke nur denen bereiten, die Volk und Einzelnen kritiklos gegeneinanderstellen und dabei beim Einzelnen die Berufung zu frei verantwortlichem Wirken als das Entscheidende ansehen, beim Volk dagegen das Gebundensein in unveränderbarer, urgebener Art. Aber diese Gegenüberstellung ist irrig. Die Ganzheit des Volkes, in der es — wie der Einzelne für sich — Individualität, Einzigartigkeit ist, hebt doch unsere Personhaftigkeit nicht auf, ja wir empfinden sie nicht einmal als in einem unauflöselichen Wesensgegensatze zu unserer einzelhaften Individualität; sie liegt nicht als fremdes Joch über dem Einzelnen, indem sie diese im Sinne eines natürlichen Zwanges in ein übergreifendes Leben einordnet. Sie funktioniert vielmehr durch die freiwirkenden Einzelnen, sie gestaltet sich aus den personhaften Einzelleben. Damit wird sie nun aber wieder nicht deren willkürliches Produkt; das gestaltende Mitleben des Volkes ist nicht Funktion der einzelhaften Individualität, wie es der Individualismus mißdeutet;

vielmehr sind umgekehrt die Einzelnen funktionsmäßig im Volksganzen und für dieses wirksam. Ist das richtig, dann muß auch das Ganze personhaft beurteilt werden.

Die Richtigkeit dessen bestätigt die heute unser politisches Leben bestimmende völkische Grundanschauung. Sie geht davon aus, daß das Wesen des Volkes als Artprägung beim Einzelnen in die Erscheinung tritt. Volk ist individuelle Ganzheit durch die das Leben seiner Glieder beherrschende vorgegebene Artung. Volk ist somit durch diese dem Einzelnen auf- und eingeprägte Art existent in allen Einzelnen und durch sie; und vom Einzelnen gesehen ist Volk ein Stück des Lebens aller zur Volksgemeinschaft Gehörenden, nur mit der Besonderheit, daß dieses Stückhafte nicht real einschränkend verstanden werden darf, sondern funktional zu begreifen ist. Es ist eben so: jeder Mensch lebt aus zwifacher Selbstgewißheit, aus der Gewißheit eines Selbst, das ihm ausschließlich zugehört, und aus der Gewißheit eines Selbst, das, obwohl es das Seine ist, doch über ihn hinausgreift, also wie ihm auch anderen zu eigen ist; das andere einschließt, wie das erstgenannte sie ausschließt. Dabei besteht nicht die eine Selbstgewißheit unverbunden neben der anderen. Vielmehr steht die Gewißheit des einschließenden Selbst in einer notwendigen und unaufhebbaren Beziehung zu der Gewißheit des ausschließenden Selbst und umgekehrt, in einer Beziehung, die ein dialektisches Spannungsverhältnis ausmacht.

Dieses »Volk in mir« ist nun aber, wie mein ausschließliches Selbst auch, zunächst nur meine Möglichkeit. Es ist nicht wirklich, ich verwirkliche es denn. Es bedarf keiner langen Erörterungen, um dies nachzuweisen. Was bedürfte es völkischer Erziehung, wenn Volk unabhängig von meiner Haltung zu dieser Form meines Lebens wirklich sein könnte? Unser Volk lebt, so wahr wir es leben lassen, so wahr wir der in uns angelegten Möglichkeit übergreifender Einheit Raum geben durch unsere freibestimmte Tat. Da aber Freiheit auch Gebundenheit an einen zu ergründenden und in der Entscheidung aufzunehmenden unbedingten Sinn ist, so hängt die Wirklichkeit des Volkes von unserer Verantwortlichkeit ab, von der Antwort jedes Einzelnen auf die Gewissensfrage, die ihm die — auch wieder aufgegebene! — Einsicht in die vorgegebene Anlage zur Volksgemeinschaft, in seine Artung stellt. So ist auch die Wirklichkeit des Volkes unserer Entscheidung anheimgegeben; das Wesen des Volkes ist personhaft!

Daraus folgt, daß die urständige Gewißheit unseres Volkes von sich selbst, die nationalsozialistisches Staatsdenken trägt, wahre Gemeinschaftsgewißheit ist. Denn das ist mehr und etwas anderes als das Wissen um eine naturgegebene Einheit. Gemeinschaft ist eine unter

sittlicher Verantwortung gelebte und zu lebende Einheit unter einer Vielzahl von Einzelnen; sie ist ferner eine Einheit, die ständig aus dem Wissen um eine vorgegebene Anlage heraus tatmäßig zur Wirklichkeit gestaltet werden muß. Gemeinschaft ist im strengsten Sinne eine freiwillige (das ist aber etwas ganz anderes als willkürliche), eine als ständige Vergemeinschaftung verantwortlich sich selbst gestaltende, übergreifende menschliche Lebensganzheit, deren Wirken getragen wird von der als sittliche Anforderung empfundenen Gewißheit von der Ursprünglichkeit und Eigenart ihres Seins und Wesens. Nationalsozialistisches Einheitsdenken ist und will sein solches Gemeinschaftsdenken. Es ist deswegen notwendig, mit allem Nachdruck auf diese Grundhaltung hinzuweisen. Denn sie allein führt, wie bei praktischen staatspolitischen Entschlüssen so bei theoretischen, staatsbetrachtenden Urteilen, zu richtigen, wesensentsprechenden Ergebnissen. Und da diese Haltung derjenigen, die bisher in der deutschen Staatslehre ebenso wie in der des Auslandes herrschte (und dort heute noch weitestgehend maßgebend ist), unmittelbar entgegengesetzt ist, so bedarf gerade sie der ernstesten Pflege und wissenschaftlichen Klärung.

IV. Die Idee des deutschen Volksstaats.

1. Die Beziehung zwischen Volk und Staat.

Den Gehalt der nationalsozialistischen Staatsidee faßt das Wort »Deutscher Volksstaat« zusammen. Das will heißen: es gibt deutsches staatliches Leben, weil es ein deutsches Volk gibt. Mag diese Einsicht auch zeitweise vergessen oder praktisch mißachtet worden sein, mag deutsche Staatlichkeit in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit mehr oder weniger entschieden auf ein anderes Selbstverständnis von Gemeinschaft sich gegründet haben; mag es fraglich sein, was vor allem im Hinblick auf die geschichtliche Entwicklung unserer staatlichen Existenz unter deutschem Volk zu verstehen ist, insbesondere ob eine Kontinuität germanisch-deutscher Geschichte anzunehmen ist, die uns berechtigt, unmittelbar auch germanisches Gemeinleben unter den Begriff des deutschen Volkes zu stellen: ohne das Dasein des deutschen Volkes hätte ein deutscher Staat nie entstehen und bestehen können. Er wird auch nur solange geschichtliche Möglichkeit haben, als es dieses deutsche Volk geben wird. Damit wird zur Grundlage unseres politischen Bewußtseins gemacht, was Herder als immanente Wahrheit der Geschichte aufzudecken sich veranlaßt gesehen hatte: daß sie eine Geschichte von sich verwirklichenden Volksindividualitäten sei.

In dieser Auffassung des Nationalsozialismus vom deutschen Volksstaate liegt weiter beschlossen: deutsches staatliches Leben kann sich sinnvoll nur rechtfertigen, wenn es sich allenthalben so auf das Dasein des deutschen Volkes bezieht, daß es sich selbst nur als Mittel für die Geschichtsmächtigkeit dieses Volkes versteht und praktisch bewährt. Der Volksstaatsgedanke relativiert Wesen und Wert des Staates, er gründet das Staatsverständnis und die Staatswürdigung auf eine *Zweck-Mittel-Beziehung zwischen Volk und Staat*, innerhalb deren der Staat wesensmäßig zum Mittel wird. Damit wird jede Selbstzweckhaftigkeit des Staates abgelehnt und der Ansatz des Staatsdenkens über die Erscheinung des Staates selbst hinaus, eben in die Erscheinung des Volkes verlegt.

Damit, daß der Staat als Mittel für einen außerhalb seiner selbst liegenden Zweck begriffen wird, ist nun allerdings nicht, wie vielfach angenommen wird, schon ein grundlegender Gegensatz zur liberalen oder marxistischen Staatsauffassung aufgerichtet. Denn wenn für den Liberalisten der Staat den Schutz der auf sich selbst stehenden Interessen der Einzelmenschen zu gewährleisten hat und insoweit »Nachtwächterstaat« genannt werden konnte, so dient auch er nur als Mittel zum Zweck. Ebenso vertritt der Marxismus eine instrumentale Auffassung vom Staate. Denn soweit und solange für ihn überhaupt der Staat aner kennenswert ist, begründet sich das darin, daß der Staat als eine Erscheinung des Klassenkampfes gewürdigt wird, daß ihm in diesem die Aufgabe zuerkannt wird, als ein Macht- und Zwangsapparat in der Hand der herrschenden Klasse der Unterdrückung der Gegenklasse bis zu deren Vernichtung und damit bis zur Aufhebung des Klassengegensatzes überhaupt zu dienen. Aber darin wendet sich die nationalsozialistische Staatsauffassung grundsätzlich von der liberalen und marxistischen ab, daß sie den Staat als Mittel auf das *Volk als Zweck* bezieht, und zwar auf das Volk in einem ganz besonderen Verständnis. So wird man das grundsätzlich Neue der nationalsozialistischen Staatslehre darin zu suchen haben, daß sie es unternimmt, den Staat vom rassis ch bestimmten Volke her zu denken.

Soll hierbei eine ebenso unerwünschte wie irri ge Veräußerlichung des Staatsdenkens vermieden werden, dann wird man allerdings gut daran tun, sogar die Formel von der Zweck-Mittel-Beziehung zwischen Volk und Staat wieder aufzugeben; jedenfalls muß sie in ihrem Sinne näher klargestellt werden. Denn wird der Staat als Mittel für die Lebenszwecke eines Volkes aufgefaßt, so kann für ihn selbst hierbei immer noch eine, wenn auch relative Selbständigkeit angenommen werden. Es ist dabei die Vorstellung nicht ausgeschlossen, daß der Staat eine Sonderexistenz gegen-

über dem Volke habe wie ein technischer Apparat, den wir für unser Leben benutzen. Es liegt hier ähnlich wie bei der Formel Kjellens, der Staat sei die Lebensform eines Volkes. Wenn Form richtig verstanden wird, ist eine solche Fassung unbedenklich. Wird aber unter Form ein auf sich selbst stehendes »Gefäß« sozialen Lebens vorgestellt, dann nimmt auch diese Staatslehre wieder instrumentalen Charakter an. Eine solche Staatswürdigung entspricht aber gerade nicht dem nationalsozialistischen Volksstaatsbegriffe. Vielmehr denkt der Nationalsozialismus biologisch, lebensgesetzlich. Volk ist ihm eine Lebensganzheit und Staat ein Zustand derselben, kein Instrument oder Apparat. Dabei kann der Staat nur funktionsmäßig auf das Volk bezogen werden. Der Staat ist das Volk, aber eben unter einem bestimmten Funktionsgedanken. Nicht hat ein Volk einen Staat oder benutzt es einen solchen für seine Zwecke. Vielmehr kann es selbst unter bestimmten Voraussetzungen nur leben und wirken, wenn es Staat wird, sich zur Staatswirklichkeit durchbildet. Denn nur als Staat kann ein Volk Macht sein, nur in solcher Mächtigkeit seine Eigenart erhalten, entfalten und wirkungskräftig durchsetzen, kurz sich geschichtlich zur Erscheinung bringen.

Damit ist nun schon gesagt, welche Funktion der Staat am Volke zu erfüllen hat: es ist die wirklichkeitsmächtige Selbsterfassung, Selbstdarstellung und Selbsterhaltung des Volkes. »Staat als Macht« ist das in Geschichtsmächtigkeit wirkliche Volk. Volk kann Geschichtlichkeit nur als Staat haben, d. h. wenn und soweit es sich zur Staatlichkeit erhebt. Dabei muß allerdings schon hier gesagt werden, daß die Staatlichkeit eines Volkes sich nicht in seinen Lebensäußerungen als einheitlich verfaßte politische Macht (in politischer oder rechtlicher Form) innerhalb des von ihm total in Anspruch genommenen geschlossenen Erdraums, d. h. auf seinem Staatsgebiete, oder darüber hinaus in bezug auf alle, auch die im Auslande lebenden Staatsangehörigen, oder im völkerrechtlichen Verkehre von Macht zu Macht erschöpft. Wir kennen heute ein Problem der Konnationale, d. h. die Frage, wieweit sich Volk im Reich und als Reich mit den Teilen des Volkes, die am Reiche keinen unmittelbaren Anteil haben, trotz der Verschiedenheit ihres politischen Standes dennoch verbunden wissen darf und soll. Es besteht für uns die konkrete Frage, wieweit es trotz der Beschränkung des Deutsches Reiches auf nur zwei Drittel des deutschen Volkes möglich ist, auch politisch von einem weltweiten deutschen Volke zu sprechen, ohne dabei die politische Sphäre anderer Mächte, denen deutsche Menschen nicht nur als Gäste, sondern vollbürtig eingegliedert sind, zu verletzen. Aber darüber kann hier nicht näher gesprochen werden. Dagegen muß darauf hingewiesen werden, daß natio-

nationalsozialistisches Staatsdenken allgemein von der Vorannahme ausgeht: die Geschichte ist eine lebendige positive wie negative Auseinandersetzung staatgewordener Völker, die in ihrer Staatlichkeit sich und ihre urständige Sonderart wirkungsmächtig gegeneinander zur Geltung bringen.

2. Das Erscheinungsbild des Volkes.

Entscheidenden Ausgangs- und Mittelpunkt nationalsozialistischen Staatsdenkens bildet, wie entwickelt wurde, der Begriff **Volk**. Das Verständnis dieses Begriffes ist bisher weitgehend unterstellt worden. Es muß jetzt im einzelnen zu vermitteln versucht werden.

Volk ist, so wurde bisher wiederholt gesagt, eine soziale Individualität, eine Lebenseigenheit, die Urständigkeit besitzt, also ihrem Urgrunde nach Geheimnis der Schöpfung ist. Volk ist ferner eine arteigene Lebensganzheit, die das Leben einer Vielzahl einzelner Menschen umgreift, sich aus ihm aufbaut, ohne die Summe oder das Erzeugnis dieser Einzelleben zu sein; es ist eine in den Einzelnen angelegte übergreifende Einheit, die nur durch das Tätigwerden dieser Einzelnen zum Dasein und zur Wirklichkeitsmächtigkeit kommen kann. Volk ist schließlich Gemeinschaft, personhafte Lebensganzheit, insofern Freiheit das Prinzip seines Daseins ist und seine Wirklichkeit metaphysisch bestimmte Selbstverwirklichung darstellt.

Der Nationalsozialismus begnügt sich aber nun mit diesen allgemeinen Kennzeichnungen des Volkswesens nicht.

a) Zunächst ist für ihn Volk **rassische Gemeinschaft**. Der Begriff des Rassischen konkretisiert den Begriff der sozialen Individualität. Er bestimmt ihn näher als blut- und erbbedingte Lebenseigenheit. Damit soll gesagt sein, daß die Einheit, in der eine Vielzahl von Menschen als urständig zusammengehörig erscheinen, in ihrem natürlichen, körperhaften Dasein so als Artprägung angelegt ist, daß sie die leibliche Erscheinung des Einzelnen maßgebend bestimmt, und zwar ohne sein Zutun auf Grund seines konkreten leiblichen Ursprunges, und ferner so, daß sie die natürliche Fortpflanzung des Menschen benützt, um sich selbst zu erhalten. Der Rassebegriff ist von der biologischen Wissenschaft in bezug auf außermenschliches Leben entwickelt worden. Die dabei gewonnenen Ergebnisse sind dann auf den Menschen zur Erklärung seines Erscheinungsbildes übertragen worden. Dabei mußte aber die Biologie mit der Tatsache fertig werden, daß der Mensch sich von der Kreatur durch seine Personhaftigkeit unterscheidet, daß er also nicht nur naturhafte, sondern auch geistige und sittliche Wirklichkeit hat, daß er nicht nur in naturgesetzlicher Bedingtheit existiert, sondern gerade im Hinblick auf seine Lebensgestaltung auch

zu Bewußtsein, Willen und Verantwortlichkeit berufen ist. Sie hat bisher feststellen können, daß die bei dem Menschen in der Körperhaftigkeit auftretende Artprägung entsprechend auch das geistige und sittliche Dasein beherrscht, ohne zu einem eindeutigen Schlusse darüber zu kommen, ob die Artprägung vom Körperhaften aus das geistige und sittliche Leben mitbestimmt oder ob es umgekehrt liegt, ob eine der Willkür entzogene ursprüngliche Artprägung im Geistig-Sittlichen auch die Ausformung des Körperhaften maßgebend beherrscht. Darüber hinaus könnte die Frage gestellt werden, ob nicht mit der Eigenständigkeit auch die Eigenprägung individuellen Lebens im Geheimnis der Schöpfung begründet liegt und deswegen die entsprechende Artung in der leiblich-geistig-sittlichen Erscheinung des Menschen als Darstellung unseres innersten, weiterer Erkenntnis entzogenen Lebens aufzufassen ist. Sei dem wie immer: fest steht, daß der Mensch ursprünglich und über sich hinausgreifend, rückwärts und vorwärts in der Ahnenreihe durch eine die Totalität seiner Erscheinung bestimmende Prägung seiner Art zur Einheit auch in übergreifender Gemeinschaft angelegt ist. Das ist seine rassische Bestimmtheit. Durch sie wird der Begriff des Volkes, wie ihn der Nationalsozialismus verwendet, grundlegend konkretisiert.

Volk ist rassische Einheit — aber n i c h t R a s s e. Ohne die vielfältige Deutbarkeit und Deutung dieses Begriffes zu übersehen, kann gesagt werden, daß unter Rasse eine Eigenart menschlichen Gemeinlebens verstanden wird, die zwar gestaltungsmächtig ist, indem sie das Erscheinungsbild menschlichen Gemeinlebens in sich unverändert bestimmt, die aber keine selbständige geschichtsmächtige individuelle Gemeinschaft konstituiert, wenigstens heute nicht mehr. Es gibt nach den Ergebnissen der Rasseforschung eine bestimmte Zahl rassischer, gemeinschaftsbestimmender Urkräfte, deren Kenntnis uns berechtigt, vom Dasein entsprechender Urrassen zu sprechen. Aber diese Rassen haben nicht unmittelbare geschichtliche Wirklichkeit gegeneinander; geschichtsmächtig sind nur die Völker: das aber sind Gemeinschaften, deren Individualität durch mehrere Rassenkräfte und durch mehr als Rassenkräfte bestimmt wird. Volk ist rassische Gemeinschaft, insofern die seine Ganzheit begründende Eigenart urständig, blut- und erbbedingt ist. Volk ist aber rassegemischte soziale Ganzheit, insofern Gestaltkräfte mehrerer Rassen das Erscheinungsbild seiner Gemeinschaft bestimmen. Dabei kann als feststehend angenommen werden, daß nicht beliebige Rassenmischungen die Volkseigenarten hervorgebracht haben, sondern nur solche zwischen verwandten Rassen, d. h. solchen, die zueinander sich lebensfördernd verhalten, während die Mischung nicht verwandter Rassen der Grund von Bastardierung, von Entartung, von Artschwund, von Art- und Volkszerstörung ist.

Volk ist weiter rassische *Gemeinschaft*: das will sagen, daß die Wirklichkeit der in ihm in die Erscheinung tretenden arteigenen Lebensganzheit davon abhängt, daß die bestimmte Rasse Mischung, die ihre Eigenart begründet, in der Folge der Geschlechter durch artgewisses persönliches Verhalten der Volksglieder aufrechterhalten und gepflegt wird. Volk ist also nicht einfach und auf Dauer da kraft naturgesetzlich wirkenden Zusammenspiels verschiedener Rassekräfte; es beruht darauf, daß die mehrrassig bestimmte Gemeinschaftsart fortdauernd in tätiger Selbstfürsorge wirkungsmächtig erhalten wird. Ein Volk lebt, solange es aus der Selbstgewißheit seiner Eigenart sich in der Geschlechterfolge tätig fortgestaltet; es stirbt, wenn diese gestaltende Selbstbejahung ermattet. Seinen Ursprung aber umschattet das Geheimnis der schöpfungsmäßigen Ursprünglichkeit jeglicher Lebensindividualität, so sehr wir in der Lage sind, geschichtliche Begleitumstände seines Werdens aufzuzeigen. Somit lebt ein Volk unter seiner Art als Aufgabe und sittlicher Pflicht und entnimmt den Grad seiner Geschichtsmächtigkeit der Treue zu seiner Art. Artgleichgültiges oder gar artwidriges Gemeinschaftsleben ist im tiefen Sinn völkische Sünde, d. h. willkürliche Sonderung von seiner schöpfungsmäßigen Bestimmung, deren Sold der Tod der eigenen Art, mindestens ihrer Geschichtsmächtigkeit ist.

b) Zum Erscheinungsbild des Volkes gehört außer dem rassischen Element das der *Bodenbestimmtheit*. Die Eigenart volklicher Gemeinschaft empfängt erfahrungsgemäß ihre Prägung auch aus der nichtmenschlichen Umwelt, in die der Mensch geboren wird, in der er und aus der er zu leben genötigt ist. Der Mensch ist mit seinem ganzen Dasein auf diese Umwelt angewiesen, leiblich wie geistig wie seelisch. Diese aber hat ebenso ursprüngliche Prägung wie er, und sie strömt ihre gestaltenden Kräfte auch auf ihn aus, für die er offen und empfänglich ist. So erwächst der Mensch auch aus dem Boden seiner Heimat; ja dort und dort allein ist für ihn Heimat, wo er mit seiner Art verwurzelt ist auch in den Eigenkräften des Bodens, der ihn trägt, und wo er diese Verschmelzung der Eigenart der Umwelt und seiner Individualität in die Gewißheit seines Selbst aufgenommen hat. Dabei geht es nicht um den Menschen in seinem isolierten Dasein, sondern um den gemeinschaftsgebundenen und gemeinschaftsgestaltenden Menschen und um die Eigenart seiner Gemeinschaft. Volkliche Gemeinschaft hat Heimat, erst in echter Heimatverwurzelung ist Gemeinschaft auch Volk und damit konkrete soziale Individualität. Deswegen ist für ein selbstgewisses Volk der Boden, auf dem es lebt, nicht ein zufälliger Schauplatz seiner Wirklichkeit, sondern ein Geschenk der Schöpfung für sein Leben und damit eine Aufgabe, die in unbedingter Verantwortlichkeit zu erfüllen ist.

c) Auch die Geschichte prägt mit an der Eigenart, die eine Gemeinschaft als Volk erscheinen läßt; denn auch das tatmäßige Geschehen, das wir Geschichte nennen, entfaltet aus sich gestaltbildende Kräfte. Eben weil sie ein Inbegriff von Taten ist, nicht ein einfaches Walten blinder Mächte, kann sie auf die Grundhaltung des Menschen bestimmenden Einfluß nehmen; denn sie ergreift ihn mit der Totalität seines Daseins und ruft ihn in seiner personhaften Art zum Handeln auf. Wiederum aber nicht ihn in seiner Isoliertheit, sondern in seiner übergreifenden Verbundenheit. Die besonderen Umstände, unter denen ein Volk seine Einheit und Eigenart in kämpfender Tat bewähren, verteidigen, erhalten muß, werden ihm zum selbsteigenen Bestimmungsgrunde für seine Artung. Sie werden ihm als Schicksal gewiß; und dieser Schicksalsgewißheit entströmen eigene Kräfte, die das Antlitz des Volkes mit prägen. Als zur freien Selbstverwirklichung angelegte individuelle Ganzheit steht die Wirklichkeit eines Volkes völlig auf der geschichtsbildenden Tat seiner Glieder. Deswegen ist ein Volk notwendig und unablässig den Bildungskräften der Geschichte ausgesetzt und empfängt aus seinem Schicksalserleben bestimmte Züge seines Wesens. Da nun, wie wir sahen, ein Volk in seiner Geschichtsmächtigkeit Staat ist, so ergibt sich jetzt, daß es auch aus seiner Staatlichkeit in seiner Individualität mitbestimmt wird. Diese Einsicht kehrt das früher entwickelte Verhältnis von Volk und Staat nicht um, es bleibt unantastbare Wahrheit, daß der Staat nur Funktion im Volksleben ist. Aber die Erfahrung erweist ebenso unwiderleglich, daß trotzdem auch von der Staatlichkeit eines Volkes aus individualitätsbildende Kräfte auf dieses zurückströmen, wofür nur auf die Bedeutung des »Preußentums« für deutsches Volkstum verwiesen zu werden braucht. Volk ist auch Geschichtsgemeinschaft in dem Sinne, daß es durch den Gang seiner eigenen Geschichte und die gerade daraus gewonnene oder gestärkte Gewißheit seiner selbst in seiner Eigenart mitgeprägt wird. Hierbei sind es vor allem die großen Persönlichkeiten, die das Schicksal eines Volkes maßgebend beeinflussen, indem sie nicht nur in einem konkreten Augenblicke das Dasein des Volkes unmittelbar gestalten, sondern auch das Selbstverständnis der Volksgemeinschaft aus ihrer Schau heraus entscheidend bestimmen, gleichgültig auf welchem Gebiete des volklichen Kulturlebens sie sich führend zur Geltung bringen. Wie Friedrich der Große oder Bismarck so hat Luther, Schiller und Kant deutsches Wesen bestimmend mitgeprägt. Ein Volk trägt in seiner Art wesentlich die Züge seiner Großen: allerdings nur, wenn es sich auch hier als Gemeinschaft, als personhafte Einheit bewährt, d. h. wenn es in ihnen Repräsentanten seiner geheimsten Eigenart sieht und sich ihnen fügt in echter Gefolgschaft. —

d) Anzumerken bleibt hier noch, daß die von Heimat und Geschichte ausgehenden gestaltbildenden Kräfte den rassischen gegenüber zweitrangig sind. Volk kann die Heimat wechseln und damit Veränderungen an seinem Wesen erfahren; es kann unter wechselnden Schicksalen sich ändern. Aber seine rassische Substanz bleibt unveränderbar, wo es auch lebt und was es erlebt. Vor allem paßt sich ein großes Volk den verschiedenartigen Anforderungen an, die von einer weitgestreckten und reich gegliederten Bodenfläche aus an es ergehen; trotzdem es rassisch eine Einheit bleibt, gliedert es sich unter heimatlichen Einflüssen in verschiedene Teilgemeinschaften, die in ihrer Sonderprägung sich tief voneinander unterscheiden können. Ganz besonders tritt diese innere, bodenbedingte Gliederung in die Erscheinung, wenn ein Volk Teile losgetrennt vom Volkskerne ausgesiedelt hat, die nun unter vielleicht völlig entgegengesetzten Bodenverhältnissen bestehen müssen.

Aber auch die hierdurch bewirkten oft gewaltigen Wesensunterscheidungen zerreißen die Blutsbande des Volkes nicht und gliedern nicht notwendig und ohne weiteres diese ausgesiedelten Volksgruppen aus der Volksgemeinschaft aus. Volk ist weiter wie Heimat und wie geschlossenes Siedlungsgebiet. Deswegen können auch verschiedenartigste geschichtliche Schicksale, von denen Volksteile betroffen werden, zwar Spannungen innerhalb eines Volkes erzeugen, brauchen aber die Volkseinheit nicht zu zersprengen, so sehr die Gefahr dessen darin begründet liegt.

Spricht nun aber nicht gegen eine solche Rangordnung der die Eigenart eines Volkes begründenden Elemente die Tatsache, daß Volk nicht Rasse, sondern Rassenmischung ist? Stehen wir nicht vor der Tatsache, daß unser Volk im Norden anders als im Süden, im Osten anders als im Westen rassisch bestimmt ist auf Grund der verschiedenen Geschichte, die die Bevölkerung dieser Landstriche im Verlaufe der Zeit erlebt hat? Und haben sich nicht gerade auch daraus Spannungen innerhalb unseres Kulturlebens ergeben? So wenig dies zu leugnen ist, so wenig ändert es an der Tatsache, daß Volk in seiner rassischen Substanz fest bestimmt und unveränderbar ist. Es ist aber zugleich die Möglichkeit nicht übersehen, daß sich im Ablauf der Geschichte oder infolge kriegerischer Ereignisse die Rassenmischung der zu einer politischen Gemeinschaft vereinigten Menschen insgesamt oder zum Teile wesentlich ändert. Aber es wird die Meinung vertreten, daß in einem solchen Falle entweder ein Volk oder ein Teil davon verbastardiert, oder daß die von der rassischen Veränderung betroffenen Teile des Volkes sich ausgliedern und in einen anderen Volkszusammenhang überwechseln, oder daß gar das bisherige Volk untergeht und im Zuge dieser rassischen Umschichtung ein anderes Volk entsteht. So hat der National-

sozialismus die jüdische Überfremdung der europäischen Völker, mindestens des deutschen als Gefahr der Bastardierung erkannt, da sie die Rassenmischung dieser Völker durch Zuführung artfremden Blutes wesentlich verändert, was nach den Erkenntnissen der Biologie notwendig zum Volkstod führt. Eine weitgehende Vermischung von Deutschen und Slawen würde — das müßte auf Grund der in früheren Zeiten gemachten Erfahrungen mit Sicherheit erwartet werden — eine solche Veränderung unserer Art mit sich bringen, daß sich daraus neues Volk bilden würde.

Aus diesen Einsichten ergibt sich die Stellung des Nationalsozialismus zur Frage des völkischen Imperialismus und der Assimilation. Ein ungehemmtes Ausgreifen eines Volkes in andere Völker hinein lehnt der Nationalsozialismus als unverträglich mit seinen rassebiologischen Grundansichten ab. Er bekennt sich zum deutschen Volk, d. h. zu der rassischen Gemeinschaft, die sich als Voraussetzung und Trägerin der deutschen Wesensart erwiesen hat. Erfolgreicher völkischer Imperialismus würde unausbleiblich eine wesentliche Änderung der Rassenmischung unseres Volkes und damit seiner Wesensart zur Folge haben, zugleich aber seine Fortdauer in Frage stellen. Das kann nicht verantwortet werden. Daraus ergibt sich ferner, daß ein nationalsozialistisches Deutsches Reich keinen Wert darauf legen kann, daß sich die infolge früherer geschichtlicher Ereignisse dem deutschen politischen Zusammenhang eingegliederten fremdvölklichen Gruppen dem deutschen Volke blutsmäßig assimilieren. Bei der geringen Zahl dieser Fremdvölklichen ist die Gefahr einer wesentlichen Artveränderung für das deutsche Volk heute zwar unbedeutend. Aber da es sich um Splitter lebendiger Nachbarvölker handelt, billigt er ihnen ebenso die Wahrung ihrer Eigenart zu, wie er es für die deutschen Volksgruppen, die in fremde Völker eingestreut leben, als selbstverständlich voraussetzt, daß sie eine Assimilation, d. h. eine bewußte Preisgabe der eigenen Volksart in sich als unverantwortlich ablehnen. Hinsichtlich fremder Volksangehöriger artfremder Rasse darf nach dieser Anschauung überhaupt nicht von Assimilation gesprochen werden; denn ihre Einbeziehung in den Blutszusammenhang eines rassisch nicht verwandten Volkes trägt die Gefahr einer Zerstörung der Substanz beider Rassen in sich. Assimilation aber ist das Aufgehen von Angehörigen eines rassisch verwandten Volkes in einem anderen Volke und damit eine fortbildungsfähige Einwirkung auf die rassische Substanz des einschmelzenden Volkes, bei der die rassischen Kräfte des Assimilierten weder zerstört werden noch verloren gehen. Gerade für die Beurteilung der Lebensverhältnisse des deutschen Volkes und seiner staatlichen Wirklichkeit ist das alles von grundlegender Bedeutung!

e) Das wird noch deutlicher, wenn wir uns klarmachen, daß Volk Gemeinschaft ist und der kritischen Frage nicht ausweichen, was wir denn meinen, wenn wir das nur allzuoft gebrauchte und mißbrauchte Wort Gemeinschaft aussprechen.

Grundlage des Gemeinschaftsgedankens ist die Annahme urständiger, d. h. aller gewillkürten Gestaltung vorgegebener Lebenseinheit unter einer Mehr- oder Vielzahl von Menschen. Otto von Guericke hat gegenüber allen Ablehnungen oder Verzerrungen dieses Gedankens mit Entschiedenheit darauf hingewiesen, daß es sich bei jeder Gemeinschaft um eine reale Einheit, um menschliches Gemeinleben als ein Leben höherer Ordnung handelt, dem sich das Einzelleben eingliedert; um ein selbständiges Ganzes, das eigene Wesenheit hat. Zu dieser Wahrheit bekennt sich auch der Nationalsozialismus. Gewiß kann die heutige Wissenschaft sich nicht mit dem Hinweis auf Guericke genügen lassen, der in der von uns heute gänzlich abgelehnten Sprache seiner Zeit und noch ohne Kenntnis wichtigster biologischer Gesetzmäßigkeiten, die uns unterdessen klar geworden sind, seine tiefen und damals unerhörten Einsichten vortrug; wir haben weiter zu forschen und systematisch zu klären; aber dabei wird uns auch heute noch Guericke von grundlegender Bedeutung sein und bleiben.

Gemeinschaftsdenken geht von der Vorstellung und Gewißheit aus, daß menschliches Leben ursprünglich und unmittelbar nicht nur in der ohne weiteres faß- und begreifbaren Ganzheit des einzelnen Menschen in die Erscheinung tritt, sondern auch als *übergreifende Einheit*, die in einer Mehr- oder Vielzahl von Menschen ursprünglich angelegt ist und in einem aus dieser Anlage heraus bestimmten und auf die Darstellung solcher Ganzheit gerichteten Leben dieser Menschen sich offenbart.

Unter den Gemeinschaften möchte ich nun, ohne mich auf die Frage nach ihrer Beziehung untereinander einzulassen, noch einmal diejenigen herausheben, von deren Eigenart der gliedhaft zugehörige Einzelmensch in der Ganzheit seiner Art und seines Daseins ergriffen und bestimmt wird. Solche Gemeinschaften durchgreifender Art sind *soziale Individualitäten*. Somit ist unter sozialer Individualität eine übergreifende, den ganzen Menschen beanspruchende eigene Lebensganzheit zu verstehen, die aus schicksalhafter Bestimmung, nach dem Walten der Vorsehung, aus einem unbedingten Schöpferwillen — oder wie wir es sonst bezeichnen wollen — zur Wirklichkeit in der Welt kommt und in dem auf dieses Ganze hin und dabei einander zugeordneten Leben einer Vielzahl von Menschen sich gestaltend durchsetzt. Es kann dahingestellt bleiben, was alles als soziale Individualität anzuerkennen ist: jedenfalls ist das, was wir

heute Volk nennen, eine solche durchgreifende Gemeinschaft; Volk ist soziale Individualität.

Nur wenn das begriffen wird, kann man dem sich aus dem äußeren Anscheine der Wirklichkeit sich aufdrängenden Irrtum entgehen, Volk als eine, unter einer bestimmten äußeren Zweckhaftigkeit willkürlich zusammengefaßte Menge von Menschen anzusehen. Volk ist keine Menschensumme oder gesellschaftliche Gruppe, sondern eine ursprüngliche Lebenseigenheit und Lebensganzheit, eine Ganzheit aus einer Eigenheit heraus, die das Leben einer Vielzahl von Menschen ohne ihr Zutun übergreifend bestimmungsmächtig beherrscht. Volk ist vom einzelnen Menschen her gesehen, so sehr seine Wirklichkeitsmächtigkeit auf die willensgeleitete einzelmenschliche Tat gestellt ist, wie wir noch sehen werden, doch nicht das Ergebnis eines freischöpferischen menschlichen Wollens, sondern ein in vorgegebener Anlage begründeter Stand menschlichen Seins. Deswegen darf Volk niemals als eine Verbandseinheit unter Menschen bezeichnet werden. Es ist Schöpfungseinheit, Schicksals-einheit und umschließt daher seine Glieder auch in der Folge ihrer Geschlechter.

Das innerste Wesen aller Individualität nun ist Geheimnis. Schon Gierke sah sich veranlaßt, das zu betonen. »Das Rätsel des Organismus«, sagte er, »deckt sich mit dem Rätsel des Lebens. Wir wissen nicht, was eigentlich das Leben ist. Aber wir können deshalb nicht den Begriff des Lebens aus der Wissenschaft ausschalten. Denn wir wissen, daß Leben ist«. Mehr vermag auch die moderne Biologie uns nicht zu sagen. Man hat das Lebenszentrum menschlichen Seins Geist genannt. Da das Wort Geist aber vielfach für ganz andere Dinge gebraucht wird, ist es gut, es hier zu vermeiden; wir wollen uns begnügen, zu sagen Individualität ist das Geheimnis des Lebens. Auch die Frage, wie es zur Begründung individueller Lebensexistenz kommt, ist uns Menschen unbeantwortbar. Das ist bei uns nicht anders wie in der Natur, und bei des Menschen einzelhafter Eigenart nicht anders als bei der Eigenheit von Gemeinschaft. Nur darüber besteht Gewißheit: wo wir uns veranlaßt sehen, von Individualität zu sprechen, ist wirkungsmächtige Gestaltungskraft in dieser Welt am Werke, sich gegenständlich in die Erscheinung zu setzen. So kann es auch beim Volke als sozialer Individualität nicht anders sein. Wo Volk ist, nehmen wir einen in einem unaufklärbaren Geheimnis gründenden fortdauernden Gestaltungsprozeß wahr, der sich in der Schaffung, Erhaltung und Durchsetzung arteigener Lebensordnung unter einer begrenzten Zahl von Menschen zur Erscheinung bringt, welche die Grundlage für eine eigengeprägte und einander zugeordnete Lebensführung dieser Menschen abgibt,

die wir mit dem Ausdrucke Volkskultur kennzeichnen. So ist Volk unablässige individuelle *V e r g e m e i n s c h a f t u n g*.

Gerade dadurch unterscheidet sich nun aber menschliche Individualität offenbar von sonstiger individueller Existenz. Sie hat personhafte Art. Darauf hat neuerdings gerade der Naturwissenschaftler Escherich in seiner Rektoratsrede über den »Termitenwahn« anschaulich aus begründetem Anlaß wieder hingewiesen. Von personhafter Art war schon in früherem Zusammenhange die Rede, ebenso wurde gezeigt, daß auch Volk diese Lebensart teilt und teilen muß. Das Wesen solcher Personhaftigkeit ist die aus unbedingter Selbstgewißheit an vorgegebenen Lebensmöglichkeiten verantwortlich bewirkte Selbstgestaltung. Das »Selbst« ist hierbei das im Geheimnis seines Wesens und seiner Urständigkeit ewig verborgene individuelle Leben. Solcher Selbstgestaltungsprozeß vollzieht sich, weil er personhaft ist, in der Form lebengestaltender Taten auf der Grundlage metaphysisch bestimmter Entscheidungen. So muß schließlich das Wesen sozialer Individualität dahin bestimmt werden: sie ist freie, personhafte *e n t s c h e i d u n g s m ä ß i g e E i n h e i t s g e s t a l t u n g* eigenständiger Art unter einer in der Ganzheit ihres Lebens ergriffenen Vielzahl von Menschen und darin wahrhafte Selbstgestaltung übergreifender Ganzheit. Dieses Wesen individueller Gemeinschaft teilt auch das Volk.

Für die Gemeinschaft bedeutet es nun eine besondere Funktion ihres Daseins, durch Entscheidung zur wirklichkeitsgestaltenden Tat zu kommen. Volk läßt sich daher, wie die Erfahrung unwiderleglich beweist, als soziale Individualität in der auf Wirklichkeitsmächtigkeit abzielenden Selbstentscheidung besonders erfassen und bestimmen. Gerade darauf weist der Begriff des *V o l k s s t a a t e s* hin. Das Volk in dieser Hinsicht ist *S t a a t*. Das gerade will der nationalsozialistische Ausdruck »Volksstaat« sagen, daß auch die Staatlichkeit ein Moment der Volkswirklichkeit ist und somit zum Erscheinungsbilde des *V o l k e s* gehört, nicht aber eine in sich begründete Bedeutung hat. Volk tritt als Staat in die Erscheinung, insofern und soweit es sich als wirklichkeitsmächtig erweist, den Anspruch auf eigenverantwortliche Mitbestimmung des Ablaufs der Geschichte erhebt und unter diesem Geltungsbewußtsein und Geltungswillen sein Dasein in fester Ordnung verfaßt. Dieses Staatsein des Volkes aber bedarf der besonderen Untersuchung. Seine Sinndeutung bildet den Kern der Aufgabe einer Staatsphilosophie.

3. Die Selbstdarstellung des Volkes als Staat.

Es erhebt sich die Frage: wie tritt Volk als Staat in Erscheinung? Worin ist Staat als besondere Funktion des Volkes erkenntnismäßig faßbar? Die Antwort lautet: in einer unter der Idee der Gerechtigkeit stehenden Volksordnung, die autoritäre Machtordnung ist.

a) Staat ist zunächst Ordnung; er ist das Volk in Ordnung. Daß Volk solche Ordnung zu seiner Selbstverwirklichung braucht, ergibt sich aus dem einfachen Sachverhalt, daß es ja als urständig-eigenartige Ganzheit bloß in einer Vielheit einzelner Menschen angelegt ist und durch diese Vielzahl hindurch, durch das freie personhafte Tätigsein dieser einzelnen Menschen seine Wirklichkeit und Gestalt finden muß, und zwar unablässig.

Es sollte nicht nötig sein, darauf aufmerksam zu machen, daß die Wirklichkeit eines Volkes auf die Regsamkeit und den Einsatz seiner Glieder angewiesen ist, daß zwar die Volksindividualität den Volksgliedern eingeboren ist, aber nur insoweit geschichtsmächtig in die Erscheinung tritt, als sie von den einzelnen Menschen in sich aktiviert wird. Ein selbstvergesenes Volk hat zwar nach wie vor Lebensbestimmung, aber die Geschichte kennt es nicht, weil seine eigenen Glieder es nicht praktisch-geschichtlich leben! So ist die Volkswirklichkeit, was sehr ernst zu nehmen ist, den einzelnen Volksgliedern in die Hand gegeben und hängt wesentlich von deren Verhalten ab. Das ist natürlich etwas ganz anderes als die individualistische »Volksauffassung«, bei welcher die »Volkseinheit« von Grund auf das Erzeugnis einer Summe einzelmenschlicher Willen ist in völliger Verkenning der notwendigen Zusammengehörigkeit der Einzelnen, die als Anlage zur Ganzheit sie urständig beherrscht. Weil aber diese Verirrung des Individualismus weit verbreitet ist und das Staatsdenken verhängnisvoll bestimmt, pflegt in den Auseinandersetzungen über Volk und Staat der Nachdruck auf die vor aller menschlichen Willkür liegende übergreifende Ganzheit des Volkes gelegt zu werden und kommt die unmittelbare und notwendige Mitwirkung der Einzelnen bei der Selbstverwirklichung des Volkes in der Darstellung vielfach zu kurz. Das darf um wichtiger später näher zu erörternder Folgen willen keinesfalls geschehen. So muß bereits bei dem Begriffe der Ordnung klargestellt werden, daß ihm das personhafte Tätigsein einer Vielzahl von Menschen, die als Volk zur Einheit bestimmt sind, zugrunde liegt, um dieser Einheit Wirklichkeit zu geben.

Ordnung bedeutet nun nichts anderes als Haltung; sie ist die auf die Verwirklichung eines in uns angelegten übergreifenden Lebensgan-

zen ausgerichtete Haltung der daran beteiligten Personen. Volk in Ordnung oder Volksordnung ist demzufolge die aus dem Wesen des Volkes als individuell-sozialen Lebensganzen bestimmte und auf die Wirklichkeit dieses Ganzen ausgerichtete Haltung der Volksglieder. Daß hierbei »Haltung« ein einfacher Ausdruck für einen höchst verwickelten Sachverhalt ist, der ebenso ein bestimmtes Selbstverständnis der Gemeinschaft wie einen entsprechenden Gemeinshaftswillen wie eine darauf bezügliche Wertüberzeugung umfaßt, darf ebensowenig übersehen werden wie unerwähnt bleiben. Ebenso muß klar sein, ohne daß es weiter auseinandergesetzt werden kann, daß Ordnung als Haltung sich ebensowenig auf das gegenseitige Verhältnis der Volksglieder als Träger der Selbstverwirklichung des Volkes, also auf ihre Stellung als Funktionsträger in der Lebensgemeinschaft des Volksganzen bezieht, wie auf die Tätigkeit, die als Lebensfunktion dieses Ganzen von den einzelnen Volksgliedern ihrer verschiedenen funktionalen Aufgabe und Stellung entsprechend zu entfalten ist. Tritt also Volk staatlich als Ordnung in die Erscheinung, so ist diese jeweils entweder die vom Wesen des Volksganzen her verstandene planmäßig systematische Bestimmung der Volksglieder untereinander als volklicher Funktionsträger oder die entsprechende Festlegung ihrer Funktionstätigkeit.

b) Staat ist aber nicht nur Ordnung schlechthin, sondern unter der Idee der Gerechtigkeit sich gestaltende Volksordnung. Notwendigkeit und Verständnis hierfür ergeben sich daraus: Der Träger personhaften Lebens hat nicht nur willkürlich unter den vorgegebenen Lebensmöglichkeiten auszuwählen, welche er zur Verwirklichung bringen will; er weiß sich dabei vielmehr unter einer metaphysisch bestimmten, d. h. über alles Gegebene hinausweisenden Verantwortung. Und diese zwingt ihn zu einer wertenden Auswahl unter seinen Lebensmöglichkeiten. Den für staatsgestaltende Entscheidungen maßgebenden Wert nennt man die Gerechtigkeit. Das ist die alle gemeinschaftsbezüglichen Entscheidungen zu unbedingter Gültigkeit erhebende und in ihr erhaltende Gewißheit. Da der Staat die Entscheidungsmächtigkeit ist, durch welche sich Volksgemeinschaft zur Wirklichkeit bringt, so muß der die staatsgestaltenden Entscheidungen maßgebend bestimmende Gerechtigkeitswert seiner Substanz nach unbedingte Gewißheit vom Wesen des Volkes sein. Die Gerechtigkeit ist demnach nichts anderes als die Gewißheit des Volkes von sich selbst als urständiger sozialer Individualität, die in einer konkreten Volksgemeinschaft bei ihrer Selbstverwirklichung offenbar wird und in dem vor die Entscheidung gestellten Gewissen durchbricht. Gerechtigkeit ist, worauf der Nationalsozialismus mit Nachdruck verweist, kein System abstrakter, unmittelbar in sich beruhender Werte nach

Art eines irgendwie gearteten Naturrechtssystems. Sie ist vielmehr immer konkrete, auf das Wesen bestimmter Gemeinschaft bezogene, aus der Individualität und dem schöpfungsgemäßen Lebensanspruch des Volkes substantiell bestimmte lebendige Wertung innerhalb aller Selbstgestaltungsvorgänge dieses Volkes.

Daraus erklärt sich die immer wieder in der Geschichte gemachte Erfahrung, daß in jedem Staate eine eigene Gerechtigkeit gilt und daß nichts schwerer zu erreichen ist, als ein fruchtbares Gespräch von Staat zu Staat über die Grundsätze der Gerechtigkeit! Darin liegt auch die ungeheure Schwierigkeit begründet, zu einer umfassenden Völkerrechtsordnung zu kommen; denn eine solche wäre nur möglich, wenn sich eine allgemeine Verständigung über das erzielen ließe, was im Verhältnis der einzelnen politisch verfaßten Völker zueinander als gerecht zu gelten habe. Das aber hat sich bisher als unmöglich erwiesen; das Völkerrecht entstand als der Versuch einer verbindlichen Staatenordnung unter den christlichen Mächten und schloß damit von vornherein alle Mächte von seinem Geltungsbereich aus, deren Kultur sich nicht von den Grundwahrheiten christlichen Glaubens bestimmen ließ. Später glaubte man, ein säkulares Naturrechtssystem, das angeblich allgemein anzuerkennende System der Grundwerte zivilisatorischer Gesittung zur Basis des Völkerrechts nehmen und von ihm aus eine universale Weltordnung herstellen zu können. Aber es zeigte sich sehr bald, in der Katastrophe des Weltkrieges, in den Ungeheuerlichkeiten der Pariser Vorortfriedensschlüsse und in ihren Folgen unübersehbar, daß die Annahme eines solchen »allgemeinen« metaphysischen Grundes menschlichen Gemeinschaftslebens ein Selbstbetrug ist. Heute endlich wird in den Verhandlungen über die Reform des Völkerbundes deutlich, daß, was sich bisher Völkerrecht genannt hat, nichts anderes war als eine in sich sehr wenig homogene und feste, aus verschiedenartigen und verschieden weitgehenden partikularen Beziehungen unter den Staaten sich aufbauende Ordnung, die wohl nach Gemeinschaft unter den Mächten der Welt strebt, aber heute mehr denn je belastet ist mit der Spannung zwischen den verschiedenen Gerechtigkeitsauffassungen der Völker. —

Wenn also der Staat unter der Idee der Gerechtigkeit sich gestaltende Volksordnung ist, so obliegt ihm die Aufgabe, bei Bestimmung der Volksglieder als Träger der verschiedenen Funktionen der Volksgemeinschaft und der Entscheidung über die Funktionstätigkeit das urständige Wesen des Volkes maßgebend zur Geltung kommen zu lassen. In diesem Sinne spricht der Nationalsozialismus davon, daß der von seiner Idee getragene Staat *Gerechtigkeitsstaat* sei, und daß ihm Gerechtigkeit das *sum cuique* innerhalb einer lebendigen, ihrer selbst gewissen Volksge-

meinschaft unter dem Ziel der gewissenhaften Erfüllung ihres Wesens bedeutet.

c) Hiermit hängt unlösbar zusammen, daß nach der nationalsozialistischen Auffassung der Volksstaat autoritär ist und seine Autorität in der Volksverbundenheit jeglicher Träger von Gemeinschaftsfunktionen begründet findet. Autorität ist nichts anderes als die allseits lebendige Gewißheit von der unabdingbaren Geltung der Gerechtigkeit in der gesamten staatlichen Volksordnung. Autorität ist die innere Wirkungsmächtigkeit eines Funktionsträgers, die auf der Gewißheit beruht, daß seine Funktionsstellung wie Funktionstätigkeit ausschließlich unter der Verantwortung gegenüber dem Wesen des Volkes bestimmt ist und ausgeübt wird. Autorität ist deswegen eine als metaphysisch bestimmte Gewißheit zur Geltung kommende, also eine im wahrsten Sinne i n n e r e B e z i e h u n g unter den Volksgliedern als einander planmäßig zugeordneten Trägern der freien Selbstverwirklichung volklicher Gemeinschaft. Autorität ist darum ein Anspruch, den ein Volksglied als Funktionsträger erhebt und erheben kann, der Anspruch auf unbedingte Anerkennung seiner Funktionsstellung, der sich daraus ergebenden Beziehungen zu den übrigen Volksgliedern sowie der Maßgeblichkeit seiner Funktionswirksamkeit für die Gestaltung des wirklichen Volkslebens; aber dieser Anspruch wiederum nur, insoweit er die überzeugende Gewißheit zu begründen vermag, daß er nur mit Rücksicht auf tatsächlich gelebte Verantwortlichkeit gegenüber der Idee der Volksgerechtigkeit erhoben wird. Autorität ist umgekehrt die dem Funktionsträger gegenüber bezeugte Anerkennung seiner Stellung und die Willigkeit und Fügsamkeit gegenüber seinem Wirken durch die übrigen Volksglieder; aber wiederum nur insoweit, als diese der Ausdruck des Vertrauens in die Gerechtigkeit der geltenden Funktionsordnung und das Verantwortungsbewußtsein des Funktionsträgers ist. Der Staat muß autoritäre Ordnung sein, weil er seinem Wesen nach unter der Idee der Gerechtigkeit steht; er muß seine Autorität auf die Gewißheit ursprünglicher Volksverbundenheit gründen, weil Gerechtigkeit nichts anderes als die unbedingte Geltung des Wesens des Volkes als ethisch verpflichtender Anspruch bei der Selbstverwirklichung der Gemeinschaft ist und damit dieses Wesen zur Substanz aller Gemeinschaftsverantwortlichkeit macht. Daß Autorität noch eine tiefere Wurzel hat, die in den metaphysischen Bereich unseres menschlichen Lebens hineinragt, braucht hier nur angedeutet zu werden. Es ist in anderem Zusammenhange näher zu erläutern¹⁾.

1) Vgl. hierzu den Aufsatz des Verfassers über »Die religiösen Wurzeln staatlicher Autorität und Macht« in der Zeitschrift »Deutsche Theologie«, Jg. 1936 Heft 4/5 und über »Recht — Staat — Bekenntnis. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Recht und Reli-

d) Schließlich ist für den Nationalsozialismus der Staat **M a c h t s t a a t**. Das will heißen, daß die Volksordnung, die er in sich repräsentiert, mit einem unverletzlichen, allgemeinverbindlichen Geltungsanspruche auftritt, daß sie in sich nicht nur den Anspruch trägt, sich gegen jeden Widerstand, der sich ihrer Verwirklichung entgegenstellt, durchzusetzen, sondern daß sie in sich zugleich die Möglichkeiten enthält, sich entsprechend zur Geltung zu bringen. Nicht daß der Staat hiernach eine Zwangsordnung in dem Sinne würde, daß seine ordnende Aufgabe nur unter Einsatz von Zwang von Volksglied zu Volksglied durchgeführt werden könnte; staatliche Ordnung ist zunächst auf freie, willige Erfüllung angelegt, was in ihrem Autoritätscharakter deutlich heraustritt. Aber insofern gehört allerdings das Zwangsmoment zum Staate, als, soll überhaupt die Selbstverwirklichung der Volksgemeinschaft durch die staatliche Ordnung sichergestellt sein (was sie muß, damit Volk überhaupt wirklichkeitsmächtig werden kann!), Vorsorge getroffen sein muß, daß Widerstand, wo er ungerichterweise erhoben wird, tatsächlich und erfolgreich überwunden werden kann. Der Staat als Macht vertritt die **Z u m u t b a r k e i t** seiner **E n t s c h e i d u n g e n** über die Wirklichkeitsgestaltung des Volkes. Er ist daher nur insoweit wahre Macht, als er Zumutbares notfalls unter Zwang stellt; überschreitet er diese Grenze, wird er schuldig an seinem Wesen und entartet zum äußeren Gewaltverhältnis. Der Maßstab für die Zumutbarkeit ist wiederum die Volksgerechtigkeit. Je eindeutiger gerecht staatliche Ordnung ist, desto größer ist die Autorität, desto innerer das Machtverhältnis, das er repräsentiert, wenn auch die Macht selbst nur in äußerem Zwang und in den dafür tauglichen Mitteln in die Erscheinung treten kann, da sie sich ja gegen diejenigen richtet, die innerlich von der Gemeinschaft und ihrer im Staate zur Geltung gebrachten Ordnungshaltung nicht ergriffen werden, weil sie sich, obwohl es ihnen zugemutet werden kann, davon nicht ergreifen lassen wollen.

Der Staat als Machtordnung ist das notwendige Gegenstück zum Staat als autoritäre Ordnung: in beider Beziehung setzt sich die Herrschaft der Volksgerechtigkeit in der staatlichen Ordnung durch, einmal positiv in der Autorität, sodann negativ im Zwange der Macht. Und so ist der Staat als Machtordnung niemals ein Gewaltinstrument gegen das Volk, niemals Diktatur, sondern, sofern er nur sein Wesen richtig erkennt, stets nur möglicher Zwang zur Sicherung des Volksdaseins gegen wahre Feinde, d. h. solche Personen und Mächte, die den unbedingten Geltungsanspruch der Volksgerechtigkeit verneinen und sich damit gegen die Wirklichkeits-

gion, Staat und Kirche« in der »Zeitschrift für Theologie und Kirche«, N. F. 16. Jg. 1935 S. 97 ff.

mächtigkeit der Volksgemeinschaft auflehnen. Aber ebenso richtig ist auch, daß die Macht des Staates fehlgreift und zur (ungerechten) Gewalt wird, wenn sie sich gegen solche Volksglieder wendet, die einem offenkundig ungerechten Geltungsansprüche staatlicher Ordnung sich widersetzen. Hierin liegt die positive Wertung jeder echten Revolution beschlossen. In ihr wird die Volksgerechtigkeit gegen eine sich unter den Schein solcher Gerechtigkeit stellende, diese aber tatsächlich mißachtende Staatsordnung zum Siege geführt. Ein Staat, der die Volksgerechtigkeit verhöhnt, muß zu Falle kommen, denn er verhöhnt heilige Werte, die sich, weil sie absoluten Charakter haben, auf Dauer nicht mißachten lassen. Volksverbundenheit zu pflegen und das Gewissen unablässig an der Selbstgewißheit des Volkes zu schärfen, ist daher die festeste aber auch notwendigste Stütze völkischer Macht — was der Nationalsozialismus wohl weiß und mit gutem Bedacht fortgesetzt und nachdrücklich betont!

e) Die staatliche Ordnung des Volkes tritt gerade wegen ihres Autoritäts- und Machtcharakters als *p o l i t i s c h e* und als *R e c h t s o r d n u n g* in die Erscheinung. Politik und Recht haben gemein, daß sie Wirkungsformen des Lebens- und Geltungswillens von Gemeinschaft sind. Sie stehen nicht auf sich selber, sondern sind Ausdrucksformen verschiedenartigen Dienstes an der Gemeinschaft; sie gründen beide in der Notwendigkeit, daß Gemeinschaft durch Selbstentscheidung zur Wirklichkeit kommen muß; sie erfüllen diese Notwendigkeit, indem sie mit dem Anspruche, gerecht über die vorgegebenen Lebensmöglichkeiten der Gemeinschaft zu entscheiden, in deren Selbstverwirklichung ordnend eingreifen. Darin zeigen sie aber, daß sie beide nur Erscheinungsformen der staatlichen Existenz der Gemeinschaft sind. Die politische und die rechtliche Ordnung stehen nicht neben der staatlichen; vielmehr ist die staatliche Ordnung politische und rechtliche in Unterscheidung gegeneinander und in gegenseitiger Ergänzung und Durchdringung.

Carl Schmitt hat recht, wenn er bemüht ist, das Wesen des Politischen an dem Freund-Feind-Gegensatz deutlich zu machen, der offenkundig den Grund für die Bewegtheit des geschichtlichen Lebens abgibt. Will und muß ihrem Wesen nach die Gemeinschaft sich zu ihrer Selbstverwirklichung unter der Idee ihrer Gerechtigkeit ordnen und dient dieser Ordnung »der staatliche Stand« der Gemeinschaft, so müssen die unter den Gemeinschaftsgliedern hervortretenden wirklichkeitsmächtigen Kräfte in staatlicher Weise unter unbedingte Bewertung gestellt und damit grundsätzlich gegeneinander gesondert werden; sie sind von einem verpflichtenden Grundwerte aus als positive und negative zu erkennen und zu kennzeichnen und von da aus zu fördern und zu entwickeln oder zu hemmen

und zu vernichten. Das soll wohl auch mit der Freund-Feind-Gruppierung der Schmittschen Lehre gemeint sein. Politik ist danach die in der staatlichen Gemeinschaftsgestaltung betätigte unbedingte Verantwortlichkeit, soweit sie die Lebensgrundlagen der Gemeinschaftswirklichkeit betrifft. Da nun aber Gemeinschaft eine personhafte Einheit ist, die sich unter einer Vielzahl von Menschen und in ständiger geschichtlicher Berührung mit anderen entsprechenden Gemeinschaften fortdauernd in Selbstentscheidung gestaltend zu verwirklichen hat, so muß in ihr der politische Läuterungsprozeß ständig vollzogen werden. Staat e n t s t e h t deswegen nicht nur durch politische Entscheidungen, sondern er k a n n auch nur auf Grund solcher b e s t e h e n. So ist es richtig, das Wesen des Staates politisch zu nennen und die Staatslehre eines groben Mißverständnisses ihrer selbst zu bezichtigen, die dieses politische Wesen übersieht oder gering schätzt. Es wäre auch verfehlt, zu versuchen, das Politische in bestimmte Grundentscheidungen inhaltlich zusammenzufassen; politisch ist jede ordnende Entscheidung, durch welche die Lebensgrundlagen der Gemeinschaft maßgebend, d. h. autoritär und mit Machtanspruch aus der Gewißheit der eigenen Gerechtigkeit bestimmt und gegen feindliche Geltungsansprüche gesichert werden oder durch die zur Geltung drängende Wertungen als gemeinschaftsfreundlich oder -feindlich aufgedeckt und in ihrer Geltungswirksamkeit unterstützt oder bekämpft, gefördert oder unterdrückt werden.

Mit einer solchen Deutung verbindet sich nun aber ein Einwand gegen die Schmittsche Lehre. Politik kann als Funktion der Freund-Feind-Gruppierung im geschichtlichen Leben in ihrem Wesen nicht hinlänglich bestimmt werden. Vielmehr muß, um solche Unterscheidungen sinnvoll und praktisch bedeutsam erscheinen zu lassen, vorweg eine i n h a l t l i c h e Wertsetzung geschehen, von der aus der Freund als Freund, der Feind als Feind erkannt zu werden vermag. Diese Wertsetzung geschieht nun nicht außerhalb der Politik, sondern in ihr. P o l i t i k i s t d i e Selbstentscheidung der Gemeinschaft über ihre Gerechtigkeit und v o n d a a u s ü b e r F r e u n d u n d F e i n d. Das kann nicht als selbstverständlich unterstellt werden; es gehört zur Klarstellung des Wesens der Politik, daß das ausgesprochen wird.

Abzulehnen ist demnach ein allgemeingültiges System politischer Grundsätze; es läßt sich nur von bestimmten politischen Systemen konkreter Staaten zu gewissen Zeiten sprechen. So gab es ein politisches System des deutschen Liberalismus unter der Weimarer Verfassung, wenn wir dieses heute auch als das Ergebnis eines groben Mißverständnisses der Gemeinschaft von ihrem eigensten Wesen bezeichnen und in seiner Hohlheit und

Oberflächlichkeit durchschauen. So gibt es heute das politische System des Nationalsozialismus im Dritten Deutschen Reiche. Es ist »am geltenden Gemeinschaftswert orientiert«, d. h. substantiell am klar erkannten Wesen des deutschen Volkes. In ihm findet die heutige Gerechtigkeitsauffassung des deutschen Volkes ihren Ausdruck. Im deutschen Volksstaate kann demnach Politik nur bedeuten die autoritäre und machtmäßige Selbstentscheidung des deutschen Volkes als Staat zu seinem eigenen Wesen als unbedingten Grundwert für seine Wirklichkeitsgestaltung. Damit ist Politik aber zugleich die maßgebende Absetzung dieses Wertes von den Geltungsansprüchen aller anderen tatsächlichen und möglichen Grundwertungen und der Kampf gegen die Gestaltungsmächtigkeit solcher feindlicher Grundüberzeugungen, soweit sie sich innerhalb des deutschen Gemeinlebens zeigen oder von außen, von fremden Mächten her gegen dieses zur Geltung gebracht werden.

Staat als politische Ordnung in diesem Verstande ist, was sich aus früher Gesagtem ergibt, sowohl Ordnung der Trägerschaft der politischen Funktion als auch Regelung der politischen Funktionstätigkeit selbst. In der ersten Hinsicht vollzieht sich in ihm die maßgebliche Entscheidung darüber, welchen Volksgliedern gerade die Politik als Aufgabe in der Gemeinschaft anvertraut sein soll. Bei dem anderen geht es um die Frage, in welcher Art und Form die politischen Entscheidungen im einzelnen zu vollziehen sind. —

Volk als Staat ist auch **Gemeinschaft unter dem Recht**. Die Notwendigkeit dazu ergibt sich daraus, daß an der Gemeinschaftsgestaltung einerseits ständig eine Vielzahl von Menschen beteiligt ist, daß sich die Wirklichkeit des Gemeinlebens andererseits in einer unermeßlichen Reichhaltigkeit konkreter Tatbestände entfaltet. In dieser persönlichen und sachlichen Vielfältigkeit des Volkslebens gilt es unablässig die Einheit herzustellen und zu erhalten, als die Volk im Raume der Geschichte nur in die Erscheinung treten und wirklichkeitsmächtig sein kann. Diese soziale Vielfältigkeit bedeutet für das Volk im Hinblick auf seine notwendig zu erreichende Einheit eine innere Widerständigkeit. Mit ihr praktisch fertig zu werden, ist die Aufgabe des Rechts. Der Dienst, den das Recht der Volksgemeinschaft zu leisten hat, ist die innere Befriedung, die wie die innere Widerständigkeit Folge der Personhaftigkeit volklichen Gemeinlebens ist. Deswegen ist es nicht Zufall, sondern tief wesenhaft begründet, daß sich rechtsgeschichtlicher Rückschau die Worte Recht und Frieden weithin als gleichbedeutend erweisen! Im Recht wirkt sich die Selbstgewißheit der Volksgemeinschaft als urständig begründeter Ganzheit aus, ebenso aber das Wissen um die einheitsgefährdende persönliche und sach-

liche Vielfältigkeit konkreter Gemeinschaftswirklichkeit. Recht ist daher unbedingt begründetes, aber tatbestandsmäßig ausgeformtes Gemeinschaftsbewußtsein des Volkes in seiner geschichtlichen Wirklichkeit. Recht ist immer *Ordnung konkreter Gemeinschaft*, nie System abstrakter Regeln. Mit dem Recht gibt sich eine bestimmte geschichtsmächtige Gemeinschaft die Gewähr, daß ihre Gerechtigkeit das Verhalten ihrer Glieder bei jeder tatbestandsmäßigen Anteilnahme an ihrer Selbstverwirklichung bestimme. Deswegen wirkt das Recht in der Gemeinschaft als Wegweiser und Richtmaß. Es ermöglicht, daß jedes Volksglied tunlichst in jeder Lage des Gemeinschaftslebens weiß, wie es sich als Mitträger des ihn übergreifenden Vergemeinschaftungsvorganges richtig zu verhalten hat und auf welches Verhalten der mitbeteiligten Volksgenossen es zu rechnen hat, welches es verlangen kann. Vom Recht aus, und nur von ihm aus vermag die Verantwortlichkeit für richtiges Gemeinschaftsverhalten inhaltlich bestimmt und praktisch zur Geltung gebracht zu werden.

Denn eine Gewähr wie die, von der eben die Rede war, ist nur durch ein *Normensystem* zu erreichen, wie es das Recht darstellt. Das aber ist ein solches, das faktisch oder zumutbar innerhalb des Kreises der Personen, die aus ursprünglicher Bestimmung zueinander gehören und sich in praktischer Verbundenheit halten, mit dem Anspruche auf Allgemeingültigkeit auftreten kann. Freie Vergemeinschaftung kann sich nur auf dem Weg über ein Normensystem wirklichkeitsmächtig entfalten, denn sie hat personhafte Art, wie wir gesehen haben. Norm nimmt freie Lebensgestaltung vorbedacht ins Bewußtsein auf, erhebt sie aber zugleich zur Gewißheit unbedingter Gültigkeit. Sie bringt inhaltlich bestimmten Lebenswillen als verpflichtendes Sollen zum Ausdruck. Das aber ist die Eigenart des Personhaften, über die gesprochen wurde. Alles personhafte Leben verwirklicht sich über seine normative Mitte! So auch das Leben der Volksgemeinschaft. Sie hat bei ihrer Selbstgestaltung im Recht ihre normative Mitte. Recht will gerechte Ordnung im Hier und Jetzt konkreter Tatbestandsmäßigkeit des Volkslebens. Es nimmt die autoritäre Entscheidung der Politik auf, setzt sie in Beziehung zu den Wirklichkeitstatbeständen des Volkslebens und zieht aus ihr als allgemeinverbindliche Verhaltensregel für die Volksglieder die Folgerungen. Es wendet sich mit dieser Eigenart gegen die Möglichkeit, daß die von der Politik getroffenen grundsätzlichen Entscheidungen bei der praktischen Gemeinschaftsgestaltung wieder in Frage gestellt werden. Das Recht rechnet mit der in der Personhaftigkeit des Menschen veranlagten Widerständigkeit, wie sie in intellektuellem oder moralischem Unvermögen, aber auch in persönlicher Gleichgültigkeit oder gar in unmittelbarer Aufsässigkeit gegenüber

dem Geltungsanspruche der von der Politik ausgeprägten Idee der wesentlichen Gerechtigkeit der Volksgemeinschaft in die Erscheinung tritt. In dem rechtlichen Normensystem wird die im Sinne der Volksgerechtigkeit bestimmte Richtigkeit des Verhaltens möglichst eindeutig festgelegt und damit ein unbezweifelbarer Maßstab für die Beurteilung von Gemeinschaftshandeln überhaupt begründet. Darin ist das Recht vor allem auch Grundlage des Gerichts, das seinerseits die Entschlossenheit der Gemeinschaft verwirklicht, aus letzter Verantwortung für ihr eigenes Wesen, wie sie es erkannt hat, einzustehen, indem es den unverbrüchlichen Geltungsanspruch der im Rechte wirkenden Volksgerechtigkeit machtvoll zur Erscheinung bringt. Das Recht ist autoritär als Ausdrucksform staatlich verfaßten Gemeinlebens. Es vertritt die Allgemeingültigkeit seiner Setzungen und bringt diese auch dem Widerstrebenden gegenüber als unbedingt begründete Zumutbarkeit zur Geltung. Insoweit ist die Volksordnung unter dem Recht auch Machtordnung, insofern sie zugleich Ordnung dafür ist, wie dem rechtswidrigen Verhalten der Volksglieder um der Gerechtigkeit willen notfalls mit Zwang zu begegnen ist.

Ist Recht notwendigerweise Norm, so darf wieder **N o r m n i c h t** mit Gesetz gleichgestellt werden. Gesetz ist — was auch im Einzelnen darunter verstanden wird — stets nur eine Ausdrucksform rechtlicher Normativität. Wenn Gesetz allmählich in immer stärkerer Weise als Begriff für satzungsmäßig ausgeformtes Recht verwendet worden ist, wobei sich die nähere Bedeutung noch obendrein jeweils nach den konkreten Verfassungszuständen bestimmt hat, so darf darüber nicht vergessen werden, daß es auch eine nicht gesatzte Ausdrucksform des Rechts gibt. Volk als Staat ist Gemeinschaft unter dem Recht, wie sich dieses auch immer Ausdruck verschafft. —

P o l i t i s c h e O r d n u n g u n d R e c h t s o r d n u n g stehen in einem notwendigen gegenseitigen Verhältnis, worin sie sich als Differenzierung der Staatsordnung bewähren. Die Politik geht dem Recht voraus, insofern sie die Grundentscheidungen trifft, von denen aus das Recht in der Lage ist, das konkrete Gemeinschaftsverhalten allgemeinverbindlich als gerecht zu normieren. Die Politik folgt aber auch dem Rechte nach, indem sie die aus der normativen Bindung des Lebens und seiner Beurteilung notwendig sich ergebenden Versteifungen löst und Härten überwindet, wie die Begnadigung oder die Enteignung als politische Akte am Beispiel erweisen. Das Recht aber erstreckt sich in den Bereich der Politik, insofern die politische Entscheidung häufig um ihrer eigenen Sicherstellung willen normative Form annimmt, wie jede Zuständigkeitsordnung im politischen Bereiche und jede Regelung politischen Verhaltens, wie z. B. die der Gesetzgebung oder der Begnadigung beweist.

Wie jeder Staatsbetrachtung klar sein muß, daß der Staat ganz wesentlich politische Ordnung ist, so muß sie ebenso darauf hinweisen, daß der Staat notwendig auch rechtliche Ordnung ist: Diese Einsicht liegt wohl zugrunde, wenn das Wort »Rechtsstaat« heute häufig, besonders vom Auslande her insofern in die Auseinandersetzung geworfen wird, als behauptet wird, jeder wahre Staat müsse Rechtsstaat sein. Gerade mit Rücksicht darauf wäre es verfehlt, den Rechtsstaatsbegriff für liberale Staatszustände vorzubehalten. Daß der Begriff des Rechtsstaates in der liberalen Epoche geprägt worden ist und sich von daher mit einem bestimmten Vorstellungsgehalt verbindet, darf nicht übersehen werden; auch ist nicht zu verschweigen, daß in der Fortbenutzung des Wortes Rechtsstaat gewisse Gefahren für eine restlose Klärung des durch den Nationalsozialismus gewandelten Staatsdenkens liegen. Indessen besteht ebenso die Gefahr, daß bei Unterdrückung des Wortes Rechtsstaat theoretisch und praktisch vergessen wird, daß staatliche Ordnung stets auch als Rechtsordnung in die Erscheinung treten muß, da Volk eben personhafte Eigenart mit allen Momenten derselben hat. Mit der Gegenüberstellung »bürgerlicher« und »nationaler« oder »völkischer« Rechtsstaat wird versucht, den Gefahren zu begegnen. Der Nationalsozialismus tut jedenfalls gut daran, trotz seiner strikten Ablehnung des vom Liberalismus geprägten Begriffes Rechtsstaat mit Entschiedenheit zu betonen, daß auch der von ihm zur Verwirklichung gebrachte Volksstaat Rechtsstaat ist. Gemeint sein kann damit nur, daß auch der Volksstaat nicht darauf verzichten kann, außer als politische Ordnung als rechtliche Ordnung in die Erscheinung zu treten. Damit ist der besonderen Eigenart einer völkischen Rechtsordnung kein Eintrag geschehen. Diese beruht nach nationalsozialistischer Auffassung darin, daß das Recht nicht aus sich selbst, also formal verstanden und gewürdigt werden will und darf, sondern unter Rückbeziehung auf das Volk und seine Gerechtigkeit. Die Rechtsordnung ist Volksordnung, ist Funktion an der Selbstverwirklichung des Volkes. Infolgedessen kann das Recht seinen Inhalt nicht aus der Willkür positiver Setzung entnehmen, sondern nur aus der Gemeinschaftssubstanz des Volkes empfangen. Recht ist nach heute geltender Auffassung notwendig Volksrecht, d. h. eine Äußerung volklichen Seins, erzeugt im Zusammenhang der Selbstverwirklichung eines Volkes aus der Gewißheit eigener Art und gerichtet darauf, die soziale Lebenswirklichkeit nach diesem Wesen als höchstem Wert zu bestimmen. Die Positivierung des Rechts wird infolgedessen als Rechtsschöpfung bezeichnet, d. h. als normative und tatbestandsmäßige Erfassung und Ausformung der Gewißheit vorgegebener Gemeinschaftsindividualität, die sich darin aktualisiert und maßgebend

zur Geltung bringt. Dies ist aber unumgänglich nötig, weil Volk auf Geschichtsmächtigkeit nur angelegte soziale Ganzheit ist und zu dieser nur durch Willensaktivität, damit aber zugleich durch die Widerstände personhaften Seins hindurch gelangen kann. Daß unter Positivierung des Rechts jede Art der normativen Objektivierung der ein Volk bestimmenden Gerechtigkeitsüberzeugung zu verstehen ist, die in Brauch, Übung, Gewohnheit sich vollziehende ebenso wie die einer verfahrensgebundenen Gesetzgebung, versteht sich dabei von selbst. Unter solchen Voraussetzungen kann dann aber in dem Worte »Rechtsstaat« keine Gefährdung des »Volksrechts« gefunden werden. Ebenso ist die Sorge unbegründet, es könne der Rang der politischen Ordnung durch einen ungerechtfertigten Selbständigkeitsanspruch der rechtlichen Ordnung beeinträchtigt werden. Wenn das Wesen des Rechts in der normativen Vermittlung der die Selbstverwirklichung eines Volkes bestimmenden Gerechtigkeitsüberzeugung gefunden wird, dann ist, um es zu wiederholen, das Recht zugleich in unlösbarer und fester Beziehung zur Politik gebracht; denn die maßgebende Entscheidung über das, was in einem Volke als gerecht gilt, obliegt ja gerade der Politik; und diese Entscheidung muß vorangehen, damit die wirkliche Lebensordnung nach der Gerechtigkeitsidee normativ bestimmt und tatbestandsmäßig ausgeformt werden kann. Die politische Ordnung ist notwendigerweise die Grundlage der rechtlichen; aber sie braucht auch die rechtliche, weil sie anders als durch normative Vermittlung das Gemeinschaftsleben in der wechselnden Fülle seiner Ausformungen nicht beherrschen, sich selbst gegenüber der Vielzahl der Volksglieder nicht sicher zur Geltung bringen kann. Zwischen der politischen Selbstentscheidung eines Volkes und der konkreten Tat der durch die Masse der Volksglieder erfolgenden Selbstgestaltung liegt das Recht als normative Mitte, so wahr das Volk als Gemeinschaft personhafte Art hat. Diese Mitte, die zugleich Mittlerschaft ist, sichert die Maßgeblichkeit der Politik und damit die wahre Autorität im Staat. Deswegen kann gerade ein Staat, der entschiedenen Wert auf Autorität legt, nicht darauf verzichten, auch Rechtsstaat zu sein und tut gut daran, sich nicht nur auf die Sache selbst zu besinnen, sondern auch das Wort zu bewahren.

f) Wenn immer wieder hervorgehoben werden muß, daß Volk seine Wirklichkeit nur dadurch finden kann, daß die anlagemäßig zur Einheit bestimmten Menschen in freier Tat ihre Gemeinschaft gestalten, so darf nicht übersehen werden, daß die *A n t e i l n a h m e d e r e i n z e l n e n V o l k s g l i e d e r a n d e m g r o ß e n u n d u n a b l ä s s i g e n V e r g e m e i n s c h a f t u n g s v o r g a n g e* eine sehr verschiedene ist, verschieden nach dem Grade des Einsatzes für die Gemeinschaft wie nach der Art, in der sie

zur Verwirklichung des Volksganzen beitragen. Der Vorgang der Volksgestaltung ist notwendigerweise ein reich differenzierter; und die hierin in die Erscheinung tretende innere Gliederung und Besonderung gehört durchaus zum Wesen des Volkes. Deswegen ist der Volksgedanke, wie es gerade der Nationalsozialismus mit Nachdruck betont, jeder absoluten Gleichheitsvorstellung feind. Gleich sind Menschen nur als Glieder in einem und demselben Volksganzen, insofern sie damit anlagemäßig bestimmt sind, zur Verwirklichung einer ursprünglich begründeten übergreifenden Einheit beizutragen; Gleichheit besteht aber nur in der Pflicht zum persönlichen Einsatze für die Gemeinschaft und in der Verantwortung für die Erfüllung dieser Pflicht. Im übrigen ist Volk Einheit unter Ungleichen. Jeder hat aus seinen besonderen Voraussetzungen heraus den Inhalt seiner Verpflichtung zum gemeinschaftsgestaltenden Handeln zu bestimmen. Insofern erweist sich Volk als ein wahres organisches Ganzes. Allerdings darf nicht außer Betracht bleiben, daß Volk personhafte Art hat und daß innerhalb der freien Vergemeinschaftung dem Einzelnen sein Anteil an der übergreifenden Gestaltung nicht einfach naturbestimmt ist, wie etwa — nach der anschaulichen Darstellung von Escherich — in der Sozietät der Termiten oder bei den Bienen; im Volksleben bestimmt jeder seine Aufgabe selbst. Aber d. h. wiederum nicht, daß Art und Maß der Anteilnahme an der Volksgestaltung der Willkür des Einzelnen anheimgestellt sei; wie die Gemeinschaft selbst für jeden von der Einsicht in ihr Wesen und ihre Art her sittliche Pflicht ist, eine Aufgabe, die unter einer substantiell vorbestimmten Verantwortung zu erfüllen ist, so steht auch die Bestimmung der Art und des Maßes der Anteilnahme an der Selbstverwirklichung des Volkes für jeden unter entsprechender Verantwortung. Das Leben in der Gemeinschaft hat für jeden Einzelnen sich nach der Frage auszurichten, wie er gerade nach den Besonderheiten seiner Gaben, Anlagen, Fähigkeiten, Temperamente am besten beitragen kann, daß sein Volk lebe, sich entfalte, wirke und gestalte. Glied in der Volksgemeinschaft sein bedeutet, unter der sittlichen Anforderung stehen, gerade auch sein Einzelleben als funktionell vom Ganzen des Volkes her bestimmte Aufgabe auszugestalten. Volksgliedschaft ist Stand in lebendiger Gemeinschaft, ist eine für jeden konkret auszudeutende aktive Beziehung auf eine konkrete soziale Ganzheit. So folgt aus dem Volksgedanken unmittelbar der Gedanke des Standes; und dieser ist keinesfalls nur wirtschaftlich zu deuten, sondern umfaßt alles Verhalten, das funktionell notwendig für die Selbstverwirklichung der Volksgemeinschaft ist und gliedert die Volksgenossen von den Lebensbedürfnissen und Lebensmöglichkeiten des Volksganzen aus in Gruppen, deren Wesen, Eigenart und Pflichten sich von Aufgaben innerhalb der

Selbstverwirklichung des Volksganzen her bestimmen. Diese ständische Gliederung des Volkes muß aber ihren sichergeordneten Ausdruck finden. Dies geschieht in der ständischen Durchbildung der staatlichen Verfassung. Dem Volksstaatsgedanken ist es eigen, das als Staat sich verwirklichende Volk auch als ständisch verfaßte Ganzheit sich vorzustellen ¹⁾.

g) Die Erörterung des Erscheinungsbildes des Volkes endete in der Feststellung, daß Volk eine auf Wirklichkeitsmächtigkeit angelegte Gemeinschaft ist. Darauf ist jetzt noch einmal zurückzukommen. So sehr der Urgrund des Volkes als echte Individualität im Dunkel ewigen Geheimnisses liegt, so sehr ferner die Eigenart, die ein Volk als übergreifende Einheit in einer Vielzahl von Einzelnen konstituiert, zunächst nur als Anlage vorhanden ist, so sehr liegt der letzte Sinn des Volkes in seiner Wirklichkeit, in der Durchsetzung seiner ursprünglichen Art in sichtbarer und greifbarer Gestalt in dieser Welt. Wie aus dem Vorhergehenden deutlich wurde, kann Volk zu seiner Wirklichkeit nur kommen, wenn es sich in Selbstgewißheit auf dem Wege eines unablässigen Vergemeinschaftungsvorganges verwirklicht. Hierzu aber muß Volk Staat werden. Der Nationalsozialismus spricht von einer Sendung, die das Deutsche Volk in der Welt zu erfüllen habe, und benutzt diesen Sendungsgedanken zur Rechtfertigung der von ihm getragenen Reichsgestaltung. Das bedeutet nichts anderes als den metaphysischen Ausdruck für die Wahrheit: Volk muß Staat werden, um geschichtswirklich sein zu können. Ein Volk kann sich nicht dabei beruhigen zu wissen, daß es im Weltenplane vorgesehen ist. Es muß sich frei leben und gestalten; dazu braucht es aber seine »politische Existenz«, wie heute vielfach gesagt wird. Aus der als Sendung erfahrenen Lebenseinsicht drängt das Volk notwendigerweise zur Geltungsmächtigkeit, d. h. aber zur Staatlichkeit. Wir nahmen zum Ausgang unserer Darstellung die vom Nationalsozialismus betonte Einsicht: Volk ist ursächliche Voraussetzung von Staat; Staat besteht nur, weil Volk besteht. Jetzt ist dies aus tieferer Einsicht begreifbar geworden. Weil Volk auf Wirklichkeitsmächtigkeit angelegte Gemeinschaft ist, deswegen muß es Staat bilden, deswegen kann und darf umgekehrt Staat nur aus dem Dasein von Volk her verstanden und gewürdigt werden. Staat ist Funktion im Volksleben, ist Volk in bestimmter Funktion. Diese Funktion ist das Drängen zur Wirklichkeitsmächtigkeit, zur Geschichtsmächtigkeit des Volkes. Anders als durch staatliche Art, als in Staatlichkeit kann ein Volk

¹⁾ Vgl. hierzu weiter die Ausführungen des Verfassers in dem Aufsätze »Das christliche Verständnis von Schöpfungsordnung und Staatsordnung« in der Zeitschrift »Deutsche Theologie«, Jg. 1936 Heft 7/8 S. 227 ff.

nicht Macht in der Geschichte werden und sein. So ist Staat schließlich ethisch gesprochen Pflicht des Volkes, der Stand des Volkes schlechthin in der Geschichte, in dem ein Volk sein eigenes Leben als unbedingte Aufgabe sittlich ergreift und zu erfüllen trachtet. Wenn nicht jedes Volk zu jeder Zeit einen Staat gebildet hat, auch das Deutsche nicht, wenn Staats- und Volksgrenzen heute weithin auseinanderfallen, wenn Völker übereinandergelagert oder durcheinandergemischt einen gemeinsamen Staat bilden oder sich nur ein Volkskern zu eigener Staatlichkeit erhoben hat, während weite Volksteile unter fremder Staatlichkeit leben — so entkräften diese Tatsachen die vorhergehende Einsicht nicht, ebensowenig wie die unleugbare Richtigkeit der Behauptung, daß Staaten ihren Grund zu Zeiten auch in einem anderen Selbstverständnis von Gemeinschaft gesucht haben als in der Gewißheit, ein Volk in dem Sinne zu sein, wie es entwickelt wurde, und ihr Wesen anders verstanden haben denn als Funktion der Wirklichkeitsmächtigkeit einer Volksgemeinschaft. Das alles erklärt sich aus der oft genug unterstrichenen Wahrheit, daß unser Gemeinschaftsleben personhaft ist: es kann sich selber mißverstehen und bei seiner Selbstgestaltung in die Irre gehen. Es kann dabei entweder die Volksart als Aufgabe rationaler und irrationaler Art unerfüllt bleiben oder das Mißverständnis kann beim Staate einsetzen. Wir haben die Wahrheit nicht, wir ringen stets um sie und unterliegen deswegen dem Irrtum nicht nur in der Erkenntnis, sondern auch in der praktischen Gemeinschaftsgestaltung.

So führt die Erkenntnis des Volkes notwendig zur Erkenntnis des Staates, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal insofern, als das Nachdenken über das Volk unabweisbar auf das Erscheinungsbild des Staates treffen muß, zum andern insofern, als aus der Erkenntnis des Wesens des Volkes sich zugleich das Wesen des Staates erschließt. Volk und Staat sind untrennbare Begriffe. Staat ist Funktion des Volkes und Volk Substanz des Staates. Volk kann ohne Staat seine schöpfungsmäßige Aufgabe nicht erfüllen; Staat ist ein leerer Schematismus oder ein gemeinschaftsgefährlicher Zwangsmechanismus, wenn er nicht von der Selbstgewißheit eines Volkes getragen wird. Diese notwendige Zweieinheit bringt der Begriff des Volksstaates zum Ausdruck, der das politische Denken des Nationalsozialismus kennzeichnet und von dem aus allein der nationalsozialistische deutsche Staat der Gegenwart, das deutsche Dritte Reich verstanden werden kann. —

h) Ist Staat Volk in seiner Wirklichkeitsmächtigkeit, dann reicht notwendig sein Wirkungsraum soweit, als das Leben des Volkes geht. Da dieser aber umfassend ist, weil es gleichbedeutend ist mit individueller Gemeinschaft, in die der Mensch ursprünglich leiblich, geistig und seelisch

gestellt ist, so hat es einen begründeten Sinn, von der Totalität des Staates zu sprechen. Nur ist dieser Ausdruck verfänglich von der Staatsauffassung einer vergangenen Zeit her. Von da aus gesehen kann der Anschein entstehen, als sei mit solcher Totalität ein Anspruch gemeint, der von der Obrigkeit her dem einzelnen Menschen gegenüber erhoben würde, ein Anspruch, der den Einzelnen beschränken wolle in seinem Eigenleben, der in dieses Leben Maßstäbe und Anforderungen hineinbringen wolle, die von einem Grunde her bestimmt würden, der nicht der Lebensgrund für den Einzelnen wäre und sein könne. Zu solchen Gedanken und Einwendungen führte ein um den Selbstwert des Einzelmenschen kreisendes Denken, das für den Staat nur einen Lebensbereich bereitstellen konnte, der von dem sich selbst genügenden Einzelleben als Sozialbereich unter dem Gesichtspunkte abgegrenzt wurde, daß zur Sicherung des persönlichsten Ich eine Schutzgemeinschaft notwendig sei, in der sich die Einzelnen zu gemeinsamer Veranstaltung der erforderlichen Sicherungsmaßnahmen zusammenfänden. Individualistischem Staatsdenken erscheint notwendigerweise ein Totalitätsanspruch des Staates als Angriff auf die, das eigentliche menschliche Leben beinhaltende staatsfreie Sphäre und eine Selbstüberhebung des seinem Wesen nach begrenzten Staates.

Solche Schlüsse müssen dem Volksstaatsdenken fernliegen. Wenn hier von einer Totalität des Staates die Rede ist, (Zur Vermeidung der aufgezeigten Mißverständnisse wird heute nicht mehr von der Totalität des Staates, sondern der der nationalsozialistischen Bewegung gesprochen!), dann kann niemals gemeint sein ein Einwirken der Träger obrigkeitlicher Machtbefugnisse auf das Volksleben oder gar auf das Einzelleben unter Mißachtung wesensbestimmter Grenzen des Staates. Hier gibt es den Unterschied zwischen einem der Staatsordnung offengelassenen Lebensbereich und einer staatsfreien Sphäre des Individuums überhaupt nicht. Denn einmal bildet nicht der Einzelne mit seinem allein für absolut werthaft erklärten Sonderleben die Grundlage des Staatsdenkens, sondern die auf Wirklichkeitsmächtigkeit angelegte Volksgemeinschaft, in die der Einzelne ursprünglich und notwendig einbezogen ist. So lassen sich die Lebensbereiche des Einzelnen und des Staates garnicht durchgreifend voneinander abtrennen oder gar in eine Rangbeziehung bringen. Ferner kommt dem Staat nicht die Aufgabe zu, die Einzelnen zu sichern, sondern die Gemeinschaft zu verwirklichen. Nach dem völkischen Denken kann sich anders als in Staatlichkeit eigenhaftes Leben eines Volkes überhaupt nicht gestaltend durchsetzen. So kann diese Staatlichkeit nicht eine Beeinträchtigung des Volkslebens sein, sondern sie muß als Notwendigkeit empfunden werden, die im Volksein selbst angelegt ist. Gerade daraus

läßt sich aber auch ein Begriff der Totalität rechtfertigen. Denn hat der Staat die Funktion, das Volk zur Geschichtsmächtigkeit zu bringen, so kann es, vom Volke her gesehen, für sein Wirken Grenzen sachlicher Art nicht geben. Wie das Volk als Ganzes und in jeder Beziehung zur Wirklichkeitsmächtigkeit strebt und sinnvoller Weise nur streben kann, so muß auch der Staat seine Funktion am Volke als Ganzem und ohne sachliche Einschränkung ausüben können. Damit ist keinesfalls die substantielle Bestimmung über alles und jedes im Volksleben in die Hand staatlicher Amtsträger gelegt; denn solche Bestimmung kann doch nur in Richtung der mit der Staatlichkeit im Volksleben zu erfüllenden Funktion sinnvoll sein, also als Bestimmung darüber, wie Volksleben im einzelnen wirklichkeitsmächtig gemacht werden kann. Das aber setzt voraus, daß der Staatswirksamkeit die Substanz im Volksleben vorgegeben ist. An den gänzlich unabhängig von ihm zur Erscheinung kommenden Lebensäußerungen vollzieht der Staat seine Aufgabe. Darin liegen zugleich seine Grenzen. Sinn hat Staatswirksamkeit nur, soweit anders als mit ihrer Hilfe Volksleben nicht geschichtsmächtig werden kann. So hat staatliche Macht im Vorfelde der Selbstverwirklichung der Volksgemeinschaft zunächst keine Aufgabe. Überall dort wird sie auch zurücktreten, wo geschichtsmächtige Selbstdarstellung der Volksindividualität unmittelbar gesichert erscheint; und sie wird hinsichtlich der Art und des Maßes ihrer Gestaltungsmittel von der jeweils konkreten Lebenslage der Gemeinschaft abhängig sein.

Wenn also im Volksstaate von einer Totalität gesprochen werden soll, so ist zunächst das Volk als die das ganze menschliche Wesen ergreifende Gemeinschaft total zu nennen. Soll von einer Staatstotalität gesprochen werden, dann kann das nur von dem totalen Charakter des Volkes aus geschehen; infolge der Totalität des Volkes ist auch der Staat als Funktion des Volkes total. Diese Staatstotalität begrenzt sich aber wieder nach der funktionalen Aufgabe des Staates; nur im Rahmen der Erfüllung dieser Aufgabe hat eine Staatstotalität Sinn. Damit teilt sie das Wesen des Staates; sie ist selbst nur funktional zu begreifen im Sinne einer möglicherweise auf allen Gebieten des Volkslebens sich auswirkenden Aufgabe. Aber eben nur möglicherweise: nur soweit das Volksleben ohnedies seine Bestimmung nicht erfüllen kann; im Bezug worauf die staatliche Totalität auch potentiell genannt werden kann.

MYTHOS, PHILOSOPHIE, WISSENSCHAFT.

Ein Beitrag zum philosophischen Erkenntnisbegriff.

VON

FRANZ BÖHM (HEIDELBERG).

Zwischen die große philosophische Bewegung des Deutschen Idealismus mit der Vielgestaltigkeit ihrer weltanschaulichen Antriebe und unsere eigene Gegenwart mit ihrem eindeutig volkhaft-politischen Aufbruch schiebt sich jene für uns abgeschlossene Epoche ein, die wir geistesgeschichtlich das »19. Jahrhundert« nennen. Dieses Jahrhundert, das sich am Anfang und am Ende jeweils um ein Menschenalter gegen die Säkulargrenzen verschiebt, mit Hegels und Goethes Tod beginnend und in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts auslaufend, war von den Trägern des vorangegangenen Zeitalters mit wenig Hoffnung, dafür aber mit mancher bangen Befürchtung erwartet. Gewiß, keine Zeit sieht sich gerne zu Ende gehen, und die Resignation ist die immer wiederkehrende Endstimmung gerade der bahnbrechend Großen einer Zeit. Aber wer heute zurückblickt, kann das Prophetische im persönlich Resignierten nicht verkennen, und vielleicht wird man einmal beim alten Goethe, bei Schleiermacher, bei Schelling und bei vielen Kleineren die Zeugnisse sammeln, von denen Hölderlins Wort gilt: »Es reden wahr die Scheidenden.« Mächte der Auflösung und der Vereinzelnung verstellten ihnen den Horizont, den sie für den Blick auf ein Ganzes freigemacht hatten. Nicht daß ihr Eigengebautes verfallen würde, war ihre wesentliche Sorge, sondern daß eine Zeit käme, die überhaupt nicht mehr in dem großen Stile bauen könnte, den sie gewohnt waren. Und es kam in der Tat ein Jahrhundert der Zersplitterung und Trennungen, dem die überwölbende Einheit, der alles beherrschende gleichgerichtete Baugeist fehlte: Kunstrichtungen, weltanschauliche Strömungen, philosophische Systeme und politische Programme lösten sich ab, wie das Publikum und die Macher der öffentlichen Meinung es wollten. Alles war möglich, weil nichts mehr ernst war. Die wenigen Ernsthaften

aber hatten darin einen schweren Stand; sie hatten das Schicksal, »nur Zeitgenossen« zu sein, wie es Lagarde empfand und die ihm Gleichgearteten mit ihm.

Dieses Jahrhundert ist unsere n ä c h s t e Vergangenheit, von der wir uns trennen und lösen, gegen die wir einen e i g e n e n Willen und ein a n d e r e s Ziel geltend machen. Aber was wir positiv wollen, ist immer auch bestimmt durch das, was wir n i c h t m e h r wollen, wie umgekehrt das Negative der Vergangenheit uns den notwendigen Widerstand darbietet, gegen den wir uns abstoßen zur eigenen Entscheidung. Nach einer unausweichlichen Bedingtheit unseres immer geschichtlichen Daseins setzen wir nirgends einen schlechthin freien Anfang, auch dort nicht und gerade dort nicht, wo wir bewußt den Bruch mit dem Vergangenen vollziehen. Jede wirkliche Lösung vom Vergangenen ist eine Ü b e r w i n d u n g des in Geltung Gewesenen, in jedem wahrhaft Neuen ist das Alte zu Ende gedacht und zu seiner Selbstaufhebung gebracht. Es gehört zur geheimnisvollen Ökonomie des Lebens, daß es nicht wachsen kann, ohne dem vor ihm Lebendigen seine Kräfte zu entziehen: nicht weil das Alte tot ist, entsteht und wächst das Neue, sondern weil das Neue da ist, stirbt an ihm das Alte und verliert seine Kräfte an das neue Leben.

Lange schon ist eine solche neue Zeit im Werden, an der die alte langsam stirbt. Sichtbar vollzogen wurde die Wende erst im Ereignis der deutschen Revolution, in der die vereinzelt, zueinander oft gegensätzlichen Negationen der Vorbereitungszeit ihre positiven Grundlagen zu erkennen gaben. Was früher nur ein Nein war, ist heute positiv deutbar — nicht von einer Theorie, von einem System her, sondern von einer W i r k l i c h k e i t aus, die aufbrach und die verdeckende Hülle sprengte. Zum erstenmal wieder seit Jahrhunderten ist die Norm unseres Lebens g e g e b e n , nicht erdacht. Seit diese Wirklichkeit als Wahrheit u n s e r e s Daseins wieder aufgedeckt ist, wissen wir, daß wir i n ihr auch das Gesetz haben; das einzige Gesetz, in dem wir frei und immer freier werden können, immer mehr: wir selbst.

Mit dem Blick auf diese Wirklichkeit ist zugleich das V e r t r a u e n auf ihren immanenten Sinn zurückgekehrt. Der »moderne« Mensch wollte alles sein nicht m i t der Natur, sondern gegen sie; sein Stolz lag im einseitigen Unterwerfen der Wirklichkeit unter seinen ausschließlich rational geleiteten Willen. Die Wirklichkeit war das Andere, das Fremde und absichtlich immer mehr Entfremdete. So spaltete sich das einheitliche Lebensgefühl der vorangehenden Epoche in die Extreme einer naturlosen Geistigkeit und eines geistblinden »Realismus« auf.

Die Philosophie des Zeitalters ist die getreue Spiegelung der Lage. Die

herrschenden Systeme befestigen sich immer mehr im rein logischen Ansatz und im Aufbau einer wirklichkeitsfremden, selbstzweckhaften Begriffswelt oder versuchen auf materialistischer Grundlage alles eigentlich »Geistige« und menschlich Entscheidende als Begleiterscheinung einer an sich geistlosen Realität zu erweisen. Eine Auseinandersetzung zwischen beiden Extremen ist trotz eifriger Debatten tatsächlich unmöglich, weil die einheitliche Mitte fehlt, von der aus die Gegensätze als Spannungspole zusammengesehen werden könnten. Daher die unerfreuliche Unfruchtbarkeit jener Federkriege, die fast jedes Jahrzehnt dieses Jahrhunderts in neuer Aufmachung erlebt. Und während die eine Seite von einer neuen Blüte der Philosophie das künftige ununterbrochene Gedeihen der Menschheit erwartet, erklärt die andere Seite eben diese Philosophie für tot und im Umschlag der Dialektik der Weltgeschichte für »aufgehoben«.

Gemeinsam ist allen diesen Systemen der Philosophie nur, daß sie verlernt haben, nach den **L e b e n s b e d i n g u n g e n** und **W i r k l i c h k e i t s v o r a u s s e t z u n g e n** echten Philosophierens zu fragen. Ihr Ausgangspunkt ist, ob einseitig erkenntnistheoretisch-kritisch oder einseitig unkritisch-materialistisch, in gleicher Weise abstrakt. Sie glauben, daß philosophisch alles zu aller Zeit möglich sei, weil die logischen Denkmittel, mit denen die Philosophie arbeitet, zu jeder Zeit zur Verfügung stehen. Aber die Geschichte zeigt, daß auch die Philosophie **i h r e Z e i t** hat, daß sie nicht durch die reine Energie des Denkens erzwingbar, sondern nur unter dem glücklichen Aspekt einer konkreten Wirklichkeitskonstellation zu verwirklichen ist. Diese Zeitigkeit aller Philosophie läßt nicht zu, daß sie im leeren Raum neben oder über einer bestimmten Wirklichkeit geschieht, sondern setzt voraus, daß sie entweder in einer bestimmten Wirklichkeit verwurzelt ist und damit an ihrer Größe und Fülle teilnimmt oder an ihrer Kleinheit und ihrem Unbehagen im Widerspruch wächst — oder daß sie wurzellos in logistischer Selbstgenügsamkeit erstarrt und damit jede erweckende Kraft einbüßt.

Die Zuordnung jeder Philosophie zu einer ihr vorausliegenden Wirklichkeit ist historisch sichtbar in der Bindung aller großen Philosophen an eine im Mythos, im ursprünglichen Bildschaffen entsprungene »Welt«, sachlich erweisbar im Angewiesensein aller denkerischen »Auslegung« auf vorlogische Bildlichkeit, in der Wirklichkeit menschlicher Besitz ist, ehe sie im Denken, Deuten und Erforschen begrifflich zugänglich gemacht wird. Ausdruck dieser geschichtlichen und sachlichen Lage des Philosophierenden ist vor allen anderen **P l a t o n**, dessen ganze philosophische Gestalt und Leistung gerade durch Heraushebung des einen vor dem anderen grundsätzlich verkannt ist. Wir stehen heute verständnislos vor dem

Versuch neukantianistischer Philologie, die uns dieses Philosophieren von Platons logischen und dialektischen Errungenschaften her aufschließen wollte, die dem Mythischen bei Plato die Rolle nachträglicher Verbildlichung statt ursprünglicher Vorbildlichkeit andichten wollte. Die Kraft, aus der Platon philosophiert, ist der Mythos und die in ihm ergriffene Wirklichkeit seiner Welt. Seine Dialektik ist verpflichtend, weil und insofern sie im Gehorsam dieser Wirklichkeit steht. Und gerade dadurch geht uns Platon auch heute an; am wenigsten durch die übertragbaren Resultate, um die er die Dogmengeschichte der Philosophie bereichert hat.

Mit Platon ist gleichsam personell die Aufgabe genannt, die sich sachlich die folgenden Ausführungen gestellt haben. Wir fragen nach den Lebensbedingungen des Philosophierens und finden sie in der Spannungseinheit von Mythos, Philosophie und Wissenschaft. Der Abwehr muß dabei ein breiter Raum zugebilligt werden ¹⁾.

Die beiden ersten Abschnitte tragen vorbereitenden Charakter und geben die Voraussetzungen für die positive Entwicklung der Funktion des Mythischen in Abschnitt drei und vier. Der letzte Abschnitt faßt die Ergebnisse zusammen, die wesentlich Ausgangspunkt für spätere Untersuchungen sein wollen.

1. Philosophie und Wirklichkeit.

H e g e l ist es gewesen, der zuerst erkannt und ausgesprochen hat, daß jede Philosophie »ihre Zeit in Gedanken erfaßt« sei. Es ist damit ein Doppeltes festgestellt: einerseits der ständige Wechsel der philosophischen Anschauungen, Lehren und Systeme, und andererseits das Gesetz, dem dieser Wechsel gehorcht.

Zwei Vorstellungen, die den Sinn echter philosophischer Entwicklung am meisten gefährden, werden durch diese Einsicht entwurzelt:

Erstens der Glaube an die e i n e , zu allen Zeiten und in allen Kulturräumen wesentlich g l e i c h e Philosophie, an d a s philosophische System, das seit den Anfängen des philosophierenden Geistes im Werden ist, zu dem die Völker und Epochen Baustein um Baustein hinzufügen — kurz gesagt die Vorstellung des a n f a n g e n d e n Philosophierens, das

1) Trotzdem habe ich im folgenden jede Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur im einzelnen vermieden. Was hier aus Raumgründen nicht möglich war und auch der Absicht einer zusammenfassenden Darstellung widersprochen hätte, bleibt einer größeren Veröffentlichung, die ich bald vorlegen zu können hoffe, vorbehalten. Was ich den positiven Neuansätzen einer wirklichkeitszugewandten Philosophie seit dem Ende des Neukantianismus aller Schattierungen zu danken habe, ist dem Kundigen leicht erkennbar.

mit nichts geringerem als mit der »ganzen Wahrheit« sich zufrieden geben möchte. Und zweitens die Auffassung, die in der Geschichte der Philosophie nur chaotischen Zufall sieht, eine Sammlung haltloser, beliebig erdachter Meinungen, an denen ihre Träger mit schwer begreiflicher Monomanie festhielten unbekümmert darum, daß der Zufall sie ebenso wieder verdrängen wird, wie er sie zur Anerkennung und Geltung in der Welt gebracht hat. Die Vorstellung der *a u f h ö r e n d e n* Philosophie, d. h. einer müden, historistisch vergifteten Zeit, für die das Philosophieren nicht mehr lohnt, weil alles, was in der Zeit ist, auch unter dem Gesetz der Zeit steht, das alles vom Menschen Erzeugte wieder in das chaotische Werden zurücknimmt.

Wir alle sind durch den Historismus hindurchgegangen, und wir müssen wirklich durch ihn hindurchgebrochen sein, um zu verstehen, daß alles, was wir in der Gegenwart wollen, eine einzige Abwehr gegen seine Lähmungen und Liberalismen ist, ein letzter Versuch der Selbstbehauptung gegen die äußerste, aber konsequente Folgerung des historischen Geistes, den Nihilismus. Nicht daß nicht auch außerhalb Deutschlands der Kampf gegen ähnliche Fronten mehr oder weniger aktiv mobilisiert würde. Aber die erhoffte Überwindung ist dort noch wesentlich Rückkehr — Rückkehr zum Absolutismus der *e i n e n* Wahrheit, zur menschheitsgültigen Norm, zum abstrakt-konstruktiven Ideal; so besonders in allen Spielarten des abendländischen Bildungsrationalismus mit seinen Sorgen um die Zukunft der »Kultur«, die bei ihm durch das letzte Jahrhundert hindurch doch so gut aufgehoben war! Gerade darin unterscheidet sich unser geistiger Kampf von jeder anderen Weise des Kampfes, daß wir nicht zurück wollen, nicht zurück wollen *k ö n n e n*, weil gerade dieser abstrakte Absolutismus zur historischen Zersetzung geführt hat. Denn der Historismus des 19. Jahrhunderts ist selbst kein Produkt des geschichtlichen Zufalls, sondern Resultat einer langen Entwicklung; er ist nichts anderes als die Krisis, in die jener Wahrheitsanspruch geführt hat, nachdem er mit der Vielheit der Lebenssysteme und Weltbilder im entwickelten historischen Bewußtsein zusammengestoßen war. Die Rückkehr zur abstrakten Wahrheitsforderung würde nichts anderes bedeuten, als daß wir den gleichen Weg noch einmal gehen müßten, den wir bereits gegangen sind, um am Ende wieder da zu stehen, wo wir heute aus der Not den Ausweg suchen. Denn die Erfahrung des historischen Wissens können wir so wenig rückgängig machen wie die Ergebnisse des exakten Wissens, ohne daß wir an der einen zu Skeptikern und an den anderen zu Fanatikern dingwirklichen Erkennens werden dürften.

So anerkennen wir den Wechsel und die Vielgestalt philosophischer

Weltanschauungsauslegung, aber wir suchen zugleich nach dem Gesetz, dem der Wechsel unterworfen ist. Schon hier verläßt uns Hegel, der uns dieses Gesetz aus der Rüstkammer seiner Metaphysik des Geistes anbietet. Denn dieses Gesetz ist bei Hegel im Grunde der gleiche Anspruch auf absolute Wahrheit, nur aus der Zeitlosigkeit in die geschichtliche Entwicklung transformiert. Auch für ihn reift durch Zeiten und Völker hindurch die e i n e Wahrheit in konzentrischen Ringen aus, die e i n e Wahrheit der — Hegelschen Philosophie, als deren Werden er die Geschichte begreift. An ihr hat Indien gebaut und China, der plastische Geist des Griechen und der ordnende des Römers, christliche Tiefe und germanische Innigkeit. Alle Denker gehören in seine Ahnenreihe, und es ist kein Kleines, daß man von ihm sagen darf, daß er wie kein anderer weit genug war, alles dieses zu überwölben und nach dem Baugesetz seines Genius die abendländische Welt als geistige Ordnung zu vollenden.

Auf der Suche nach diesem Gesetz müssen wir uns zunächst vergegenwärtigen, was den abstrakten Wahrheitsabsolutismus begründen sollte. Im Versagen seiner Voraussetzungen wird der Raum frei werden, in dem die positive Antwort geschehen kann.

Seit wir mit Hegels Augen die Geschichte der Philosophie sehen, erscheint sie uns mehr oder weniger als eine s t e t i g a n s t e i g e n d e Entwicklung, besser gesagt als ein immer breiter werdender Strom, der aus einfachster Fragestellung entspringt, in seinem Fortgang immer neue Motive des Denkens aufnimmt und sich aus allem bereichert, was ihm aus den sich entfaltenden Kulturen des Abendlandes zufließt. Der abendländische F o r t s c h r i t t s gedanke ist hier für die geschichtliche Erscheinungsweise der Philosophie herrschend geworden und bestimmt den S i n n der Abfolge der philosophischen Systeme. Jedes System ist gerechtfertigt, das einen solchen »Fortschritt« über seinen Vorgänger hinaus aufweisen kann; seine Würde ist es, Stufe zu sein in dem ungewußt sich vollziehenden Selbstdarstellungsprozeß des menschheitlichen Geistes.

Hier entsteht nun die Frage: Gibt es einen solchen F o r t s c h r i t t der Philosophie? Dabei handelt es sich nicht um die untergeordnete Frage, ob j e d e Epoche der Philosophie uneingeschränkt als Fortschritt verstanden werden darf, ob es nicht auch in dieser Geschichte Abbrüche gibt, Zeiten einer abwegigen Geistigkeit, der Ermüdung und des Verfalls — sondern um die grundsätzliche Frage, ob ein solcher Fortschritt wirklich Fortschritt der P h i l o s o p h i e ist? Verfallen wir damit nicht einer lieb gewordenen Denkgewöhnung des abendländischen Menschen, der sich so gerne und wesentlich auf allen Gebieten als den »fortschrittlichen« sieht?

Gewiß, dieser abendländische Mensch hat ein Recht dazu. Vergleichen wir ihn etwa mit dem durch Jahrtausende hindurch stillhaltenden, sich selbst wiederholenden Menschen Indiens, so kommt uns die Dämonie dieses nie rastenden Daseins, das über alles Erreichte unbefriedigt hinausstrebt, klar zum Bewußtsein. Aber dieser Fortschrittswille ist bedingt durch seine zum Lebensantrieb gewordene *R a t i o n a l i t ä t*. Nicht daß dadurch ohne weiteres eine ausgeprägtere Intelligenz für ihn in Anspruch genommen sein sollte, aber nirgends ist die Erkenntnis aus Rationalität im Dienste planmäßiger Weltbeherrschung und Lebensgestaltung so zur Leidenschaft geworden wie in Europa. Durch den ihm eigenen Mut des immer vorantreibenden Erkennens ist die Geschichte des abendländischen Menschen eine Geschichte des Fortschritts. An ihm mißt er den Gang der Zeit; sein grundlegendes Zeiterlebnis ist durch ihn bedingt. Das abendländische Lebenstempo wird an den Pendelschlägen seiner Rationalität gemessen. Und dies nicht erst im Zeitalter ausgebildetster Technik; an den Meilensteinen technischen Fortschritts ermißt unser Zeitgefühl die Abstände der Vergangenheit und einer vorweggenommenen Zukunft am sichersten und unmittelbarsten.

T r o t z d e m sind die entscheidenden Zäsuren der abendländischen Geschichte nicht oder doch nicht ausschließlich die Wegsteine ihrer Rationalität. Der Einbruch des Christentums in die antike Welt, der Einstrom germanischer Lebenshaltung in die Kulturwelt griechisch-römischer Prägung, das Schisma der östlichen und westlichen Kirche, in der sich das Abendland im Raum der mittelalterlichen Ökumene von Asien löste, die Reformation, die deutsche Bewegung im ersten Menschenalter des 19. Jahrhunderts, die deutsche Revolution der Gegenwart sind Wendepunkte und abendländische Entscheidungen, die nicht aus rationalen *A n t r i e b e n* geschehen sind. Ein einziges europäisches Ereignis ist geschichtlicher Wendepunkt und Sieg der Rationalität zugleich; es ist auch das fragwürdigste von allen: die französische Revolution. Kein Zufall, daß es durch sich selbst nicht schöpferisch wurde, aus sich selbst nur ein Ende, keinen Anfang einleitete.

Schon in dieser Überlegung muß der Begriff des Fortschritts als alleinige Deutungskategorie des Abendlandes fraglich werden. Und was hier im allgemeinen gesagt ist, hat für die Philosophie und ihren angeblichen Fortschritt noch besondere Bedeutung. Gewiß, jede Zeit philosophiert aus ihrer Weite und Breite des Wissens, aus ihrer Erfahrung von Welt und Menschengeschichte, aus der Weise, in der ihr Natur im Großen und im Kleinen, außermenschlich und innermenschlich aufgeschlossen ist, und in diesem Sinne hat die Philosophie an dem Fortschritt des Wissens, an der Veräste-

lung des gegenständlichen Fragens und an jenem im Gebrauch möglichen Kennenlernen der Wirklichkeit teil. Platon philosophiert anders als Thales, dem der Seinsbereich des Mathematischen und seine Erschließungsfunktion für die Wirklichkeit erst in beschränktem Maße aufgetan war. Aber wer von ihnen der größere Philosoph war, das entscheidet nicht das Quantum an Wissen, die einfachere oder verschlungenere Fragestellung, nicht allein die Weite ihres Blicks, die Energie ihres Denkens und die Strenge ihrer Antwort, sondern in allem diesem der Tiefgang ihrer Frage, in dem sie die im Wissen ihrer Zeit erschlossene Welt mit dem Gewicht ihrer eigenen Persönlichkeit auslegen und damit in eine Verbindlichkeit dieser Welt gegenüber hineinführen, in der das Wissen seinen Ernst, das Denken seinen Gehalt, die Persönlichkeit ihren Sinn, das Dasein seine Pflicht erfährt. Vor dieser Aufgabe gibt es keinen Fortschritt mehr; sie kann grundsätzlich zu jeder Zeit erfüllt und verfehlt werden. Sie kann erfüllt werden in sinkenden Zeitaltern, in denen lange Gebautes und mühsam Erhaltenes verfällt, sie kann verfehlt werden in Epochen handgreiflichen Fortschreitens.

Von einem Fortschritt der Philosophie kann folglich nur in einem sehr bedingten Sinne geredet werden. Wir verlangen von der Philosophie, daß sie die Welt in der ihrer eigenen Zeit möglichen Erschlossenheit auslegt. Descartes konnte nicht wie ein Vorsokratiker philosophieren, und wir Heutigen können nicht den Deutschen Idealismus rekapitulieren, weil seine Welt eine andere war als die unsrige. In diesem Sinne schreitet die Philosophie »voran«, d. h. sie hält Schritt mit den Wandlungen des Weltverständnisses, der Weltbemächtigung, des wechselnden Verhältnisses von Dienstschaft und Herrschaft des Menschen in der Welt. Wäre aber die Philosophie als solche dem Fortschritt unterworfen, so wäre jede vergangene Philosophie von jeder späteren Philosophie überholt, wie jeder rationale Schritt durch den nächsten richtigen Schritt endgültig überwunden ist. Aber jede große Philosophie hat etwas von der Äternität des Kunstwerkes an sich, jene merkwürdige Gleichzeitigkeit, in der die Zeitabstände von Jahrtausenden schwinden und zu einer ewigen Gegenwart zusammenrücken. Bloß das Durchschnittliche, Zweitrangige verharret in der Rolle, nur Zeitausdruck zu sein; gerade das einmalig Große hat neben seiner deutlich erkennbaren Zeitstelle die Gliedschaft in jener Gegenwart, zu der das Ewige jeder einzelnen Zeit heimkehrt. Philosophiegeschichte sollte nichts anderes sein als ein Hineinführen aus der eigenen Zeit in die Gleichzeitigkeit aller Menschen, die wirklich philosophiert haben. So haben Philosophen philosophisch Philosophiegeschichte getrieben; lesen wir Plato, Aristoteles, Kant, so erkennen wir, daß für sie der

Gegner oder der Freund, wenn sie in den philosophischen Dialog mit ihm eintreten, zum »Zeitgenossen« wird.

Ist der Fortschrittsgedanke als Deutungsprinzip der philosophischen Entwicklung zurückgewiesen, so tritt darin zugleich das *W a n d l u n g s - g e s e t z* der philosophischen Anschauungen zutage. Philosophie ist die immer gleiche in der Zucht und Wahrhaftigkeit des Denkens vollzogene Bindung an die Welt; aber da sie nicht im reinen Denken ansetzt, keinen gedanklichen Zergliederungsprozeß logischer Möglichkeiten darstellt, sondern *W i r k l i c h k e i t* als Aufgabe, *D a s e i n* als Pflicht herauszustellen hat, ist sie so mannigfaltig wie die Wirklichkeit des Menschen. Die Philosophie wandelt sich, weil die Wirklichkeit je eine andere ist, in der philosophische Besinnung geschieht. Der Ruf zur Welt, den jede Philosophie darstellt, ist gebrochen in der Wirklichkeit, aus der und für die er geschieht. »Die« Welt, Welt selbst als das Allesumgreifende ist reicher als jede Wirklichkeit, die wir als Menschen haben, kennen, erfahren, ergreifen, bewältigen. Aber nur die Wirklichkeit als Welt »für uns« ist »unsere Welt«. Aus der Fülle der Welt heben wir gleichsam unsere Wirklichkeit heraus als das uns zugemessene, anverwandte Sein: das Gleiche in uns erschließt uns das Gleiche in der Welt. Hier waltet keine Wahl, kein Wille des »Subjekts«, so wenig wie der Magnet wählt, wenn er nur das Eisen anzieht, sondern darin nur seinem eigenen Wesen gehorcht.

Dieser inneren Notwendigkeit gehorsam baut der Mensch die ihm gemäße Wirklichkeit auf. Was daran nur »subjektiv« wäre, sein nur Erdachtes, wäre notwendig das Falsche, das der Wirklichkeit Ungemäße. Das als nur »objektiv« hingegenommen Vermeinte, das auch außerhalb der erschließenden Aufnahmebereitschaft des Menschen schlechthin Gegebene, erweist sich als die Illusion einer die Erkenntnis aus ihren Wirklichkeitsvoraussetzungen lösenden Theorie. Nur in der Korrespondenz der erschließenden und erschlossenen Wirklichkeit ist »Wahrheit«, d. h. echter Gehorsam des nicht nur blind in das Dasein hineingestellten, sondern sich selbst in das Dasein hineinstellenden, vor sich und für alles verantwortlichen Menschen.

Der abstrakte Wahrheitsabsolutismus mit seinem Glauben an die eine, ständig werdende Wahrheit schließt zugleich den Glauben an die eine, wesentlich *g l e i c h e*, durch alle Zeitalter und Kulturen durchhaltende Wirklichkeit ein, ja er hat in diesem Glauben die sachliche Voraussetzung für seinen geschichtslosen Wahrheitsbegriff. Er sieht die Welt aus den immer gleichbleibenden Elementen zusammengesetzt, die abstraktiven Ordnungsbegriffe des Sinnlichen und Unsinnlichen, des Diesseitigen und Jenseitigen, des sittlich, ästhetisch, religiös Bedeutsamen und ihre Ver-

hältnisse untereinander werden für ihn zum Wesen jeder Wirklichkeit. Die Richtigkeit dieser Ordnungsbegriffe kann ebensowenig bezweifelt werden wie die Tatsache, daß mit ihnen nur logische Strukturen möglicher Wirklichkeit entworfen werden; daß mit ihnen nicht Wirklichkeit ins Bewußtsein kommt sondern gleichsam nur der Schatten, den jede Wirklichkeit im Medium logischer Reflexion wirft. Der abstrakte Wahrheitsabsolutismus vermeidet deshalb auch die Entscheidung für eine Wirklichkeit und sieht in solcher Entscheidung geradezu die Gefährdung seiner asketisch erstrebten Objektivität. Aber wir glauben nicht, daß die Interesselosigkeit für die eine uns angehende, uns bedrängende Wirklichkeit der Zeit die Schau für alle mögliche Wirklichkeit weitet und vertieft.

Philosophie hat immer den Bezug zu einer konkreten Wirklichkeit. Ihr Weg geht nicht vom Möglichen zum Wirklichen, wobei zugleich die Entscheidung freibleibt, sondern vom Wirklichen zur Entscheidung in der Wirklichkeit. Zwischen die uns immer schon umgreifende Wirklichkeit und die Entscheidung für sie setzt Philosophie die in letzter Verantwortung freie und in dieser Freiheit wahrhaftige Besinnung über die Möglichkeit echten Einsatzes in der Welt.

2. S u b j e k t — O b j e k t , M i k r o k o s m o s — M a k r o k o s m o s .

Nach der vorläufigen Zurückweisung des abstrakten Wahrheitsbegriffs und des ihm entsprechenden ebenso abstrakten Weltbegriffs ist eine zweite grundsätzliche Vorfrage zu klären.

Jene Bindung der Philosophie an die Wirklichkeit in ihrem Ausgang und in ihrem Ziel muß sich begründen lassen aus der Weise, in der der Mensch sich in der Wirklichkeit befindet, d. h. selbst Wirklichkeit ist. Wir berühren damit die Frage nach dem Ansatz, nach dem schlechthin Ersten, von dem die Orientierung auszugehen hat.

Nach der Auffassung des abstrakten Wahrheitsbegriffs hat der Mensch zwar eine »Umwelt«, d. h. Dinge und Gegenstände um sich, die er zunehmend »klarer und deutlicher« erkennt und sich nach seinem Erkennen zu ihnen verhält. Aber er selbst, als Erkennender und Handelnder, steht außerhalb dieser »Umwelt« und gründet einen Standort jenseits aller Wirklichkeit, von dem aus die reine Schau alles begegnenden umweltlichen Wirklichen möglich werden soll. Der Mensch vermag sich gleichsam aus seiner eigenen Wirklichkeit »auszuklammern«; er objektiviert alle Wirklichkeit und macht sie zu einem gegenständlichen »Gegenüber«. Von sich selbst behält er schließlich nur noch den reinen Standort selbst

übrig, die gänzlich entwirklichte Beziehung des Erkennens überhaupt, die leere Funktion des Erkennens, d. h. den Bezugspunkt für ein Objekt oder das S u b j e k t. Wenn diese reine Erkenntnisbeziehung von Subjekt und Objekt, an der sich zweifellos die immanent logische F o r m der isoliert gefaßten Erkenntnisfunktion klären läßt, zum Ausgangspunkt der Philosophie selbst gemacht wird, dann haben wir jene in ihrer Haltung »erkenntnistheoretisch« ausgerichtete Philosophie vor uns, die in der letzten Vergangenheit seit den Anfängen des Neukantianismus in den 60er Jahren immer mehr Boden gewonnen hat. Die Philosophie steuert damit unvermeidlich in einen wirklichkeitslosen Logismus hinein, da kein Hinausgreifen in ein noch so weitschichtiges Material das rein logische Fundament dieser Philosophie verbreitern kann. Gemäß dem Gesetz, nach dem sie angetreten, verwandelt sich ihr alle Wirklichkeit in logisches Schema, in bloß mögliche Orte und Fächer für Wirklichkeiten, das Andersartige gegenüber dem logisch Einsichtigen gestaltet sich um zum »Irrationalen«, d. h. zum Negativum, das am logischen Maßstab unausmeßbar ist. Nicht daß diese Philosophie die Grenzen des Logischen überhaupt übersehen hätte; im Gegenteil, überall stieß sie mit fortschreitender Klarheit über ihre Probleme auf diese Grenzen, und der Horizont war schließlich von lauter Irrationalitäten umstellt, so daß am Ende der eigene Ausgangspunkt im logisch Begründeten und Begründbaren zu einer kleinen Insel im Meer des Unbegreiflichen wurde. Im Eingeständnis, daß dieses Logische nur diese kleine Insel sei, hat hier die Philosophie ihren Anspruch auf ein philosophisches Daseinsverständnis selbst preisgegeben. Im Aufstoßen auf die Grenzen vermochte sie den dort liegenden Gehalt nicht mehr philosophisch, d. h. aus ihren eigenen Prinzipien in seiner positiven Wesenhaftigkeit aufzuweisen, sondern nur noch als das Andere hinzunehmen, das einer der logischen Zuständigkeit entrückten »Autonomie« entsprungen ist. Sie kam damit zwar zu einer logischen O r d n u n g , zu einer Topik der Lebensgegebenheiten, Gehalte, Aufgaben und Sinnrichtungen, ihrer Gegensätzlichkeiten und Berührungen untereinander, aber sie tat nur mehr dem ordnenden Verstande Genüge und stand der Wirklichkeit gegenüber ratlos da. Indem das Subjekt seine Wirklichkeit verlor, war auch die »Objektivität« entwirklicht; das logische Subjekt behielt auch nur noch eine logische Welt übrig, einschließlich aller am logischen Maß bekannten Irrationalitäten. Das Empirische, Tatsächliche, allein Wirkliche geisterte in dieser logischen Welt nur noch in der Funktion des Beispiels herum; das Interesse gehörte dem »Allgemeinen«, dem für alle Zeit Gültigen.

Diese als Logismus zu kennzeichnende Haltung kam nicht von un-

gefähr. Wie sie Prinzipien erneuerte, die schon in der Begründung der sogenannten neueren Philosophie zutage gefördert wurden, und bewußt in der Nachfolge Descartes' stand, so waren auch die Umstände wesentlich mit denen verwandt, unter denen Descartes die Neubegründung der Philosophie unternahm. Beide entstehen in einer Krisenzeit radikaler Art. Krisenzeiten, in denen nicht dieses oder jenes am Rande einer Lebensordnung erschüttert wurde, sondern in denen das Wirklichkeitsbild, auf dem Generationen sicher und fraglos gestanden hatten, fragwürdig wurde und zurückwich. In beiden Fällen haben wir den Versuch zu erkennen, in einer verfallenden Wirklichkeit die Philosophie als einzig noch übriges Fundament dem Verfall zu entziehen und zwar durch den Bruch mit jeder Wirklichkeit überhaupt. Als die mittelalterliche Ordnung nicht weiter zu tragen vermochte, tat Descartes den kühnen Schritt, den Menschen auf die ihm eingeborene ratio zu stellen, in ihrer Sicherheit sich selbst zu sichern und ihn damit für alle Zeit von der »schwankenden« Wirklichkeit, ihren Erschütterungen, Zufällen oder Schicksalen zu entrücken. Das ist das eigentliche Ethos seiner rationalistischen Philosophie; er durfte sich ehrlich als Befreier der Menschheit fühlen in einer Zeit, die in der Zerstörung des 30jährigen Krieges, im immer sichtbarer werdenden Eigennutz fast aller Beteiligten an diesem »Glaubenskrieg«, ihren eigenen Glauben an den Sinn gegebener Wirklichkeitsordnung verloren hatte. Er selbst stand fest auf diesem Boden, und er brauchte es nicht mehr zu erfahren, daß er den Menschen damit zwar auf eine »sichere« Grundlage verwiesen hatte, aber auf eine solche, in der er nicht Wurzel fassen konnte, auf der er unfruchtbar von allen Quellen seines Wachstums abgeschnitten im Gefühl seiner Gesichertheit denaturierte.

Und als im Ausgang des Idealismus die große Synthese abendländischer Tradition zusammenbrach und an ihre Stelle die Afterweisheit des Materialismus trat, ein glaubensloser und frivoler Säkularismus, der wie die Posse auf ein erhabenes Kunstwerk folgte und an seiner Niedrigkeit den Rang künftigen Lebens bestimmen wollte, da brach die Philosophie wieder aus der sie nicht mehr verpflichtenden Wirklichkeit aus und siedelte sich erneut im Raum logischer Sicherheit an in dem Glauben, daß sie dort die gefährdete Tradition bewahren und in einen schöneren Tag hinüberretten könnte. Aber gerade dieser Konservativismus wurde ihr zum Fluch: Was sie bewahrte, war nicht mehr lebendig, und sie erstarrte in solcher Bewahrung. Hätte sie jene »Zeitströmungen« ernst genommen, hätte sie empfunden, daß diese aus Nöten kamen, für die sie kein Heilmittel hatte, statt hochmütig auf die »Verirrungen« der Zeit herabzusehen — sie hätte die Fühlung mit der Wirklichkeit nicht so hoffnungslos verloren. Aber

sie wollte sich ihre Werte nicht bezweifeln lassen, und darum vermied sie die Berührung mit den respektlosen Geistern, die ehrlich bekannten, keinen Sinn mehr im Tradieren überlebter Werte zu finden. Der Materialismus sickerte ins Volk, das durch Jahrzehnte hindurch von keiner Welle einer restlos akademisch gewordenen Philosophie mehr berührt wurde. Gewiß, der Neukantianismus hat den Materialismus widerlegt, und theoretisch ist ihm dies auch gelungen, indem er im Materialismus die von diesem so sehr gehaßte Metaphysik aufzeigen konnte. Aber was konnte eine solche Widerlegung nützen, die gar nicht aus Not und Anliegen der Menschen kam, die ihm rettungslos verfielen? Der Materialismus war lebendig und konnte nur durch ein anderes Lebendiges erschüttert werden. So aber ergab sich die paradoxe Lage, daß der tausendmal widerlegte Materialismus täglich an Boden gewann, weil diejenigen, die ihn widerlegten, gar kein R e c h t dazu hatten.

Die Erkenntnissituation, die der Logismus verabsolutiert, ist nicht die Lage des Menschen überhaupt. Aber von der Situation des Menschen, in der die Erkenntnis nur einen kleinen Teil ausmacht, hat die Philosophie auszugehen. Macht sie Ernst damit, so wird sie die »erkenntnistheoretische Fragestellung« nicht verkennen, sondern sie gerade richtig bewerten, wenn sie diese wieder in den umgreifenden Zusammenhang zurückstellt, aus dem sie der Logismus gelöst hat. Was für ihn Ausgangspunkt ist, wird für eine den Menschen in der Totalität seines Daseins und seiner Beziehungen fassende Philosophie gliedhafter Sinnbezirk menschlicher Wesensmöglichkeit und Weite. Weder eine Verkleinerung der erkenntnismäßigen Leistung noch eine Herabsetzung ihrer Würde und ihrer sinnvollen Ziele kann von solcher Zurechtstellung befürchtet werden. Selbstkontrolle und Zucht kann kein Schaffender entbehren, am wenigsten der Philosophierende. Wo aber das über sich selbst wachende Wissen die Wirklichkeit verdrängt und in der Zergliederung seiner Begriffe nur noch mit sich selbst beschäftigt ist, verliert es untreu gegen seine eigentliche Pflicht seinen lebensbedingten Sinn, den es nicht in Selbstverliebtheit, sondern in Hingabe an die Welt verwirklicht.

Versuchen wir den eigentlich menschlichen Standort in der Welt zu fassen, so läßt er sich in keinem einfachen »Gegenüber« zum Ausdruck bringen. Der Mensch, der zur Wirklichkeit Stellung nimmt, sie erkennen will, in sie eingreift und in ihr die eigene Tat will, ist selbst W i r k l i c h k e i t. Er hat ursprünglich keinen Stand neben oder außer ihr, sondern nur i n i h r; die Wirklichkeit ist das umschließende Ganze, das ihn selbst durchgreift. Wie Stein, Pflanze, Tier ist er zuerst und durchhaltend durch alle Spannungen, in denen sich sein Dasein vollzieht, Sein im Sein. Als

einbezogenes Glied dieser Wirklichkeit ist er gleichgeartet mit ihr und im »Affekt des Seins« (Fichte) mit ihr verbunden, ehe er sie in der Erkenntnis abzulösen und zu vergegenständlichen versucht. Ausdruck dieser Grundtatsache ist die vom deutschen Denken immer wieder aufgegriffene Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie als urtümliches Seinsverhältnis von Mensch und Wirklichkeit.

Die Bildlichkeit dieses Ausdruckes will ernst genommen sein. Der Mensch ist nach dieser Beziehung weder ein bloßes Abbild der Welt im kleinen, noch ist darin die große Welt anthropomorph nach der Art des menschlichen Seins begriffen. Gemeint ist vielmehr, daß der Mensch der gleichen Ordnung (Kosmos) unterstellt ist, wie die Welt um ihn, daß es eine Ordnung ist, die beide durchherrscht. Mikrokosmos und Makrokosmos sind als Bezug ein L e t z t e s, nicht mehr in Einfacheres aufzulösendes; sie t r e t e n nicht nachträglich in ein Verhältnis zueinander, sondern sie sind immer schon dieses Verhältnis. Erst im Nachdenken über dieses ursprüngliche Verhältnis treten die Seiten auseinander als reflexive Momente der urgegebenen Einheit. Wir reden deshalb auch besser von der Makrokosmos-Mikrokosmos-Einheit als von einer Beziehung zwischen beiden, wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, die urtümliche Verklammerung im Sinne der dualistischen Subjekt-Objekt-Spaltung zu mißdeuten.

Der Ansatz in der ursprünglichen Einheit gehört zu den wesentlichen Zügen des Menschenbildes, das der deutsche Gedanke immer wieder zu formen bemüht war. Hier scheidet sich schon im Ausgangspunkt die dualistische Welt des westlichen Rationalismus von der Gegenwelt einer sich aus der Einheit aufgliedernden Deutung des Menschen. Daß dieser Primat der Einheit — als Deutungsprinzip, als Glaube, als Sehnsucht und nicht zuletzt als Kraft in seinem Handeln überall im deutschen Raum spürbar — nichts mit ödem »Monismus« zu tun hat, braucht nicht besonders ausgesprochen zu werden und wird im Weiteren sich zunehmend verdeutlichen. Einheit ist nicht monotone Einheitlichkeit, sondern schließt gerade die S p a n n u n g als schöpferische Möglichkeit seiner Entfaltung ein. Es ist selbstverständlich, daß das rationale Denken eine solche »Einheit« gar nicht begreifen kann und in einer »sich entfaltenden Einheit« überall den logischen Widerspruch aufspüren wird. Aber dies sagt nichts dagegen, daß diese verhaltene Einheit unser Lebensgefühl wirklich trägt, wir uns aus ihr folglich zu verstehen vermögen. Weshalb auch unser Denken nicht im Logischen ansetzen darf, wenn es wirklich die Wurzel unseres Daseins auffinden soll. Daher das Hinausgreifen aller wesentlich deutschen Denker über das logisch Widerspruchsfreie schon im Ansatz

des Philosophierens. So der Cusaner, Paracelsus, Böhme und nicht zuletzt Leibniz und Hegel, die es alle mit werdender Wirklichkeit, nicht mit gewordenen Formen zu tun hatten und daher mit dem seinsmäßigen Widerspruch jeder in seiner Weise vertraut waren, ohne ihn der logischen Widerspruchslosigkeit aufzuopfern.

Nur das ursprünglich Einheitliche kann sich »in sich selbst trennen« und kennt die Freude und den Schmerz, nicht bleiben zu können, was es ist. Daß der deutsche Mensch aufgeschlossen ist für Abgründe, die der dualistische Mensch ohne Erschütterung konstatiert, daß er die Tragik des an sich selbst nagenden Lebens erfährt, hat in seinem angeborenen Einheitsgefühl seinen Grund. Westlicher Dualismus ist dagegen die Spannungslosigkeit im Gegenüber; die ursprüngliche Spaltung hebt gerade die echte Spannung auf. In der Spaltung ist die Spannung gelöst, und gerade der Dualismus schlichtet nebeneinander, was in der Einheit gegeneinander steht. Er ist um den Ausweg nie verlegen; er ist geradezu fanatischer Wille zur Ordnung und zur Lösung ohne Rest um jeden Preis. Die in der Einheit gründende Spannung kennt den Rest und anerkennt ihn; es gibt für sie keine endgültigen Lösungen, und alles Denken ist hier seiner Natur nach vorantreibend und im eigentlichen Sinne versuchend (Nietzsche!). Wenn Paracelsus, Böhme, Leibniz, Hamann, Nietzsche (zwei trotz ihres Gegensatzes nächstverwandte Denker) philosophieren, so wollen sie nicht die Welt in Begriffe ummünzen, sondern sich mit ihnen in die Wirklichkeit hineinbringen, sich als Wirklichkeit mit Wirklichkeit vertraut machen, um mit dabei zu sein bei dem, was sich durch sie selbst hindurch als Prozeß dieser Wirklichkeit vollzieht. Was spätere Zeiten etwa bei Leibniz als Bildungs- und Wissensuniversalismus verstanden haben, hat grundsätzlich andere Hintergründe: es ist sein Hunger nach Wirklichkeit, in deren Geschehen er selbst mit umgriffen sein möchte. Sein Ziel ist nicht, in einem abschließenden Gedankengebäude auszuruhen — er hat ein solches auch verschmäht, obwohl er wie wenige die Fähigkeit und das Material dazu gehabt hätte — sondern sein Denken ist wesentlich nur Mittel, niemals voll zureichendes Mittel, das aber immer wieder versuchend angesetzt wird. »Verstanden« ist ein solcher Mensch nicht, wo man ihm intellektuell zu folgen vermag, sondern nur dort, wo er verwandelt und uns den Rhythmus seiner eigenen Bewegung mitteilt. Geistreiche Köpfe können interessant sein, kenntnisreiche belehren uns, Philosophen ergreifen uns, d. h. sie verfügen über uns, und zwar nicht über unseren Verstand oder unser Gefühl, sondern wirklich über u n s s e l b s t, über unser ganzes Sein.

Wer an der Bildlichkeit der Mikrokosmos-Makrokosmos-Einheit Anstoß

nimmt und sie mit dem Hinweis zu erledigen glaubt, daß es sich hier nur um ein »Bild« handelt, das sich vor dem Denken erst zu rechtfertigen habe und in dieser Rechtfertigung eben auf das streng begriffliche Verhältnis von Subjekt und Objekt zurückgeführt werden müßte, unterschätzt die Bedeutung solcher Bildlichkeit erheblich. Jedes Denken ist bildgeleitet und legt eine solche vorlogische Bildlichkeit aus. Das reine Denken bleibt für alle Zeit inhaltsleer und kann sich von sich aus auch keinen Inhalt nachträglich geben. Auch das Subjekt-Objekt-Verhältnis des dualistischen Ansatzes ist weit davon entfernt, »reines« Denken zu sein. Die hier zugrunde liegende Bildlichkeit, die ausgelegt wird, ist das räumliche *Nebeneinander*, in das sich der reine Erkenntnisakt als Erkennen von Etwas auseinanderlegt. Erst die räumliche Bildlichkeit verhilft dem an sich ausdehnungslosen Erkenntnisakt dazu, sich im Gegenüber der getrennten Momente zu verstehen. Die hier vollzogene Verräumlichung wird, in ihrem Ursprung unerkannt, zum gleichsam rein denkerisch gewonnenen Fundament, das »voraussetzungslos« im reinen Denken ansetzt und im weiteren Ausbau eine ebenso voraussetzungslose, von jeder Bildlichkeit freie Lösung der philosophischen Erkenntnis gewährleisten soll. In Wahrheit durchzieht die im Ansatz mitgegebene Verräumlichung des reinen Erkenntnisaktes die gesamte Lösung und macht diese zum Versuch, die Wirklichkeit im bloßen *Gegenüber* zu verstehen: die Grundstruktur des westlichen Rationalismus.

Hinsichtlich der Mikrokosmos-Makrokosmos-Einheit machen wir aus ihrer Bildlichkeit keinen Hehl. Sie erhebt nicht den Anspruch, im reinen Denken zu wurzeln, und sie kann diesen Anspruch nicht mehr erheben, nachdem die vorgreifende Bildlichkeit in aller Weltanschauung zum Bewußtsein gekommen ist. Der Grund für die Entscheidung zwischen beiden Möglichkeiten — wenn uns eine solche überhaupt aufgegeben wäre — könnte nicht im denkerischen Vorzug der einen vor der anderen liegen, sondern nur im Vorzug ihrer Bildlichkeit. Ein solcher Vorzug wäre auch auffindbar. Das Ineinander der Einheit ist das ursprünglichere Bild, das gleichsam das Nebeneinander als Spezialfall einschließt, während das Nebeneinander im Gegenüber zu der ursprünglichen Einheit nicht mehr zurückkehren kann, weil sie endgültig im Ansatz übersprungen ist. Das Gegenüber entspricht der rationalen Trennungs- und Unterscheidungs-tendenz, und so ist es kein Wunder, daß der Rationalismus diese ihm nächstliegende Bildlichkeit — seinsmäßig und erkenntnismäßig — zum Welt-schema erhebt. Das Ineinander der Einheit ist die Bildlichkeit des *Lebens*, die reichste und gefüllteste Bildlichkeit, aus der auch noch das starre und aus dem Werden gelöste Unlebendige begrifflich wird, während

vom an sich Getrennten und Gespaltenen kein Weg zurück ins Leben geht.

3. Die Stufen der Vergegenständlichung.

Wie der Mensch in allen seinen Äußerungen, als Handelnder ebenso wie als Erkennender, in der Leidenschaft seines Willens wie in der seines Fragens volle, in sich bewegte Wirklichkeit ist — darin verwandt allem umweltlichen Sein und nur in eins mit diesem zu begreifen, so geht doch der Vollzug seines Daseins in diesem Eingebettetsein nicht auf. Er ist das Wesen, das seine Wirklichkeit in Gleichgertetheit mit allem um ihn nicht nur ist, sondern diese Wirklichkeit ständig selbst vollzieht und sie in diesem Vollzug in einer grundsätzlich anderen Weise besitzt, wie jedes andere Wesen neben ihm. Nicht nur die rationalistische Entwirklichung des Menschen, sondern in umgekehrter Weise auch die naturalistisch verstandene Nur-Wirklichkeit des Menschen verkennt grundsätzlich die »Dialektik« menschlichen Daseins, das sich nicht auf einer Ebene »abspielt«, sondern sich in Polarität bewegt und in Spannungen erhält. Diese spannungsreiche Dialektik besteht gerade darin, daß der Mensch in seinem Wirklichkeitsbesitz, in dem er über das bloße Wirklichkeit-sein »hinaus« ist, zugleich selbst immer Wirklichkeit bleibt, daß er als Wirklichkeit immer mehr als Wirklichkeit sein möchte und in Verwirklichung seines eigentlichen Wesens sein muß. Aber in diesem Weiterschreiten wird nichts preisgegeben von dem, was er ist, vielmehr realisiert sich der Sinn seines Wirklichkeit-seins gerade darin, daß er überschreitet. Weder rationalistisch auszuspringen aus der Wirklichkeit, noch naturalistisch in ihr eingeschlossen zu bleiben ist der Sinn menschlichen Daseins, sondern als Wirklichkeit geöffnet zu sein in sich und für anderes.

Schon die Pflanze beginnt ihre eigene »kleine Welt« zu bauen, zwar wesentlich nur mitvollziehend, was in ihrer »Welt« als Gesetz oder Zufall waltet. Aber sie hat die Kraft, sich durchzusetzen gegen umweltliche Gewalten, die sie bedrohen, indem sie aus den Kräften, die sie der Umwelt entzieht, selbst den Widerstand gegen diese gleiche Umwelt organisiert: es ist der gleiche Sturm, der ihr Dasein bedroht und der sie veranlaßt, ein festes Gefüge ihres Stammes auszubilden, das dem Sturm standzuhalten vermag. Schon hier durchgreift in sich selbst getrennte Polarität die Wirklichkeit des pflanzenhaften Lebens. Das Tier ist nicht mehr schlechthin der unmittelbaren Einwirkung der Naturkräfte ausgesetzt, sondern nimmt mit seinen Wahrnehmungsbildern von der handgreiflichen Realität Abstand und verkehrt gleichsam auf Grund von Hin-

weisungen und Warnungen seiner naturgebundenen Instinkte mit ihr. Es ist die gleiche Natur, die sich hier als wahrnehmungsgeleiteter Instinkt der Natur »verwehrt« im Ausweichen vor dem umweltlichen Zwang. Das Tier ist nicht mehr allein unwillkürlicher Durchgangspunkt der umweltlichen Kräfte, sondern in sich selbst gesammelte, den umweltlichen Kräften entzogene Kraft, die sich ihre Organe bildet, mittels derer sie in physischer »Freiheit« das Förderliche sucht und das Gefährdende meidet. Mit der zunehmenden Freiheit vom umweltlichen Zwang nimmt aber zugleich die »Eingepaßtheit« alles Daseins in die umschließende Wirklichkeit in umgekehrtem Verhältnis ab; der erhöhten Möglichkeit des Ausweichens vor der Gefahr entspricht die größere Gefährdung des sich zur Selbstbehauptung organisierenden Lebens. Im Menschen erreicht die Freiheit vom umweltlichen Zwang bei geringster Lebenssicherheit ihren höchsten Grad. In rationaler Auswertung von eigener und fremder Erfahrung und in planmäßiger Vorwegnahme künftiger Möglichkeiten kämpft er ständig darum, sein immer umdrohtes Dasein kommenden Generationen weiterzugeben und zu erleichtern.

Trotzdem ist die eigentümliche Stellung des Menschen zu seiner Wirklichkeit in solcher Abfolge ansteigender Seinsstufen noch keineswegs erschöpfend bestimmt. Vielmehr **b e g i n n t** mit dem Menschen eine **n e u e**, ursprüngliche Folge von Stufen der sich in sich selbst trennenden Wirklichkeit, die aus den Organisationsstufen nicht ableitbar ist, wenn sie diese auch zu ihrer Voraussetzung hat. Der **N a t u r a l i s m u s** hat immer wieder diese menschlich entscheidende Zäsur verkannt und die Stellung des Menschen in der Welt dadurch zu kennzeichnen versucht, daß er dem organisch gefährdetsten Dasein als ausgleichende Abwehr den Verstand nicht nur als Waffe seiner Selbstbehauptung, sondern zugleich als **M i t t e l** seiner wesentlichen Selbstverwirklichung beigesellte. Damit gleitet er naturgemäß in die rationalistische Haltung ab und wird damit für die eigentliche Wirklichkeit des Menschen ebenso blind wie die von ihm scheinbar so heftig befehdete Anschauungsweise des naturlosen »Geistes«. Aber nicht nur historisch, sondern auch sachlich ist die Abkunft des Naturalismus von unerkannten rationalistischen Voraussetzungen zu erweisen. Er wird zum erstenmal herrschend in der ihn tragenden rationalistischen Stimmung der Sophistik, er schwillt wieder zum breiten Strom an in der Spätentwicklung des logistisch entleerten Aristotelismus; im Zeitalter der französischen Revolution stützt sich der gesamte Naturalismus und Materialismus auf das breite Fundament, das Descartes und seine Nachfolger geschaffen haben, und der deutsche Materialismus im 19. Jahrhundert hat einen rationalistisch entstellten Hegel zur Voraus-

setzung. So bleibt es kein Zufall, daß beide, zwar im Prinzip geschieden und gegensätzlich, im sachlich Vertretenen immer eine heimliche Einmütigkeit bewahren.

Gewiß ist der Verstand die schärfste Waffe im Kampf um die Selbstbehauptung des Menschen. Aber wäre er nichts anderes als das »verständige Tier«, so wäre es kein Kampf um m e n s c h l i c h e Selbstbehauptung. Was ihm Waffe ist, kann nicht zugleich sein Wesen sein, das er mit dieser Waffe verteidigt. Tritt der Verstand erst im menschlichen Bereich auf, so muß ihm anderes s a c h l i c h v o r a n g e h e n, das seine Sicherung, Festigung und Erhaltung durch den planenden Verstand erwarten darf. Der Kampf des Menschen in der Welt ist niemals nur Kampf um Dasein ü b e r h a u p t, sondern um menschliches Dasein, d. h. aber um s c h ö p f e r i s c h e s Dasein in der Prägung und Möglichkeit, die ihm sein immer wirklichkeitsgebundener Standort bestimmt.

Wird der Verstand als unterscheidendes »Merkmal« des Menschen gesetzt, so ist das Begreifen der menschlichen Wirklichkeit schon in ihren Ursprüngen verstellt. Denn dieser Verstand tritt nicht in der Kontinuität der steigenden Organisationsstufen als Fortsetzung des tierischen Gedächtnisses und Verstandes »hinzu«, sondern breitet sich als menschliche Möglichkeit erst i n n e r h a l b der menschlichen Seinsweise aus, nicht als Wesen, sondern als Werkzeug, nicht als tragende Substanz, sondern als gliedhaft gehaltene und eingeordnete Funktion. Es ist ihm wesentlich, Licht zu geben, »aufzuklären«, aber das w a s er erhellt, kann er nicht selbst geben; es ist ihm ebenso wesentlich, in Dienst und Verpflichtung jenem ursprünglich Menschlichen gegenüber zu stehen, in das er Licht bringen soll. Daher auch die Fragwürdigkeit aller anthropologischen Erhellungen, die von angeblichen oder wirklichen Intelligenzleistungen hochorganisierter Tiere immer wieder erhofft werden. Die Tatsache solcher Intelligenzleistungen kann vielleicht einmal sicherer erhärtet werden, als es bis heute gelungen ist, wird aber auch dann p h i l o s o p h i s c h - anthropologisch nichts aussagen, weil der Tierverstand bei aller Ähnlichkeit mit menschlich-rationalen Funktionen grundsätzlich etwas anderes bliebe, insofern er auf anderer B a s i s entsteht und damit auch einer grundsätzlich anderen Zweckverwirklichung dient. Es wäre durchaus möglich, daß Tier und Mensch an dem gleichen logischen Deutungsgefüge, d. h. an der rein technisch verstandenen Zuordnung von Zweck und Mittel teilnehmen, ohne daß damit auf eine Gleichheit im Wesen zwischen beiden geschlossen werden dürfte.

Der Ursprung menschlichen Daseins liegt tiefer und ist in der Weise solcher Merkmalsvergleichung überhaupt nicht aussprechbar. Der Mensch

rückt von allem vormenschlichen Wirklichkeit-sein und Sich-behaupten in der Wirklichkeit dadurch entscheidend ab, daß er als Wirklichkeit über sich selbst hinaus zu schaffen vermag und damit neben den Kosmos der Natur den ihm eigenen Kosmos der Geschichte stellt. Seine Geschichte ist die eigentliche Selbstbezeugung des Menschen. Auch mit seiner Geschichte setzt der Mensch nicht frei ein, sie ist nicht das neutrale Andere zu seiner Natürlichkeit, sondern das in Spannung von ihr Gelöste und mit ihr Verbundene zugleich. Er baut aus den Kräften seiner Natur, und nur was er aus ihnen baut, kann gelingen. Was aber gelingt, ist ein Errungenes. Es fällt dem Menschen niemals bloß zu, sondern wird im Kampf, d. h. in der Entzweiung erworben, nicht selten den inneren und umweltlichen Kräften abgelistet. Erst in diesem Kampf begegnet uns die Spannungspolarität alles Lebendigen in spezifisch menschlicher Gestalt.

Der Mensch schafft über sich hinaus, indem er als Wirklichkeit seine Wirklichkeit hervorbringt. Nicht durch produktive Phantasie, durch »erzeugendes« Denken und Schöpfungen seines Glaubens — lauter Abspaltungen aus dem ursprünglichen und ganzheitlichen Prozeß, in dem sich der Mensch als Sein im Sein verstehen, in der Unbegreiflichkeit seines Ursprungs ergreifen und aus allem umweltlichen Sein auf sich selbst zukommen will. Diesen Prozeß, in dem dem Menschen seine Wirklichkeit, sein Weltbild, sein Selbstverständnis, seine Forderungen und Aufgaben entstehen, können wir die Stufen der Vergegenständlichung nennen, wobei es kaum mehr betont werden muß, daß diese Stufen kein Nebeneinander, sondern ein Ineinander darstellen, daß nicht nur die tiefere Stufe Voraussetzung der höheren ist, sondern auch die jeweils höhere in jeder tieferen schon angelegt erscheint. Daß ferner höher und tiefer nicht als Wertunterschiede, sondern als Grade der Entfaltung verstanden werden müssen. Um ein Beispiel zu nennen: In jedem mythischen Weltverständnis ist die Frage nach dem Warum schon treibende Kraft im Medium mythischer Bildlichkeit. Trotzdem fragt der Mythos noch nicht, sondern gibt nur Antworten, d. h. er stellt den Menschen in eins mit seiner Welt dar; die Frage bleibt noch gebunden, insofern gleichsam Welt selbst sich in der Rede des Mythos ausspricht. Aber das hier entworfene Weltbild ist deswegen nicht etwa unvollständig und fragmentarisch, sondern ebenso ganzheitlich wie ein mögliches späteres Weltbild, in dem der Fragende in Philosophie und Wissenschaft bereits aufgetreten ist.

Die äußersten Pole der Vergegenständlichung und ihr kontinuierlich erfüllter Abstand werden durch die Sprache einerseits und die Wissenschaft andererseits ausgemessen. Sie bezeichnen zugleich den Gegensatz

von Selbstvergegenständlichung des weltumgriffenen Menschen und von Fremdvergegenständlichung der vom Bewußtsein des Menschen abgerückten, »objektiv« betrachteten Welt. Wir können den Gegensatz auch aussprechen als die Spannung von konkretem Wort und abstraktem Begriff. Es ist das Geheimnis der ursprünglichen Sprache, daß sie als Verlautbarung des Menschen zugleich welthaltig ist und damit immer den Menschen zugleich mit seiner Wirklichkeit ausspricht, während der Begriff immer mehr dahin strebt, seinen Wirklichkeitsgehalt abzustreifen und zu einem reinen Werkzeug für das Begreifen einer Fremdgegenständlichkeit zu werden. Der Wirklichkeitsverlust rationalistischer Spätentwicklungen ist als Möglichkeit schon in der ursprünglichen Spannungspolarität vorgezeichnet. Wo sich Wissenschaft verselbständigt, wo der Begriff die Sprache ersetzen will, wo nicht mehr Wirklichkeit im Wort gegenwärtig ist, sondern nur noch im nachträglichen Erfassen angeeignet werden soll, ist die schöpferische Spannung gelöst, das Erkennen in sich abgeriegelt und zur Unfruchtbarkeit im Lebensganzen bei allem Fortschritt im einzelnen verurteilt. Die Lebensganzheit, in der alles sich gegenseitig trägt, »zerfällt« dann in einzelne Gebiete, die nebeneinander stehen und aus sich selbst leben und wachsen sollen: das Wissen und der Glaube, der Bereich der Phantasie und der Wirklichkeit, die private Weltanschauung und die (nur noch äußerlich) verbindliche Ordnung des Politischen. Aber gerade in dieser allgemeinen Auflösung ist die Kulturseligkeit am größten. Denn jetzt kann alles »gemacht« werden; die verlorene Wirklichkeit wird durch eine Kulissenwirklichkeit ersetzt; jetzt ist alles »an der Zeit«, weil kein Reifen ursprünglichen Lebens mehr abgewartet werden muß.

In der Nähe der genannten Pole vollzieht sich alle echte Schöpfung des Menschen. Es ist hier nicht der Ort, dieser »Phänomenologie« des menschlichen Daseins im einzelnen nachzugehen; nur der Rahmen soll umrissen werden, in den sich die weiteren Untersuchungen einstellen lassen. Sprache, Mythos, Kunst, Philosophie und Wissenschaft lassen sich in der Kontinuität dieses Werdens fixieren, ohne sie damit gebietsmäßig voneinander abzuschneiden. Es mag an dieser Stelle genügen, bis an die Schwelle derjenigen Fragen heranzuführen, die uns in den folgenden Abschnitten beschäftigen werden.

In der Sprache hat der Mensch seine »erste Schöpfung«. Herder hat es dem Jahrhundert der Aufklärung als die Grundlage seiner konkreten Menschenschließung entgegengehalten, daß es die Sprache ist, durch die der Mensch zum Menschen wird. Und Wilhelm von Humboldt hat im Sinne Herders nicht über die Sprache »philosophiert«, sondern von der Sprache her den Menschen verstanden und deshalb in der Sprache den Ursprung,

nicht das Produkt, die Erzeugung, nicht das Erzeugnis menschlichen Daseins erkannt. In der Verfächerung des philosophischen Betriebs im späten 19. Jahrhundert wurde charakteristischerweise die Sprache aus ihrer zentralen Stellung innerhalb der anthropologischen Wesensfrage abgedrängt und in einem Spezialgebiet neben anderen untergebracht — ein Dasein, in dem sie nicht leben und nicht sterben konnte, sondern unter der Marke Sprachphilosophie höchst überflüssigerweise entweder Prinzipien der Sprachwissenschaft entwickelte oder deren Resultate zu nicht selten unzulässigen Verallgemeinerungen fortführte. Wie alle philosophischen »Fächer« endete sie in restloser Unfruchtbarkeit, fachwissenschaftlich unzulänglich und philosophisch eine Halbheit. Philosophie ist entweder ganz oder sie ist nicht. In einer »Disziplin«, die aus dem Ganzen einer philosophischen Fragestellung gelöst ist, hat sie keine Lebensmöglichkeit. Kommt die Sprache philosophisch in den Blick, so muß sie zum Ausgangspunkt des gesamten Menschenverständnisses werden. Ist der Mensch in der Sprache und nur in der Sprache Mensch, so muß in ihr bereits alles umgriffen sein, was er je werden kann. Mit dem, was man Herder und Humboldt immer wieder nachgesprochen und nachgerühmt hat, muß philosophisch wirklich Ernst gemacht werden.

Die wirklich grundsätzlich gestellte Frage nach dem Wesen der Sprache müßte uns den Menschen in seiner Ursprünglichkeit zeigen können, als das, was er immer schon ist, und hinter das uns kein positivistisches Erklären-wollen zurückführen kann. Und zugleich als das, was er immer bleibt, über das ihn kein »Fortschritt« hinausführen kann bei allem geschichtlichen Wachstum und den von vornherein in der Sprache angelegten Möglichkeiten seiner Entfaltung. Ein dreifacher Einblick in das Wesen des Menschen ist durch die Sprache gewährt: Der Mensch ist das Wesen, in dem Wirklichkeit zu sich selbst kommt; sie wird im Menschen nicht nur »empfunden«, sondern als Wirklichkeit ausgesprochen und verlautbart. Damit wird in ihm und allein in ihm Dasein mittelbar, und er ist grundsätzlich das sich m i t t e i l e n d e, d. h. das im Wort über die Wirklichkeit verfügende Wesen. Er ist zweitens in eins mit seiner Mitteilungsfähigkeit das in seinem Ursprung gemeinschaftliche Wesen. Nicht die Sprache »stiftet« Gemeinschaft, gleichsam nachträglich zwischen an sich getrennten Wesen, sondern sie ist selbst schon Ausdruck ursprünglicher Gemeinschaftlichkeit. Sprache und Gemeinschaftsfähigkeit ist ein und dasselbe. Mag sich später infolge politischer und kultureller Entwicklungen Sprachgrenze und volkliche Gemeinschaftsgrenze nicht mehr decken, sei es, daß Zugehörige der gleichen Sprachgemeinschaft verschiedenen Volksgemeinschaften eingegliedert sind, sei es,

daß Teile einer anderen Sprachgemeinschaft sich zu einer sprachungleichen Volksgemeinschaft bekennen, im Ursprung ist jede Gemeinschaft sprachgebunden und umgekehrt jede Sprache gemeinschaftsgebunden als Ausdruck der unauflösbaren Gegenseitigkeit, in der menschliches Dasein gegründet ist. Und drittens ist der Mensch in seiner Sprache das *a u s g r e i f e n d e* Wesen, das nicht »von Tag zu Tage lebt«, sondern sein Dasein umspannt, seine Vergangenheit festhält und seine Zukunft entwirft, baut und sichert. »Zeit« als ständiges Hineingehen in die Zukunft ist nur in der Sprache und damit nur dem sprachfähigen Wesen möglich. Im verlaublichen Besitz der Wirklichkeit folgt der Mensch dem »Geschehen« dieser Wirklichkeit, paßt sich ihm ein, rechnet mit ihm. Was später an rationaler und technischer Naturbeherrschung hinzuerworben werden mag, wird nur möglich auf Grund des ausgreifenden Charakters der Sprache, in der der Mensch ursprünglich über diese Wirklichkeit als ständige Möglichkeit des Geschehens verfügt.

Im Medium der Sprache reift der *M y t h o s*. Jede ursprüngliche Sprache spricht in Mythen wie umgekehrt jeder Mythos sprachgebunden bleibt, d. h. verflochten in die Urbilder, die die Sprache auswirft. Fichte hat in den Reden an die deutsche Nation den unersetzlichen Wert der urtümlichen Sprache geschildert. Ohne solche Sprache bleibt der Mensch von der Wirklichkeit abgeschnitten, es fehlt gleichsam der Weg, auf dem die schöpferischen Wirklichkeitskräfte in den Menschen einströmen; statt mit Bildern, in denen sich Wirklichkeit gegenwärtig zeigt, verkehrt er mit Zeichen, die etwas bedeuten sollen; statt mit welthaltigen Symbolen operiert er künstlich mit leeren, lediglich verweisenden Allegorien. Die Unübersetzbarkeit ursprünglicher Sprachschöpfungen wie die Unübertragbarkeit echter Mythen ist damit in gleicher Weise ausgesprochen.

Mythos stammt immer aus ursprünglichem Besitz von Wirklichkeit; er kann so wenig erworben werden, wie eine Sprache »gemacht« werden kann. Die Kräfte, die ihn bauen, können freigelegt werden, um von sich aus in Tätigkeit zu kommen. Jeder neue Mythos ist deshalb auch niemals *E r n e u e r u n g* vergangener Mythen, sondern Neuschöpfung von Grund aus, weil seine unabdingbare Voraussetzung die Gegenwart von unmittelbar erfahrener Wirklichkeit ist. Was einmal Bild war, kann zum Zeichen verblassen, was einmal Wirklichkeit vorstellte, ist der Gefahr ausgesetzt, in seiner Erneuerung lediglich ästhetisch empfunden zu werden. Die echte Symbolkraft, die die Wirklichkeit in das Bild hineinzwängt, wird dann durch eine allegorisierende Auslegung ersetzt. Der vergangene Mythos eines Volkes kann ihm nur Mittel sein, sich der gleichen Tiefe zu bemächtigen, aus der einmal Mythen entsprangen, und in der Mythen immer wie-

der entstehen, wo Wirklichkeit nicht nur gedacht, sondern erlebt wird. Wenn durch den Menschen hindurch seine Wirklichkeit handelt und nicht ein aus seinen Lebensvoraussetzungen gelöstes »Vermögen«, dann ist er in diese Wirklichkeit hineingebunden und zeugt von ihr in Bildern, die nicht Bilder »von etwas«, sondern ursprüngliche Erschlossenheit seiner Welt sind. Gewiß ist an der Ausgestaltung der Mythen die dichtende Phantasie wesentlich beteiligt, und die mythischen Bezeugungen aller Völker haben ihre Gestalt durch Dichter und Künstler gefunden. Auch der kommende Mythos wird auf den Dichter warten müssen, der ihm das Gefüge seiner Form gibt. Aber die Grundvorstellungen des Mythos sind offene, aufgedeckte Wirklichkeit selbst, hinter die zurückzufragen ebenso sinnlos ist, wie den Ursprung der Sprache in vorsprachlichen Gegebenheiten auffinden zu wollen.

Sprache und Mythos tragen alle weiteren Stufen der Vergegenständlichung und durchwirken sie. Das Geschehen, in dem der Mensch zu sich selbst kommt in Kunst, Philosophie und Wissenschaft, wird unlebendig, wenn einmal die Einheit endgültig verlassen ist, von der er im sprachlich-mythischen Besitz der Wirklichkeit ausging. Wirklich verloren ist dieser Besitz niemals; verdeckt oder entstellt trägt er auch noch die Entartungen des Lebens, und auch das entleerteste Dasein hat noch eine Stelle, an der es von Wirklichkeit berührt ist.

4. Der Bereich des Mythischen.

Der Mythos ist die an die Sprache gebundene und in der Sprache geschehende Selbstdarstellung des Menschen: er sagt sich selbst in ihm aus, wie er sich als Wirklichkeit in Wirklichkeit erfährt. Das Geschehen dieser Wirklichkeit ist sein eigenes Geschehen, Welt und Ich sind in der Wurzel eins; Freiheit ist ihm der Mitvollzug dieser Wirklichkeit und Schuld das Durchbrechen jener Ordnung, die ihn als Ordnung seiner Wirklichkeit umgreift. Jede Kultur beginnt mit dem Mythos, weil sich der Mensch zuerst in der abschließenden Bildlichkeit seiner Sprache begreift, weil alles Wissen, alles bewußte Forschen und Deuten an die vorausgeworfenen »Gleich«nisse gebunden ist.

In diesem Sinne bezeichnet der Mythos eine menschliche Frühstufe. Alle Völker beginnen ihren Weg im Halbdunkel einer mythischen Vergangenheit, die vom Späteren her nie restlos aufgehellt werden kann. Der geschichtsforschende Geist, selbst Gestalt einer späten Stufe, aber in ihr immer offen oder heimlich getragen von dem unaustilgbaren Trieb zum Anfänglichen und Ursprünglichen, kann in Umrissen sichtbar

machen oder erschließen, wie jene erste Schöpfung geprägt war, von der die Entwicklung eines Volkes ausgegangen war.

Die Erkundung mythischer Vorzeit besitzt aber gerade deshalb echte geschichtliche Bedeutung — und nicht nur antiquarisches Interesse —, weil sich der Mythos in der Bindung alles Späteren an die Bildkraft der Frühstufe als ein *Durc h h a l t e n d e s*, nie zu Überholendes und damit in aller Geschichte Gegenwärtiges erweist. Es kann weder der Sinn des Mythos sein, sich in der Weise seines Anfangs zu erhalten; dies würde bedeuten, daß er in seiner schöpferischen Kraft erlahmt und bei eigener innerer Unlebendigkeit die einmal erzeugten Bilder nur noch weitergibt. Noch kann er jemals endgültig überwunden werden; denn darin würde er sich als ein an sich Unwesentliches, nur für eine bestimmte Zeitstufe Bedeutsames erweisen, das der weiteren Entwicklung geradezu als ein Hindernis in den Weg gelegt wäre. Seine echte Lebendigkeit wird er gerade darin zeigen, daß er weder ein starres ‚Ein für allemal‘ darstellt, dem nichts wesentlich Neues mehr folgen kann, noch ein bloß Vorübergehendes, das die Entwicklung bei größerer »Reife« preisgeben dürfte. Trägt der Mythos das Leben als der eigentliche Wurzelgrund, aus dem immer wieder die Säfte in den Stamm steigen, so muß er selbst die Entwicklungsmöglichkeiten alles Künftigen in sich bergen, unverlierbarer, aber zugleich *w a n d l u n g s f ä h i g e r* Besitz des Menschen sein.

Es ist uns hier darum zu tun, das unzersetzbar und unersetzlich *Eigene* des mythischen Bereichs herauszustellen. Wir ebnen uns den Weg, wenn wir von vornherein die möglichen Mißdeutungen des Mythischen ausschließen, die immer wieder den Blick auf das bleibend Wesentliche des Mythischen nach der einen oder der anderen Seite hin verstellen.

Als im Grunde überwundene, aber einer noch weithin anerkannten abendländischen Geistigkeit immer noch sehr naheliegende Mißdeutung stellen wir die *r a t i o n a l i s t i s c h - p o s i t i v i s t i s c h e* voran. Sie hat ihren Ursprung in dem Bestreben, den Menschen aus Bindungen jeder Art zu lösen. Nicht nur aus religiösen, kirchlich und staatlich herkömmlichen, sondern vor allem aus allen Wirklichkeitsbindungen, denen der Mensch kraft eigener Natürlichkeit unterworfen ist. Mit einem Gefühl aus Scham und Stolz gemischt blickt der frei gewordene Geist auf Lebensformen zurück, in denen der Mensch noch ein anderes Schicksal kannte und verehrte als den Gebrauch und Mißbrauch eigener Vernunft. Als das Ziel, auf das aller Fortschritt der Geschichte zugeht, erscheint dieser Auffassung die »Autonomie« des Menschen, die Selbstherrlichkeit jedes einzelnen, das negative Freisein von allem, was die Autonomie des durch seine Vernunft mündigen Menschen beschränkt. In der »Göttin Vernunft«

der Französischen Revolution und in der schwärmerischen Verehrung des »Grand Être« beim alten Comte hat sich diese Selbstvergottung des Menschen ihren Kult errichtet.

Der Mythos als Ausdruck des in der Wirklichkeit eingebetteten Menschen erscheint hier als Kennzeichen p r i m i t i v e n Menschentums. Die Wissenschaft, das Werkzeug des Menschen im Kampf um seine Unabhängigkeit gegen alle Gewalten der Wirklichkeit, verdrängt den Mythos wie das Licht das Dunkel. Zwischen beiden herrscht Feindschaft und brückenloser Gegensatz. Eine letzte Metamorphose christlich-dualistischer Weltauffassung trägt die zugrunde liegende Anthropologie des aufklärerischen Denkens. Der Mensch ist aus zwei wesensverschiedenen Teilen zusammengesetzt, einem unvernünftigen, naturhaften, sinnlichen und tier-nahen Dasein und einer selbstgesetzlichen, vernünftig geistigen Existenz. Jede Eroberung des geistigen Menschen im Gebiet des naturhaft sinnlichen ist ein »Fortschritt der Menschheit«. Der mythische Mensch ist das zu Überwindende, das was nicht sein soll. Er gehört endgültig der Vergangenheit an und darf nie wieder heraufkommen und die Ordnungen einer bodenlos planenden Vernunft durchkreuzen. Von diesem Hintergrund her verstehen wir auch heute die Angst des europäischen Bildungsrationalismus, der in der Hinwendung zum nur scheinbar toten Mythos jenen Sieg des Lichts gefährdet sieht, den Westeuropa im Namen der Menschheit unter nicht geringen Opfern erstritten zu haben glaubt.

Ernsthafter erscheint uns auch heute noch eine zweite Mißdeutung des Mythischen, die wir die r o m a n t i s c h e nennen wollen. Auch für sie ist der Mythos tot, aber nicht wie für den Rationalisten ‚Gott sei Dank!‘, sondern ‚Leider!‘ Philosophie und Wissenschaft ist für diese Auffassung g r u n d s ä t z l i c h anti-mythisch und im Wesen auf Vernichtung des Mythos abgestellt. Sie setzt rationalistische Philosophie und Wissenschaft ohne Bedenken mit Philosophie und Wissenschaft überhaupt gleich und kann in beidem nur Verlust und Verarmung des Lebens erkennen. In dem richtigen Gefühl, daß schon in den Ursprüngen der ganze Reichtum kom-mender Möglichkeiten enthalten ist, wird für sie j e d e r Fortgang der Geschichte zum Zurücklassen des Eigentlichen und damit zu einer wachsenden Selbstentfremdung des Menschen. Im Mythos verehrt sie eine verlorene Heimat und Weisheit der Völker und wird gerade in dieser rückwärtsgewandten Verehrung flüchtig vor der Gegenwart und resigniert für die Zukunft. Oder wo sie selbst den Mythos wieder will und ihn wieder bringen möchte, wird sie illusionistisch im Hinblick auf die eigene Vergangenheit. Sie glaubt Jahrtausende über Bord werfen zu können, als wären sie nichts anderes als müßig angesammelter Ballast, als wäre nicht

auch durch sie das Leben hindurchgegangen und könnte man ein unerwünschtes Stück des Baumes einfach herausschneiden, ohne daß dabei auch die Krone fällt. Wie sich der Rationalismus in der Feindschaft gegen den Mythos das Selbstgefühl stärkt, so lebt das romantische Rückerinnern und Zurückerobern des Mythos von der Feindschaft gegen alles, was in der Geschichte über den Mythos hinaustreibt. Der Erfolg ist eine Isolation des Mythischen gegen das wachsende Ganze; der Mythos bleibt darin gerade unfruchtbar, weil er nicht weiter zeugen kann, sondern in sich selbst verläuft.

Eine dritte Mißdeutung, die unserer jüngsten Vergangenheit angehört und mit ihrer Wissenschaftslage wesentlich verbunden ist, können wir als die *kulturhistorisch-phänomenologische* bezeichnen. Sie entspringt bereits einer positiven Bemühung um den Mythos, kritisch gegen die rationalistische Verneinung und die romantische Überhöhung, aber sie ist nicht aus echtem und eigenem Bedürfnis des Mythischen, sondern aus dem Gerechtigkeitsgefühl des Historismus geboren. Der Mythos wird hier zum — angeblich gleichberechtigten — »Typus« eines Weltbildes, zu einer Form der Weltanschauung neben anderen Typen und Formen, namentlich neben der rationalen Wissenschaft. Man untersucht seine »Denkform«, findet sie grundsätzlich nicht an den logischen Denkweisen der Identität, des Widerspruchs, der Kausalität orientiert. Manche Wegbereitung wurde hier geleistet, schon in der Bestreitung des alleinigen Anspruchs auf Weltdeutung, den das Jahrhundert der emanzipierten Einzelwissenschaft immer selbtherrlicher erhoben hat. Trotzdem bleibt auch dieses allgereehte Verstehenwollen der eigentlichen Bedeutung des Mythischen gerade dadurch fern, daß es den Mythos als eine Möglichkeit *n e b e n* andere Möglichkeiten setzt und ihn damit in seiner für alle Weltdeutung entscheidenden Funktion verkennt. Der Mythos soll in seinem Eigenrecht anerkannt werden, aber er wird als Welt »für sich« vom Bereich der eigenen Fragen abgerückt, im Wissen um seine Möglichkeit neutralisiert und lediglich im ganzen des historistischen Wissenskosmos »untergebracht«. Gerade die kulturhistorische Würdigung ist vielleicht die am meisten verfeinerte Art, den Mythos zu erledigen, ohne ihn bekämpfen zu müssen, ihn anzuerkennen, ohne ihm verpflichtet zu sein. Gegenüber den Einseitigkeiten der beiden vorangehenden Standpunkte dringt die kulturhistorisch-phänomenologische Erfassung, gemäß ihrem eigenen Objektivitätsideal, in die mythische Wirklichkeit ein, ohne jedoch zu einer sachlich befriedigenden Verklammerung der bereitwillig anerkannten Lebensbereiche zu gelangen.

Fassen wir kurz zusammen:

Die rationalistische Auffassung ist beherrscht vom abstrakten Gegensatz, von der dualistischen Spaltung des Einen und des Anderen, zwischen denen keine »Bewegung« möglich ist.

Die romantische Haltung ist gekennzeichnet durch die Überspannung des Einheitsgedankens, den spannungslosen Einklang der mythischen Wirklichkeitsnähe des Anfangs und die Furcht, aus der Einheit in die Entfaltung herauszutreten.

Die phänomenologische Deutung findet ihren Ausdruck in der Neutralität des Nebeneinander. Der Gegensatz lockert sich zum Zugleich-Bestehen der vielen Möglichkeiten; die Einheit verflüchtigt sich in die rein wissenschaftliche Umspannung der historischen Vielgestaltigkeit.

Gegen diese drei Verkennungen des Mythischen versuchen wir hier seinen **funktionalen** Sinn in der Lebenseinheit des welt- und selbstbewußten Wesens herauszustellen. Läßt sich ein Eigenbereich des Mythischen erkennen, der zugleich ein durch alle Formen des Weltbewußtseins durchhaltender Besitz ist, so wird das Mythische in **allem Menschlichen** auffindbar sein, dann wird es kein Menschliches geben können, das nicht wenigstens in Restbeständen mythisch durchgriffen wäre.

Die Beantwortung der damit gestellten Frage würde erfordern, daß wir einmal unseren gesamten »Vorstellungs«besitz auf seine Herkunft befragen, den gesamten Umfang unseres bewußten und unbewußten Reagierens auf Umwelt und Mitmenschen erneut überprüfen und der ursprünglichen Sinnrichtung unseres eigentlichen Fragens (das etwas anderes ist als das herkömmliche Weitertreiben theoretisch gestellter »Probleme«) nachgehen. Nicht im Sinne einer universalen Psychologie, die lediglich Vorkommendes beschreibt, sondern im Sinne der **Kantischen** Fragestellung, innerhalb welcher ja die Antworten Kants nur einen kleinen Ausschnitt des überhaupt zu Erfragenden ausmessen. Wir wissen heute, daß die Vernunftkritik Kants sich nicht in der Deduktion des kategorialen Apparats erschöpft, daß die philosophisch vorantreibenden Kräfte bei ihm andere waren als die Bemühung um Sicherung und Ergründung des apriorischen Verstandesbesitzes. Aber ebenso deutlich läßt sich erkennen, daß sein metaphysisches Anliegen in **logischer** Sicht ihm nahegetreten ist, und daß in den von ihm gegen das Rationale abgegrenzten Bereichen noch ganz andere Fragen nach Ursprung und Geltung unseres Weltbegriffens akut werden als die, die er in den Formeln einer herkömmlichen Metaphysik am Horizont unseres begründbaren Wissens auftauchen läßt. Hier liegen persönlich ebenso die Grenzen seiner zeitgebundenen Leistung wie die bleibenden und an keine Zeit gebundenen Antriebe seines das Ganze

in den Blick nehmenden Fragens, das allerdings in keiner kantischen Schule tradiert, sondern nur immer wieder neu aufgegriffen und aus den ursprünglichen Kräften jeder Gegenwart neu gewonnen sein will. Das wirkliche Zerbrechen der immer noch herrschenden Aufklärungsmetaphysik mit ihrer ins Weltliche übersetzten und begrifflich gewordenen Christlichkeit wird erst dann gelingen, wenn hinter dem rationalen Deutungsgefüge der erklärenden Wissenschaft nicht metaphysische »Restbestände«, sondern wesentlich ursprüngliche und unverlierbare Weisen der Weltvergegenständlichung aufgedeckt werden, in denen »Welt« für den Menschen »da ist«, ehe er sich erklärend in einer von ihm abgerückten Welt zurechtzufinden versucht. In dieser allem Erkennen und bewußten Fragen vorausliegenden Ebene wird sich die Frage nach dem Urbesitz des Mythischen bewegen müssen.

Drei Begriffe sollen uns bei diesem Versuch, der hier auf einen bescheidenen Umfang beschränkt bleiben muß, führen. Drei Begriffe, die keine ratio erfand und ohne die keine ratio auskommt, weil sie zwar nicht mit ihnen, aber gleichsam ständig an sie hin fragt, Begriffe, die wir täglich verwenden und die noch durch ihre abgeblaßten Erscheinungen hindurch die Unbegreiflichkeit eines Daseins spüren lassen, an das unser bewußtes und waches Leben stündlich rührt. Wir gebrauchen ihre Worte wie abgegriffene Münzen; nur manchmal, wenn ein Dichter, ein Philosoph, einer der aus der Tiefe ausspricht, was in uns allen unbewußt und schwer geht, sie länger in der Hand behält als der, der sie nur gebraucht, dann sehen wir wohl auf die so handlich gewordenen Münzen und erkennen wieder, was der Münze ihren Wert gibt: das geprägte Bild.

Die drei Begriffe sind: Leben, Seele, Ursprung.

Wenn wir sie so hören, glauben wir alle zu wissen, was sie sagen. Und wir verstehen sie in der Tat, nur nicht so, wie wir sie zu verstehen meinen. Wir glauben, daß uns das durchsichtig sei oder doch wenigstens immer durchsichtiger gemacht werden könnte. Aber wer es versucht hat, weiß, daß es sich anders verhält. V o r h e r wissen wir ganz genau, was Leben ist, wenn wir es auch nicht sagen können; aber n a c h h e r können wir zwar einiges sagen, aber das Entscheidende hat sich in ein undurchdringlicheres Dunkel zurückgeschoben als je zuvor.

Stellen wir eine kurze Überlegung an. Unsere Begriffe stammen entweder aus dem Verstand, aus dem »intellectus ipse«, und seit Leibniz und Kant sehen wir in das Zustandekommen unserer dinglichen Welt mit Hilfe der formenden Kategorien einigermaßen deutlich hinein. Den Begriff des Lebens hat Kant — mit Recht — in unseren ursprünglichen Verstandesbesitz nicht aufgenommen; er gehört offenbar einer anderen Ord-

nung als der rationalen an. — Oder unsere Begriffe stammen aus der »Erfahrung«. Erfahrung aber ist das, was wir »von außen« durch unsere Wahrnehmungen und Empfindungen wissen. Durch Erfahrung wissen wir von Farbe, Gewicht, Form und Veränderung der Dinge. Wissen wir durch diese Erkenntnisquelle von dem, was Leben ist? Nein. Also durch »innere Erfahrung«. Diese verschwommenste Vorstellung hat sich noch immer angeboten, wo sich ein Inhalt unseres Bewußtseins in unser rational-dingliches Denken nicht einfügen läßt. Innere Erfahrung betrachtet aber entweder ihren Gegenstand nur gleichsam zufällig eingeschlossen in die Lebensganzheit des Erkennenden und ist darin der äußeren Erfahrung gleichwertig. So erkennen wir z. B. den Schmerz als Zustand unseres Körpers. Oder innere Erfahrung meint etwas grundsätzlich anderes als jedes Erfahren »von etwas«, meint ein sich selbst Erfahren auf Grund dessen, was man i s t. In diesem Falle bedeutet innere Erfahrung kein Wissen von etwas Gegenständlichem, das uns begegnet, sondern ein Gewährwerden des eigenen Vollzugs im ungegenständlichen und deshalb undinglichen Akt. In diesem Sinne sprechen wir etwa von religiöser Selbsterfahrung des Menschen, wobei deutlich sein muß, daß wir hier von »Erfahrung« nur in uneigentlicher Bedeutung des Wortes reden.

Wir wissen vom Leben, weil wir selbst Leben s i n d , weil wir uns immer schon als solches verstehen, ehe wir dingliche Zusammenhänge ermitteln oder Erfahrungen von etwas (Äußerem oder Innerem) sammeln, die immer erst innerhalb unseres Lebensraumes auftreten. Wir vollziehen, indem wir unsere »biologischen Begriffe« prägen, so scheint es, mit Hilfe unserer dingkategorialen Formen eine Approximation an ein Wissen, das w i r i m m e r s c h o n h a b e n , das uns immer schon leitet, wenn wir nach seiner begrifflichen Verdeutlichung streben, das wir in der Kennzeichnung der Symptome nicht erhärten oder begründen, sondern lediglich b e s t ä t i g e n wollen. Die Welt des Verstandes und seiner Kategorien ist wesentlich eine unlebendige Welt und dementsprechend etwa die Kategorie der Substanz oder der Kausalität Kategorie des Unlebendigen. Substanz etwa meint wesentlich das Gleichbleibende, Beharrliche, das nur von außen verändert werden kann; Kausalität das Verändert-werden durch ein Anderes. Bestimmen wir aber das Lebendige als eine Substanz, die sich v o n i n n e n verändert, und seine Kausalität als eine solche, die es s e l b s t anstiftet, so kombinieren wir diese Verstandesbegriffe in einer Weise, die sie für das Erkennen der dinglich-unlebendigen Welt s i n n l o s macht und vollziehen gerade in dieser E n t w e r t u n g für das Dingliche ihre Approximation an das Undingliche, an das vor allem Ding-erkennen und aller »Erfahrung« immer schon wache Wissen um eine Welt

des Lebendigen. Die Verwendung des dingkategorialen Apparats im Dienste biologischer Wesenserkenntnis hat demgemäß nicht den Sinn, das Leben der Dingwelt anzugleichen und in Bezügen des Dinglichen immer erschöpfender auszudrücken, sondern den gerade umgekehrten Sinn, das Lebendige von der toten Dingrealität abzustößen, indem an ihm die Dingbegriffe des Verstandes zuschanden werden und ihre eigentliche Verwendbarkeit verlieren.

Das Leben als das, was wir selbst *s i n d*, und in dem wir uns selbst und alle Wirklichkeit primär verstehen, ist das bleibende und unerschöpfliche »Thema« des Mythos. Mythen sind die vielgestaltigen und immer neuen Bezeugungen des Lebendigen, das sich selbst als Lebendiges erfährt. Keine Wissenschaft ist zureichend, diese Ursprünglichkeit des Mythos zu ersetzen, aber jedes echte Fragen der Wissenschaft stammt aus Antrieben dieser mythischen Selbst- und Weltvergegenständlichung. Das gleiche gilt von zwei anderen »Grundbegriffen« des mythischen Bereichs, die wir hier beispielsweise heranziehen: Seele und Ursprung. Ihr mythischer Charakter ist erkennbar an der rationalen Unausdeutbarkeit ihres Gehaltes.

Seele ist in den Aussagen erklärender Wissenschaft nicht faßbar zu machen. Was wir eigentlich unter Seele verstehen, ist weder mit dem Gegenstand unserer Psychologie noch mit dem Seelenbegriff griechisch-christlicher Spekulation identisch. Insbesondere die Entwicklung der naturwissenschaftlichen, d. h. rein erklärend eingestellten Psychologie, die jenen mythischen Urbesitz verleugnete, endete mit dem Postulat einer »Psychologie ohne Seele«. Sie brachte damit klar zum Ausdruck, daß sie der Seele letztlich etwas anderes unterstellte, eine Summe von Äußerungen, Beziehungen, Abhängigkeiten *i n n e r h a l b* des Seelischen, ohne diesem selbst sich auch nur einen Schritt nähern zu können. Je bewußter sich die Wissenschaft rationalisierte, je mehr es ihr Stolz wurde, außer dem rational Faßbaren keine Wirklichkeit anzuerkennen, um so mehr glitt ihr der eigentliche Gegenstand ihres Fragens aus der Hand.

Ebenso ist unser Wissen um Ursprünge dem rationalen Erkenntnisanspruch unauflösbar. Rationale Wissenschaft, die sich für autonom erklärt, kann keine Ursprünge anerkennen. Sie führt notwendig in einen regressus in infinitum hinein; kein Letztes kann ihr wirklich Letztes sein, über jede Lösung muß sie hinausfragen nach neuer Lösung; wo sie Halt macht, geschieht es in Anerkennung der augenblicklichen Schranke ihres Erkennens, nicht der grundsätzlichen Grenze ihres Fragens überhaupt.

Seelenlos und ursprungsblind ist ein Weltbild, das die ursprünglichen Bildkräfte des mythischen Bereichs verdrängt. In einem solchen Weltbild wird die Frage zugleich ziellos und jede noch so gründliche und gesicherte

Antwort auf das Ganze hin gesehen, in das jede Erkenntnis einbezogen bleibt, zwecklos.

Leben, Seele, Ursprung sind weder Begriffe des Verstandes, noch solche der Erfahrung, noch aus beidem geflochtene Begriffe unserer dinglich-umweltlichen Realität, sondern ein immer schon vorhandener Besitz, den wir *haben*, ohne ihn *sagen* zu können, den wir »wissen«, ohne ihn zu erklären, den wir immer *mit* aussprechen, ohne ihn *rein* ausdrücken zu können, der in unserer Rede immer so *verhüllt* bleibt, wie er dem Sagenden jenseits seines Sprechens in sich selbst offenbar ist. Ein Besitz, der den Horizont alles lebendigen Fragens bildet, auf den hin unser Fragen unwillkürlich gerichtet ist, und den erst eine rationalistische Wissenschaft leugnet um den Preis, sinnvolles Glied in einer sinnvollen Lebensganzheit zu sein. Wie die Obertöne dem Klang seine Farbe geben und ihn verarmen lassen, wenn sie nicht mitschwingen, für sich allein aber nur in künstlicher Isolierung gehört werden können, so begleitet unser waches Wissen um einen dinglich faßbaren Zusammenhang unserer Welt die Schwingung eines vorbegrifflichen Wissens, das für sich nie Begriff werden kann, sondern nur in Einkleidungen, Bildern und Gestalten mythischer Rede vernehmbar wird.

Was dem Verstand eigen ist, das kann er sagen; er sagt es zureichend und streng vermöge der ihm gleichgearteten Begrifflichkeit. Er ist das »Sagende« schlechthin und in seinem Sagen sich selbst offenbar (Logos). Was Empfindung und Wahrnehmung gibt, kann benannt werden; ihre Begriffe haben Umriß und Schärfe im verständigen Gefüge der dinglichen Realität. Was aber dem sich selbst vollziehenden Sein im Gegensatz zur dinglichen Realität eigen ist, hat kein Wort, in dem es offen da liegt, sondern nur ein solches, in dem es sich verbirgt. Es ist nicht in der Offenbarkeit der Rede aufgedeckt, sondern nur spürbar im Verweis einer Bildlichkeit auf das, was nicht gesagt wird, nicht gesagt werden kann, was, mit Goethe zu reden, »selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich ist«.

Solcher Besitz ist vorgegeben, »apriorisch« wie der *intellectus ipse*; aber während dieser eine Teilfunktion ist und sein Apriori ein hypothetisches Apriori unter der Voraussetzung einer erstrebten dinglich-kausalen Orientierung in der Welt, ist jener vorgegebene und vorbegriffliche Besitz ein *totales* und *absolutes* Apriori: der Mensch, der sich als Wirklichkeit im Wirklichen immer schon versteht, der in vorgreifender Bildlichkeit die Welt vorwegnimmt, in der später die Wege seines Denkens und Wissens verlaufen, von der jedes Fragen seinen Ausgang nimmt, und auf die zuletzt alle Antwort wieder aufläuft. Eine Welt, die zwar ver-

leugnet und geleugnet werden kann, die sich aber als unzersetzbar erweist gegenüber einem Denken und Wissen, das mit ihr ringt und nur in solchem Kampf seine Fruchtbarkeit bewahrt.

5. Mythos, Philosophie, Wissenschaft.

Nur in Umrissen konnte die vorbegriffliche Sphäre, die den Mythos beherrscht und alles Spätere trägt, aufgewiesen werden. Aber diese Umrisse werden genügen, um nunmehr abschließend das Spannungsgefüge von Mythos, Philosophie und Wissenschaft selbst ins Auge fassen zu können, auf das alle Teilbetrachtungen bisher ausgerichtet waren.

So verschieden die Absichten sind, die jedem dieser »Gebiete« eigentümlich sind, so wird ihr wahres Verhältnis doch nur bestimmt werden können, wenn sie nicht als das Nebeneinander verschiedener Möglichkeiten, die sich gegenseitig den Rang streitig machen, sondern als notwendige Entfaltungsstufen eines einheitlichen Anstoßes begriffen werden. Die größten Schwierigkeiten legt diesem Versuch der herkömmliche Begriff von Philosophie und Wissenschaft in den Weg. Denn während die Vielgestaltigkeit des Mythos zu jeder Zeit anerkannt wurde, während man in ihm Ausprägung und Niederschlag eines jeweils bestimmten Menschentums respektierte, bemühte man sich, in Philosophie und Wissenschaft gleichbleibende und wesentlich unwandelbare Formen des Erkennens herauszustellen, die nicht einer qualitativen Vielfalt, sondern nur eines quantitativen Mehr oder Weniger fähig sein sollten. Damit war von vornherein aus ihrem Begriff heraus der Bruch zwischen Mythos einerseits und Philosophie und Wissenschaft andererseits geboten. Eine Fortsetzung des Mythischen in Philosophie und Wissenschaft war dadurch ebenso unmöglich wie beide einseitig als »Überwindung« des Mythischen angesehen werden mußten. Die geschichtliche Auffassung der philosophischen und einzelwissenschaftlichen Entwicklung entsprach dieser grundsätzlichen Voraussetzung. Die gesamte griechische Philosophie wurde als wissenschaftlicher Protest gegen die vorwissenschaftliche Mythenbildung empfunden, die halbmythische Vorsokratik lediglich als Fundstätte erster Ansätze rationaler Erkenntnisprinzipien ausgewertet, Sokrates wurde — im Anschluß an Aristoteles — zum Entdecker der Definition und der Allgemeinbegriffe, der platonische Mythos wurde ästhetisch verharmlost und Aristoteles immer ausschließlicher von der Logik her aufgeschlossen. In der Auffassungsweise der Geschichte der Philosophie als »Problemggeschichte« hat sich jener Begriff von Philosophie und Wissenschaft universalgeschichtlich gerechtfertigt.

In jenem Bild von Philosophie, das in seiner Zielstrebigkeit und Konse-

quenz über die Jahrhunderte hinweg imponieren konnte, fehlte aber gleichsam eine Dimension: die Tiefe. Nur aus der Tiefe aber kann Welthaltigkeit in die Einsichten der Philosophie aufsteigen; abgeriegelt von dieser Tiefe wird sie formal und bleibt in ihren eigenen »Problemen« verfangen, ohne an Welt, um die es doch für sie gehen sollte, wirklich noch heranzukommen. Welthaltig aber sind wir durch das, was wir selbst sind als Wirklichkeit in Wirklichkeit, nicht in Formen und Gesetzlichkeiten des Logischen an sich, sondern in der Weise, in der unser Fragen ausgerichtet ist und logische Formen und Gesetzlichkeiten eingestellt erscheinen in den Gesamtbereich unseres sich selbst wissen wollenden Daseins. In der mythischen Vorbegrifflichkeit halten wir wirklich Welt, an die unsere Fragen geschehen können, und so steigt hinter jeder Philosophie der Horizont des Mythischen auf als die Zone, in der wir der Welt gewiß sind. Hier haben wir sie, oder wir erwerben sie nie.

Wir ahnen heute, in welchem Maße mythisches, d. h. welthaltiges Denken auch noch die Philosophie später und rational hochentwickelter Stufen durchdringt. Wenn die Philosophiegeschichte diese »Reste« wirklich aus tilgen wollte, bliebe wenig zurück, und gerade das Bedeutsamste würde einer solchen rationalistischen Reinigung zum Opfer fallen. Es bliebe in der Tat nur das Allgemeine, immer Gleiche übrig, die leeren Formen der Rationalität. Diese liegen freilich jeder Zeit gleich nahe; theoretisch könnte jede Zeit nach allem fragen; aber Tatsache ist, daß jede Zeit nur nach ganz Bestimmtem fragt, weil sie nur so fragen kann und andere Fragen gar nicht in ihr Blickfeld kommen. Die kopernikanische Hypothese war durch Jahrhunderte hindurch rational zugänglich; sie wurde bis zu Kopernikus nicht ausgesprochen, weil sie dem vorbegrifflichen Weltverständnis dieser Jahrhunderte nicht gleichgeartet war. Überall in der scheinbar ganz rationalen Fragestellung wirken sich Antriebe aus, die nicht aus der ratio kommen, die nicht bewußt werden und nicht willkürlich herbeigeführt werden können. Und nur deshalb sind uns die im Verlauf der Philosophiegeschichte gegebenen Antworten wesentlich und bleibend bedeutsam, weil in ihnen von Wirklichkeit die Rede ist, die den tiefsten Menschen der vergangenen Jahrhunderte aufgetan und erschlossen war, und über die die Oberflächlichkeit jeder Zeit unbekümmert hingelebt hat. Die Unersetzlichkeit der großen Philosophen liegt in ihrer Fähigkeit, auf Wirklichkeit hin zu fragen und in ihrem Fragen an diese Wirklichkeit heranzuführen, die ihnen nach Rang und Grad ihrer eigenen Welthaltigkeit zugänglich, man möchte sagen zugeboren ist. Die überlegene Rationalität macht keinen Philosophen; nur wenn diese Rationalität einem niemals erlernbaren Wirklichkeitsbesitz auslegend dient, entstehen die großen

Philosophien, die ganz in ihrer Zeit stehen, aber ewige Wahrheit haben, weil in ihnen Wirklichkeit, Seiendes zutage kam. Wie es Jakobi einmal ausgedrückt hat: »Nach meinem Urteil ist das größte Verdienst des Forschers, Dasein zu enthüllen und zu offenbaren. Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflöbliche, Unmittelbare, Einfache« (Werke, 4. Band, S. 72).

Wir dürfen es ohne Verkleinerung der wirklich großen Leistungen der vergangenen Philosophiegeschichte sagen, daß sie im Banne eines rationalen Fortschrittsgedankens die eigentliche Aufgabe philosophiegeschichtlicher Besinnung noch kaum in Angriff genommen hat. Diese Aufgabe kann keine andere sein als die, hinter die rationalen Lösungen und Antworten zurückzugehen auf die in jedem Philosophen anders und besonders offenbare Wirklichkeit, in deren Dienst der Denker die Anstrengung und Mühe des Begriffs auf sich genommen hat. Dann erst wird Philosophiegeschichte aufhören, eine Spezialdisziplin und ein ausschließlich gelehrtes Anliegen zu sein, und sie wird erkennen lassen, wieviel Wirklichkeit in einem Volk vorhanden ist, die gedeutet, bewältigt sein will, auf die jeder Einzelne verpflichtet werden muß. Und dann wird uns dieser geschichtliche Weg, statt zu einer summierenden Überschau über alle Elemente, aus denen sich, gelöst aus aller Wirklichkeit, die abendländische Philosophie zusammensetzt, zu dem führen, was je Philosophie war und in alle Zukunft sein wird.

Die Entwurzelung der Philosophie aus dem vorbegrifflichen Wirklichkeitsbesitz versuchte sich weiterhin dadurch zu rechtfertigen, daß man in der Philosophie eine ausschließlich theoretisch-interesselose Weltanschauung erkennen wollte. Es hängt dies mit jener Entwirklichung des Subjekts zusammen, von der an früherer Stelle die Rede war. In jedem Interesse wollte man eine *T r ü b u n g* der reinen Erkenntnis und damit eine Verminderung der Erkenntnisweite feststellen. Aber selbst hinter jener reinen theoretischen Schau steckt noch ein Interesse: der Glaube an die Höchstwertigkeit der Erkenntnis, der Wunsch, menschliches Dasein im Überschreiten seiner Zeitlichkeit zu vollenden und in der Affektlosigkeit der Kontemplation die Seligkeit weltentrückter Gottheiten zu genießen. Es scheint demnach, daß nur das Interesse an der Wirklichkeit, am Stellungnehmen in ihr und zu ihr von der Philosophie ausgeschlossen werden sollte. Nur diese Wirklichkeit mit ihrem Bedrängenden und Nötigenden erschien eines Interesses nicht würdig; man glaubte sie »konstatieren« zu können und damit alles getan zu haben, was philosophisch für sie getan werden kann. Aber ein solches Konstatieren ist nicht möglich. Nur die Leiden-

schaftlichkeit des Ergreifens führt in die Tiefe des Gegenstandes, nur die Unbeugsamkeit des affektgeleiteten Willens sprengt gleichsam die Oberfläche und dringt in das Innere des Gegenstandes hinein. Was uns gleichgültig läßt, bleibt uns in seinem Eigentlichen verborgen; aller Erkenntnis vorausgehend ergreift das, was wir selbst in Liebe und Haß, in Verwandtschaft und Fremdheit sind, die Objekte der Erkenntnis, und nichts kommt in den Fragebereich des Erkennens herein, was nicht durch den Affekt des eigenen Seins in unseren wirklichkeitsbestimmten Lebenskreis aufgenommen ist. Hier wird noch einmal deutlich, daß der erkenntnistheoretische »Anfang« des Philosophierens die wirklichen Ursprünge, aus denen unser Erkennen stammt, überspringt. Die Erkenntnistheorie bewegt sich schon immer in einem sekundären Gebiet; ihr voraus liegt jenes Gebiet, das nicht durch Erkenntnis konstituiert ist, sondern durch die Affekte unseres Seins, aus denen unsere Wirklichkeit entsteht, innerhalb deren wir erst zu fragen beginnen. Sie bleibt im *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und setzt dieses absolut; das *πρότερον φύσει* ist jene Wirklichkeit selbst als ursprüngliches Seinsverhältnis des Umgriffenen und des Umgreifenden.

Wie sich die Philosophie überall auf den mythisch-vorbegrifflichen Bereich ursprünglichen Wirklichkeitsbesitzes verwiesen sieht, so hat die Wissenschaft ihre Verklammerung mit diesem Bereich immer nur durch die in der Philosophie bewußt gewordene »Fraglichkeit« hindurch. Auch hier hat eine irrtümliche Auffassung des geschichtlichen Verlaufs die eindeutige Sachlage verzeichnet. Danach sollte die Philosophie einmal gleichsam die Universalwissenschaft gewesen sein, aus der in der historischen Entwicklung die einzelnen Wissenschaften zu selbstgesetzlichem Eigenleben entlassen wurden. Man sprach von einer Emanzipation der Einzelwissenschaften, deren Vollendung im Wissenschaftschaos des 19. Jahrhunderts erblickt werden sollte. Gewiß haben Wissenschaften die Fähigkeit, einmal gefundene Prinzipien weiter auszugestalten, auch über die Zeit hinaus, in der sie aus der Gesamtlage einer Weltanschauung entsprungen sind. Aber lebendig bleiben sie doch nur, solange sie die Möglichkeit bewahren, ihr sachliches Wissen und ihre gegenständlichen Ergebnisse noch einzubeziehen in die Fraglichkeit des Ganzen, in dem ein konkretes Menschentum in bestimmter Zeitlage nach Sinn, Ziel und Aufgabe seines Daseins sucht. Wie sich die Philosophie ohne Wirklichkeitsbezug formalistisch entleert, so erstickt gleichsam jede Wissenschaft am gegenständlich Isolierten, wenn sie die Beziehung zum Gesamtbereich dessen verliert, was einer Zeit fraglich und fragenswert gemäß ihrer Wirklichkeitsbindung erscheint.

Das schwierige Ineinander von Philosophie und Wissenschaft kann hier

nicht im einzelnen geklärt werden, besonders da deren Beziehungen sehr häufig als ein Wechselverhältnis in dem Sinne in Erscheinung treten, daß einmal eingeschlagene Richtungen gegenständlichen Fragens und Erforschens auf das vorausliegende Ganze des Fragens zurückwirken und in dieser Rückwirkung zu neuer Fruchtbarkeit für dieses Ganze werden können. Ein Beispiel dieser Art gibt uns etwa die Funktion der Mathematik im platonischen Philosophieren. Platons Gesamtfragestellung hat den Blick auf das Mathematische ebenso sehr eröffnet, wie er es, gleichsam ausgebildet, aus den Händen der Mathematiker wieder zurückerhielt und dadurch neue Möglichkeiten seines späteren Philosophierens einleitete. Auch das 17. Jahrhundert ist reich an solchen Vertiefungen des anfänglichen Fragens durch die Ergebnisse einzelwissenschaftlicher Forschung. Und unsere eigene Zeit hat aus einem neuen Gesamthorizont des Fragens Gegenstandsbereiche in den Blick gerückt, die erst langsam ihre Fruchtbarkeit für die Klärung unserer letzten Fragen nach Sinn und Aufgabe unseres Daseins in der Wirklichkeit erweisen werden. Wir denken hier vor allem an die Erforschung der Probleme der Rasse, der Landschaft, der biologischen Hintergründe geschichtlicher Entscheidungen und kultureller Leistungen überhaupt. Alle diese Probleme sachlicher Erkenntnis sind nicht »autonom« entsprungen, sondern entstanden im Medium eines neuen, vorausgreifenden Fragens auf Grund einer neu und vertieft erlebten Wirklichkeit.

In der Leerheit jeder Philosophie ohne zur Frage drängenden Wirklichkeitsbesitz und in der Unfruchtbarkeit jedes gegenständlichen Wissens, das seine Antriebe nicht mehr aus der grundsätzlichen Fragerichtung einer Gegenwart empfängt, erweisen sich Mythos, Philosophie und Wissenschaft als die durchhaltende Verklammerung, aus der dem Menschen sein »Weltbild« und seine »Weltanschauung« entsteht. Die Philosophie hält dabei die Mitte, indem sie aus der im Mythos erschlossenen Wirklichkeit heraus fragt und in der Grundsätzlichkeit ihrer Frage die Gegenstandsbereiche der Einzelwissenschaft zur Einheit des Zeitbewußtseins bindet. Es war immer die Aufgabe echter Philosophie, in der Fülle und Vielheit des Wissens das Gewissen zu sein, vor dem alles einzelne Erkennen sich zu der als Sinn und Aufgabe erkannten Wirklichkeit verpflichtet. Die Härte dieser Wirklichkeit auf sich zu nehmen und sich ihr nicht zu entziehen, ist freilich gerade der abendländischen Philosophie nicht immer leicht geworden. Sie ist auf weite Strecken weltflüchtig geworden, indem sie über höheren Welten unsere Welt vergessen machte und den nüchternen Blick auf sie ästhetisch verstellte. Aber dies ist durch Jahrhunderte hindurch fortgetragenes Erbe und gehört nicht ihrem Wesen an. In der um sich greifenden Müdig-

keit der antiken Spätkultur reift die Sehnsucht nach der »Windstille der Seele«, nach der leidfreien Tatenlosigkeit des Resignierten — Stimmen, die seit der Stoa bis herab zu Schopenhauer immer wieder laut geworden sind. Eine Form des Christentums mit ihrem Ideal individueller Erlösung und Seelenrettung verband sich frühe mit dieser Weltmüdigkeit und pflanzte sich durch die Jahrhunderte christlich-abendländischer Geschichte fort. Aber die entscheidenden Philosophen des Abendlandes haben in die Wirklichkeit hineinverwiesen, jeder in seiner Weise: Platon, Thomas, Hamann, Fichte. Anders als die großen politischen Menschen, die Staatengründer und Erhalter ihrer Völker es taten und tun, aber nicht weniger tief und verpflichtend als diese. Ihr Glück war es, an ihrer eigenen Verantwortung sehend geworden zu sein für das Ganze, in der Stille der Besinnung der Welt nicht untreu zu werden, sondern die echte Leidenschaft reifen zu lassen, die in ihrer Liebe um den Wert des Geliebten weiß.

Von Aristoteles wird uns ein Wort überliefert, das wie ein Programm diese Ausführungen beschließen soll: *»ὄσῳ γὰρ ἀντίτης καὶ μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα«* (Fragm. 668 [Rose]). Der ganz auf sich selbst zurückgezogene und einsam alternde Philosoph, der den Umfang seines Fragens wie kein anderer Denker geweitet und die Erkenntnisse von Jahrhunderten zu umschließen vermochte, hat die Ursprünge nicht vergessen, aus denen all sein Fragen kam. Sein philosophisches Wachstum erscheint ihm jetzt als Rückkehr zu den Anfängen. Er mußte hindurch, um reif geworden wieder bei dem zu sein, wovon er ausging. So wollten wir hier den Mythos verstehen: als Bezeugung ursprünglicher Wirklichkeit, die im philosophischen Bewußtsein nicht verloren geht, sondern auf die jedes wirkliche Philosophieren im Vollzug seiner selbst zurückweist.

DIE GESCHICHTSPHILOSOPHIE ERNST VON LASAULX'.

VON

HEINZ HORN (DRESDEN).

Seit Giambattista Vico im Jahre 1725 mit seinen »Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni« zum ersten Male innerhalb des abendländischen Kulturkreises die menschliche Geschichte zum Gegenstand und Problem der Philosophie erhob, ist die philosophische Besinnung auf den inneren Kern und das Wesen der Weltgeschichte nie wieder dem Geiste der Menschen entschwunden, und nie hat sich das geschichtsphilosophische Denken allzuweit von dem Grundgedanken des großen Neapolitaners entfernt, daß sich die menschliche Entwicklung in einem Dreitakt vollziehe. So findet sich dieser Gedanke in Montesquieus »Betrachtungen über die Größe der Römer und ihren Verfall«, in Voltaires »Versuch über die Sitten und den Geist der Völker«, in dem vorrevolutionären französischen Denken vor 1789, im Revolutionszeitalter selbst bei Volney und Condorcet, in Deutschland in Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts« und Herders »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« bis hin zu den beiden bisher größten und umfassendsten geschichtsphilosophischen Leistungen: zu Hegels Philosophie der Geschichte mit ihrer strengen Fassung der weltgeschichtlichen Entwicklung als einen dialektischen Prozeß und zu Comtes geschichtsphilosophischem Werke. Der revolutionäre Grundgehalt dieses Entwicklungsgedankens beruht vor allem darauf, daß er durch seine historische Fragestellung die ältere abstrakte und ungeschichtliche Seinsphilosophie negiert und ihre führenden Systeme gleichsam selbst dem geschichtlichen Entwicklungsgedanken subsumiert, und sie gleichzeitig durch eine Philosophie des Werdens ersetzt, innerhalb welcher selbst der tiefste philosophische Gedanke nur unter dem Gesichtspunkt der Geschichte betrachtet und seine beanspruchte absolute Gültigkeit relativiert wird. Die

exakteste Darlegung dieses Sachverhaltes gibt Hegels klassisches Wort, daß jede Philosophie „ihre Zeit, in Gedanken erfaßt“, darstelle. Der zweite revolutionäre Anspruch des entwicklungsgeschichtlichen historischen Denkens aber beruht auf der unbewußten Loslösung des Denkens von dem Gegenstandsbereich der Natur, darauf, daß von nun an die Reflexion über diese Schöpfung Gottes und »den« Menschen als einem gottähnlichen Geschöpf weniger wichtig erscheint als eine umfassende Besinnung auf das, was des Menschen eigenstes *W e r k* ist: die Welt der Geschichte und die Welt der Kultur. Alle Geschichtsphilosophie ist Besinnung des Menschen auf sich selbst; alle Geschichtsphilosophie bedeutet die Ablösung der Metaphysik der Natur und des Menschen, sofern er ein Glied dieser Natur ist, durch eine Metaphysik des Geistes, sofern er in der Geschichte wirksam ist; alle Geschichtsphilosophie bedeutet die Ablösung der physikalischen Kausalität durch die biologische oder historische Teleologie. Sie entindividualisiert das philosophische Denken und setzt an die Stelle des abstrakten Menschen der ungeschichtlichen Ethik die Vielheit der Menschen und schließlich »die« Menschheit, und sie setzt an die Stelle des Schicksalsproblems des einzelnen Menschen das Problem des Schicksals von Völkern und Kulturen. Schließlich setzt jede Geschichtsphilosophie voraus, daß aller geschichtlichen Entwicklung ein geheimer Sinn innewohne, und jede Geschichtsphilosophie ist bestrebt, durch die Gesamtheit aller Völker und Kulturen die verschiedenen Entwicklungsstufen zu legen und die jeweilige Gegenwart entweder als das absolute oder zumindest als das vorübergehende Endziel aller vorherigen Entwicklung überhaupt anzusehen. Die menschliche Geschichte bewegt sich also in einer ständig aufwärtssteigenden Linie nach vorn. Die subjektive Begleiterscheinung dieser als objektiv erkannten Fortschrittstendenz alles geschichtlichen Werdens ist jener geheime oder auch bewußte Optimismus, der alle geschichtsphilosophischen Systeme und Versuche von Vico bis Hegel auszeichnet. Sie alle antizipieren, wenn auch unbewußt, jenen hegelschen Grundsatz, daß alles Vernünftige wirklich und alles Wirkliche vernünftig sei.

Diese Linie wird zum ersten Male von einem Denker unterbrochen, der, so unbekannt er der Nachwelt geblieben und so vergessen sein Werk ist, doch eine eigenartige Mittelstellung zwischen dem letzten großen optimistischen geschichtsphilosophischen System, dem Hegels, und dem späteren »Kulturpessimismus« einnimmt: *E r n s t v o n L a s a u l x*. Ursprünglich Altphilologe, erweiterte Lasaulx gegen Ende seines Lebens seinen Gedankenkreis zu einer umfassenden Geschichtsphilosophie, dessen Niederschlag das 1856 erschienene Buch »Neuer Versuch einer alten auf

die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte« ist, ein Werk, das in einem meisterhaft geschliffenen, durchsichtigen und trotzdem konzentrierten Stil geschrieben ist und neben einer im wesentlichen eklektischen Metaphysik in der Art der schellingschen Naturphilosophie eine große Anzahl von geschichtsphilosophischen Gedanken enthält, die in die Geschichtsphilosophie einen ganz neuen Gesichtspunkt einführen. Außer auf Jacob Burckhardts »Weltgeschichtliche Betrachtungen«, in denen Lasaulx mehrfach zitiert wird, läßt sich in der gesamten Literatur keinerlei direkter Einfluß feststellen. Nur mit Oswald Spenglers Grundgedanken stimmt Lasaulx oft bis in Einzelheiten hinab überein. Da Lasaulx bei Spengler jedoch nicht ein einziges Mal zitiert wird, ist nicht nachzuweisen, ob Spengler den älteren Denker gekannt hat. Immerhin hätte er aus dem ihm bekannten Jacob Burckhardt entnehmen können, daß es um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland einen Geschichtsphilosophen gab, der von einem Burckhardt für würdig erachtet wurde, zitiert zu werden. Für die geringe Wirkung Lasaulx' auf seine nähere Zukunft mag man seinen auch in seinem Werke deutlich werdenden bewußt christlichen Standpunkt anführen, der zweifellos dem materialistisch eingestellten Zeitalter nicht entsprach, vielleicht aber auch die Tatsache seiner romantischen Metaphysik, die man endgültig überwunden glaubte. Daß man hingegen just in der Zeit, als Schopenhauer weiteste Kreise ergriff, an dem geschichtsphilosophischen Pessimismus Lasaulx' völlig vorbeigehen konnte, muß doch für verwunderlich erachtet werden. Denn Schopenhauers metaphysischer Pessimismus wurde von Lasaulx, der Schopenhauer übrigens kannte und ihn sehr hoch schätzte, geradezu auf das Gebiet der Geschichtsphilosophie übertragen.

Lasaulx' Grundeinstellung zur Geschichte und zu der Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte ist durchaus kritisch, und er ist sich — im Gegensatz zu so manchem anderen Geschichtsphilosophen — darüber völlig im klaren, daß gerade die geschichtsphilosophische Forschung mehr als jede andere von dem Standpunkt abhängig ist, den das erkennende Subjekt einnimmt, und von den Voraussetzungen, die es an das Objekt Geschichte heranträgt. Von den sieben Voraussetzungen seiner eigenen Theorie, die im wesentlichen metaphysisch sind und in denen sich Gedankengänge der romantischen Philosophie, vor allem Schellings, Baaders (dessen Schwiegersohn Lasaulx war) und Krauses mischen, heben wir nur den einen hervor, da er originell und durchaus geschichtsphilosophisch gedacht ist: den nämlich, daß eine Geschichtsphilosophie, wie sich aus dem überall ersichtlichen Unterschied zwischen Tat und Erkenntnis der Tat, Schöpfung und Bewußtsein der Schöpfung von selbst ergibt, erst

dann möglich wird, wenn die große Zeit der sich selbst entwickelnden Geschichte zu Ende ist und die Reflexion darüber beginnen kann. Wenn die Möglichkeit einer Analyse der inneren Gesetzlichkeit und Teleologie für die moderne europäische Kultur bereits jetzt besteht, obwohl »die Schicksale der heutigen Völker Europas noch schwebend« sind und nur die »Geschichte der alten Völker vollendet ist«¹⁾, so nur deshalb, weil bereits heute festgestellt werden kann, daß auch die Kultur und Geschichte der europäischen Völker sich ihrem Ende zuneigt und weil wir begreifen müssen, daß wir bereits jenen unentrinnbaren Entwicklungsgrad erreicht haben, in welchem die Reflexion an die Stelle der (bei Lasaulx immer als »instinktiv« begriffenen) Tat und Schöpfung, das Wachsein und die wissenschaftliche Analyse an die Stelle der unbewußten Produktion getreten ist. Nur dadurch also, daß sich der Philosoph selbst als die Erscheinung einer späten Kultur begreift, ist seine Reflexion über die Geschichte gerechtfertigt, nur dadurch aber ist sie auch erst tatsächlich möglich. Wie jemand seine eigene Biographie erst dann zu schreiben vermag, wenn er im Alter auf ein reiches Leben zurückblicken kann, so kann sich der Mensch erst dann auf die menschliche Geschichte besinnen, wenn sie sich in ihrer Reichhaltigkeit ihm als Objekt überhaupt erst aufdrängt, wenn sie zu einem wesentlichen Teile bereits abgeschlossen hinter ihm liegt. »Wie der Blick des menschlichen Geistes erst dann scharf zu sehen beginnt, wenn die Stärke seiner leiblichen Augen abzunehmen anfängt, so tritt auch im großen, geschichtlich, die Philosophie der Geschichte immer da hervor, wo der Lebensstag der Völker sich seinem Abend zuneigt und wo zwei Zeiten einander begegnen, eine untergehende und eine aufgehende, die funkenwerfend die eine in die andere hinüberspielt; also innerhalb der uns näher bekannten alten Geschichte zwischen Aristoteles und Augustinus und unter den neueren Völkern seit Kopernikus und Kolumbus bis zu

1) Da die Schriften Lasaulx' nie wieder neuaufgelegt worden sind, sind sie heute sehr schwer zu beschaffen. Demjenigen, der in die Geschichtsphilosophie des Denkers eindringen will, kommt es daher sehr zustatten, daß Dr. H. E. Lauer 1925 u. a. gerade die geschichtsphilosophischen Schriften Lasaulx' in einem Band vereinigte und neu herausgab. Da dieser Band allgemeiner zugänglich sein dürfte, werden die Zitate im folgenden mit der Seitenzahl dieser Ausgabe versehen. Der von Lauer herausgegebene Sammelband führt den Titel: Ernst von Lasaulx, »Verschüttetes deutsches Schrifttum«, Stuttgart 1925, und enthält außer dem geschichtsphilosophischen Hauptwerk »Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte« noch einige kleinere, hier ebenfalls interessierende Arbeiten mit den Titeln: »Über den Entwicklungsgang des griechischen und römischen und den gegenwärtigen Zustand des deutschen Lebens«, »Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser« und »Zur Philosophie der römischen Geschichte«.

demjenigen Manne der Zukunft, der uns eine neue und bessere als die bisherige Civitas Dei schreiben wird«¹⁾).

Mit diesem einen grundlegenden Gedanken, der, wie wir sehen werden, wesentlich anders verstanden sein will als der bekannte Satz Hegels aus der »Rechtsphilosophie«, daß die Eule der Minerva erst bei eintretender Dämmerung ihren Flug beginne, paart sich ein anderer grundlegender Gedanke Lasaulx': derjenige, die geschichtliche Entwicklung des eigenen Volkes und der eigenen Kultur in *A n a l o g i e* zu dem Entwicklungsgang anderer, vor allem bereits untergegangener Völker und Kulturen zu betrachten. Aus den beiden Voraussetzungen, daß die Reflexion über die Geschichte erst gegen Ende der Geschichte möglich ist, und aus der Voraussetzung, daß der Entwicklungsgang aller Völker derartig ähnlich ist, daß man sie analog betrachten kann, spricht Lasaulx als erster geschichtsphilosophischer Denker im Hinblick auf den Untergang der Antike, des babylonischen, ägyptischen und der asiatischen Reiche jenen Gedanken aus, den sechzig Jahre später Spengler als »kopernikanische Entdeckung« für sich selbst in Anspruch nahm: daß es möglich sein müsse, in Analogie zu den stets übereinstimmenden Entwicklungsweisen anderer, untergegangener Kulturkreise die unserem Kulturkreis noch bevorstehende Entwicklung *v o r a u s z u b e s t i m m e n*. »Die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte beruht . . . darauf, daß auch von *u n s e r e m* Leben, dem Leben der heutigen Völker Europas, bereits soviel abgelaufen sei, daß die nach *e i n e m* Ziel konvergierenden Direktionslinien der ganzen Bewegung erkannt werden, und daß, nach den *G e s e t z e n d e r A n a l o g i e* im Leben der Völker des Altertums, *a u s d e m B i s h e r i g e n a u f d a s Z u k ü n f t i g e* ein *w a h r s c h e i n l i c h e r S c h l u ß g e z o g e n* werden kann«²⁾).

Das Umwälzende dieses Gedankens — abgesehen von seiner Richtigkeit oder Falschheit — beruht auf seinem völligen Bruch mit dem in der Geschichtsphilosophie von Vico bis Hegel festgehaltenen Gedanken eines steten und linearen Höerschreitens der Weltgeschichte und mit dem Entwicklungsoptimismus überhaupt. Denn so sehr sich auch Hegel bewußt ist, daß seine Philosophie einen Abschluß darstellt und das Endziel aller Geschichte der vernünftige Staat ist, so wenig ist Lasaulx bereit, einmal der neueren christlichen Zeit überhaupt eine höhere Stufe zuzuerkennen und zum anderen davon überzeugt zu sein, daß das Ziel der Geschichte in *d i e s e r* Kultur verwirklicht werde. Lasaulx hat sich nicht grundsätzlich und nicht eindeutig vom Drei-Stufen-Schema der Geschichtswissenschaft

1) Neuer Versuch, S. 6.

2) A. a. O. S. 6.

gelöst, die die Weltgeschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit einteilt und diese drei Epochen gleichsam nur als Vorstufen zu der gegenwärtigen Epoche der »neuesten Zeit« auffaßt; er hat ihn in seinem Werke aber so stark durchbrochen, daß er bei ihm nur noch eine ganz untergeordnete Rolle spielt. Gerade die Tatsache, daß Lasaulx mit unerbittlicher Konsequenz auch vom Tode unserer Kultur spricht, deutet an, daß er im Grund keine geradlinige dialektische Höherentwicklung der Geschichte kennt. Er zieht dabei nur die logische Folgerung aus seiner neuen und grundlegenden Auffassung vom Wesen der Völker und der Kulturen. Von Lasaulx nämlich, nicht von Spengler, stammt der Gedanke, daß **Kulturen Organismen** und als solche den **Lebensbedingungen aller Organismen unterworfen** seien. Damit ist die metaphysische und teleologische Geschichtstheorie der älteren Philosophie abgelöst worden von einer biologischen und organischen Theorie, die das geschichtsphilosophische Denken mit den Grundergebnissen der zu einer umfassenden Blüte erwachten Biologie befruchtet. Der noch der hegelschen Theorie immanente Gedanke von der Höherwertigkeit unserer gegenwärtigen Kultur gegenüber den vergangenen und selbst gegenüber der antiken wird damit zum ersten Male aufgegeben. Denn über allen Völkern und Kulturen herrscht das unerschütterliche Gesetz des organischen Lebens, das auch den höchsten seiner Gebilde den endlichen Tod verheißt. Und die »Stufen der Entwicklung«, die Lasaulx im Völkerleben anerkennt, sind keine dialektischen Schritte eines sich in der Geschichte entfaltenden absoluten Geistes mehr, sondern jene Entwicklungsstufen des Organischen, die wir Kindheit, Jugend, Mannesalter und Greisenalter nennen.

Der Gedanke von dem organischen Charakter der Schicksalsabläufe der Völker ist bei Lasaulx nicht einfach als unbegründete Behauptung aufgestellt, sondern wird in geistvoller Weise sofort begründet und mit den Ergebnissen der zeitgenössischen Naturwissenschaft in Einklang gebracht. Und darüber hinaus versucht Lasaulx sofort die höhere metaphysische Warte zu erklimmen, die ihn dadurch wiederum von der materialistischen Deszendenztheorie seiner Zeit entfernen und ihn wieder in eine unmittelbarere Nähe zu Hegel zurückbringen muß. Wenn Lasaulx gleich zu Beginn seiner Erörterungen als erste Voraussetzung aller Geschichtsphilosophie die nennt, daß man von Gott ausgehen und ihn als das Primäre, die Natur hingegen als das Sekundäre ansehen müsse, wenn er in der zweiten Voraussetzung sagt, das Leben sei idealer Natur und diese ideale ewige Tätigkeit, als welche er das Leben definiert, sei die »schaffende einigende Liebe Gottes« und die »letzte und innerste Ursache alles Welt-

lebens«¹⁾, so ist er dem Grundgedanken der hegelschen Philosophie der Geschichte sehr nahe, daß die Weltgeschichte eine Offenbarung Gottes in der Gestalt des Weltgeistes sei, der sich in der Menschheit und ihren Gliedern, den Völkern, entfaltet, und so stimmen beide Denker darin überein, die Weltgeschichte als Theodizee zu betrachten. Dadurch jedoch, daß Lasaulx den Begriff des Organischen in den Mittelpunkt der Geschichtsbetrachtung stellt und sie selbst nur als ein Glied des ebenfalls als Organismus angesehenen Universums betrachtet, erweist er sich viel mehr als Schüler Brunos und der italienischen Naturphilosophen und als Schüler von Leibniz als von Hegel. Denn für ihn ist das Weltganze der »eigentliche, höchste Organismus«, in welchen »alle besonderen Organismen eingefügt« sind, in dem die »Kraft des Ganzen auch alles Einzelne« durchdringt, »so daß j e d e s Leben das Unendliche im Endlichen, das Ganze im Einzelnen, das Einige im Mannigfaltigen ist und d a s E i n e alles Umfassende auch i n a l l e m sich spiegelt«²⁾. Dies erinnert deutlich an Leibniz' Monadologie, in welcher jede Monade das Ganze, wenn auch von einem anderen »point de vue« aus, spiegelt und die höchste Monade Gott ist. So ist die Geschichte für Lasaulx nur die zeitliche Entfaltung des unzeitlichen Absoluten, und das, was »in der zeitlichen Erscheinung das letzte Endziel der Bewegung, der am Ende offenbare Wille ist«, ist auch »a n s i c h das Erste, Gewollte und die Ursache der ganzen Bewegung«³⁾. Will man im Bilde des Organischen bleiben, so kann man sagen, daß Gott den einen geschlossenen Organismus darstellt und daß sich dieser Organismus aus unzähligen lebendigen Kleinorganismen, den Zellen, zusammensetzt, die absterben, sich erneuern und ersetzt werden, wobei dieser ewige Kreislauf die »Ursache« der ganzen Bewegung, zugleich aber ihr letztes und höchstes Ziel genannt werden kann. Darauf letztlich beruht es, daß »der Gang der großen Schicksale der Menschheit, wie die Folge der Naturerscheinungen durch feste ewige Gesetze bestimmt ist«⁴⁾ und daß, unter Bezugnahme auf Augustins Wort »deus ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithesis honestavit« und auf ähnliche Gedanken bei Schelling und Wilhelm von Humboldt von der »geordneten Reihe der Jahrhunderte« gesagt wird, daß sie »wie ein antistrophischer Gesang auf einem großen Parallelismus beruht, dem Rufe Gottes und der Antwort des Menschen«⁵⁾.

Die metaphysische Unterlage des lasaulxschen Denkens ist ein Panvitalismus, der absolut monistisch ist und dessen beide parallel gehende »Antistropfen« — der »Ruf Gottes« und die »Antwort des Menschen« —

1) A. a. O. S. 4.

2) A. a. O. S. 5.

3) A. a. O. S. 5.

4) A. a. O. S. 5.

5) A. a. O. S. 5.

man gemäß dem Worte Spinozas auffassen kann: sie seien »una eademque res, sed duobus modis expressa«; denn nur dadurch kann man eine Vielheit oder Mannigfaltigkeit als von einem einzigen Prinzip zusammengehalten denken, daß man sie als Glieder und Teile einer geschlossenen organischen Ganzheit begreift.

Aus dieser metaphysischen Grundansicht heraus entwickelt Lasaulx seine Geschichtsphilosophie, indem er unter Benutzung der Ergebnisse seiner zeitgenössischen Naturwissenschaftler, von denen er Blumenbach, Cuvier, Johannes Müller und Alexander von Humboldt nennt, und gleichzeitig im Hinblick auf die christliche Mythologie die Abstammung aller einzelnen Menschen, aller Völker und aller Rassen von einem einzigen Menschenpaare behauptet, so daß die gesamte Menschheit für ihn die in eine Vielheit auseinandergegangene Einheit des einen Menschen und umgekehrt »der erste Mensch nichts anderes ist, als die noch in der Einheit beschlossene Vielheit aller derjenigen, die aus ihm hervorgehen«. Aus diesem Grunde kann man, nach einem Gedanken von Pascal, alle Menschen, zukünftige wie vergangene, als ein und denselben, fortwährend in der Entwicklung begriffenen Menschen ansehen oder als einen »universalen Menschen«. Da die Menschheit nach Lasaulx tatsächlich aus einem einzigen hervorgegangen ist, bildet sie für ihn gleichsam auch naturwissenschaftlich eine Einheit und einen großen Organismus, für den dieselben Gesetze gelten wie für jeden Einzelorganismus und in dem die mittleren Organismen, die Völker, wie jedes einzelne Individuum genau so geboren sein müssen, um leben zu können, und sterben werden, um neuen Organismen Platz zu machen. Wenn Lasaulx also das Leben des Volkes analog zum Leben eines Organismus auffaßt, so handelt es sich dabei für ihn nicht um eine unkritische Behauptung, sondern er ist vielmehr bemüht, diese Organismus-Theorie nach dem Stande der Naturwissenschaften seiner Zeit zu begründen und gleichzeitig als überzeugter Katholik die Mythologie des Alten Testaments zu retten. Da nach Lasaulx die ganze Menschheit ein organisches Wesen mit einer einzigen Vernunft und einem allgemeinen Willen ist, so ziehen alle Menschen auch »ihre Lebenskraft aus der einen allgemeinen Substanz des Urmenschen, die ihr Vater ist, und in diesem Urmenschen selbst sind die idealen weltschöpferischen Kräfte tätig, welche die letzte Ursache der realen Dinge sind, wie ja bekanntlich auch in jeder menschlichen Zeugung nicht sowohl die Individuen Mann und Weib es sind, welche erzeugen, als vielmehr in ihnen die Gattung, die Menschheit das Wirksame und Lebenerzeugende ist«¹⁾.

1) A. a. O. S. 8.

Der entscheidende Unterschied zwischen der Geschichtsphilosophie Lasaulx' und der Hegels besteht darin, daß Lasaulx nicht wie Hegel das politische Leben und Handeln in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt und vor allem nicht wie dieser das Endziel der historischen Entwicklung in der Erreichung des vernünftigen Staates erblickt, sondern daß er viel mehr das kulturelle Moment berücksichtigt. Wohl läßt er die rein politische und militärische Geschichte nicht völlig außer acht, aber er ist als Philolog und Ästhetiker — sein letztes, 1860 erschienenes Werk war eine »Philosophie der schönen Künste« — und nicht zuletzt als Katholik mehr geneigt, das Kriterium für die Höhe und Tiefe einer Geschichtsepoche in anderen Elementen zu sehen als in der Art und Weise, wieviel an Freiheit in ihr verwirklicht ist. Wohl zitiert er einmal zustimmend Hegel und sagt, dieser Denker habe wohl recht, wenn er meint, das innere Agens des politischen Lebens sei die Idee der Freiheit des Individuums, wobei er hinzufügt, daß die Macht der Freiheit nicht nur extensiv, sondern auch intensiv wachse, indem die hellenische Freiheit eine höhere sei als die asiatische, und die christlich-germanische wiederum höher stehe als die der Hellenen. Diese Lehre aber mutet innerhalb seiner Philosophie wie ein Fremdkörper an und steht mit den sonstigen Grundansichten in keinem organischen Zusammenhang, sondern scheint bei der Vorsicht, mit der Lasaulx stets bestrebt ist, seine eigenen Anschauungen durch ähnliche Zitate früherer Denker zu belegen und zu fundieren, nur ein Zugeständnis an die Philosophie Hegels zu sein. Denn soll der weltgeschichtliche Prozeß tatsächlich einen dialektischen Fortschritt in der Entfaltung der Idee der Freiheit aufweisen, dann muß alle vorherige Entwicklung stets auf die unmittelbare Gegenwart bezogen und sie als die abschließende oder zumindest relativ höchste bisherige Entwicklungsstufe begriffen werden, wie Hegel vollkommen richtig folgert; dieser Gedanke jedoch verträgt sich durchaus nicht mit dem originellen Grundgedanken Lasaulx' von dem organischen Charakter aller Völker und Kulturen; denn wer beide analog zu den biologischen Organismen auffaßt, muß ihnen eine Selbständigkeit zuerkennen und muß sie gleichsam als ein Nebeneinander begreifen, kann aber mit diesem Gedanken nicht eindeutig und folgerichtig den Gedanken von dem linearen Charakter der weltgeschichtlichen Entwicklung und ihrem Streben nach e i n e m Ziele hin verbinden. Und darüber hinaus verträgt sich diese Ansicht nicht mit der innersten Überzeugung Lasaulx', daß wir selbst heute als Volk und Kultur bereits im Greisenalter stehen und uns der unentgehbare Tod droht. Daß dieser aus Hegel übernommene, übrigens nicht näher ausgeführte Gedanke über das Streben nach der Freiheit des Individuums als dem inneren Agens

der Weltgeschichte nicht mit der übrigen Lehre Lasaulx' in Zusammenhang gebracht werden kann, erweist deutlich seine Ausführung über den bei allen Völkern bemerkbaren Entwicklungsgang der Staatsverfassungen und politischen Formen. Ihm liegt das an Aristoteles erinnernde Schema zugrunde, daß die Jugend der Völker monarchisch sei, daß mit dem Heranreifen der Völker die Monarchie zur Despotie oder Tyrannis entarte und dann durch die Aristokratie abgelöst werde, die ihrerseits wieder in Oligarchie absinkt und schließlich im reifen Mannesalter von der Demokratie abgelöst wird, deren letztes Verfallsprodukt die Ochlokratie oder Anarchie ist. Im letzten Untergangsstadium der Völker und Kulturen tritt noch einmal, allerdings in einer anderen und haltlos krankhafteren Form, die Monarchie auf, und zwar als — Militärdespotismus. Auch hier also ist, wie man sehen wird, der Spenglersche Gedanke vom »Cäsarismus« der Ausgangs-epoche aller Kulturen vorweggenommen. Und auch diese politische Lehre zeigt eindeutig, daß Lasaulx nicht wie Hegel und die früheren Geschichtsphilosophen eine stete nach oben ansteigende Entwicklung der Geschichte annimmt, sondern daß er nur jene biologische Gesetzlichkeit dem Völkerleben zuschreibt, die für alle Organismen gültig ist. Die Theorie von dem Wandel der Staats- und Verfassungsformen von der ursprünglichen Monarchie über Aristokratie und Demokratie bis zur abschließenden »cäsarischen« Militärdespotie verträgt sich durchaus mit der Ansicht vom organischen Charakter der völkischen Entwicklung, nicht aber damit, daß die Menschheit von allem Anfang an in einem ständigen Aufstieg begriffen sei.

In den Mittelpunkt der geschichtsphilosophischen Betrachtung stellt Lasaulx die Religion. Wenn er im Anfang seiner Untersuchungen das Leben »ideal« nannte, so ist es dies nur insofern, als es religiös ist. Das wesentliche Merkmal für den Aufstieg, Höhepunkt und für den Verfall eines Volkes und einer Kultur ist lediglich die Intensität, mit der beide die ihnen adäquate Religion erleben. »Der Glaube eines jeden ist, wie der indische Dichter sagt, das Abbild seines Wesens, wie das, was jeder glaubt, so ist er selbst; beginnt dieser Glaube zu schwanken und wird er vom Zweifel zerfressen, so schwankt alles übrige mit, bis es seelenlos dahinsinkt«¹⁾. Auch dieser Gedanke von der religiösen Seelenhaftigkeit aller großen Kultur taucht später bei Spengler wieder auf. »Tatsächlich in dem geschichtlichen Verlauf des Völkerlebens scheinen die Religionen immer da zu entstehen, wo eine Kulturperiode untergeht und auf ihren Trümmern eine andere sich erhebt . . .«²⁾. »(Sie) begleiten die Völker durch alle Stadien des Lebens, in dessen Morgenfrühe sie geboren wurden; denn sie sind

1) A. a. O. S. 50.

2) A. a. O. S. 48.

wie der mütterliche Boden, aus welchem die Bäume entsprossen und aus dem entwurzelt sie vertrocknen«¹⁾).

Die zweite wesentliche Wurzel neben der Religion, aus welchem die Völker ihre Lebenskraft saugen, ist die Sprache. Diejenigen Abschnitte in Lasaulx' Untersuchungen, die vom Wesen der Sprache und ihren Beziehungen zum Volksganzen und zum geschichtlichen Entwicklungsprozeß handeln, gehören zum Besten und Tiefsten, was jemals über dieses Gebiet gedacht worden ist und können in die unmittelbare Nähe von Wilhelm von Humboldts Ausführungen über den Geist der Sprachen gestellt werden. Nur jenes Volk ist für Lasaulx noch im Besitz der vollen Manneskraft, das seine naturgewachsene Sprache, die seine Seele darstellt, noch weiterzuentwickeln fähig ist. Denn Sprache und Denken ist für Lasaulx eins: »Die Sprache ist . . . nicht bloß das Organ des Denkens, das Werkzeug, womit wir denken, sondern sie ist mit dem Denken selbst zusammengewachsen, die Vollendung des Denkens. Empfinden, fühlen, wollen, begehren läßt sich ohne Worte; denken aber läßt sich nicht ohne Worte, erst im Wort faßt sich der Gedanke. Jedes Wort, gedacht oder gesprochen, ist die Geburt eines im Dunkel gezeugten, nun erst an das Licht geborenen Gedankens. Wie den Schwangeren die Hebamme zu Hilfe kommt, die reife Frucht ans Licht zieht und die Mutter von den Schmerzen befreit, so befreit das ans Licht geborene Wort die Seele von den Geburtsschmerzen des nach Vollendung ringenden Denkens . . . Nur wer das rechte Wort für einen Gedanken hat, denkt klar, fühlt sich innerlich leicht, frei, hell in der Brust, fühlt durch das Wort sich erlöst aus der dumpfen Enge unklarer, verworrener Gefühle. Erkennen und Benennen, Gedanke und Wort werden zugleich in der Seele geboren . . .«²⁾. »Die Sprachen der Völker sind die unmittelbarsten und am meisten spezifischen Offenbarungen ihres Geistes, ihr Geist selbst in seinem sprachlichen Anderssein, das ideale Bild der verkörperten Volksgeister; sie entstehen, wachsen und sterben ab mit den Völkern, die sie sprechen«³⁾).

Inwiefern sowohl das religiöse Leben wie die schöpferische Allmacht der Sprache der ewige Born ist, aus welchem die Menschen gestaltend schöpfen und schaffen, zeigt sich in der Abhängigkeit aller großen Künste von ihnen, zeigt sich darin, daß die drei bildenden Künste Architektur, Skulptur und Malerei und die drei redenden Künste Musik, Poesie und Prosa, die nach Lasaulx alle in dieser Reihenfolge entstehen, entweder eine besondere Art von Gottesdienst sind oder aber auf der Kraft einer frischen, entwicklungsfähigen Sprache beruhen. Und auch die Philosophie

1) A. a. O. S. 49.

2) A. a. O. S. 24 f.

3) A. a. O. S. 26 f.

ist fruchtbar und groß und ein Symbol für die aufsteigende kulturelle Entwicklung nur solange, als sie innig mit der Religion zusammenhängt oder sich zumindest mit ihr und ihren Problemen auseinandersetzt. Wie das Kind seine gläubige Seele ganz mit den eingepflanzten religiösen Überzeugungen erfüllt und nur um sie sein Denken und Fühlen kreist, so ist in der Kindheit und Jugend die Philosophie eins mit der Religion des Volkes; und wie in der reifenden Jugend oder im beginnenden Mannesalter im einzelnen Individuum der kritische Verstand oft mit der Religion in Konflikt gerät, so versucht sich im aufsteigenden Völkerleben das philosophische Denken freizumachen von der Religion, bis sich schließlich im höheren Alter des Individuums wie der Völker die Philosophie wieder mit der Religion vereint, oder aber der völlige Skeptizismus die Oberhand behält.

Obwohl die Analogie zwischen Volksleben und Kultur auf der einen und dem Organismus auf der anderen Seite die gesamte Geschichtsphilosophie beherrscht und Lasaulx jeden neuen Gedanken mit Beispielen aus der Biologie und dem Leben der Organismen zu bereichern und zu klären sucht, so schlägt bei ihm doch auch immer wieder der christliche Gedanke durch, der es gleichsam nicht zulassen will, daß alle Religionen und zumal die christliche unseres Kulturkreises nur Zufallsprodukte sein und daß sie genau so sterben sollen wie die Kulturen, deren Träger sie waren. Dies ist der Grund, warum durch die gesamte Geschichtsphilosophie Lasaulx' ein innerer Bruch läuft, warum er nicht imstande ist, seine eigene Lehre von dem organischen Charakter alles Kulturlebens und aller Kulturentwicklung auch auf die Religion zu übertragen, die gerade für seinen Kulturbegriff so überaus wichtig ist. Gerade im Hinblick auf die Religion sucht er den selbstgeschaffenen Organismus-Begriff zu durchbrechen und ihn wieder von einer durch alle Völker und Kulturen hindurchgehenden und über das Werden und Vergehen der einzelnen Völkerorganismen erhabenen ideellen Entwicklung religiöser Natur abhängig zu machen. »Denn es kann unmöglich ein Zufall sein, daß ungefähr gleichzeitig, sechshundert Jahre vor Christus, in Persien Zarathustra, in Indien Gautama-Buddha, in China Konfutse, unter den Juden die Propheten, in Rom der König Numa, und in Hellas die ersten Philosophen, Jonier, Dorier, Eleaten, als die Reformatoren der Volksreligion auftraten; es kann dieses merkwürdige Zusammentreffen nur in der inneren substantiellen Einheit des menschlichen Lebens und des Völkerlebens, nur in einer gemeinsamen, alle Völker bewegenden Schwingung des menschlichen Gesamtlebens seinen Grund haben, nicht in der besonderen Effervescenz eines Volksgeistes. Wie es denn gewiß ist, daß in der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis ein

selbständiges Leben sei, das nach eigenen, ihm innewohnenden Gesetzen sich hervorbildet und die einzelnen Bearbeiter nur als dienende Organe gebraucht«¹⁾). Es kann allerdings kein Zweifel darüber bestehen, daß der ganze Organismus-Begriff, auf die Kulturen angewendet, damit illusorisch wird, daß man die Weltgeschichte dennoch als Kanon eines sich selbst entwickelnden Weltgeistes zu erklären sucht. An dieser Inkonsequenz muß schließlich Lasaulx' Geschichtsphilosophie scheitern, so sehr er überhaupt durch den Vergleich des Kulturablaufes mit dem Werden und Sterben eines Organismus das geschichtsphilosophische Denken um ein ernstes und lösenswertes Problem bereichert hat. Denn es ist unfolgerichtig, wie Lasaulx organisch zu denken bis zu jener unerbittlichen Konsequenz, auch von dem Untergang unseres eigenen Kulturkreises überzeugt zu sein, und trotzdem die Hegelsche Lehre von der Geradlinigkeit und vernünftigen Zweckhaftigkeit des gesamten Ablaufs der Weltgeschichte irgendwie noch zu retten zu suchen. Dann muß der aus der Welt der Natur genommene Begriff des Organismus nicht nur überflüssig, sondern geradezu wie ein Fremdkörper im ganzen System wirken. Dann rechtfertigt sich vor allem nicht die pessimistische Untergangsstimmung, die über dem gesamten Werke liegt und die darüber hinaus noch durch zahlreiche Beispiele fundiert wird und überhaupt der tiefere Sinn der gesamten Untersuchung ist. Sie ist so deutlich herausgearbeitet und infolge ihrer Originalität so interessant und enthält den Grundgedanken des ganzen Werkes in so vollkommener Weise in nuce, daß an dieser Stelle Lasaulx selbst längere Zeit sprechen soll. Darüber hinaus werden die zitierten Stellen Belege dafür sein, wie sehr die moderne Theorie vom »Untergang des Abendlandes« hier nicht nur dunkel vorausgeföhlt, sondern bereits klar, bewußt und systematisch niedergelegt worden ist.

»Wie die größere Hälfte aller Geburten der Pflanzen, Tiere und Menschen in der ersten Kindheit sterben, und die wenigsten nur zur vollwüchsigen Entwicklung gelangen: so auch sterben die meisten Stämme und Clane der Völker in der Jugend ihres Daseins, und nur wenige wachsen sich aus zu kräftigen Völkern, Staaten und Reichen . . . Die Lebensdauer eines großen starken in seiner Entwicklung nicht gestörten Volkes (be trägt) ungefähr zwei- bis viertausend Jahre, von welchen die Hälfte auf die staatliche Blüte desselben kommt. So lange hat nach dem Zeugnisse der Geschichte das gewaltigste aller asiatischen Weltreiche, das babylonisch-assyrische gedauert von Ninus bis auf Sardanapal, 1240 Jahre; so lange die größte europäische Weltmacht, das alte Rom von Romulus bis

1) A. a. O. S. 57. — Das von Lasaulx zitierte Wort stammt aus Karl Ernst von Baers »Blicke auf die Entwicklung der Wissenschaft«.

auf Romulus Augustulus, 754 v. Chr. bis 474 n. Chr., 1230 Jahre; so lange das neurömisch-byzantinische Reich von Constantinus dem Großen bis auf Constantinus Palaeologus, 330 bis 1453, im ganzen 1123 Jahre, und so lange auch das ehemalige Reich Deutscher Nation von Karl dem Großen bis auf Franz den Zweiten, 800 bis 1806 d. i. 1006 Jahre. — Nur solange es in der Entwicklung begriffen ist und ein höheres ideales Ziel erstrebt, hat das Leben der Völker inneren Halt; ist die Entwicklung vollendet, das Ziel erreicht, hat ein Volk hervorgebracht, was hervorzubringen es bestimmt war: so ermattet notwendig, nachdem sie ihren Zweck erreicht hat die innere Energie, es stocken die Säfte, die Zeugungskraft beginnt zu erlöschen, das Leben sinkt und seine Formen zerfallen, sichtbar von außen nach innen, weil unsichtbar im Innern die Triebkraft aufgehört hat« 1). »Mit dem Schwächerwerden, Abnehmen und endlichen Aufhören ihrer inneren produktiven Zeugungskraft, des *nisus formativus* im Leben der Individuen wie der Völker, sinken dann, vertrocknen und erlöschen zuletzt: die sprachbildende Kraft; die religiöse Glaubenskraft; die politische Lebensenergie; die nationale Sittlichkeit, das Produkt der religiösen und der politischen Ideale; die poetische Kraft im Leben der Künste, die so innig zusammenhängen mit der ganzen naturfrischen Individualität der Völker, und zuletzt auch, mit dem allmählichen Aufhören aller idealen metaphysischen Bedürfnisse, das spezifisch geistigste Erzeugnis des Völkerlebens, die lebendige Wissenschaft: bis der ganze Organismus, nur auf die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse reduziert, seelenlos auseinanderfällt« 2). »Auch das Sinken und Absterben des religiösen Glaubens, Gleichgültigkeit, Mißachtung der überlieferten Religion, Eindringen fremder Glaubensformen, Sektenbildung, Skeptizismus, völliger Abfall, alle diese charakteristischen Symptome jedes entartenden Volkes, und zwar vorzugsweise der höheren am meisten entwickelten und ausgelebten Stände im Volke, sind strenggenommen nicht sowohl die Ursachen des nationalen Zerfalles, als vielmehr nur die sichtbaren Folgen der *e i n e n* unsichtbaren *z e n t r a l e n* Ursache, des inneren Ermattens der nationalen Lebensenergie im Alter der Völker. Eine allgemeine Mißstimmung, Mißtrauen, Zweifel, Hoffnungslosigkeit, durchziehen dann das Leben, und gerade unter den sogenannten Gebildeten entstehen, in der Regel durch Halbwisser, und gewinnen eben darum große Ausdehnung, sensualistische, skeptische, materialistische Systeme: in Griechenland nach Aristoteles, unter den Juden und in Rom zur Zeit Christi, in den neueren Zeiten, bei der Gleichartigkeit aller modernen Bildung, fast über-

1) A. a. O. S. 67 f.

2) A. a. O. S. 69 f.

all in Europa und über die Grenzen Europas hinaus«¹⁾. Das Absterben der politischen Lebenskraft und der nationalen Sittlichkeit zeigt sich . . . sukzessive darin: daß mit der beginnenden physischen und psychischen Entartung der Völker, ihr Gesamtleben seine Spannkraft verliert und, durch die Zeugung fortgepflanzt, ein immer schwächeres Geschlecht hervorbringt; daß mit dem Schwächerwerden und Erkalten des Nationalgefühles auch der öffentliche Geist, der echte Patriotismus, erlischt; daß dann statt der kompakten Volkseinheit nur noch Aggregate von Individuen existieren, Sklaven und Despoten, und nur der individuelle egoistische Verstand noch tätig bleibt; daß jeder ideale Freiheitssinn erlischt und in Gleichgültigkeit gegen die öffentlichen Angelegenheiten übergeht; statt der substantiellen sittlichen Wärme eine fein berechnende Lebensklugheit, statt der früheren herzerhebenden Aufopferung kalte falsche Sehnsucht, statt der alten frugalen Mäßigkeit ein entnervender, genußbegieriger Luxus, statt ehrenfester Wahrhaftigkeit und Mannhaftigkeit feige und lügenhaftige Charakterlosigkeit herrschend wird: und daß nachdem also alles moralische Zement, welches den Bau der Staaten zusammenhält, zerbröckelt ist, zuletzt allgemeine Erschlaffung, Fäulnis und Tod eintritt. Greifbar zeigt sich diese Degeneration im Inneren vorzüglich in dem Verfall der konjugalen Verhältnisse: Ehe und Kinder werden als Last betrachtet; womit dann das Fundament des bürgerlichen Lebens, die Familie, untergraben, mit den Hausvätern die echten Staatsbürger aufhören, und jeder nur sich und seinem momentanen Vorteil lebt, unbekümmert um das Ganze, welches der Teufel holen mag. Das Familienerbgut wird ins Unendliche geteilt, woraus Pauperismus, Sozialismus, Kommunismus, alle Ausgeburten des politischen Wahnsinns entstehen. Das Recht wird das ausschließliche Eigentum der Juristen, und es bildet sich eine Rechtswissenschaft, die nicht die Blüte, sondern die dürre Frucht des vertrockneten Lebensbaumes der Völker ist . . . Regierung und Beamte, innerlich ratlos und tatlos, bleierne Bürokraten, lasten auf dem Leben, und fungieren nur noch gegen hohe Sporteln und Stempelgebühren; zuletzt, wenn alle Arten von Steuern erschöpft sind, kommt es zum Verkauf der Staatsgüter, zu Anleihen, ohne zu wissen, wie man sie zurückzahle, zur Verschlechterung der Münze, zum Papiergeld und zum Staatsbankrott. Endlich, am Ende des Endes, zerfällt auch der Militärorganismus in zuchtlose Rotten, und das ganze Volk wird wie ein Haufen Getreidekörner in deren jedem der Wurm sitzt. Und gegen diesen Tod der Völker, wenn nicht eine wohlthätige Hand sie als Jünglinge oder Männer hinwegnimmt oder die

1) A. a. O. S. 70 f.

Leiden des Alters abkürzt, gibt es kein Heilmittel, so wenig als gegen den Tod der Individuen«¹⁾).

Wenn Lasaulx auch hofft, daß das Christentum, das bereits alle europäischen Dynastien überdauert habe, nach dem Tode seiner jetzigen Träger noch weiter existieren könne, so doch nur dadurch, daß es von jungen *u n v e r b r a u c h t e n* Völkern aufgenommen wird. Und er bezeichnet als diejenigen Völker, die infolge ihrer jetzigen Rückständigkeit und ihrer religiösen Inbrunst und wegen ihrer noch lange nicht erschöpften Sprachkraft allein zur Fortführung des weltgeschichtlichen Prozesses imstande wären, die Völker der slawischen Rasse — übrigens ebenso wie Spengler —, in denen ein neuer Messias entstehen könnte. »Wenn es nun wahr wäre, was Mickiewicz behauptet: ‚daß einen solchen Heros, welcher der Träger und vollkommene Ausdruck ihrer Natur und von ihrem Genius beseelt sei, heute die Völker der slawischen Zunge erwarten‘: dann hätten sie, als die Jüngsten unseres Erdteils und die am wenigsten noch entwickelten und verbrauchten, allerdings einen begründeten Anspruch darauf, daß die Zukunft des europäischen Lebens ihnen mehr als ihren älteren Brüdern angehören werde«²⁾. —

Überblicken wir die geschichtsphilosophische Gesamtleistung Lasaulx', so werden wir nicht verkennen können, daß darin für die Geschichtsphilosophie ganz neue und ernste Probleme gestellt werden, die der Auseinandersetzung wert sind, und daß er zumal durch die Schaffung seines Organismus-Begriffes, durch die Aufrollung der Frage des Zustandes unseres Geschichtszeitalters, durch die Verwendung und Durchbildung des Analogiebegriffes neue und fruchtbare Wege gewiesen hat, so sehr er, als gläubiger Katholik selbst noch in der christlichen Mythologie und Metaphysik befangen, nicht die letzten Folgerungen aus seinen neuen Gedanken und Grundansichten zu ziehen verstand, die sein Werk zwiespältig erscheinen lassen. Dieser Zwiespalt und innere Bruch, der durch das ganze Werk läuft, ist nur daraus zu erklären, daß Lasaulx selbst noch ein Wanderer zwischen zwei Welten war, daß er trotz seiner religiösen Überzeugung nicht mehr gläubig genug sein konnte, um auch den Untergang unserer Kultur als Willensakt Gottes hinzunehmen, als notwendige Entwicklungsstufe zum Endziel, und sich zu einem freudigen Optimismus zu bekennen, daß Lasaulx selbst also — ohne zu wissen wie stark — bereits dem christlichen Glauben entfremdet war (wofür man als äußerliches Symbol die Tatsache hinnehmen kann, daß seine Werke nach des Denkers Tod auf den päpstlichen Index gesetzt wurden); daß er andererseits aber

1) A. a. O. S. 71 f.

2) A. a. O. S. 76 f.

auch nicht revolutionär und untraditionell oder — in seiner Terminologie — »entwurzelt« genug war, seine Organismus-Theorie so konsequent durchzubilden, daß er den christlichen Entwicklungsbegriff und die christliche Metaphysik überhaupt über Bord warf. So kann seine Geschichtsphilosophie nicht eindeutig sein: Unversöhnlich stehen sich in ihm die christliche Metaphysik, die in der Weltgeschichte eine zu immer höheren Stufen ansteigende Offenbarung Gottes sehen will, und der naturalistische Organismus-Begriff gegenüber, der alle Kulturen neben- und nacheinander sinn- und zwecklos wie Pflanzen aufblühen sieht bis hin zu jener radikalen Schlußfolgerung, daß auch u n s e r e Völkergruppe und unsere Kultur kurz vor ihrem Tode steht, jene Völkergruppe und Kultur, die Träger des christlichen Glaubens war. Denn nur dadurch kann etwas begriffen werden, daß es vorbei ist, und die Geschichtsphilosophie selbst ist der Beweis, daß sich das Leben seinem Ende zuneigt. Denn um zu »belehren, wie die Welt sein soll, . . . kommt die Philosophie immer zu spät. Als der G e d a n k e der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat . . . Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug« (Hegel, Rechtsphilosophie).

So sehr Lasaulx zu seiner Zeit die konservativen und besonders christlichen Elemente dadurch abgestoßen haben mag, daß er zu fortschrittlich war — wie er heute vielleicht den fortschrittlichen Denker abstoßen mag, weil er zu konservativ ist — so sehr hat er geistesgeschichtlich das große Verdienst, in einer liberalistischen und materialistischen Zeit, die im Hinblick auf ihre industriellen und wirtschaftlichen Erfolge wohl mehr als jede andere Epoche von der Vernünftigkeit alles Wirklichen und dem optimistischen Bewußtsein von der nie erreichten Kulturhöhe gerade ihrer Jahrzehnte überzeugt war, mit klarem Blick die Hohlheit und innere Schwäche gerade dieser Zeit erkannt zu haben, die bestrebt war, hinter einer blendenden, dick aufgetragenen Tünche die Baufälligkeit des Gemäuers zu verbergen, und die große, wenn auch damals unbeachtete Gegenfrage erhoben zu haben, ob denn wirklich der materielle Fortschritt und Erfolg das Kennzeichen für die Höhe einer Kultur sei. Und er hat durch diese Fragestellung zum ersten Male in der Geschichtsphilosophie auch die unmittelbare Gegenwart und die eigene Kultur unter den unbittlichen Richterspruch der Zeit gestellt und aus seiner organischen Erfassung des Kultur- und Völkerlebens heraus auch dieser Kultur den Tod prophezeit. So gering zu bewerten seine Metaphysik hinsichtlich ihrer

Originalität ist, da sie hegelsche mit schellingschen, christliche mit spinozistischen, mystische mit rationalistischen Gedanken verbindet und damit einen typischen Eklektizismus offenbart, so wegweisend ist er als Geschichtsphilosoph, indem er als erster Denker — stets von den Ergebnissen der zeitgenössischen Naturwissenschaft unterrichtet — biologische Begriffe und Kategorien auf den Gegenstand des geschichtsphilosophischen Denkens übertrug. Aber daß ein neuer Gedanke oft erst viel später zu wirken beginnt und erst ein anderer ihn in den Mittelpunkt des denkenden Bewußtseins zu stellen vermag, hat Lasaulx selbst gewußt, und diese Tatsache hat sich an ihm selbst wieder bewahrheitet. Denn »jede neue Entdeckung wird zuerst der Welt nur gezeigt, nicht verstanden, dann wieder eingehüllt und für eine bessere Zeit aufgespart . . . Weshalb auch die Welt nicht d e n als den Urheber preist, der die Sache begonnen, sondern jenen, der sie vollendet hat«¹⁾.

1) A. a. O. S. 6.

DER TRAGISCHE KANT.

Versuch einer Ergänzung des herrschenden Kantbildes.

VON

THEODOR HAERING (TÜBINGEN).

I.

V o r b e m e r k u n g.

Nicht etwa den großen deutschen Denker ins Tragisch-Heroische hinaufzusteigern oder besser gesagt: umzufälschen, ist die Absicht der folgenden Blätter, sondern — man könnte sagen: im Gegenteil — ihn aus der allzu olympischen, kühlen Atmosphäre rein sachlich-ideengeschichtlicher Betrachtung, wie sie ihm gegenüber fast die alleinherrschende geworden ist, wieder ins mehr Menschliche zu erlösen; mindestens: auch dieser letzteren Betrachtung neben jener anderen wieder zu ihrem Recht zu verhelfen.

Beide Betrachtungen — die sachlich ideengeschichtliche wie die sozusagen persönlich-historische — sind gleich notwendig und ergänzen einander erst zu wirklichem und tiefstem Verständnis einer philosophischen Existenz. Gewiß mag man zunächst, in abstrakter Sonderung, mit einem gewissen Rechte sagen: in die Ideengeschichte gehe ein Philosoph nur als systematischer Typus, also nur als relativ zufälliger Vertreter einer bestimmten, typischen Möglichkeit philosophischer Systematik und Weltanschauung ein; nach seinen persönlichen Eigenheiten und nach der individuellen Besonderheit seiner einmaligen zeitlichen Erscheinung dagegen gehöre er in die zeitlich verlaufende Realgeschichte. In Wahrheit aber läßt sich beides niemals ganz trennen, und beide Einreihungen sind für das wirkliche Verständnis gerade eines Philosophen gleich unentbehrlich. Ist doch gerade ein Philosoph immer nur dadurch und nur insoweit wirklicher Philosoph, als ihm, und zwar möglichst bewußt, wenigstens der Versuch eines (im Unterschied von dem nichtphilosophischen, vorwissenschaftlichen oder einzelwissenschaftlichen Erkennen)

möglichst einheitlichen Verständnisses der Gesamtwirklichkeit, im Sinne eines der sich immer wiederholenden und miteinander streitenden überhaupt möglichen Typen eines solchen, vorschwebt. Ein Typus aber zeigt sich — auf diesem Gebiet der Wirklichkeit, wie auf allen anderen ohne Ausnahme — ja nie in absolut reiner und vollkommener Weise, sondern immer nur in Annäherungen; so, wie sich z. B. auch die mineralogischen Idealformen von Kristallen oder die geometrischen Typen räumlicher Gestalten (ein wirklicher Kreis, eine wirkliche Gerade usw.) immer nur in (durch die verschiedensten Faktoren verursachten) Abweichungen und in Durchdringungen mit anderen Idealtypen empirisch realisieren. In unserem Falle aber werden es besonders gerade auch persönliche, bewußte und unbewußte Umstände sein, welche solche Abweichungen von dem für den betreffenden Philosophen an sich charakteristischen reinen Typus bedingen; dieselben werden z. B. manche Gedankengänge verschulden können, die nicht rein sachlichen, dem Idealtypus entspringenden Gedankengängen und Begründungszusammenhängen entspringen, sondern wirklich nur aus jenen sich einschleichenden persönlicheren Motiven heraus verständlich sind. So wird eine genaue Kenntnis der einmaligen Persönlichkeit eines Philosophen mit ihren Anlagen, Neigungen und Stimmungen, als von Faktoren, welche die Reinheit und sachliche Konsequenz des betreffenden dominierenden philosophischen Typus stören können, gerade auch zur Aussonderung und Feststellung dieses letzteren, als Ideal angestrebten, nötig sein, durch den er allein in die rein sachliche Ideengeschichte eingeht. Umgekehrt aber gilt es aus denselben Gründen ebenso, daß ein wirkliches Erfassen auch der individuellen und einmaligen persönlichen Gestalt gerade eines Philosophen ebenfalls nur unter Bezug auf jenen angestrebten rein sachlichen Typus möglich ist, ohne den er eben nicht dieser Philosoph sein würde.

In eben diesem Sinne ist auch Kant gewiß einerseits, wie es heute zu meist allein geschieht, als ein besonderer, und zwar sehr eindrucksvoller und weithin einheitlicher sachlich-ideengeschichtlicher Philosophentyp (etwa des »kritischen Phänomenalismus«) zu begreifen und zu bezeichnen. Aber eben deshalb ist die Gefahr besonders groß, daß man ihn wie ein »ausgeklügeltes Buch« und nicht zugleich auch als einen »Menschen mit seinem Widerspruch« und mit allen möglichen, verschieden bedingten Abweichungen von diesem reinen Systemtypus behandelt und interpretiert, d. h. rein aus dem Persönlichen fließende Gedankengänge und allein aus ihnen wirklich verständliche Teilgedanken mit großer Künstlichkeit in solche umdeutet, die rein sachlichen Tiefsinn enthalten sollen. Eben darum also ist die Heranziehung auch seiner persönlichen Seite und Lebensentwick-

lung ebenso nötig, welche den Forscher einerseits vor einer Mißdeutung der wirklich sachlich begründeten philosophischen Ausführungen und damit des eigentlichen bei ihm dominierenden rein philosophischen Systemtypus bewahrt, ebenso aber ihn auch andererseits als *M e n s c h e n*, gerade durch solche erkannte und zugestandene Inkonsequenzen, besonders liebens- und verehrungswürdig macht. So glaube ich, indem ich in den folgenden Blättern die persönlichen Motive und Momente oder doch wenigstens ein mir besonders wichtig erscheinendes derselben wieder mehr zum Recht kommen zu lassen versuche, sowohl der reineren ideengeschichtlichen Würdigung und einer reiner sachlichen Interpretation dieses großen Denkers zu dienen, wie der Würdigung seiner individuellen Gestalt.

Es ist wohl nicht zu hoch gegriffen, wenn man diese hier besonders hervorgehobenen Konflikte zwischen sachlichen und persönlichen Motiven als *t r a g i s c h* bezeichnet. Bedeutet doch für einen Philosophen, für den restlose Konsequenz und Einheit des Denkens in besonderem Maße immer letzter Anspruch und Zielpunkt ist und sein muß, diese niemals ganz reine Durchführung der sachlich-ideellen Systemmotive und ihr ständiges ungewolltes und vielfach ungewußtes Durchkreuztwerden von persönlichen Motiven aller Art in der Tat eine gewisse Tragik. Darüber hinaus aber gilt, wie ich zu zeigen hoffe, daß gerade bei Kant dieser Konflikt zwischen persönlichen Neigungen und philosophischer Grundhaltung sich zum Teil sogar zu einem solchen zwischen innerster persönlicher Neigung und *n u r v e r m e i n t l i c h* in der Konsequenz seiner sachlichen philosophischen Grundhaltung liegenden Einsichten vertieft.

Doch ich möchte nicht vorgreifen. Es lag mir jedoch, gerade bei der relativen Neuheit und Radikalität des hier gewählten Gesichtspunktes, ganz besonders viel daran, zweierlei gleich zu Anfang mit aller Deutlichkeit auszusprechen. Es handelt sich im folgenden nicht um den unangebrachten Versuch einer modischen Heroisierung Kants; ebensowenig aber auch — was mir nicht minder peinlich wäre — um eine fast noch weniger angebrachte schulmeisterliche Krittelei und Konsequenzmacherei. Ist und bleibt doch auch für mich Kant nach wie vor eine Erscheinung, von der wir auch heute, wie schon einst seine großen unmittelbaren Nachfolger, ja doch immer noch alle leben und zehren, ob wir es wissen oder nicht, und ich weiß selbst am besten, wieviel ich der immer wieder erneuten Auseinandersetzung mit ihm verdanke.

II.

Als Kant berühmt wurde, war er alt. Alle seine großen Werke, die ihn zu einem Großen in der Geschichte der Philosophie machten, sind Alterswerke. Damals lag der Hauptteil seines Lebens hinter ihm. Wie sein äußeres Leben einen fast stereotypen Verlauf nahm und auf ganz bestimmte Gewohnheiten des Tageslaufs festgelegt war, so ging auch sein weiteres Denken, so gewiß es noch, namentlich in den drei Kritiken, genug des Verschiedenen produzierte, im Grunde doch seinen nunmehr festen und gewiesenen Gang. Was gelegentlich noch neu und sogar als aus der großen Linie herausfallend anmutet, sind oft mehr Restbestände einer früheren Zeit, die plötzlich und fast erstaunlich einen Augenblick wieder aufleuchten, aber dann doch auch wieder in den Grundtenor des späten Kant zurücksinken. Man hat oft geradezu den Eindruck, daß jenes erste Werk, das ihn berühmt machte, ihn vollends hemmte, auch anderes, was in ihm lag und dem nun im Vordergrund Stehenden zum Teil sogar schnurstracks entgegenging, noch zur Auswirkung und Reife kommen zu lassen.

Es scheint mir gut, auch diesen Gesichtspunkt einmal etwas mehr, als es gewöhnlich geschieht, zum Ausdruck und zur Darstellung kommen zu lassen. Nicht als sollte damit alles andere, was über Kant gesagt worden ist, und namentlich seine übliche Auffassung irgendwie als falsch gekennzeichnet werden. Aber ich glaube, man sieht doch nicht den ganzen Kant und wird eines Nebentones seines scheinbar so selbstverständlichen und selbstsicheren Philosophierens, jenes strengen und fast rigorosen Ausschließens alles nicht in seine gerade Linie Passenden nicht ganz gewahr, wenn man nicht auch auf das achtet, was in seinem Denken an Spuren des Kampfes, ja an oft nicht ganz verschmerzten Verzichten mitschwingt.

Erst dann klafft auch nicht mehr so merkwürdig die Kluft zwischen dem angeblich so einheitlichen und unbeirrten Denker, der er sein wollte und für den er gilt, und der immer mehr, seit Vaihingers Untersuchungen, offenbar gewordenen Uneinheitlichkeit und vielfach fast mosaikartig aus immer neuen Entwürfen zusammengesetzten formellen Fassung seiner großen Werke einerseits (die in dieser Beziehung formal oft fast mehr einer Kompilation verschiedenster früherer Phasen und Gedankengänge, als einem einheitlichen Werke gleichen), sowie den auch sachlich so deutlichen Widersprüchen in seiner Lehre andererseits. Es ist nicht bloß das Immerwiederneuansetzen des bohrenden Denkers, das sich darin ausspricht oder die Tugend eines über den Gegensätzen stehenden Geistes, so gewiß auch dies der Fall ist; sondern es steckt dahinter, wie ich zeigen möchte, zum Teil auch ein emotionales, oft ihm selbst unbewußt gewor-

denes Gehemmtsein durch und ein vielfach unterdrückter Kampf mit ursprünglich in ganz anderer Richtung gehenden Wünschen und Absichten seiner Jugend; ein Kampf, der, auch bei scheinbarem schließlichem Sieg, doch seine Narben und sogar im tiefsten Grunde eine gewisse Unbefriedigtheit des Siegers zurückläßt: im Bewußtsein alles dessen, was bei diesem Sieg auch für den Sieger verlorenging und Verzicht erheischte. Eben dies soll zunächst an einigen Beispielen illustriert werden.

I.

Wie selten ist, wie mir scheint, um von einer bekannten Stelle des Kantischen Werkes zu weniger Bekanntem vorzudringen, zum Beispiel auch nur die ganze Tragik des Wortes »mußte« in der bekannten Stelle der Einleitung zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft erkannt und ausgeschöpft worden, wenn Kant dort sein ganzes Werk in die Worte zusammenfaßt: »Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.« Es ist ein doppelter, und zwar gerade für seine Natur besonders schmerzlicher Verzicht, der, wenn wir auf Kants Entwicklungsgeschichte im ganzen zurücksehen, in diesem vieldeutigen Worte liegt: er mußte die auch von ihm zunächst so heiß erstrebte und ersehnte Möglichkeit eines wirklichen und haltbaren Wissens auch in bezug auf die Dinge, die er später dem bloßen Glauben zuweisen zu müssen meinte, also in bezug auf die Gegenstände der herkömmlichen Metaphysik aufgeben, um diese überhaupt vor dem Zugriff und der Verachtung des wirklichen Wissens und Erkennens zu retten. Bei ihm war es keineswegs so, wie bei einem Locke: daß er in geradem Wege und fast leichthin die Einsicht, daß in der bisherigen Metaphysik die verschiedensten Dinge nebeneinander behauptet zu werden pflegen, einfach ironisierte und leichten Herzens dahin auswertete: also gibt es wirkliche Erkenntnis nur auf dem Gebiete der Erfahrung oder der Mathematik usw. Kant suchte, auch *n a c h* dieser Einsicht, trotzdem noch lange nach wirklich haltbaren Gottesbeweisen und einer rational unanfechtbaren Metaphysik. Die fühlbar ins eigene Fleisch schneidende gallenbittere Ironie, mit der die Schrift über die »Träume eines Geistersehers« alle metaphysischen Überlegungen auf eine Stufe mit solchen bloßen Träumen, ja »Geistesfürzen« stellt, zeigt schon in ihrem Ton deutlich, wie bitter Kant der Verzicht auf eine wirklich wissenschaftliche Metaphysik geworden ist; auch abgesehen davon, daß wir ja auch *n a c h* dieser Schrift die Versuche Kants zur Rettung einer solchen noch bis 1770 (»mundus intelligibilis«) weitergehen sehen. Es war wirklich ein bitteres »Muß«, was in dem schließlichen Ergebnis: der Notwendigkeit, die Meta-

physik dem wirklichen Wissen (etwa im Sinne der mathematischen Physik eines Newton) entziehen zu müssen, für Kant lag.

2.

Aber fast noch tragischer und bitterer mußte, wie man gleichfalls viel zu wenig beachtet hat, der andere Verzicht für Kant sein, der noch weit über den eben besprochenen hinausging und der zweifellos, wie wohl alle Interpreten jener Stelle der Einleitung irgendwie gefühlt haben, ebenfalls in deren Wortlaut irgendwie mitschwingt. Kant hatte, um »dem Glauben Platz zu machen«, d. h. um die Gegenstände des Glaubens vor berechtigtem und verächtlichem Zugriff und Einspruch zu bewahren, wie die Kritik der reinen Vernunft zeigt, noch ein viel weiter gehendes Opfer bringen: er hatte, genau betrachtet, auch dem sonstigen Anspruch auf wirkliche Erkenntnis eine harte Beschränkung auferlegen müssen, die bis nahe an die *Aufhebung* alles wirklichen Erkennens überhaupt heranging. Kein Zweifel, daß für Kant ein wirkliches Erkennen, und vor allem darum auch das der von ihm so sehr bewunderten Newtonschen mathematischen Naturwissenschaft, ursprünglich den Anspruch auf ein Erfassen der Dinge, wie sie wirklich sind, also nach Kants späterem Sprachgebrauch: der »Dinge an sich«, enthielt und notwendig enthalten mußte. Und man merkt es auch hier noch, wie ich glaube, der fast bitteren Art, mit der Kant in der Kritik der reinen Vernunft seine Lehre von der bloßen Phänomenalität alles Erkennens gegen eine Verwechslung mit einem bloßen subjektiven Idealismus, also die Verwechslung von »Erscheinung« in seinem Sinn und bloßem »Schein«, verteidigt und absetzt, sehr gut an, daß auch für ihn selber zunächst eine solche Beurteilung des Phänomenalismus, zu dem er sich gedrängt sah, recht nahegelegen hatte. Nur ein ihm unausweichlich erscheinender Zwang konnte ihn im Verlauf seines Denkens, und zwar in der Tat zu dem hier genannten Hauptzweck einer Rettung der metaphysischen Gegenstände, schließlich dazu bringen, für das Erkennen überhaupt, auch das sicherste und gewisseste, bloß noch Phänomenalität zu beanspruchen. Bedeutete dies doch im Grunde eine direkte Ablehnung auch der Newtonschen Ansprüche, für den Raum und Zeit selbstverständlich absolute reale Größen gewesen waren, während Kant sie nun als »bloß« (Kant selbst hätte dies Wort in Anführungszeichen gesetzt) Anschauungsformen nachzuweisen sich gezwungen sah (nachdem er NB. noch 1768 in der Abhandlung über die »Gegenden im Raum« dieser Konsequenz entgegen zu können gehofft hatte!).

Man wende nicht ein: diese phänomenalistische Wendung habe mit der

Rettung der metaphysischen Gegenstände nicht unmittelbar etwas zu tun gehabt; sie habe sich für Kant vielmehr zunächst nur als einzige Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnisse überhaupt (also vor allem auch jener der mathematisch-physikalischen Art) ergeben. Gewiß hat es die Kritik der reinen Vernunft, die diese Frage in den Mittelpunkt setzt, in der Hauptsache so dargestellt. Aber (und die Prolegomena, die die Frage nach der Möglichkeit der Wissenschaft und der Metaphysik nebeneinanderstellen, sind hierin ehrlicher und mehr Kants eigener Entwicklung entsprechend) die vorkritische Entwicklung Kants zeigt deutlich und unabweisbar, wie sehr die Frage nach der Möglichkeit wirklicher Erkenntnis und damit auch der naturwissenschaftlichen und insbesondere ihre phänomenalistische Lösung zunächst im Verlauf jener Kant durchaus beherrschenden nach der Möglichkeit einer *M e t a p h y s i k* auftaucht und so die relativ sekundärere ist. Nicht, wie für Platon, die »Rettung der Erscheinungen«, sondern das »*διασφζειν*« (Retten) der Metaphysik ist für Kant das erste, wie dies auch die neuerlichen Untersuchungen über Kant als Metaphysiker ja genügend erwiesen haben.

Der obige Satz: »Ich mußte das Wissen aufheben, um für den Glauben Platz zu bekommen« enthält daher zweifellos auch diesen Sinn und damit in dieser Beziehung mehr historische Wahrheit, als manche anderen späteren Darstellungen dieses Verhältnisses der Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik und der nach der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt. Er besagt historisch ganz richtig auch dies, daß die Aufhebung, d. h. hier: die Begrenzung des Wissens als wirklicher objektiver Erkenntnis überhaupt auf bloße Erscheinungen, für Kant zunächst ein Mittel, ja das vermeintlich einzige Mittel auf dem Weg war, dem Glauben Platz zu machen, d. h. einen begründeten Einspruch des wissenschaftlichen Erkennens gegen die Glaubenswahrheiten, also die Gegenstände der alten Metaphysik abzuwehren und unmöglich zu machen: weil wissenschaftliche Erkenntnis immer auf Erscheinung beschränkt ist, so hat sie dort nichts zu suchen, wo keine sinnliche Gegebenheit die Grundlage bildet. Es war daher doch ein wirklich Kantischer Gedanke, wenn etwa die Theologie lange Zeit diese Beschränkung wissenschaftlichen Erkennens auf die Erscheinungswelt der Erfahrung für sich als Freibrief gegen wissenschaftliche Einwände gegen die Religion und religiöse Erkenntnis benützte. Kants Phänomenalismus war nicht in erster Linie als Mittel zum Erweis der Möglichkeit einer allgemeingültigen und notwendigen Erkenntnis (beschränkt auf die mathematische Naturwissenschaft), sondern als Mittel zur Abwehr erkenntnismäßiger Einwände gegen die Glaubenswahrheiten der Metaphysik erwachsen. Dies

ist in der Tat zunächst Kants wahrer und innerster Gedankengang gewesen.

Aber gerade in dieser Beziehung war und bleibt Kants Sieg ein Pyrrhussieg, da er in Wahrheit ganz entgegen seinen ursprünglichen Intentionen, sowohl wahre Erkenntnis in metaphysischen Dingen, wie — als Mittel zum Zweck — auch wahre wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge an sich aufhob¹⁾. Pyrrhussiege aber sind offenbar allemal tragische Siege.

Wie sehr für Kant die ursprüngliche Absicht einer Rettung der Metaphysik auch späterhin, und obwohl ihre Durchführung eigentlich ihr Ziel gar nicht wirklich erreichte, immer als das Wesentliche bestehen und im Bewußtsein haften blieb, geht ja doch wohl am besten aus den fast seltsamen und zu diesem tatsächlichen Resultat ja doch, wie man auch sonst schon bemerkt hat, eigentlich gar nicht mehr recht passenden, immer wiederholten Versicherungen hervor, daß die ganze Kritik mit ihrer Untersuchung der Möglichkeit und der Grenzen des wirklichen Erkennens nur eine *V o r a r b e i t* darstelle, und zwar eine Vorarbeit für eine *M e t a p h y s i k*, die als Wissenschaft werde auftreten können. Gewiß hat es einen Schein der Berechtigung für sich (und man kann Stellen Kants selbst dafür anführen), zu behaupten, für Kant sei eben seine Erkenntnistheorie an die Stelle der Metaphysik getreten, und er habe sie gelegentlich selbst so genannt. Mir scheint trotzdem nichts in höherem Grade

1) Für mich persönlich steht neben diesen beiden Verzichten noch ein dritter, dessen Folgen Kant selbst so gut wie gar nicht zum Bewußtsein gekommen sind, wenn sich dieselben auch namentlich in der Kritik der Urteilskraft fast katastrophal geltend gemacht haben. Dieser dritte Verzicht besteht darin, daß er außer der mathematischen Physik Newtons keine wahre Wissenschaft (auch nicht im bloß phänomenalen Sinn) für vorhanden und möglich ansehen zu müssen glaubte; so daß er sagen konnte, daß an jeder Wissenschaft nur so viel Wissenschaft sei, als an ihr Mathematik angetroffen werde. Diese unbewiesene Ansicht ist bekanntlich namentlich auch der Grund gewesen, daß seine Kategorientafel nur die Grundbegriffe der mathematischen Naturwissenschaft, und zudem nur derjenigen seiner Zeit, enthält, während ihr z. B. die biologischen, psychologischen und geistigen Grundkategorien fehlen, die doch weiß Gott ebenso objektive Bedeutung haben wie jene. Nur deshalb hat er in der Kritik der Urteilskraft sich mit dem Unbegriff der objektiven Zweckmäßigkeit begnügen müssen, da er den der Ganzheit nicht besaß; nur deshalb hat er der Psychologie überhaupt und nicht nur (vielleicht mit Recht) der bisherigen Form derselben alle wissenschaftliche Berechtigung absprechen zu müssen geglaubt und alle Geisteswissenschaften, wie namentlich die Geschichte, fast gänzlich ohne Förderung gelassen. Auch hierin scheint mir ein vielleicht nicht genügend bewußter, aber darum fast noch tragischerer, vermeintlich notwendiger Verzicht Kants zu liegen, an dessen Wiedergut- und Rückgängigmachung unsere Zeit erst wieder zu arbeiten beginnt. Auch dieser Verzicht ist offenbar tragisch, da gerade Kant, vermöge seiner geistigen Struktur, an sich an der wissenschaftlichen Bewältigung auch psychologischer und geistiger Phänomene, wie seine Anthropologie keineswegs allein zeigt, sogar besonders viel gelegen sein mußte.

für die Richtigkeit unserer Interpretation zu sprechen, als gerade dieses merkwürdige Schwanken zwischen diesen beiden Auffassungen der Kritik, von denen die erstere so offenkundig die eigentliche und ursprüngliche und die zweite ebenso deutlich zum mindesten nur eine spätere und sich selbst mit Mühe abgerungene Resignationsweisheit ist.

Diese offenkundig doppelte und unvereinbare Auffassung der Kritik, einerseits als Vorarbeit zu einer wirklichen Metaphysik und andererseits als Erweis ihrer Aufhebung, steht, als historisches Zeugnis, einfach im jetzigen Zustand der Kritik der reinen Vernunft nebeneinander da: wie so vieles andere als ein historisches Zeugnis der wahren Entwicklung Kants. Und man darf sie nicht einfach ausgleichen wollen. Es scheint mir vielmehr ein Fehler oder doch eine Unterlassung der bisherigen Kantforschung, daß sie nicht genügend in Rechnung gestellt oder gerade in solchen Widersprüchen nachempfunden hat, was jener Doppelverzicht für Kant im Blick auf seine ursprünglichen Entwürfe bedeutet haben muß; Welch grundsätzliche und wirklich sein Innerstes berührende und enttäuschende Umstellung für ihn dazu erforderlich war. Es ist ein Bruch, den er nie ganz verwand; und ebensowohl, wie die soeben besprochenen Überbleibsel der Urabsicht, beweist umgekehrt auch die Hartnäckigkeit, mit der er diesen einmal durchgekämpften Verzicht dann sein ganzes weiteres Alter hindurch beibehielt und vertrat, daß er ihn nicht leichthin, sondern mehr nur wie ein unabwendbares Schicksal auf sich genommen hatte. Auch die Art, wie er ihn dann künftig, wie wir sehen werden, gegenüber allen »Versuchungen« (so mußte er es auffassen), die von außen her, aber auch aus seinem eigenen Innern kamen, mit zäher Verbissenheit (und oft sogar offenkundigen Inkonsequenzen, wie ich zeigen werde) verteidigte und verteidigen zu müssen glaubte, beweist, wie mir scheint, am besten, was ihn dieser Verzicht ursprünglich gekostet haben muß. Er wollte diesen Kampf nicht noch einmal aufnehmen; nicht nur, weil er hiefür nun zu alt war (auch das hat sicher mitgewirkt), sondern weil er, wie jeder, der einen Kampf mit großen Opfern hinter sich weiß, diesen Kampf nicht vergeblich gekämpft haben wollte.

Mit dieser allgemein menschlichen Begründung ist freilich, wie mir scheint, doch noch nicht der tiefste Grund von Kants Verhalten, insbesondere für die Art, wie er trotz allem bei jenem Verzicht beharrt, erfaßt. Besonders wenn wir all das hinzunehmen, was im folgenden noch in dieser Beziehung auszuführen sein wird, werden wir vielmehr mit Notwendigkeit schließlich auf eine besondere Charakterveranlagung Kants als letzte und tiefste Quelle solchen Verhaltens geführt. Auf einen Charakter, der — sagen wir es zunächst in dieser kurzen und einfachen

Weise — geradezu mit einem gewissen Fanatismus — je älter, je mehr — auf Selbstüberwindung, Opfer und Verzicht eingestellt ist und ausgeht; damit aber ebenfalls wiederum auf einen tragischen Charakter; sofern die Tendenz, entgegen den eigentlichen und ursprünglichen Trieben und Neigungen, in einer ihnen entgegengesetzten Geisteshaltung die eigentliche Erfüllung seiner Aufgabe und Bestimmung zu suchen, offenbar eine tragische, sogar vielleicht »tragisch-heroische«, genannt zu werden verdient.

Irgendwo und irgendwann in seiner Entwicklung muß es Kant als seine Bestimmung aufgegangen sein, im Gegensatz zu ursprünglichen Neigungen seiner Seele und in deren Opferung den eigentlichen Wert seines Daseins zu sehen; und er hat diese seine vermeintliche Bestimmung dann mit dem ganzen amor fati, dessen er fähig war, ergriffen und immer mehr, ja bis zum Extrem verwirklicht. Nur eine solche Uranlage, durch die steigende Unbeweglichkeit des Alters freilich verstärkt, aber nicht erst geschaffen, scheint mir vieles, was andernfalls an seinem sonst so rationalen Denken irrational bleibt, zu erklären; und ich werde am Schluß versuchen, dieser Anlage auch auf anderen Gebieten des Kantischen Lebens nachzuspüren.

3.

Indem für Kant aus diesen Gründen jener einmal vermeintlich als unabweichlich erkannte doppelte Verzicht so immer mehr zu einem noli me tangere, ja zu einem Dogma wurde, über das er eigentlich nicht mehr diskutierte, sondern das all sein weiteres Denken bestimmte, ist es erklärlich, warum die endgültige Druckfassung so vielfach Gedankengänge enthält, die nicht der sachlichen Konsequenz derselben, sondern eben jenem dogmatischen Hintergrunde jener persönlichen Erlebnisse entspringen. Man hat solche Brüche denn auch immer bemerkt, aber vielfach allzurasch und allzusehr durch oft recht gewagte und spitzfindige sachliche Hilfskonstruktionen, statt durch die von uns angedeutete Begründung helfen wollen.

Als erstes Beispiel wähle ich die eigentümliche Stellung der Ideen in Kants Kritik der reinen Vernunft, die längst allgemein aufgefallen ist. Offenbar nämlich erklärt sich die so grundsätzliche und von Kant so sehr betonte Scheidung der Anschauungsformen und Kategorien einerseits, der Ideen andererseits (ersterer als »konstitutiver«, transzendentaler, letzterer nur als »regulativer« Prinzipien des Erkennens) keineswegs aus dem sachlichen Gedankenfortschritt selber. Die Frage bleibt vielmehr, trotz aller Begründungsversuche Kants selbst, bestehen: warum hat Kant diese

Ideen, im Unterschied von den Kategorien, nicht auch unter die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit alles objektiven Erkennens aufgenommen? Man kann zwar natürlich mit Kant sagen: in allen diesen Ideen handle es sich um ein »Unbedingtes«, während alle Erfahrung bloß Bedingtes zeige. Aber warum in aller Welt soll deshalb der Begriff des Unbedingten nicht doch zu den Bedingungen der Möglichkeit auch aller Erfahrung und Erkenntnis eines Bedingten gehören können? Mir scheint, daß diese Annahme sogar eine gewisse Notwendigkeit bedeutet. Wir können in der Tat Bedingtes gar nicht denken, ohne es als Teil oder sozusagen auf dem Hintergrund eines Unbedingten zu denken. Warum also soll z. B. die Idee eines »transzendentalen Ideals« (die Kant freilich sofort mit der metaphysischen Gottesidee verknüpft) nicht ebenfalls Bedingung einer einheitlichen Erkenntnis und Erfahrung sein können wie die Kategorien? Man muß nur die sofortige Identifizierung solcher Ideen mit ganz bestimmten Themen und Gegenständen der herkömmlichen Metaphysik oder sogar mit ganz bestimmten Vorstellungen derselben (wie etwa bestimmten Gottesvorstellungen), wie Kant sie hier sofort vornimmt, vermeiden. Von der Realität eines solchen Unbedingten, wie in der herkömmlichen Metaphysik, braucht hier so wenig noch die Rede zu sein, wie von der Realität einer Substanz usw. bei den transzendentalen Kategorien, die ja auch nur begriffliche Bedingungen einer gegenständlichen Welt sind; sondern nur von ihrem Begriff. Dann aber wird man die Idee eines »Unbedingten« und einer »unbedingten Einheit«, wie mir scheint, sehr wohl (ich glaube sogar: notwendig) als letzte transzendente und synthetische Voraussetzung, hinter allen Einzelkategorien und in ihnen allen sich auswirkend, ansehen können. Man kann sehr wohl die These vertreten, daß es einheitliche Erfahrung und Erkenntnis a priori nur geben könne, auf Grund der synthetischen Funktion auch einer solchen letzten Einheitsform.

Man sieht freilich leicht, daß diese Idee in diesem Fall, als Repräsentant der unbedingten Einheit und Totalität alles zu Erkennenden, in einen gewissen Konflikt mit einem anderen Begriff gerät, der bei Kant in der Kritik der reinen Vernunft schon vorher, in der transzendentalen Analytik, als die hinter allen einzelnen kategorialen Begriffen und Synthesen stehende und zu postulierende »Einheit der transzendentalen Apperzeption« (auch »transzendentes Ich« und »Bewußtsein überhaupt« genannt) auftritt. Die systematische Rolle dieses »transzendentalen Ich« ist freilich anerkanntermaßen nicht völlig klar; vor allem werden wir nachher zeigen können, wie bei Kant selbst, in den anderen beiden Kritiken, so ziemlich an derselben systematischen Stelle, wo hier das »transzendente Ich« auftritt, ein ganz

unzweifelhaft rein metaphysisches Unbedingtes eingeführt wird. Schon damit ist aber, wie man auch darüber denken mag, einigermaßen erwiesen, wie wenig das hier in der Kritik der reinen Vernunft beliebte Auseinanderreißen und Unterscheiden des hinter allen Kategorien als letzte Einheitsbedingung stehenden »transzendentalen Ich«, das »konstitutiv« für alle Erfahrung sein soll, einerseits, und jener Unbedingtheitsidee, die »bloß regulativ« sein soll, andererseits sogar für Kant selbst die einzig mögliche oder auch nur konsequente Lösung des Problems bildet. Nicht etwa sachliche Gründe (aus denen heraus er etwa die Idee einer unbedingten Einheit sehr wohl, an Stelle der transzendentalen Apperzeptionseinheit, als eine letzte transzendente und konstitutive Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung hätte gelten lassen können), sondern die persönliche Angst vor einem Rückfall in die Metaphysik und der Glaube, auf eine wirkliche (»konstitutive«) Erkenntnisbedeutung solcher Ideen (welche den Grundthemen der herkömmlichen Metaphysik des Unbedingten so nahe zu stehen scheinen) endgültig verzichten zu müssen, sind es offenbar, welche die nun vorliegende Darstellung verursacht haben.

Und ganz ähnlich ist es mit der von fast allen Kantinterpreten immer empfundenen Frage, ob denn wirklich die rein phänomenalistische Lösung Kants, also der Verzicht auf eine Erkenntnis der »Dinge an sich« durch die Wissenschaft, eine notwendige Folge aus Kants Gedankengängen, die er in der Kritik der reinen Vernunft selbst tatsächlich entwickelt, sei; ob nicht auch hier der Sachverhalt vielmehr der ist, daß dieser bloße Phänomenalismus von ihm vielmehr aus nicht in der sachlichen Gedankenfolge, sondern in persönlichen fast dogmatischen Überzeugungen liegenden Gründen einfach v o r a u s g e s e t z t wird. Mir persönlich scheint durchaus das letztere der Fall zu sein, und der wahre Grund auch hier wiederum in einer mehr nur erst zu erschließenden und nur an einigen Stellen halb versteckt zum Ausdruck kommenden Angst vor der Metaphysik, und zwar hier vor Leibnizens Lehre von der prästabilierten Harmonie, zu liegen, der er im anderen Falle anheimzufallen fürchtete. Ich kann dies hier nur in aller Kürze darlegen.

Warum — so haben auch andere schon früher gefragt — soll denn nicht zwar alles zurecht bestehen, was Kant in der Kritik der reinen Vernunft in jenem Sinne beweist: daß apriorische Erkenntnis nur möglich sei, wenn sie sich auf apriorische Formen unseres Bewußtseins beziehe, in welchen, mit Kant zu sprechen, alles, was uns gegeben werden und Gegenstand sein kann, schon sozusagen vorgeformt ist und sein muß? und warum sollen nicht trotzdem diese unsere Formen irgendwie der Welt der »Dinge an sich« konform sein und entsprechen?

Wenn diese Frage auftaucht, wird Kant immer etwas nervös und be-
 teuert, daß eine solche »prästabilisierte Harmonie« unter keinen Umständen
 zur Erklärung herangezogen werden und in den vorliegenden Erwägungen
 irgendwelche Rolle spielen dürfe. Sie beweise nichts und sei eine bloße
 metaphysische Annahme, ein *deus ex machina*. Aber ganz abgesehen da-
 von, daß, wie wir später zeigen werden, Kant selbst dann doch wieder ohne
 eine solche Annahme tatsächlich gar nicht ausgekommen ist (was die
 Tragik eines solchen Verzichtes noch verstärkt wird), ist doch eben gar
 nicht einzusehen, warum nicht auch hier dieselbe Möglichkeit, ja vielleicht
 sogar Notwendigkeit vorliegen sollte, wie überall da, wo z. B. in der Bio-
 logie das Verhalten eines Organismus innerhalb seines Milieus schließlich
 immer zu der notwendigen Voraussetzung einer urgegebenen und ange-
 borenen *K o r r e l a t i o n* zwischen diesen Funktionsweisen des Organis-
 mus und der Beschaffenheit seines Milieus zwingt. Warum soll nicht ebenso,
 wie wir eine präformierte Korrelation zwischen den praktischen Verhal-
 tungsweisen des Menschen oder irgendeines Tiers und seiner Umwelt an-
 nehmen, eine solche auch zwischen sozusagen den theoretischen (sinn-
 lichen und begrifflichen) Reaktionsweisen desselben und deren Gegenstand
 angenommen werden können? Nach Plotin-Goethes Grundsatz: »Wär'
 nicht das Auge sonnenhaft, wie könnte es das Licht erblicken«, den noch
 niemand widerlegt oder auch nur, wie mir scheint, als entbehrlich erwiesen
 hat?

Warum also — so müssen wir auch hier fragen — hat Kant den bloßen
 Phänomenalismus überhaupt aufrechterhalten zu müssen geglaubt?
 Warum hat er nicht die sehr wohl möglichen soeben besprochenen Folge-
 rungen gezogen? Die Antwort kann offenbar in all diesen Fällen nicht
 aus dem Zwang der Sache und aus der Konsequenz des vorgetragenen
 Gedankengangs erklärt werden, sondern nur aus jenem persönlichen Glau-
 ben an die Notwendigkeit jenes vermeintlich unwiderruflich und ein für
 allemal als unentrinnbar eingesehenen Verzichtes auf die von ihm selbst
 so heiß ersehnte Metaphysik.

Auch wer so in Kants grundsätzlichem Phänomenalismus einen allzu
 pessimistischen Verzicht auf ein Erfassen der Welt, wie sie »an sich« ist,
 sehen zu müssen glaubt und der Meinung ist, daß kein Grund vorliege,
 den Formen unseres Anschauens und ordnenden Denkens, die eben doch
 auch zur Welt gehören, eine ursprüngliche Eignung zur Erfassung der Welt,
 wie sie wirklich ist, grundsätzlich abzusprechen —: auch der wird freilich
 dennoch in Kants Erkenntnis, daß wir auch in unserem tiefsten Erkennen
 doch *z u n ä c h s t* immer nur von der Welt, wie sie dem Menschen und
 seinen Ordnungsformen erscheint, ausgehen können, einen unverlierbaren

Besitz und notwendigen Anknüpfungspunkt aller weiteren Erkenntnistheorie erblicken können. Ebenso wie, trotz aller Einwände gegen Kants praktische Philosophie im einzelnen, doch, wie ich glaube, keine Ethik der Zukunft an der Hoheit und Unerbittlichkeit seines Freiheits- und Pflichtgedankens wird ungestraft vorbeigehen können, auch wenn sie dies unerbittliche Gesetz des Sollens mit dem Sein des Menschen nicht in solch fast unüberbrückbaren Gegensatz stellen und den metaphysischen Unterbau seiner Freiheitslehre nicht teilen zu sollen glaubt.

4.

Ebenso aber wie Kant in den angegebenen Beispielen sich, sogar über das für ihn selbst notwendige Maß hinaus, zur Metaphysikabstinz hat treiben lassen und sich manche an sich naheliegenden Folgerungen zu ziehen verbot, um nicht dem gefürchteten Abgrund der Metaphysik doch wieder, wie er meinte, zu verfallen, —: ebenso finden wir nun aber auch umgekehrt Stellen genug — und sie sind vielleicht die bekannteren —, in denen er doch wieder, mehr oder weniger unbewußt, seine selbstgesteckte Grenze überschritt und doch wieder zum Metaphysiker wurde. Und gerade dieser Zug scheint mir eine ganz besondere Tragik in sich zu schließen. Gibt es doch vielleicht nichts Tragischeres, als einen Menschen, der sich nicht nur aus Furcht vor einer bestimmten Gefahr, wie wir es vorhin zeigten, zu Entsagungen treiben läßt, die weit über das hinausgehen, was dieser Zweck eigentlich erheischte, sondern der, trotz solcher sogar übermäßigen Opfer, doch jener mit allen Mitteln gemiedenen Gefahr wieder in die Arme läuft und erliegt.

Gerade dieser Sachverhalt aber ist bei Kant offenbar gar nicht zu leugnen. Er liegt sogar so offen zutage, daß die meisten Kantinterpreten es kaum wagten, einen Mann wie Kant solcher Inkonsequenzen zu zeihen. Man versuchte ihn dann meist doch wieder mit allerhand komplizierten Hilfskonstruktionen zu verteidigen, ohne zu sehen, daß die wahre Lösung auch hier doch nur in jener tragischen psychologischen Situation liegen kann.

Wir wählen als Beispiel vor allem jene Stellen der zweiten und dritten Kritik, wo Kant, wie wir schon oben andeuteten, statt eine Analogie zu dem Begriff der »transzendentalen Apperzeption« und des »transzendentalen Ichs« in der Kritik der reinen Vernunft einzuführen, unerwartet ins Metaphysische ausbiegt.

Mit diesem Beispiel betreten wir zugleich das interessante und bis jetzt nach meiner Meinung viel zu wenig oder doch nur mit großen Vorurteilen

behandelte Gebiet des Vergleichs des Aufbaus der drei Kantischen Kritiken untereinander; genauer: der Frage, warum Kant eigentlich dieselben nicht homologer, wie er doch gekonnt hätte, aufgebaut hat? Ich glaube nicht, daß man hierin, wie manche wollen, gerade die Größe Kants zu sehen hat, der sich, wie man etwa sagt, nicht durch systematische Analogiemöglichkeiten über die grundsätzliche Wesensverschiedenheit der Gegenstände dieser drei Kritiken habe hinwegtäuschen und sich so auch nicht habe verführen lassen, sie einander systematisch mehr anzunähern, als es diese ihre Eigenheit verträge. Ganz abgesehen davon, daß Kant sich sonst keineswegs gescheut hat (um mich mit dem Wortlaut jenes bekannten Aufsatzes von Adickes im ersten Jahrgang der Kantstudien auszudrücken!), »eine Systematik als systembildenden Faktor« wirksam werden zu lassen, scheint mir auch hier vielmehr der eigentliche Grund für jene Tatsache darin zu liegen, daß in den beiden anderen, weil späteren Kritiken manches von dem, was in der ersten Kritik, unter dem Einfluß der größeren zeitlichen Nähe jener grundstürzenden Einsichten, noch, wenn auch mit Mühe zurückgedämmt war, vor allem auch wieder jener ursprüngliche und innerlichste Drang zur Metaphysik, sich wieder hervordrängte und (unter komplizierten Scheinargumenten und Selbstverteidigungen durch allerlei Distinktionen) die an sich allein mögliche Konsequenz des Standpunkts der ersten Kritik durchbrach. Ist es ja doch z. B. ein öffentliches Geheimnis, daß noch niemand in Wahrheit sachlich zu erklären imstande war, warum etwa für die »praktische Vernunft«, die eben doch, in dieser Beziehung jedenfalls, nichts anderes als reine theoretische Vernunft in bezug auf praktische Dinge ist, dieselben Gegenstände nicht mehr metaphysisch sein sollen, welche es in der Kritik der reinen Vernunft waren. Hiezu gehören offenbar Begriffe wie der der Kritik der praktischen Vernunft vom »Intelligiblen Charakter« bzw. Ich, ebenso aber auch der des »Genies« in der Kritik der Urteilskraft. Ich möchte diese Feststellung hier im oben angekündigten Sinne zugleich mit dem Nachweis verbinden, daß diese Begriffe, als sicher metaphysische, zugleich systematisch an Stellen stehen, die, bei homologerer Ausbildung der drei Kritiken, eine merkwürdige Verwandtschaft mit derjenigen zeigen würden, an welcher in der Kritik der reinen Vernunft das »transzendente Ich« steht, dessen transzendente Bedeutung damit also zugleich hier in der Tat ins Metaphysische übergegangen wäre, wie wir dies schon früher angekündigt haben.

Wir gehen zu diesem Zweck so vor, daß wir zunächst von dem Begriff des »Genies« und dann von dem des »intelligiblen Charakters« zeigen, wie derselbe — je innerhalb der Problematik, jener der Kritik der Unvernunft, dieser der Kritik der praktischen Vernunft — nach Abstrich gewisser, aus

anderen systematischen Komplikationen ihm zugesprochener Momente, jeweils genau dieselbe systematische Position hat, wie das transzendente Ich in der Kritik der reinen Vernunft.

Was zunächst Kants Lehre vom Genie in der Kritik der Urteilskraft angeht, so ist schon oft mit Recht hervorgehoben worden, daß Kant hier, wenn er das Genie als ein »als Natur wirkendes« bezeichnet, plötzlich einen ganz anderen Naturbegriff verwendet als in der Kritik der reinen Vernunft mit ihrer bloß phänomenalen Natur. Einerlei, woher Kant diesen Begriff hier übernommen hat (sicher ist unter anderen auch Shaftesbury direkt oder indirekt Pate gestanden), so ist doch soviel sicher, daß die Natur hier als eine im Kantischen Sinne der Welt der Dinge an sich angehörende absolute und schöpferische Potenz auftritt. Sie soll es nach Kant zugleich sein, welche dem Bereich des Schönen seine objektiven Normen gibt: das Genie gibt in der Kunst die Normen für das Schöne, welche für alle anderen verbindlich sind und somit allgemeingültige ästhetische Urteile konstituieren. So steht also — wenn wir von Unstimmigkeiten, welche aus dem sehr zusammengesetzten Charakter dieses Problemkomplexes in der Kritik der Urteilskraft entspringen, hier absehen — der Geniebegriff hier genau an der Stelle, an welcher in der Kritik der reinen Vernunft das transzendente Ich im Grunde steht, das ja auch schließlich der letzte transzendente Grund für alle Synthesen der Erfahrung und damit auch aller apriorischen Urteile über diese ist. Nur daß Kant sich dort gehütet hätte, etwa von einem (in diesem Falle theoretischen) Genie zu sprechen, das allem Erkennen anderer die Normen vorschreibe. Und doch hätte, wenn ihn nicht hier andere, und zwar jene mehr persönlichen fast dogmatischen Überzeugungen von der Unmöglichkeit und Unerlaubtheit eines Verlassens des bloß transzendentalen Standpunktes davon abgehalten hätten, rein sachlich gewiß kein Hindernis bestanden, an Stelle des transzendentalen Ichs ein solches reales produktives Ich, das allem Erkennen seine Normen gibt, zu setzen. Man könnte zunächst einwenden wollen, daß es sich hier doch aber nicht, wie beim Genie, um ein gesetzgebendes schöpferisches Individuum, sondern nur um ein mindestens überindividuelles Ich (»Bewußtsein überhaupt«) hätte handeln können. Aber ein solcher Einwand, so berechtigt er an sich ist, wäre doch gerade gegenüber Kant selbst nicht wohl stichhaltig, da er, wie wir nunmehr zunächst weiter betrachten wollen, in der Kritik der praktischen Vernunft tatsächlich eine solche Gedankenentwicklung eingeschlagen hat.

Vergleichen wir nämlich hiermit die Rolle und Stellung des »intelligiblen Charakters« in der Kritik der praktischen Vernunft, so ist zunächst zu sagen, daß es als ein autonom gesetzgebendes zunächst von

Kant auch hier, und zwar hier mit vollem Bewußtsein, mindestens, ebenso wie das Genie, als ein Glied der Welt der Dinge an sich, wo es allein Freiheit und daher Autonomie geben könne, gedacht und angesetzt wird. Für eine Parallelisierung mit dem Genie besteht freilich zunächst hier die Schwierigkeit, daß es zwar, wie dieses, ausdrücklich ein *i n d i v i d u e l l e s* Ich sein, aber nicht den *a n d e r e n*, sondern nur sich selbst ein Gesetz geben soll. Nun ist aber ganz unzweifelhaft, daß dieses individuelle Ich, das ja im Grunde auch nach Kant sich nicht im letzten Sinne selbst sein eigenes Gesetz geben, sondern sich nur mit Freiheit einem überindividuellen, d. h. auch für alle anderen verbindlichen, Gesetz unterordnen soll, nicht eigentlich selbst letzter Grund der ethischen Gesetzgebung und der sittlichen Urteile apriori für Kant ist, sondern daß es nur mit anderen zusammen — in einem »Reich der Geister«, das zugleich für Kant das »Reich Gottes« ist — einem letzten Willen und Gesetzgeber — eben in diesem Sinne: Gott ¹⁾ — in seiner eigenen Autonomie untersteht. Als ein autonom sich für das Gottesgesetz entscheidendes »intelligibles Ich« ist es ebenso Grund aller ethischen Urteile a priori, wie das Genie sozusagen als Repräsentant der schöpferischen Natur Grund aller ästhetischen. Man sieht also, daß Kant, trotz sachlicher Analogie, sich nicht gescheut hat, in den beiden letzten Kritiken einen *m e t a p h y s i s c h e n* Grund letzter Einheit und Apriorität zu setzen — und zwar äußerlich beim »Genie« wie beim »intelligibeln Charakter« scheinbar sogar einen individuellen, obwohl in Wahrheit natürlich in beiden Fällen letzten Endes nur ein überindividueller der gestellten systematischen Anforderung wirklich gerecht werden konnte —; während er in der Kritik der reinen Vernunft an derselben systematischen Stelle im »transzendentalen Ich« oder »Bewußtsein überhaupt« die bloß begrifflich transzendente Ebene nicht verlassen zu dürfen meinte und außerdem von vornherein jeder Gedanke an eine bloß individuelle Auffassung des Ich ausgeschlossen war.

Es besteht also kein Zweifel, wie mir scheint, daß Kant an sich in allen drei Fällen sehr wohl entweder nur transzendental oder aber immer auch metaphysisch hätte sprechen können. Denn warum sollte er nicht umgekehrt sich auch in den beiden späteren Kritiken darauf haben beschränken können, nur nach der transzendentalen letzten Einheit auch für die ethischen wie ästhetischen Urteile a priori zu fragen? Es wäre reizvoll, aber hier zu weitführend, auch diese Angleichung im einzelnen durchzuführen. Hier jedoch muß es uns genügen, gezeigt zu haben, wie Kant auch hier, sobald er sich mehr gehen läßt und der sich abgezwungenen antimetaphy-

¹⁾ Vgl. hiezu die Stellung Gottes zur Sittlichkeit auch in der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«.

sischen Haltung der Kritik der reinen Vernunft wieder etwas ferner rückt, unter allerhand Vorwänden mit Freuden und doch tragisch zu seiner eigentlichen Neigung zurückkehrt.

Daß in den drei Kritiken wirklich sachlich eine solche Gleichförmigkeit möglich und sogar angelegt ist, beweist am besten die Einheitlichkeit und Selbstverständlichkeit, mit welcher *Kants* Nachfolger diese Parallele herausgefunden und, sofort ins Metaphysische erhoben, zum Ausgangspunkt ihrer Systeme gemacht haben: Fichte mehr von der Kritik der *p r a k t i s c h e n* Vernunft her, indem er, abgekürzt geredet: das sittlich autonome, freie intelligible Ich, welches ja doch im Grunde, wie wir sahen, systematisch als überindividuelles und sich selbst das Gesetz gebendes zu denken gewesen wäre, zum letzten unbedingten und metaphysisch absoluten Ich macht. Schelling, indem er, sachlich mehr von der Kritik der Urteilskraft ausgehend, dieses letzte Absolute sozusagen mehr als das »Genie der Natur«, besser: als die geniale schöpferische Naturkraft in *Kants* Sinne denkt. Hegel, indem er (nicht zwar seiner Entwicklung, aber doch der Sache nach) mehr das transzendente Ich der Kritik der reinen Vernunft zum absoluten Geist hypostasiert. Alle aber, indem sie in diesem ihrem Absoluten und Unbedingten den letzten Grund für alle drei *G e b i e t e* finden, also jenes letzte Unbedingte ebensowohl letzten Grund des Erkennens, des Schöpferisch-Künstlerischen, wie des Ethischen sein lassen.

Es ist wohl kaum nötig, noch an anderen, insbesondere an dem bekanntesten Beispiel: der Rolle der *D i n g e a n s i c h* in *Kants* Erkenntnistheorie, weiter zu zeigen, wie Kant auch sonst ganz unwillkürlich, trotz aller grundsätzlichen Leugnung, in diesem Falle: einer Erkenntnistmöglichkeit der Dinge an sich, immer wieder doch eine solche Möglichkeit tatsächlich voraussetzt. Unendlich oft hat man darauf hingewiesen, wie im Begriff der »unsere Sinne affizierenden Dinge an sich«, von denen Kant, wie man nicht leugnen sollte, immer wieder gelegentlich ganz harmlos redet, in Wahrheit alle Kategorien schon angewandt sind, deren Anwendung auf die Dinge an sich *Kants* Phänomenalismus grundsätzlich eigentlich leugnet: die Kategorie der Quantität im Plural »*D i n g e a n s i c h*«, die der Substanz im Begriff »Ding« selbst, die der Kausalität im Begriffe des »Affizierens« usw. Die Tatsache dieses Widerspruchs zu leugnen, hat wirklich keinen Sinn; aber auch ihn sachlich erklären und rechtfertigen zu wollen, scheint mir ebensowenig der Wahrheit wie *Kants* würdig. So bleibt auch hier in der Tat nur die psychologisch-historische Erklärung aus einem auch für Kant selbst oft geradezu verzweifelten Ringen zwischen dem, was er eigentlich wollte und wünschte, und dem, was er sich nach seinen Erfahrungen leisten zu dürfen glaubte; kurz gesagt wieder: zwischen

Wunsch und Verzicht. Man sollte deshalb darin ein Dokument höchster menschlicher Tragik und nicht etwa einen Makel sehen; vollends nicht einen solchen, den wegzuwischen eines Kant ganz unwürdige, vertrackteste und spitzfindigste Mittel gerade recht sein müssen.

Nicht fehlen soll zum Schluß auch noch der Hinweis darauf, daß, auch hinsichtlich der obenerwähnten, fast leidenschaftlichen Ablehnung von Leibnizens Lehre von der prästabilierten Harmonie, im Grunde sich doch wieder dasselbe zeigen läßt: daß nämlich Kant, trotz und im Gegensatz zu dieser grundsätzlichen Stellungnahme, doch schließlich auch selbst ohne eine solche oder ganz ähnliche metaphysische Annahme gar nicht angekommen ist, und damit auch hier doch wieder in die Spuren dieses seines großen metaphysischen Gegners zurückverfiel. Es ist ein offenes Geheimnis, daß Kant eine ähnliche Annahme dann doch wieder macht und braucht, wenn er begreiflich machen soll, wie denn z. B. die synthetischen Formen der Kategorien es fertig bringen sollen, das in den Anschauungsformen von Raum und Zeit vorgeformte Anschauungsmaterial zu formen, d. h. auf sie anwendbar zu sein? Und ebenso bedarf es doch wohl derselben Frage in bezug auf die Formbarkeit des »Mannigfaltigen der Empfindung« durch die Anschauungsformen oder auch, zuletzt und nicht zum wenigsten, auch darin, wie die Dinge an sich es fertig bringen sollen, unsere »Sinne zu rühren« und zu »affizieren«. Wenn Kant in solchen Fällen z. B. von einer »Affinität« (ursprünglichen Verwandtschaft) der so bezogenen Größen spricht, so ist damit doch nur wieder die perhorreszierte prästabilierte Harmonie eingeführt. Und auch wenn er die Kluft zwischen jenen aufeinander zu beziehenden Größen durch Einführung weiterer Zwischenglieder (so der »Schemata« zwischen Kategorien und Anschauungsformen) zu schließen oder doch zu mildern versucht, so ist ja doch wohl ebenso klar, daß hierdurch das Problem der »Affinität« in Wahrheit nicht gelöst oder verringert, sondern nur vervielfältigt wird.

5.

Die letzte Stufe der Tragik aber erreicht dieser Tatbestand überhaupt erst, wenn man sich darüber klar wird, daß alle jene Verzichte und Opfer Kants im Grunde u m s o n s t gebracht wurden. Nicht etwa nur deshalb, weil, wie wir sahen, Kant selbst sie nachträglich, mehr oder weniger bewußt, immer wieder zurückgenommen hat, so sehr er sie grundsätzlich forderte und leistete. Dies wäre im Grunde ja doch schließlich nur eben eine mehr oder weniger harmlose Inkonsequenz gewesen, welche die Sache selbst nicht berührt. Die eigentliche Tragik aber beruht vielmehr darin,

daß, genau besehen, diese Verzichte und Opfer in Wahrheit gar nicht gebracht werden k o n n t e n , weil sie — Unmögliches verlangten und im Grunde doch nur einer Selbsttäuschung, wenn auch einer noch so heroischen, entsprangen. Eben deshalb entstammten jene nachgewiesenen unvermerkten Zurücknahmen, ebenso wie die aufgezeigte tatsächliche Unbewiesenheit der Notwendigkeit dieser Verzichte nicht bloß einer Inkonsequenz, sondern einer Notwendigkeit der Sache selbst.

Was seine Nachfolger einsahen, war eine allgemeine und von den besonderen Ausführungen und Konsequenzen derselben ganz unabhängige Wahrheit: daß nämlich ein Verzicht auf ein Erkennen der Dinge an sich, als grundsätzlicher, ebenso wie der Verzicht auf eine Erkenntnistheorie unterbauende und begründende Metaphysik Unmöglichkeiten sind; so wenig dies auch heute noch vielfach eingesehen zu werden pflegt.

Es bleibt dabei, daß ein erkenntnistheoretischer Standpunkt, insbesondere ein solcher wie der Kantische, in der Luft schwebt ohne eine metaphysische Unterbauung, sowohl hinsichtlich der Natur und Funktion des erkennenden Subjekts (Ichs) wie des erkannten Objekts (Dings an sich) wie schließlich auch ihrer Beziehung.

Man mag vielleicht zunächst versuchen, diese Probleme auf eine bloß »phänomenologische«, d. h. noch keine metaphysischen Realitätsfragen einschließende Besinnung über das »Wesen des Erkennens« zu reduzieren, also auf die bloße Beantwortung der Frage: was gehört an Bestimmungen und Voraussetzungen zum Wesen wirklichen Erkennens? Aber es ist ja doch klar, daß diese bloße Wesensfrage — und Kants transzendente Fragestellung nach den »Bedingungen der Möglichkeit« war in ihrem letzten Grunde ja nichts anderes als eine solche »phänomenologische« im heutigen Sinn — einen eigentlichen Sinn doch nur hat, wenn man sich nicht bloß mit dieser im Grunde doch allzu »akademischen« Frage nach dem reinen Wesen begnügt, sondern weiter nach der Realitat eines diesem Wesen entsprechenden Erkennens fragt. Diese Frage aber ist notwendig eine metaphysische und schließt alle jene Fragen, auf die Kant verzichten wollte, wie schon seine Nachfolger nachzuweisen suchten, notwendig und unentrinnbar ein. Weder ist ein Erkennen, das nicht irgendwie die Dinge an sich erfaßt, wirkliche Erkenntnis, noch kann über das letzte Ich und seine Beziehungen zu Dingen an sich ohne Metaphysik Sinnvolles ausgesagt werden. Eben dies übersehen oder doch nicht zugelassen zu haben, ist die letzte Tragik des Falles Kant.

So gelangten seine Nachfolger auf legitimem Wege zu dem, was er sich so schmerzlich versagen zu müssen geglaubt hatte; und vor allem: sie gelangten sogar mit eben den Hilfsmitteln dazu, die er selbst zur Begrün-

dung der Notwendigkeit dieses *Verzichts* ersonnen hatte: seines Phänomenalismus einerseits und seines Begriffes des transzendentalen Ichs andererseits, soweit sie nicht seine eigenen Inkonsequenzen, wie den »intelligiblen Charakter« und seine Lehre vom »Genie« (s. oben) dazu benützten. Wenn irgendein Schicksal, so verdient ein solches doch wohl tragisch genannt zu werden. Diese historische Tragik geht über jene frühere persönliche und menschliche zu seinen eigenen Lebens- und Schaffenszeiten nach meiner Meinung noch weit hinaus. Denn was kann es Tragischeres geben, als sich mit bitterem Entsagen zu einem Verzicht hindurchzuarbeiten, von dem die Folgezeit, mit den eigenen Methoden, zeigt, daß er sachlich umsonst und unnötig gewesen ist?

Dies gilt, auch wenn man keineswegs etwa deswegen der Meinung ist, diese ganze Arbeit Kants sei umsonst gewesen, sondern wenn man, außer den schon oben gelegentlich genannten unverlierbaren Errungenschaften der Kantischen Erkenntnistheorie und Ethik, gerade auch den Kampf gegen eine unkritische und dogmatische Metaphysik, wie sie weithin vor Kant geherrscht hatte, als ein unvergängliches Verdienst Kants wertet. Nur daß für ihn fälschlicherweise aus dem Kampf gegen eine derartige Metaphysik ein Kampf gegen alle Metaphysik überhaupt wurde und nach seiner Meinung werden zu müssen schien, was seine Nachfolger mit Recht zur Ablehnung zwang. Diese Nachfolger selbst aber mögen gewiß in vielem ihrerseits nun wieder über das Ziel hinausgeschossen sein; soviel aber sollte heute, wo wir die Entwicklungsgeschichte und die vielfach rein empirischen (obzwar geistesempirischen) Ausgangspunkte eines Fichte, Schelling und vor allem Hegel besser kennen, nicht mehr geleugnet werden: daß sie im Grunde doch *kritische* Metaphysiker waren oder doch sein wollten. Eben darum konnten sie sich trotz allem doch Schüler Kants nennen, die ihm folgten, auch wenn sie ihn ergänzen zu sollen meinten und mit Recht glauben durften.

Auch diese letzte Tragik Kants aber ist vielleicht sogar nicht einmal nur eine für den späteren Historiker bestehende gewesen. Man hat vielmehr den deutlichen Eindruck, daß auch Kant sie (vor allem früher) selbst schon gelegentlich empfunden haben muß. Nicht nur die nachweislich noch in letzter Stunde erfolgte oben besprochene Einschlebung des Schematismusabschnittes beweist, daß sein an anderen Stellen oft mit solcher Sicherheit vorgetragener Beweis der Möglichkeit eines Erkennens a priori ihm doch selbst noch nicht ganz genügte. Auch die Umarbeitung der transzendentalen Deduktion weist in einer ähnlichen Richtung: zeigt doch die erste (ebenfalls kurz vor der Drucklegung erst auftauchende) Fassung, mit welcher Kompliziertheit Kant auch hier zunächst selbst die Kluft zwischen

Verstand und Anschauung durch allerlei weitere Synthesen und synthetische Vermögen noch ausfüllen zu müssen glaubte —: wiederum nur, um — der einfachen Voraussetzung eines prästabilierten Aufeinanderabgestimmtheits und Passens dieser beiden möglichst zu entgehen. Sie entstammte also demselben Bedürfnis wie der hinzugefügte Schematismusabschnitt —: beides Spuren der nicht vollen Befriedigung Kants. Es war dagegen nur ein Zurückschieben und Sichgewöhnhaben an diese Bedenken, wenn er in der zweiten Auflage solcher Hilfskonstruktionen nicht mehr so sehr bedürfen zu müssen glaubte und die Deduktion sehr vereinfachte. Aber, wie dem auch sein mag: kann man es wirklich einem Kant zutrauen, daß ihm nicht auch bei dem *s p ä t e r e n* Zugeständnis, daß man eigentlich doch eine »Affinität« und Verwandtschaft zwischen den verschiedenen Faktoren, die eine Erkenntnis ermöglichen, irgendwie annehmen müsse, etwas unbehaglich zumute gewesen wäre? Nur die Gewöhnung des Alters konnte ihn, wenn überhaupt, bei dieser seiner Lehre sich ganz beruhigen lassen. Aber Sprünge blieben. Und wo Sprünge sind, muß irgendwo eine Erschütterung gewesen sein. Sollte es nach alledem noch zweifelhaft sein können, woher diese stammte?

Ja, wie mir scheint, finden wir auch noch andere Spuren solcher grundsätzlicher Unsicherheit über die Stichhaltigkeit seiner Grundgedanken und solcher Versuche, sie zu konsolidieren in seinen Werken, die wir hier nur noch andeuten können. Was soll man innerhalb seiner Voraussetzungen von Gedanken sagen, wie denen von den »Noumena« oder von einem auf diese unmittelbar gehenden Verstande? Konnte, wenn so etwas möglich sein sollte, noch der Gegensatz unserer Begriffe und der Dinge an sich und damit der Phänomenalismus wirklich aufrechterhalten werden? Gewiß — wäre er jünger gewesen, es hätte ihn selbst über all diese selbstgeschmiedeten Fesseln hinausgedrängt. Wer feiner hört, vernimmt derartiges denn auch aus der nach der lobenden Anzeige von Fichtes Erstlingswerk, das sich ganz in seinen Bahnen hielt, um so verwunderlicheren Ablehnung von Fichtes weiterer Philosophie heraus, wie sie sich, namentlich auch in gelegentlichen Bemerkungen des *Opus posthumum*, findet. Und dies wirkt um so mehr und zugleich wiederum um so tragischer, wenn man sieht, wie nahe Kant selbst andererseits vorübergehend in anderen Stellen dieser Manuskriptkonvolute Fichteschen Gedanken kommt. Aber man hat gerade hier und angesichts dieses fast erschütternden Immerwiederneuansetzens besonders den Eindruck, daß Kant auch in diesen letzteren Fällen wiederum schon zu alt war, um eine solche Annäherung überhaupt als solche noch richtig erkennen und auswerten zu können. Zugegeben jedenfalls hätte er sie nie.

III.

So ist, wie wir gesehen haben, eine vielfache Tragik in Kants Leben zu verspüren. Sie liegt nicht nur darin, daß sein eigentlicher Herzenswunsch einer rationalen Metaphysik und einer auf das Wesen der Dinge an sich gehenden Wissenschaft sich ihm vermeintlich als unmöglich ergab; sondern sie liegt fast mehr noch in der Art, wie er diesen scheinbar notwendigen Verzicht mit zäher Selbstüberwindung, sogar noch über das logisch und sachlich an sich aus seinen Gedankengängen sich ergebende Maß hinaus, vielfach gesteigert und sich auch Gedankengänge verboten hat, die an sich jener Grundüberzeugung nicht notwendig widersprochen hätten. Sie liegt nicht weniger auch in der umgekehrten Tatsache, daß er, trotz dieser oft fast übertriebenen Verzichtbereitschaft, diesen Verzicht doch tatsächlich nicht rein durchführen konnte, sondern, gegen seinen Willen, doch immer wieder in den alten Wunschtraum zurückverfiel. Sie liegt aber vor allem anderen schließlich darin, daß Kant in Wahrheit mit diesem Opfer überhaupt Unmögliches von sich verlangte; daß, wie seine Nachfolger immer deutlicher erkannten, sein zum Zweck der Rettung der Glaubenswahrheiten ersonnenes und dies Opfer der Metaphysik vermeintlich notwendig in sich schließendes Gedankengebäude in Wahrheit vielmehr gerade selbst eine Metaphysik unzweifelhaft notwendig machte; ja, daß gerade manche der von ihm selbst im Zusammenhang mit diesem Verzicht geschaffenen Gedankenbildungen historisch sogar der Anlaß und das Mittel zur endgültigen und begründeten Ausbildung der von ihm geopferten Metaphysik wurden. Eine Tatsache, die namentlich, wenn er sie selbst, etwa gegenüber Fichte, halb und halb noch gefühlt haben sollte, alle jene Opfer ebenso, wie jene uneingestandenenen und somit in der Sache selbst begründeten Rückfälle und Inkonssequenzen noch zu einer besonders schweren tragischen Last machen mußten.

Es erhebt sich, angesichts dieser Entwicklung Kants nach der wissenschaftlichen Seite, zum Schlusse noch die schon oben berührte Frage, wie weit im Leben Kants auch in anderen Beziehungen analoge Symptome festzustellen sind, d. h. wieweit eine ähnliche Charakteranlage und Neigung zu opfervollem pflichtmäßigem Verzicht gegenüber ursprünglich gehegten Wünschen sich bei ihm grundsätzlich oder doch wenigstens in einer sich im Verlauf seines Lebens immer stärker entwickelnden Form auch auf anderen Lebensgebieten zeigt.

Hiezu ist zunächst zu bemerken, daß ganz allgemein auch in Kants äußerer Lebenshaltung ein in ähnlicher Richtung weisender Gegensatz zwischen dem als geistreicher, ja geistsprühender Gesellschafter überein-

stimmend geschilderten jungen Kant und dem späteren, fast pedantisch gewissenhaft sein Leben regelnden Weisen von Königsberg immer aufgefallen ist: ein Gegensatz, wie er sich auch in dem merkwürdigen Unterschied der geistreich-gefälligen Schreibweise etwa des Verfassers der Schrift über das Schöne und Erhabene einerseits und dem schweren und verschnörkelten Schreibstil des alten Kant wiederholt. Vielleicht hat Herder diesen Bruch besonders empfunden. Wenigstens zeigt uns seine »Antikritik« zur Kritik der reinen Vernunft deutlich und in einer fast leidenschaftlichen Form, wie sehr die spätere Haltung Kants, wie sie sich in der »Kritik« kundgab, seinen eigenen Erinnerungen an den lebendigen, ästhetisch ansprechenden, allerhand geistreichen Intuitionen und Ap-perçüs geneigten jüngeren Kant, zu dessen Füßen er selbst einstmals gesessen war, ins Gesicht schlug. »Einst kannte ich einen Lehrer, der alle diese Tugenden in Fülle besaß — und nun!! —«: das ist der Ton, auf den sein Urteil gestimmt ist.

Für die meisten anderen freilich hatte der berühmte alte Mann in Königsberg diese Erinnerungen der Frühzeit ganz ausgelöscht, wie das ja oft zu gehen pflegt. Dadurch waren auch alle Fragen über den Grund dieser Wandlung scheinbar überflüssig gemacht. Um so schwerer wiegen solche Worte, wie die Herders. Sie machen das Vorhandensein einer mindestens für den Außenstehenden außerordentlich starken Wandlung seines Wesens und Gehabens um so mehr zur unumstößlichen Tatsache, auch wenn wir gewiß nicht vergessen wollen, daß Kant am Mittagstisch oder in seinen mehr populären Vorlesungen offenbar bis an sein Ende anregend und unterhaltend sein konnte.

Diese offensichtliche Wandlung ist nun aber nach allem, was wir wissen, nicht oder doch keineswegs in erster Linie einfach auf äußere Umstände zurückzuführen. Weder besondere widrige Erfahrungen im persönlichen oder im Berufsleben: etwa auf dem Gebiet des Verkehrs mit dem weiblichen Geschlecht, z. B. in dem Scheitern von Ehwünschen, oder auch in der gewiß großen Langsamkeit seiner Universitätslaufbahn können dafür letzten Endes ganz verantwortlich gemacht werden. Mindestens besitzen wir nirgends ausdrücklich Zeugnisse für eine irgendwie tiefere Wirkung dieser Erlebnisse in solcher Richtung. Auch das pietistische Elternhaus, mit der dem Pietismus gewiß eigenen Verzichtfreudigkeit und Selbstkritik, kann kaum mehr als höchstens ebenfalls ein förderndes Moment in dieser Entwicklung bedeutet haben. Wie viele andere haben, trotz solcher Herkunft oder gerade ihretwegen, sich ganz im Gegensatz dazu entwickelt!

Man darf, wie ich glaube, eine solche Bedeutung äußerer Erfahrungen auch nicht ohne weiteres etwa aus den gewiß auffallenden Äußerungen

Kants über die Ehe herauslesen. Gewiß ist auch für den nicht im engeren Sinne psychoanalytisch eingestellten Betrachter Kants, die geradezu brutal anmutende und bei dem Philosophen, nach dessen Ethik kein Mensch für den anderen nur Mittel sein darf, ganz besonders merkwürdige Darstellung der Rolle der Frau in der Ehe (als bloßen Mittels zu geschlechtlicher Befriedigung) eine solche, die sich weder aus sachlichen Gründen noch auch aus Kants sonstigem Charakter oder aus Einflüssen der politischen Erziehung völlig verstehen läßt, sondern die auf irgendwelche persönlichste Erfahrungen Kants zu deuten scheint. Warum hat Kant nicht hier auch, wie doch sonst die Versittlichung des natürlichen Triebes zur deutlich ausgesprochenen ethischen *Maxime* gemacht ¹⁾? Gewiß sind es auch hier persönliche und nicht in erster Linie sachliche Motive gewesen, die zu dieser Formulierung führten. Trotzdem scheint mir keine Veranlassung zu bestehen, besondere Erfahrungen auf diesem Teilgebiet als ausschlaggebendes oder gar einziges Motiv einer Gesamtwandlung des Kantischen Charakters im genannten Sinne anzunehmen. Alle solche äußeren Faktoren können nach allem, was wir wissen, doch wohl höchstens eine auch so schon irgendwie vorhandene Anlage zu verstärkter Entwicklung gebracht haben. In dieser Richtung scheint mir vor allem auch die, freilich auch wieder schon dem Alter angehörende Schrift »Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein« zu weisen. Die Art, wie der alte Kant es hier in einem Sendschreiben von 1797 als eine alte und von ihm erprobte Gewohnheit an Hufeland, den berühmten Arzt, berichtet, durch Atemübungen ebenso wie durch Einschaltung anderer Gedankengänge sich vor unerwünschten körperlichen wie geistigen Phänomenen, die sich unwillkürlich aufdrängen, zu schützen oder von ihnen durch Verdrängung zu befreien, zeigt, daß es sich hier um mehr als eine bloße gelegentliche Übung oder eine solche nur des a l t e n Kant,

1) Die neuesten interessantesten und geistreichen Ausführungen von E b b i n g h a u s (ZfdPh. 1936) haben mich nicht eines anderen zu belehren vermocht. Sachlich mag man gewiß der These zustimmen, daß die Kantsche Ehedefinition an sich nicht notwendig jenen brutalen Sinn zu haben braucht, sondern vielmehr so erklärt werden könnte, daß gerade die für Kant so besonders problematische Benützung eines anderen Menschen zu geschlechtlichen Zwecken nur unter der Bedingung einer ausdrücklichen besonderen gegenseitigen freien Vereinbarung, wie sie der Ehekontrakt darstellt, und natürlich nur auf dem Hintergrund einer auch geistigen freien Gemeinschaft für ihn als gerechtfertigt erscheinen könne. Aber die ganze Art und der ganze Ton der betreffenden Ausführungen scheint mir trotz alledem weithin den Anstoß, den sie üblicherweise erregt haben, zu rechtfertigen und in der Tat einen zureichenden Anlaß zu geben, dahinter, ohne übertriebene psychoanalytische Schnüffelei, in dieser Beziehung nicht ganz ausgeglichene seelische Hintergründe Kants bzw. Konflikte zu erschließen, die sich nur halb ungewollt offenbaren.

vielmehr um eine für Kants Lebensweisheit recht grundsätzlich bedeutsame Verhaltensweise handelt. So wie hier etwa gegenüber seinem Hustenreiz, hat er sich zweifellos lebenslang überhaupt mit Einsetzung höchster Willensenergien gegen ihm irgendwie unerwünschte und verdächtige Regungen des Körpers oder der Seele gewehrt und zu schützen gesucht. Gewiß hatte er so, mehr oder weniger bewußt, auch gegen von ihm einmal aus irgendeinem Grunde als unmöglich und unerwünscht erkannte Regungen und Anreize zu einer wissenschaftlichen Metaphysik oder auch einer auf Dinge an sich gehenden Naturwissenschaft, als gegen eine ihn vermeintlich immer wieder anfallende »Schwäche«, ähnliche Exerzitien bereit. Es kommt in dieser Praxis, wie in einem Scheinwerferlicht, die ganze, fast verbissene Zähigkeit des Kampfes mit sich selbst und jenes pflichtmäßigen Sichindergewalthabenwollens zum Ausdruck, die uns ja auch sonst von ihm berichtet wird. »Was du nicht sollst, das kannst du verdrängen« — so fast könnte man die bekannte positive Maxime seiner Ethik »du kannst, denn du sollst« für diesen besonderen Fall ins Negative abwandeln. Was aber für ihn zu diesem »Nichtgesollten« gehören sollte, das mochte sich ihm auch sonst wohl, seiner ganzen Natur entsprechend, auf Grund gewisser irgendeinmal gemachter besonders eindrucksvoller Erfahrungen bestimmen und dann ein für allemal so unauslöschlich festsetzen, daß es sogar den graden Gang der ihm sonst so eindrucksvollen Vernunftdeduktionen zu hemmen und zu durchkreuzen imstande war. Daß dies negative Moment des Nichtgesollten für Kant nicht weniger bedeutsam war, als das positive Du sollst, ja vielleicht sogar das eigentlichere Kennzeichen wahrhaft sittlichen Verhaltens für ihn bedeutete, das zeigt ja zur Genüge seine bekannte ethische Überzeugung, daß nur das unter Selbstüberwindung und gegen die natürlichen Neigungen sich selbst Abgerungene eigentlichen und wahren ethischen Wert besitze. Es ist auch dies nur ein Ausdruck immer derselben Charakterhaltung, die wir hier auf dem Gebiet des Praktisch-Ethischen wie oben in der Art seiner theoretischen Einstellung und Arbeitsweise feststellen. Eben wegen dieser durchgehenden Note aber dürfte weit eher eine ursprüngliche, wenn auch gewiß mit zunehmendem Alter immer mehr und immer deutlicher sich entwickelnde Charakteranlage in dieser Geisteshaltung zu vermuten sein, als ein bloßes Produkt äußerer Erfahrungen und Verhältnisse.

IV.

So wird, wer Kant als Persönlichkeit wie in der persönlichen Ausprägung seiner Philosophie ganz verstehen will, immer beides zu berücksichtigen haben: das ihm als Ideal vorschwebende und als Pflicht empfundene

System ebenso, wie die niemals ganz unterdrückten Gegensätze — auch der philosophischen Neigungen — in seiner Natur, deren Wellenschlag sich bis in die nur scheinbar so glatte Oberfläche, ja bis in die Tiefen seiner Lehre hinein bemerkbar macht.

Aber damit ist freilich noch nicht alles über ihn gesagt. In die zeitlose Geschichte der Ideen und Systeme zwar kann er, wie wir zu Anfang bemerkten, nur nach jener ihm vorschwebenden systematischen Idee eingehen, als deren Träger er einen Typus philosophischen Denkens verkörpert. Der realen und zeitlichen Geschichte aber gehört er als *P e r s ö n l i c h k e i t* an: als eben dieser Mensch mit seinem Widerspruch. Und die Frage bleibt offen, ob er nicht gerade mit all dieser seiner Tragik der rechte Mann für seine Zeit und auch für die damalige philosophische Lage gewesen ist? Ist doch die Weltgeschichte, und die des Geistes vor allem, an Beispielen reich dafür, daß gerade oft durch solche persönliche Tragik neues Leben geschaffen wurde; daß ein solcher Umweg Kräfte entband, die ohnedies nicht oder doch nicht in diesem Maße entbunden worden wären.

Betrachtet man die Zeit vor Kant mit der Entwicklung nach ihm, so zeigt sich, daß durch ihn doch im Grunde alles anders geworden ist, und daß sein Leben und Denken in der Tat für seine ganze Zeit eine Umkehr bedeutet hat, obwohl sie ihm nicht folgte. Es ist nicht zufällig, daß seine Zeitgenossen ihn auch als solchen Neuerer, ja geradezu als »Alleszermalmer«, empfunden haben.

Ja, man darf sogar, darüber hinaus, doch wohl sagen, daß gerade in diesem tragischen Konflikt, wie er innerhalb Kants eigener Persönlichkeit zum Austrag kam, ein Stück besonders echten und unverlierbar *d e u t s c h e n* Wesens sich offenbarte und, entgegen der vorhergehenden Zeit, wieder zum eigenen Wesen zurückfand. Weder der erkenntnistheoretische Empirismus und Rationalismus, noch der ethische rationalistische Utilitarismus oder positivistische Eudämonismus vor ihm war spezifisch deutsches Gewächs und Wesen. Erst, indem in Kant Wissenschaft und Metaphysik, Glaube und Erkennen, Pflicht und Neigung usw. in so monumentaler Weise sich entgegentraten, und indem doch hinter dieser, mit äußerster Entsagung und Zähigkeit festgehaltenen Gegensätzlichkeit und Grenze, die Sehnsucht nach ihrer Versöhnung lebendig blieb, waren die gegensätzlich-einheitlichen Momente wahrhaft deutschen Geistes wieder zum wahren Leben erweckt, welche verloren zu gehen oder sich doch zu verflachen drohten.

Schließlich wird man deshalb vielleicht sogar sagen dürfen, daß Kant nur als der, der er war: dieser tragische Mensch, gerade für die *d e u t -*

sche Philosophie jene Rolle in jenen Zeiten spielen konnte, die er tatsächlich und unbezweifelbar gespielt hat. Es war ihm freilich nicht, wie seinen hierin glücklicheren Nachfolgern, vergönnt, das ganze Wesen des deutschen Geistes und deutscher Philosophie mit ihrer bewußten Erkenntnis von der lebendigen Einheit aller Gegensätze im lebendigen Leben zu vertreten. Er blieb mithin bei den Antinomien als Antinomien, trotz aller Überbrückungsversuche stecken und vermochte ähnlichen sich ihm aufdrängenden Gedanken entsagungsvoll nur höchstens den Rang von »artigen Betrachtungen« einzuräumen. Aber eben damit war er der vielleicht schwereren Aufgabe gewachsen, die seine Zeit ihm bot: undeutsche Einseitigkeiten des damaligen philosophischen Geistes zunächst durch andere Einseitigkeiten: den Eudämonismus durch eine rigorose Pflichtethik und ein übertriebenes Selbstvertrauen in die Macht der Vernunft durch seine phänomenalistische Entsagung zu paralysieren oder doch zu ergänzen.

Trotz allem freilich doch immer so, daß hinter dieser polemischen Einseitigkeit gewollt und ungewollt immer wieder ein Drang auch nach dem Entgegengesetzten, ja schließlich nach der Vereinigung von beiden hervorblickt, was seine eigentliche Liebe und Sehnsucht war und was schließlich das eigentliche Wesen und erst die volle Erfüllung gerade des deutschen Geistes überhaupt war, ist und bleiben muß ¹⁾.

Aber das gehört in die persönliche Geschichte des deutschen Volkes wie Kants selbst. In die Ideengeschichte gehört Kant wie jeder Philosoph nur nach dem sachlichen Gehalt und Typus seines systematischen Denkens, den er verkörperte; insbesondere, wenn deren mehrere in ihm um die Vorherrschaft ringen, nach demjenigen, den er als Ideal und Pflicht seines Lebens in erster Linie empfunden hat.

1) Vgl. den Aufsatz in dieser Zeitschrift 1935: »Cusanus-Paracelsus-Böhme.«

IDEE UND WIRKLICHKEIT DES LEBENS BEI C. G. CARUS.

Ein Beitrag zur Lebensphilosophie der Romantik und der Gegenwart.

VON

KÄTE NADLER (GRÖDEN).

Wenn Carus¹⁾ in den »Briefen über das Erdleben« einmal sagt: »Ist das nicht überhaupt das Schöne und Fruchtbringende aller echten Philosophie und Wissenschaft, daß, indem wir dahin kommen, das ewige innerlich Gesetzmäßige aller Lebenserscheinungen in der Welt wie im Menschen gewahr zu werden, indem wir begreifen, daß alles und jedes sich Gestaltende und sich Ereignende nur innerhalb eines Ewigen und Göttlichen sich mit Notwendigkeit entwickelt, und daß es außer demselben nicht sein kann,

1) Die Literatur über Carus ist noch außerordentlich klein. Vor allem fehlt eine spezifisch geistesphilosophische Deutung bisher ganz. In Frage kommen: Max Dessoir, Abriß einer Geschichte der Psychologie, 1911. Er erwähnt Carus zum ersten Male wieder. Chr. Bernoulli, Die Psychologie von C. G. Carus und deren geistesgeschichtliche Bedeutung, 1925. Hans Kern, Die Philosophie des C. G. Carus, 1926. Ders., Die Charakterologie des C. G. Carus, im Jahrbuch der Charakterologie 1926. Chr. Bernoulli und Hans Kern, Romantische Naturphilosophie, 1926. E. von Sydow, C. G. Carus und das Naturbewußtsein der romantischen deutschen Malerei, in: Monatshefte für Kunstwissenschaft, Bd. 14, 1922. Ludwig Klages, Prinzipien der Charakterologie, Leipzig 1910. Hans Prinzhorn, Leib-Seele-Einheit, 1927. Sophie von Arnim, C. G. Carus. Sein Leben und sein Wirken. 1930. Susanne Hampe, Die Ideenlehre in der Philosophie des C. G. Carus. Euphorion 1931. Kurt Leese, Die Krisis und Wende des christlichen Geistes, 1932. Erich Voegelin, Die Rassenidee in der Geistesgeschichte, 1933. Erwin Wäsche, C. G. Carus und die romantische Weltanschauung 1933. Hans Wilhelm Meyer, C. G. Carus als Erbe und Deuter Goethes. 1936. — Für die heutige Hinwendung zur Romantik überhaupt ist charakteristisch und für die Erfassung der Romantik wesentlich: Karl Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, 1906. Neuerdings erwähnt auch W. Deubel in seiner wichtigen programmatischen Schrift: Der deutsche Weg zur Tragödie (1935) Carus in der Reihe der biozentrischen Denker. Es scheint mir jedoch wesentlich, daß Carus zwar in gewissem Sinne »biozentrisch« denkt, aber »untragisch« in dem von Deubel umschriebenen Sinn.

wir auch mit den Schattenseiten des Lebens uns aussöhnen lernen, ja, sie endlich als notwendige und in sich ebenfalls schöne Erscheinungen begreifen«, so ist in diesen Sätzen nicht nur seine innerste Weltsicht und Lebensanschauung, sondern zugleich seine ganze Philosophie umrissen. Ludwig Klages war der erste in Deutschland, der Carus neu entdeckte, und es besteht kein Zweifel darüber, daß Carus in der Geschichte der Lebensphilosophie einen der ersten und vornehmsten Plätze einnehmen muß. Aber Klages versucht, Carus in die Linie der geistfeindlichen Lebensphilosophie zu rücken und das christlich-platonische Element und Erbe seiner Philosophie zurückzudrängen oder als Inkonsequenz darzustellen. Diese Sicht ist jedoch höchst vorurteilshaft ¹⁾. Carus war viel zu sehr ein »Goethemensch«, als daß in ihm und seinem Werke der Klagesche Dualismus von Leben und Geist hätte aufbrechen können. Gewiß hat das seinen tiefen Grund nicht nur in dem Menschen Carus, sondern auch in der Zeit, in der er lebte. Carus war nicht nur ein Zeitgenosse, Freund und Verehrer Goethes, er lebte auch mit aller Intensität seines reichen und umfassenden Geistes in dieser von Goethe geschaffenen Atmosphäre. Darum hat die Lebensphilosophie des Carus nichts von Polemik oder Verhärtung an sich, sie wirkt nicht unmittelbar als Gegenschlag gegen Intellektualismus und Mechanismus, sondern rein für sich als unendlich reiche, in sich gegliederte, organisch gewachsene Gestalt, sie wirkt unmittelbar durch und als sie selbst.

Dies besagt nichts dagegen, daß dieses Lebenswerk des Carus in einer sehr tiefen Schicht des menschlichen Geistes und der deutschen Kultur epochemachend geworden ist, wenn es auch lange in den Hintergrund des kulturellen Bewußtseins gedrängt und erst heute entdeckt wurde. Carus suchte das Leben in seinem Quellpunkte auf, in Gott: er begriff das menschliche Bewußtsein in seiner Ursprungsschicht, dem Unbewußten; er entdeckte die Natur in ihrem Wesen, der Idee. Dies sind die entscheidenden unterschiedlichen Punkte zu allen Formen moderner Lebensphilosophie: der Carussche Lebensbegriff steht weder zum Geist- noch zum Bewußtseinsbegriff in Widersachertum und Gegensätzlichkeit; er löst sich nicht ab von einem göttlichen Urprinzip und verabsolutiert sich nicht als Leben um des Lebens willen.

Dies alles gibt der Lebensphilosophie des Carus ein ganz besonderes Pathos, nicht der Unentschiedenheit oder Kompromisse, sondern vielmehr der weltanschaulichen und wissenschaftlichen Gegründetheit, der Totali-

¹⁾ Es ist begrüßenswert, daß Wilhelmsmeyer in seiner Schrift die außerordentlich scharfe Charakterisierung und Ablehnung der Klageschen Interpretation durch Alfred Baeumler zitiert: Dresdner Nachrichten vom 16. November 1926. 71. Jahrg.

tät, der Harmonie, der Erfülltheit. Die Grundkonzeption dieser Philosophie ist nicht die »Transzendenz des Lebens« wie bei Simmel, nicht der »*élan vital*« Bergsons¹⁾, nicht der »Wille zur Macht« Nietzsches, auch nicht die dämonische Abgründigkeit Hamanns, sondern der naturphänomenale Organismus, der Rhythmus des Seins, der ewige schöpferische Kreislauf zwischen dem Unbewußten und dem Bewußten. Die Grundkonzeption des Carus ist, recht verstanden, »biologisch« im strengen naturwissenschaftlichen und zugleich im Goetheschen Sinne. Diese Vereinigung zweier für unser modernes Bewußtsein sehr getrennter Haltungen ist das Romantische in Carus; das Naturenthusiastische, die Naturfrömmigkeit und Naturverbundenheit seines biologischen Denkens versenkt dieses in die wesentliche Schicht der Idee. Der Organismusgedanke ist nicht das Produkt naturwissenschaftlicher Erfahrung, sondern vielmehr Idee und Leitbild derselben. So erscheint die Natur ihm niemals lediglich als Material der Erfahrung, sondern immer als Erscheinung der Idee; die Natur ist nie nur Sein, sondern immer auch Sollen. Dies ist das idealistische Erbe in Carus, das ihn besonders mit Plato verbindet.

Die folgenden Ausführungen wollen den Versuch machen, das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit des Lebens herauszuarbeiten, weil hier das Kernproblem aller Lebensphilosophie überhaupt liegt. Das Recht dieser Themastellung leitet sich, wie wir schon andeuteten, von der Grundkonzeption des Carus selbst her: von der neuen Verhältnisbestimmung von Idee und Natur, die zugleich eine neue Lösung der anthropologischen Frage in sich schließt. Das bedeutet aber einmal, daß diese Lebensphilosophie trotz ihres biologischen Charakters keineswegs »naturalistisch« oder empiristisch ist, sondern vielmehr ideell ausgerichtet, und zum andern, daß die sich dartuende Wirklichkeit des Lebens als das Ganze der sich darlegenden Uridee eine Hierarchie der Lebenswerte darstellt, d. h. also, daß nicht das Leben als Leben den höchsten und absoluten Wert erhält, sondern das immer neu und immer höher sich formende Leben. Die Form des Lebens aber ist seine Idee. Ludwig Klages bedauert dies. Aber es will mir doch so scheinen, als ob sich hier das Ganze der Lebensphilosophie schlechthin entfaltet, ein Ganzes, in dem zwar das Christentum als Theologie keine ausschlaggebende Rolle spielt, wohl aber als ein göttliches Prinzip und eine letzthin religiöse Haltung. Daß Carus nicht zu jener Selbstvergötterung des Lebens um des Lebens willen fortschreitet, die dann den Bruch zwischen Leben und Geist mit sich führen muß und den radikalen Atheismus, das entfernt ihn von manchen lebensphilosophischen Formen der Gegen-

1) Obgleich sich zwischen beiden gewisse Ähnlichkeiten feststellen ließen. Vgl. das Nachwort zur *Psyche* von R. Marx S. 497.

wart, aber es nähert ihn dem tiefsten Lebensgefühl eines Goethe, eines Hamann, eines Arndt.

Das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit des Lebens herauszuarbeiten, bedeutet nichts anderes, als diese Stufen des Lebens aufzuweisen, wie sie sich als allgemein natürliche im Menschen vollziehen, ihren Ort festzustellen im ewigen Prozeß des Unbewußten und Bewußten und schließlich von eben der Wirklichkeit des fühlenden, wollenden, erkennenden Menschen aus ihre Begründung und ihre höchste Aufgipfelung z1 begreifen. Das aber bedeutet, und dies muß von vornherein und grundsätzlich festgehalten werden, ein positives Verhältnis zum Geist aufzufinden, zu jenem »Wunder des Bewußtseins« und schließlich zu der »Ewigkeit der Idee und überhaupt auch der Ewigkeit des An-sich-seins der menschlichen Seele« vorzudringen.

Dies sind die starken Pfeiler der Carusschen Lebensphilosophie: »Alle Philosophie setzt Gott voraus und ist nur möglich unter dieser Voraussetzung.« Und: »Leben heißt Entstehen und Vergehen, Handeln und Sich-Verwandeln nach einer inneren Idee«¹⁾. Die Idee des Lebens ist die schöpferische Form seiner Wirklichkeit. Dies ist der Ansatzpunkt. Die heutige lebensphilosophische Fragestellung ist im wesentlichen eine betont anthropologische. So ist es bei Nietzsche, bei Scheler, bei Klages. Wenn auch das berühmteste Werk des Carus seine »Psyche« ist, das nicht nur eine Psychologie, sondern ebenso eine Anthropologie darstellt, so darf doch nicht übersehen werden, daß diese Lehre von der menschlichen Seele nur ein Teil der Lehre von der Natur überhaupt ist, daß die mikrokosmische Lebenslehre nur ein Teil der makrokosmischen ist, daß der Mensch nicht in erster Linie seiner Stellung zur Welt, sondern vielmehr seiner Stellung in der Natur nach betrachtet und begriffen wird.

1) Vgl. Carus, *Natur und Idee oder das werdende und sein Gesetz*, 1861, S. 1, 28 u. a. a. O. Dieser Satz kehrt in den Ausführungen immer wieder. Außer diesem sehr umfassenden systematischen Werke des Carus kommen für die philosophische Fragestellung, die wir hier üben, insbesondere in Frage: *Psyche*. Neu herausgegeben von Ludwig Klages im Verlage Diederichs (gekürzt) und von Rudolf Marx in Kröners Taschenausgabe (nach der zweiten Auflage vom Jahre 1851 ungekürzt). — *Organon der Erkenntnis der Natur und des Geistes*, 1856. — *Goethe*. Zu dessen näherem Verständnis, neu herausgegeben von K. K. Eberlein im Verlage Jeß (Dresden) und von R. Marx in Kröners Taschenausgabe. — *12 Briefe über das Erdleben*, 1841, neu herausgegeben von Bernouilli und Kern. Celle 1926. — *Symbolik der menschlichen Gestalt*, 1853, neu herausgegeben von Th. Lessing, im Verlage Kampmann, 1925. — *Reisen und Briefe*, herausgegeben von E. von Sydow, Berlin 1926. — *Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten*, I—IV, neu herausgegeben von F. Roch, Berlin 1927; V, von Rudolf Zaunick, Dresden 1931.

I.

Es gehört zu den eindrucksvollsten Gedanken der Carusschen Goetheinterpretation, daß er in diesem den Repräsentanten des »gesunden Lebens« den »Wohlgeborenen« sieht. »Sollte ich aber hier zunächst eines als Grundeigenschaft seines Wesens aufstellen, so würde ich mich nicht bedenken, den Begriff einer nach menschlicher Weise durchaus vollkommenen Gesundheit, als die eigentliche Basis seiner Individualität zu betrachten«¹⁾. Wie in dem wohlorganisierten Körper der »Urgeister« die göttliche Idee sich am reinsten und schönsten ausspricht, sich »darlebt«, wie Carus sagt, so ist jedes organische System an seinem Ort und zu seinem Teil eine Strahlung der Uridee, von den unbewußtesten Stufen organischen Lebens bis zu den bewußten, freien, zu Weltinnigkeit, Selbstinnigkeit und Gottinnigkeit gelangenden des menschlichen Lebens. Das Werk des Carus beginnt mit dem entscheidenden Satze: »Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußtseins«, aber es muß ein zweiter ebenso ausschlaggebender Gedanke hinzugenommen werden, daß jede Urzelle eine Monade ist und als solche Ausdruck der Idee des Ganzen und in ihrer Weise das Leben. Dieser monadologische Gedanke ist deshalb so wichtig, weil Carus damit von vornherein das spezifisch anthropologische Problem im Auge hat, ohne es zu isolieren: das der Individualität. Der mikrokosmische Lebensgedanke der Individualität ist nur von hier aus in dieser Konkretheit und Fülle zu erfassen. »Immer stärkeres entschiedeneres Ausprägen der Individualität ist ja überhaupt das Wesen und das Ziel aller Offenbarung einer Idee«²⁾. Diese erste Gliederung des Organismus in verschiedene Systeme geschieht durch und durch unbewußt. Aber um dieses Vorwärtsdrängen nach immer größerer Fülle und immer größerer Individualisierung zu begreifen und zugleich wesentliche Charaktere des bewußten Daseins zu erfassen, entwickelt Carus die Lehre vom Prometheischen und Epimetheischen des Unbewußten, d. h. aber die Lehre von der ewig sich wandelnden und nach eigenen unverbrüchlichen Gesetzen schaffenden göttlichen Idee. Nur so ist jede Monade auch als Bruchstück das Ganze an ihrem Teile und bleibt der Organismus sowohl das Gründende als das Erhaltende und Vollendende jeder Monade: »Je bestimmter man erkennt, daß mit einer außerordentlichen Festigkeit das Nachgefühl des Vorherdagewesenen und das Vorgefühl des Kommenden sich hier unbewußt ausspricht, desto mehr muß man die Überzeugung gewinnen, daß alles, was wir im bewußten Leben Gedächtnis, Erinnerung

1) Carus, Goethe. Ausgabe Marx, S. 47.

2) Carus, Psyche. Ausgabe Marx, S. 34.

Zeitschr. f. Deutsche Kulturphilosophie. 3. 2.

nennen, und noch weit mehr alles, was wir in dieser Region Voraussehen, Vorauswissen nennen, doch gar weit zurückbleibt hinter der Festigkeit und Sicherheit, mit welcher in der Region des unbewußten Lebens dieses epimetheische und prometheische Prinzip dieses Erinnerungs- und Vorahnungsvermögen, noch ohne alles Bewußtsein einer Gegenwart, sich geltend macht«¹⁾. Von hier aus wird dann auch der ständige Wechselbezug des Unbewußten und des Bewußten verdeutlicht, der Kreislauf, der auch im bewußtesten Wesen nicht aufhört, sondern sich in immer höheren Spiralen vollzieht.

Überaus wichtig für die Lebensphilosophie des Carus und ihre Begründung in einem »gesunden«, »wohlorganisierten« Organismus ist die Auffassung der Krankheit. Carus sagt nämlich, daß dem Gesetze nach (er kommt später auf die Ausnahmen) im Unbewußten, als dem Ursprünglichen keine Krankheit existieren könne. Krankheit sei eine Angelegenheit des zum Bewußtsein und zur Freiheit gelangenden Organismus. »Krankheit nämlich, inwiefern ihr Begriff darauf ruht, daß innerhalb eines Organismus neben der das eigenste Wesen dieses Organismus bedingenden Lebensidee noch ein anderes Prinzip, eine andere, und zwar fremde Idee, sich geltend mache, und daß dadurch das diesem Organismus insbesondere eigene Leben beeinträchtigt und gestört werde, setzt allemal eine gewisse Freiheit voraus, den ursprünglich vorgezeichneten Lebensgang zu verlassen und von dem nicht mehr mit eiserner Notwendigkeit verzeichneten Lebenswege auf irgendeine Weise abzuweichen«²⁾. Dies bedeutet aber nicht, daß das Bewußte als solches etwa Grund oder besonderer Gegenstand der Krankheit sei, Carus will vielmehr nur aufzeigen, daß die Möglichkeit einer doppelten Idee erst im höheren Organismus überhaupt auftreten kann, und wenn es dabei das Schicksal des Unbewußten ist, unter dieser Krankheit besonders leiden zu müssen, so hat es zugleich auch die Kraft, als ursprüngliches organisches Unbewußtes sich zu seiner eigentlichen Idee wieder hindurchzuarbeiten. Unter diesem Gesichtspunkt erhält nicht nur die Krankheit, das physische Böse, sondern auch das Übel, das moralische Böse, eine durch und durch organische Lösung: beide sind, im Physischen wie im Psychischen, Krankheitserscheinungen auf Grund der Willkür, einer unorgani-

1) Dasselbst S. 28; vgl. hierzu auch: Natur und Idee, das naturphilosophische Hauptwerk, in dem sich dieses Prinzip auf allen Stufen des Organismus verfolgen läßt.

2) Psyche, S. 88. Dieser Gedanke ist für das Ganze der Philosophie des Carus überaus weittragend. In ihm kommt nämlich zum Ausdruck, daß Carus ein sehr tiefes Verständnis für das Problem der menschlichen »Verfehlung« hat, der Verfehlung, die auf der menschlichen Freiheit beruht. Mit dieser Hervorhebung des Prinzips der Freiheit, knüpft er an die Tradition des deutschen Idealismus an und unterscheidet sich von L. Klages.

schen Freiheit, die nur zu überwinden sind durch eine neue, höhere, aber wiederum aus dem Unbewußten emporsteigende Bewußtseinsform. So sind der Instinkt des Menschen zur Selbstheilung und das Gewissen einander entsprechende Phänomene im Physischen und im Psychischen. Und nur wenn man dieses Einanderentsprechen in allen Formen des menschlichen Organismus im Auge behält, kann man dem Carusschen Denken gerecht werden. »Nur unter dieser Bedingung wird dann der Geist selbst diejenige Höhe und Klarheit erreichen, welche er in einem echt menschlichen Dasein allerdings zu erreichen vermag, und welche er nie erreichen wird, wenn nicht das Unbewußte unseres leiblichen Bildungslebens in schöner harmonischer Gesundheit sich betätigt und seine Entfaltung unterstützt«¹⁾.

Der entscheidende Punkt jeder Carusdeutung ist nun der der Entstehung des Bewußtseins. Dabei ist sein Gedanke zu beachten, daß es ein »Gesetz des Geheimnisses« gibt, nicht als Notbehelf, sondern vielmehr als Realität. Carus beginnt seine Darlegungen über das bewußte Leben der Seele mit den Sätzen: »Wenn es das erste unergründliche Wunder zu nennen ist, daß überhaupt eine Welt wirklich geworden, daß sie entstanden — erschaffen sei, so ist es das zweite, daß es ein Bewußtsein gibt —, daß gewisse Ideen nicht bloß als Gedanken eines Höheren, Göttlichen, Ewigen existieren, sondern daß diese Gedanken selbst in sich unter gewissen Bedingungen zur Selbstanschauung, zum Bewußtsein, zum Wissen von der Welt, von sich und von Gott gelangen können, und daß dadurch die zweite Welt entstehen, in uns erschaffen werden könne — eine Welt nach der natürlichen Welt: die Welt des Geistes. Der Akt, durch welchen in der Idee, in dem, was uranfänglich unbewußt, oder was dasselbe für uns ist, im allgemeinen göttlichen Bewußtsein seiend und waltend existiert, das Bewußtsein sich erschließt, das Bewußtsein, vermöge dessen die Idee, von dem Moment des Bewußtwerdens an, nicht mehr bloß ein Göttliches ist, sondern auch als ein Göttliches sich empfindet, und die Möglichkeit erhalten hat, allmählich immer klarer von der Welt, von sich und von Gott zu wissen, dieser Akt wird für uns immer ein durchaus nicht weiter erklärlicher, ein nur anzuerkennender, in seinen Bedingungen und Folgen zu erörternder, aber durchaus nicht in seinem letzten Grund nachweisbarer bleiben«²⁾.

Diese Sätze sind überaus aufschlußreich. Carus unterscheidet das Unbewußte und das Bewußte als zwei Welten, als zwei Formen der Wirklichkeit der Idee, die jedoch immer aufeinander angewiesen bleiben. Jede Iso-

1) Daselbst S. 197.

2) Psyche, S. 94.

lierung und Verabsolutierung der einen oder der anderen muß zum Verfall beider führen. Das sich von seinem Lebensgrunde ablösende Bewußtsein vergeht mit ebensolcher inneren Notwendigkeit wie der unbewußte Organismus stirbt und vergeht, wenn er nicht am Reiche der Freiheit und des Geistes teilhat. Das aber, was Klages, wenn er sich auf Carus beruft, nicht wahrhaben will, ist dies, daß Carus immer und immer wieder ausdrücklich feststellt, daß dieses zweite Reich der Seele, das bewußte Reich der sich als Wirklichkeit wissenden Idee, kein Abfall ist, sondern eine organische Höherentwicklung. Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß Carus den Descartesschen Ansatz des »cogito ergo sum« entscheidend ergänzt und korrigiert (nicht radikal verwirft, wie Klages das will), indem er sagt: »Wenn man . . . sagt, daß der Geist dadurch erst zur Existenz kommt, daß er denkt, oder vielmehr, daß die Seele erst dadurch und insoweit sich zum Geist entwickelt, als sie zu Gedanken gelangt und die Erkenntnis erreicht, so hat das »cogito ergo sum« einen Sinn, aber es heißt nicht mehr: »weil ich denke, so existiere ich überhaupt als ein Seiendes«, sondern es heißt: »weil ich denke, weil meine Seele nun die Macht erlangt hat, Idee und Erscheinung in einem Dritten, dem Gedanken, gemeinsam zu erfassen und mit diesem Gemeinsamen willkürlich zu gebaren, so bin ich nun nicht mehr bloß Idee, bloß Seele, sondern ich bin zugleich Geist«¹⁾.

Das Entscheidende der Lebensphilosophie des Carus ist nicht die Zerstörung des Geistes, sondern seine naturhafte makrokosmische Begründung, und dies wiederum nicht im einseitig naturwissenschaftlichen Sinn, sondern im spezifisch metaphysischen. Der Organismusgedanke ist recht verstanden kein durch empirische Erfahrungstatsachen zu erweisendes Faktum, keine biologistische, sondern eine naturphilosophische, d. h. aber im Sinne der Romantik zugleich metaphysische Konzeption. »Die Idee ist noch nicht Seele und die Seele noch nicht Geist, aber der Geist ist nur innerhalb der Seele und die Seele nur innerhalb der Idee, und diese drei sind nur eins bei aller Verschiedenheit, und nur als in einem Einigen seiend können sie verstanden werden vom Geiste«²⁾.

Das Verhältnis des Unbewußten und Bewußten kann in diesem Zusammenhange nur skizziert werden; für uns ist das aus ihm sich ergebende

1) Psyche, S. 339; vgl. hierzu auch S. 262; 355; 370; 399, sowie die Erkenntnislehre des Carus, wie sie sich in seinem Werke »Organon der Erkenntnis der Natur und des Geistes« findet.

2) Psyche, S. 159. Carus spricht ausdrücklich von Geistesphilosophie, die sich auf die Naturphilosophie aufbaut, in ihr die Grundlage hat. Vgl. hierzu besonders die Einleitung zu: »Natur und Idee« sowie: 12 Briefe über das Erdleben S. 45.

Wesen des Organismus von besonderer Bedeutung. Die Wirklichkeit des organischen Lebens erhält ihre Form durch die Idee. Alles organische Leben ist Ausstrahlung dieses Urbildes, es ist die erste und gründende Wirklichkeit, die als solche in der Erinnerung ihrer Vergangenheit und in Erwartung ihrer Zukunft sich verwirklicht.« Sind wir also zunächst bestrebt, zu dem reinen Begriffe von der Urbildung organischer Wesen uns hindurchzuarbeiten, so wird vor allen Dingen nötig sein zu lernen, oder sich zu erinnern, daß nur die Gesamtheit der begeistigten, von göttlichen Ideen durchdrungenen Natur, der Makrokosmos, oder das große unermessliche, als ein Ganzes aufgefaßte Lebendige selbst, zu betrachten sei als die Quelle und der Inbegriff jeder besonderen Gestaltung und Lebenserscheinung, woraus dann aber auch wieder ganz einfach folgt, daß jedes Einzelwesen, jedes Individuum, jeder besondere Organismus, nur als ein Teil und zwar als ein integrierender Teil jenes unermesslichen angesehen werden könne und dürfe«¹⁾.

2.

Es ist das Pathos der Lebensphilosophie als solcher, die Evidenz des Gefühls gegen die Evidenz des Verstandes oder der Vernunft zu setzen; es ist ihr Pathos, die Unmittelbarkeit des Erlebnisses gegen die Vermittlung des Geistes, die Unbestimmbarkeit des schwebenden Erfahrens gegen die Bestimmtheit des festgestellten Erfahrenen zu stellen. Mit elementarer Wucht drückt sich das im Sturm und Drang aus, in seiner Verherrlichung des ungebundenen, rauschhaften sinnlichen Lebens, der Grenzenlosigkeit alles wahrhaft Lebendigen und Schöpferischen, des Überschwanges und der Maßlosigkeit. Dies Lebensgefühl ist auch für die Romantik bezeichnend, wenngleich hier an die Stelle des oft nur sinnlich verstandenen Lebens das seelische Leben tritt, die Irrationalität des Verstehens und Einfühlens, des Sehnsuchts- und Erwartungsvollen. Betrachtet man die modernen Formen der Lebensphilosophie, so zeigt sich, daß sie sich bei Dilthey wesentlich als »Verstehen« des geschichtlichen Lebens darstellt, bei Nietzsche als »Wille zur Macht«, bei Simmel mit einem tragisch-pessimistischen Einschlag als Leben und immer auch »Lebentranszendieren«, bei Bergson als »Instinkt« und »Intuition« und »Lebensschwungkraft«, bei Klages als »Schau der Bilder« und seelenhaft mythisches Leben. Alle diese Formen sind bezeichnend für den Primat des Fühlens und des Gefühls vor dem Erkennen und dem Bewußtsein. Hegel hat das bloße Sich-auf-das-Gefühl-Berufen oft mit bitteren und hohnvollen Worten gegeißelt. Hegels Philo-

1) Carus, 12 Briefe über das Erdleben, Ausgabe Bernoulli und Kern S. 34.

sophie beruht auf dem Primat des Geistes und des Bewußtseins, er schließt die Welt des Fühlens und Gefühls deshalb nicht aus, aber er hebt sie auf; er leugnet ihre philosophische Eigenwertigkeit und Eigenständigkeit. Dem gegenüber ist es der Sinn jeder Philosophie des Lebens, in irgendeiner Form und Abwandlung das Eigenleben und die Eigenständigkeit des Gefühls zu betonen und herauszuarbeiten. Für Carus ist das Gefühl »das Gewahren des Zustandes der eigenen Idee«, das Erkennen dagegen ist »das Gewahren des Verhältnisses der Idee zu anderen Ideen«. Das heißt also, daß das Gefühl das Organ der Selbst- und der Gottinnigkeit, das Erkennen aber das Organ der Weltinnigkeit ist. Daran erhellt schon die innere Wechselbeziehung, nicht Gegensätzlichkeit von Gefühl und Erkenntnis. Vor allem muß festgehalten werden, daß es sich beim Fühlen, Wollen und Denken um Formen des als Selbstbewußtsein hervortretenden Geistes handelt, daß sie insofern wesentlich auf derselben Ebene des menschlichen Lebens einander gleichgeordnet sind, und daß selbst von »Aufhebung« und »Steigerung« im Hegelschen Sinne die Rede ist, wenn es heißt: »daß wenn in irgendeinem Individuellen überhaupt eine Reihe von Entwicklungszuständen die Aufgabe des Daseins wird, immer das Hervortreten des Höheren zugleich zwar etwas von dem vorausgegangenen Niederen negiert und vernichtet, aber auch, insofern dasselbe vorhanden bleibt, es mit erhöht und veredelt«¹⁾. Hier ist der undualistische, vielmehr echt dialektische Ansatzpunkt der Bestimmung des Verhältnisses von Leben und Geist, Natur und Idee, Unbewußtem und Bewußtem. Und wenn man die Linie von Carus in die Gegenwart ziehen will, so führt sie nicht unmittelbar zu Klages, sondern vielmehr zu C. G. Jung, Fr. Seifert, in gewisser Hinsicht auch zu Scheler.

Daraus ergibt sich weiterhin grundsätzlich, daß »immer alles in einem seiend festgehalten werden muß«, und daß »gerade die höhere Erkenntnis jedem sein Recht zu tun habe, das Bewußte als solches mit größter Klarheit darstellen, das Unbewußte in seinem Dunklen und Geheimnisvollen anerkennen und aufnehmen müsse, so wie eine bildliche Darstellung etwa nicht bloß Licht im Lichte gelten lassen kann, sondern erst durch Verbindung und kunstgemäße Zusammenstellung von Licht und Dunkelheit wahrhafte Deutlichkeit erreicht«²⁾. So erscheinen in der Anthropologie des Carus Gefühl, Wille und Erkenntnis als Strahlungen ein und desselben Seelenlebens. In diesem Primat des »Lebens der Seele« liegt das spezifisch lebensphilosophische Moment, daß das Bewußtsein selbst immer eine Form

1) Psyche, S. 161.

2) Ebenda, S. 256.

des Lebens der Seele bleibt, ohne sowohl das Leben als die Seele in sich vernichten zu können. Das Gefühl ist der erste Strahl, die erste große eigentümliche Seelenrichtung; in ihm kommt die Unmittelbarkeit der Wechselwirkung zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten zu unmittelbarem Ausdruck; das Dunkle, Nüchtige, das Schöpferische, das Un-ergründliche, das Unwillkürliche der Seele vermählt sich mit der Helle des Bewußtseins der Seele, angeregt nicht nur durch das eigenorganische Leben, sondern — und dies ist überaus wichtig und bezeichnend für Carus — vor allem durch das makrokosmische Leben in der Natur und die Begegnungen der mikrokosmischen Seelen miteinander. Als den Mittelpunkt des bewußten Seelenlebens begreift Carus die Erkenntnis, und er stimmt Descartes ausdrücklich zu, daß erst in dem »ich denke, also bin ich« das Dasein des selbstbewußten Geistes gesetzt und verbürgt ist. Das Gefühl lebt in der Welt des Unmittelbaren und Konkreten, es ist die Welt des Subjektiven, der reinen Begegnung; die Erkenntnis steigt in die Welt der Abstraktion empor, des durch und als Geist Vermittelten, des Objektiven und Allgemeinen. Von hier aus ließe sich ein Dualismus konstruieren, aber Carus wehrt dem ausdrücklich, wenn er sagt: »Wäre aber die zum Bewußtsein gekommene Seele bloß Gefühl und Erkenntnis, so müßte sie, in sich selbst versinkend, sich aufgeben und verlieren, denn keine Art von Bestimmung des Äußeren und Inneren, kein Entschluß und keine Tat würde als Lebensresultat jemals hervortreten und eben dadurch auch alle Selbstentwicklung — alles Wachstum des An-sich-seins der Idee — unmöglich werden«¹⁾. Carus erfaßt Wille und Tat als die Vermittlung zwischen Gefühl und Erkenntnis, oder m. a. W. wenn Gefühl und Erkenntnis wesentlich Formen der Selbst- und Gottinnigkeit sind, so Wille und Tat der Weltinnigkeit. Nur in der Synthese der drei menschlichen Verhaltensweisen ist konkrete Existenz, d. h. aber Welt-, Selbst- und Gottinnigkeit möglich.

Im Begriff der Strahlung liegt zweierlei: einmal setzt er eine einheitliche Quelle des Lichtes voraus: die göttliche Idee, die sich im Leben der Natur und der Seele »verleibt« und darlebt; zum anderen ein Bewegungsmotiv, des immer neu Strahlenden und in immer anderen Formen. So kehrt die paradoxe Lebensformel immer wieder: »Dasein und Bewegung ist eins.« Parallelen zu Bergsons »Lebensschwungkraft« liegen hier nahe, vor allem auch im Hinblick auf das Problem der Zeit: erst im Selbstbewußtsein, in seiner Einheit von Gefühl, Wille und Erkenntnis gibt es Gegenwart und zugleich Ewigkeit. Im Gedanken des Epi- und Prometheischen im Organismus bereitet Carus den persönlich-geistigen Zeitbegriff vor, indem er Vergangenheit und Zukunft als schaffende Faktoren im natürlichen Organismus an-

1) Psyche, S. 344.

erkennt, die jedoch erst im Selbstbewußtsein, im spirituellen Organismus zum Wissen um Gegenwart gelangen: »Daß somit der Geist erschlossen ist in der Seele beginnt eine Entwicklung, welche eben, weil die Seele nun nicht mehr bloß unbewußt, als halb Vergangenes, halb Künftiges dahinzieht, sondern weil sie fähig geworden ist, die Gegenwart zu erfassen und dadurch, im Festhalten des Moments, die Zeit zu überwinden, auch nicht mehr eine bloß endliche, sondern eine unendliche sein muß, da nur in einer solchen die Idee ihre ursprünglich ewige göttliche Wesenheit vollkommen betätigen wird und kann«¹⁾.

Carus bezeichnet die Gefühle der Freude und Trauer und der Liebe und des Hasses als die grundwesentlichen Gefühle. Er beschreibt ihre »Geschichte«, ihre Entstehung, ihre Periodizität, ihr Verlöschen, ihr Abweichen ins Krankhafte. Seine Methode ist genetisch, sein Denken wahrhaft lebendig. Und doch handelt es sich hier durchaus nicht nur um Psychologie oder Naturwissenschaft, sondern um Philosophie. Um Lebensphilosophie im eigentlichen Sinne des Wortes. Dies hat seinen Grund darin, daß Carus im Wesen der Dinge steht, in der Mitte persönlichen Seins, im Kern des Organismus. Er weiß um die Dialektik von Idee und Wirklichkeit des Lebens und daß das Kriterium der Wirklichkeit immer und in jedem Augenblick die Idee, das Urbild ihrer selbst ist, welches sie selbst als sie selbst darstellt. »Das höchste ist offenbar, wenn im Geiste aufgegangen ist die volle Wahrnehmung, das Vernehmen der Idee, und wenn dieses Vernehmen die Freudigkeit der Seele entzündet«²⁾. Jede Philosophie hat ein ihr eigenes Pathos, die Fichtes ist getragen von dem Pathos der Tathandlung, die Hegels durch das reine Pathos des sich selbst konkretisierenden und darin sich selbst begreifenden absoluten Geistes, die Nietzsches durch den Willen zur Umwertung aller Werte und den Willen zur Macht, die Schopenhauers durch einen abgründigen Pessimismus, die Heideggers durch das sorgende Vorlaufen zum Tode und das eigentliche Existieren, die von Jaspers durch reine Kommunikation; die Philosophie des Carus ist getragen von einem Pathos der Freude, der Freudigkeit und höchsten Seligkeit.« Hält man sich

1) Psyche, S. 157. Dieser Gedanke ist für die »Bewußtseinsphilosophie«, wenn man von einer solchen bei Carus reden will, von größter Bedeutung. L. Klages ist zwar der Überzeugung, daß Carus hier versagt habe, ich glaube jedoch, daß gerade hinsichtlich des Zeitproblems überaus Wichtiges von Carus philosophisch begriffen worden ist. Vgl. hierzu »Organon der Erkenntnis der Natur und des Geistes«, vor allem auch »Natur und Idee oder das werdende und sein Gesetz«.

2) Psyche, S. 266. Dieses Motiv der Carusschen Philosophie hat seine Wurzeln in der religiösen Einstellung, die das Ganze trägt und bestimmt. Ich habe diese Grundlagen in einer Studie untersucht »Die religiösen Grundlagen der Lebensphilosophie des C. G. Carus, die 1936 in der »Zeitschrift für Theologie und Kirche« erschienen ist.

dies deutlich vor dem geistigen Auge, so begreift man, daß, wenn überhaupt ‚Persönlichkeit‘ zu deuten war als die besondere Art, wie das eingeborene Göttliche durch die geistige Individualität hindurchtöne, dieses Hindurchtönen allemal reiner und vollständiger sein werde, wenn die Seele zu ihrem höchsten und reinsten Zielpunkte der Glückseligkeit entwickelt, als wenn sie in Unvollkommenheit und Unseligkeit zurückgehalten sei¹⁾. Das zentrale Gefühl ist das der Liebe, es ist »die eingeborene Sehnsucht der Idee nach Vervollständigung und Vollendung«. Es ist gegenüber den passiven und subjektiven Gefühlen der Freude und der Trauer ein mehr aktives und objektives Gefühl. Bei allen Formen des Gefühls untersucht Carus den Anteil des Unbewußten und des Bewußten in ihm, das Unbewußte ist auf keiner Stufe aufgehoben, d. h. ausgelöscht, es entzieht sich völliger Bewußtwerdung, es tritt in immer höheren, aber durchaus eigenständigen Formen heraus, und besonders in der Liebe ist das Maß der unbewußten Mächtigkeit entscheidend für das Maß an Liebe überhaupt. Dies hat nichts mit Freudscher Psychoanalyse zu tun. Carus deutet das Naturphänomen, und er deutet es unter einem grundsätzlich anderen geistigen Prinzip als Freud. Sein Deutungsprinzip ist das Symbol der Einheit, des Organismus, der geisttragenden Gestalt: »Liebe setzt also notwendig voraus ein tieferes Ergriffensein zugleich des Unbewußten unserer Seele, und hier liegt das Mysterium, das bei der Liebe tausendfältig empfunden, von wahrhaften Dichtern in seiner vollen Macht begriffen und dargestellt, aber von den Forschenden fast nie mit in Erwägung gezogen worden ist . . .«²⁾. Carus erweist dies besonders an der Liebe der Geschlechter, von der er sagt, »daß jedes Individuum eines Geschlechts eigentlich auch nur ein einziges ihm ganz vollkommen in der Gleichartigkeit entgegengesetztes Individuum des anderen Geschlechts auffinden kann . . ., welches ihm allein ganz speziell die Erfüllung seines Daseins gewähren könnte«³⁾. Die Frau, die mehr im Unbewußten lebt und wurzelt als der Mann, weiß auch stärker um diese »unbewußte Notwendigkeit«, so daß »ihr Inneres erst da, und oft vor ihrem deutlichen Erkennen, vollkommen ergriffen und von Liebe entzündet wird, wo das eigentliche Urbild ihr entgegentritt«⁴⁾. Erst in der Liebe ist die »volle Lebendigkeit des Daseins« gegeben, und nur in der Durchdringung zweier Seelen entsteht die »eigentümliche Seligkeit«. Liebe ist exklusiv, aber sie erfüllt sich nur in jenem Kreislauf des Unbewußten, Bewußten und wieder Unbewußten. Dieser Gedanke des Kreislaufes ist das entscheidende Motiv der Carusschen Lebensphilosophie und ihrer dia-

1) Psyche, S. 248; vgl. auch S. 63, 135 und 268.

2) Psyche, S. 280.

3) Ebenda, S. 283.

4) Ebenda, S. 284.

lektischen Prägung. Dieser Kreislauf schließt sowohl die Klagessche Form des Dualismus aus, als auch die Hegelsche der Dialektik. Wenn Hegel den zu sich selbst gekommenen Geist auf der Höhe seines Selbstbegriffes in das Sein zurückkehren läßt, so gibt er ihm gewisse neue historische Verwirklichungsmöglichkeiten, aber keine vitalen. Carus weist den tiefsten Sinn der Rückkehr des Bewußten in das Unbewußte an jenem Mysterium der Liebe auf: »in der inneren Nötigung, welche durch dieses Gefühl gegeben ist, die Vereinigung der Geschlechter anzustreben, und trotz allem, was in der bewußten Seele in Erkenntnis des Liebesverhältnisses an Glück geboten ist, doch schlechterdings, als zur höchsten Befriedigung eines eingeborenen Verlangens, das Geheimnis der organischen Verbindung zu fordern, deren höchstes Glück eben wieder als Hingeben, ja Lösen des Bewußtseins im Unbewußten empfunden wird«¹⁾. Handelte es sich hier um einen Dualismus von Bewußtem und Unbewußtem, so wäre das Geheimnis zerstört, das Leben selbst zerbrochen. Carus spricht von dem Gesetz der Spirale, der Periodizität, er begreift darunter den Rhythmus des Lebens selbst, die Bewegung des Steigens und Fallens. Aber er hebt hervor, daß neben der Mächtigkeit der unbewußten Begegnung der Seelen das bewußte Wissen um die Würdigkeit des Gefühls stehen muß. Am Phänomen des Außer-sich-seins in der Liebe und der unbedingten Hingebung an den geliebten anderen erblickt Carus diesen Rhythmus des Unbewußten und Bewußten, das immer neue schöpferische Emporsteigen aus den Tiefen des Unbewußten zu den Höhen des Bewußtseins: »Die eigentümlichsten und tiefstinnigsten Verhältnisse kommen hier dem mit Weihe eintretenden Seelenkundigen entgegen: es wird ihm klar, um wieviel reicher und mächtiger dieses aus der Erregung des Unbewußten sich ergießende Glück des Außer-sich-seins werden müsse, je höher vorher das Bewußtsein zur Entwicklung gekommen war, und er fühlt ferner, daß eben hierin eine merkwürdige Nötigung gegeben sei, dem Geliebten gegenüber alle Selbstheit möglichst aufzugeben und sich eben insofern auf das tiefste zu demütigen«²⁾. Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Hinweis auf Carus' Goetheinterpretation, in welcher er den Liebenden und den Weisen einander gegenüberstellt, den Liebenden, der sich ganz hingibt, sich verströmt, sich entselbstet, und den Weisen, der Entsagung übt, um sich selbst ganz zu erfüllen und als Gestalt abzurunden. »Dem Menschen ist es einerseits allerdings die reinste und erste

1) Ebenda S. 289. In dieser Sphäre wird der Sinn des Unbewußten bei Carus besonders deutlich, nämlich nicht bloß Vorbewußtes zu sein, sondern eben schlechthin schöpferische Potenz, in der dialektischen Spannung stehend von Natur und Idee.

2) Psyche, S. 294.

Aufgabe, durch Entsagung gegen alle störenden Einflüsse die Pyramide seines eigenen Daseins unverdrossen und unverzagt . . . auszubauen und andererseits liegt wieder etwas so Mächtiges und Schönes darin, dies ganze Dasein unter gewissen Umständen daran zu wagen, von Liebe so ergriffen zu sein, daß auf die Gefahr hin, daß dieser ganze Bau zu Trümmern gehe, alle Entsagung aufgegeben werde und die volle Hingebung des eigenen Selbst an das Geliebte erfolge«¹⁾. Carus sieht in Goethes Leben die höchste Repräsentation menschlicher Reife und Weisheit, es ist das Leben weisheitsvoller Entsagung, nicht sich verschwendender. Und doch erblickt er in diesem völligen Sich-selbst-hingeben, in dieser restlosen Entäußerung des Einen in den Anderen den ersten und entscheidenden Schritt aus dem Einzelsein zurück in das Allsein, aus dem vereinzelt menschlichen Leben in das All-Leben, aus dem Bewußtsein des menschlichen Geistes in das schlechthin Überbewußte des göttlichen Urbildes. Und so hat die Liebe in vielfacher Hinsicht den Sinn, die menschliche Seele zu ihren höchsten und eigensten Möglichkeiten zu entwickeln. Sie ist als Liebe zu allen Welterscheinungen, zum eigenen Raum und Boden, zu Pflanzen und Tieren welthaftes Innewerden, Reichtum und Weite der naturhaften Seele; sie ist als Liebe der Menschen untereinander metaphysische Begegnung in der gleichen Gegenwart, sie ist als Liebe zwischen Mann und Frau die »höchste und seligste Vollendung der eigensten Existenz«, sie ist als Liebe zu Gott vollkommene Geistesliebe, Erfüllung des Selbstseins in der Hingabe an das All. »Wo keine Liebe ist, wo nicht nach irgendeiner Richtung die Welt innig mit dem Zuge der Liebe umfaßt wird, da wird auch die Seele unfruchtbar bleiben und nicht zu Kunst und Wissen, nicht zu höherer Entwicklung gelangen«²⁾.

Dies Motiv der Carusschen Lebensphilosophie ist von größter Bedeutung. Denn an ihm ist die Bedeutung des Gefühls sowohl für das Leben des Menschen als die Lehre vom Menschen am deutlichsten und entscheidendsten aufzuweisen. Das Prinzip des spirituellen Organismus und seines Wachstums ist die Liebe. Weil in ihr das stete Wechselverhältnis zwischen einem Ruhen im allgemein Göttlichen, Unbewußten und dem Emporsteigen zum rein Geistigen, zu Gott, sowohl am elementarsten als am geistigsten zum Ausdruck und zur Gestalt kommt. Auf diesem Wechselverhältnis beruht alle menschliche Existenz. Dieses Wechselverhältnis ist zugleich das Prinzip der menschlichen Welt- und

1) Goethe, S. 109. Siehe hierzu neuerdings H. Wilhelmsmeyer: C. G. Carus als Erbe und Deuter Goethes. 1936. Er entwickelt an diesem Punkte den Unterschied zwischen Goethe und Carus.

2) Psyche, S. 297.

Naturorientierung, des menschlichen In-der-Welt-Seins. Wir werden noch zu zeigen haben, welche Rolle das Prinzip der Liebe, der Begegnung, der »Sympathie«, wie Scheler es genannt hat, für die Formen der Tat und der Erkenntnis für Carus spielt. Die Liebe ist das schlechthin aufbauende, organische, schöpferische, die einzelnen Monaden einander ergänzende Lebensprinzip. So kommt Carus auch bei seiner Behandlung des Hasses zu dem Schlusse: »Es sei der natürliche Tod des Hasses, unterzugehen in der Liebe . . ., denn wie notwendig die Einsicht allgemeinen Lebens den absoluten Tod aufhebt, so die allgemeine Liebe den Haß . . .«¹⁾. An dieser Stelle wird der Gegensatz des Weltgefühls zwischen Carus und Klages wiederum sehr deutlich. Rein gefühlsmäßig besteht hier zwischen Goethe, Hegel und Carus eine sehr viel innerlichere und weittragende Verwandtschaft als zwischen Carus und Klages²⁾.

3.

Das schwierigste Problem jeder Lebensphilosophie ist die Verhältnisbestimmung von Gefühl und Erkenntnis. In der Existenzphilosophie tritt diese Frage in einer neuen Rangordnung primärer und abkünftiger menschlicher Verhaltensweisen auf. Dabei muß von vornherein festgehalten werden, daß jede Lebensphilosophie ein stark polemisches Element in sich hat, daß sie fast immer eine Reaktion darstellt auf einseitigen Intellektualismus. Ihre Frage und ihr Anliegen ist daher im allgemeinen (Klages bildet hierin wohl eine Ausnahme) nicht die Leugnung oder Zerstörung der Erkenntnis oder ihrer Möglichkeit überhaupt, sondern vielmehr Forderung und Erfüllung einer absolut neuen Form der Erkenntnis; der Irrationalismus soll den Rationalismus ablösen. Dabei liegt aber immer die Gefahr nahe, daß der Irrationalismus selbst zu etwas Rationalem wird, daß der Rationalismus als solcher im Untergrund stets das Kriterium bleibt, insofern Irrationalismus als das noch nicht oder nicht mehr Rationale bestimmt wird. Um so wichtiger ist es — und hierin liegt ohne Zweifel das Wesentliche der Philosophie des Klages — die Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit des Irrationalen herauszuarbeiten, die neue Form der Erkenntnis wohl auch und gerade wissenschaftlich zu sichern, aber auf der ihr eigenen Ebene.

1) Ebenda, S. 322.

2) Zum Verhältnis von Goethe und Carus vgl. meine Studie »Das Goethebild des C. G. Carus«, das in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturgeschichte und Geisteswissenschaft Heft 3, 1936 erschienen ist, zum Verhältnis von Carus und Hegel meine Abhandlung die demnächst in französischer Sprache erscheinen wird.

Carus stellt diese Frage nach dem Verhältnis von Gefühl und Erkenntnis in den Mittelpunkt seiner Erörterungen, und es wird sich zeigen, daß die neue Erkenntnis- und Denkform keine Begriffsform im Sinne Hegels oder Kants ist, aber auch keine Un-Form im Sinne mancher radikaler Irrationalisten, sondern vielmehr: »eine stete Ausglei chung, eine immer sich wiederholende Synthese, ein stetes wechselseitiges Messen der Idee an der Erscheinung und der Erscheinung an der Idee. Je vollkommener daher die Erscheinung auf die Idee zurückgeführt wird, je mehr es zum Bewußtsein kommt, wie eine ganze Kette sich wechselseitig bedingender Erscheinungen zuletzt durch eine gemeinsame Grundidee bedingt ist, desto mehr ist das gegeben, was wir Erklärung, und zuhöchst befriedigte Erkenntnis nennen«¹⁾.

Vergleicht man die Carussche Denkform mit der Hegels, so wird man sagen können, daß sie bei beiden dialektisch ist, daß die des Carus jedoch unter dem Primat organischer Naturschauung steht, während sie bei Hegel bestimmt wird durch ein konstruktives Geistbewußtsein. Für Hegel ist das Selbstbewußtsein des Geistes das Höchste, und Gott ist der sich in seiner Welt und als sich selbst wissende Geist; für Carus behält das naturhafte Leben auch in der Aufhebung ein anderes Gewicht, vor allem ein anderes Pathos. Gott erscheint bei Carus wesentlich als der unerschöpflich unbewußte Weltgrund, und nicht, daß Gott alles in allem ist, ist das Entscheidende, und daß der Mensch sich des Gottes in ihm bewußt werden müsse, sondern daß alles in Gott ist, in ihm ruht, aus ihm immer neu emporsteigt, aus diesem urewigen und ursprünglichen Unbewußten²⁾. Dieser Gedanke wird von anderen durchkreuzt, und es ist das Anziehende und Fesselnde dieser Philosophie des Carus, daß er diesen feinsten Problemen immer wieder tastend nachgeht, ohne sie programmatisch zu eindeutigen Lösungen und Konstatierungen bringen zu wollen. Denn indem Carus davon spricht, daß jede individuelle Idee ihre Unsterblichkeit darin habe, daß sie höher, erfüllter, konkreter, reicher in das Unbewußte zurückkehre, deutet er auf das entscheidende Problem des Unbewußten hin, auf seine eigentliche dialektische Funktion, auf seinen schöpferischen Grund. Im Vergleich zu Hegel könnte man sagen, daß

1) Psyche, S. 336; vgl. hierzu auch »Organon der Erkenntnis und des Geistes« sowie meine Studie »Die Erkenntnislehre des C. G. Carus«, die in der »Tatwelt« Heft 2, 1936 erschienen ist.

2) H. Wilhelm Meyer sieht hierin mit Recht einen wesentlichen Unterschied zu jeder Form des reinen Idealismus. Man wird jedoch dieses höchste Unbewußte als Über-Bewußtes etwa im Sinne Meister Eckharts fassen können.

Carus das gründende Prinzip stärker betont als das Ziel, daß das monadische Motiv mehr herausgestellt wird, als das der Allgemeinheit des sich wissenden Geistes. Carus lebt im Kosmos der Natur, Hegel im Kosmos des Geistes, und doch vereint beide ein und dieselbe Geistgläubigkeit, einmal ausgeprägt in romantischem, zum anderen in idealistischem Pathos.

»Die Möglichkeit aller Erkenntnis ruht teils auf äußerem, teils auf innerem Grunde. Der innere ist die Idee selbst, das Göttliche in uns; denn wären wir nicht in Wahrheit durch Gottes Gnade, lebte nicht gerade im normalen Menschen eine eigentümliche Gottesidee sich dar, so könnte von Erkenntnis überhaupt nicht die Rede sein . . . Ist doch nämlich das Göttliche ewig wesentlich sich selbst gleich, und wenn auch noch so tausend- und tausendfältig sich offenbarend, so ist doch die Möglichkeit alles Wirklichen eigentlich in jeder göttlichen Monas, in jedem Teil-Göttlichen enthalten«¹⁾.

Wir sagten schon, daß das Gefühl wesentlich in der eigenen und einzelnen Idee ruht, die Erkenntnis dagegen erwächst im Zusammenstoß und Konflikt der Ideen miteinander, wobei Voraussetzung bleibt das Gewißsein der eigenen Idee, das Fühlen des eigenen ideellen Zustandes. Insofern bleibt die Intensität des Selbst-Gefühles grundlegend und maßgeblich für die Intensität der Erkenntnis. Carus weist deshalb den landläufigen Einwand, die Erkenntnis zerstöre das Gefühl, ausdrücklich zurück und hebt hervor, daß das echte und wahre Gefühl durch Erkenntnis nicht zerstört, vielmehr erst zu seiner eigentlichen Reife und Klarheit gebracht werden kann. Gewiß behält die Unmittelbarkeit des Gefühls stets seinen Eigenwert, neben und über Erkenntnis hinaus, und auf dieser Dialektik beruht die Denk- und Erkenntnisform des Carus, aber er betont doch zugleich immer wieder, »daß da, wo die Erkenntnis selbst erst die Größe und Schönheit dessen, was das Gefühl bewegt, aufschließt, die Macht des Gefühls selbst auch wieder wesentlich durch die Erkenntnis gefördert wird, wie eben denn die höchste Form der Liebe, die Liebe zu Gott, nur erst durch die Tiefe der Erkenntnis zu der wahren heiligen Glut aufsteigen kann, und ebenso die höchste Freudigkeit des eigenen Seins erst aus dem tieferen Blick in das eigenste Wesen der Seele hervorgeht«²⁾. Carus weiß sehr wohl um die Gefährlichkeit des Grundsatzes, daß das Gefühl immer recht habe und nicht irren könne. Und wenn er in der Geschichte der Liebe sagt, daß es eine unglückliche Liebe

1) Psyche, S. 326.

2) Psyche, S. 344.

nur dort geben könne, wo das Gefühl in die Irre gegangen sei und es sich nicht um die notwendige Begegnung zweier schicksalhaft einander zugeordneter Menschen handelt, so weist er damit auf dies Faktum hin, daß das reine in sich ruhende unmittelbare Gefühl ergänzt werden muß durch eine zwar unmittelbare und doch zugleich in der Begegnung mit der Welt und anderen Menschen vermittelte Erkenntnis. Erst die Erkenntnis weiß um das Verhältnis von Idee und Erscheinung oder Idee und Wirklichkeit. Das Gefühl unterscheidet als reines und starkes Gefühl wohl in der Unbewußtheit seiner selbst diese beiden Sphären, aber nicht in der Bewußtheit, in der vollen Wachheit des Geistes. Auf dieses Wachsein aber legt Carus das Gewicht. Wachsein, Entschlossenheit sind die höchsten Formen der Gegenwart des Geistes. In dieser Gegenwärtigkeit des Geistes durchdringen sich Gefühl, Erkenntnis und Wille; denn die Entschlossenheit des Geistes ist die Verwirklichung der Idee in der Welt.

Ein Blick auf die Heideggersche Prägung des Begriffes der »Entschlossenheit im Vorlaufen zum Tode«¹⁾, zeigt den großen Unterschied, der zwischen der Lebensphilosophie des Carus und den modernen Formen der Existenzphilosophie besteht. Dieser Unterschied leitet sich einmal aus dem eigentümlich romantischen ganzheitlichen Naturpathos her, zum anderen aber aus einem idealistischen Erbe. Klages erblickt auch hierin eine Inkonsequenz in der Philosophie des Carus. In Wahrheit dürfte es sich jedoch auch hier nicht um Inkonsequenz, sondern vielmehr um Fülle der Lebenserfahrung und Weltsicht handeln. Wie sich in Goethe das Naturpathos, die Naturfrömmigkeit unmittelbar mit idealistischen Geistmotiven verbindet und die Vielfaltigkeit seiner seelischen Natur nur aus der Konkretheit seiner organischen Bildung entstehen konnte, so ist es auch bei Carus. Die Ideenlehre des Carus scheint in manchen Motiven an Platon zu erinnern, so die Urbildlichkeit der Idee, die Unterscheidung in individuelle und allgemeine Ideen oder auch die Lehre, daß die Ideen untereinander sich begegnen und in Konflikt geraten. Dem steht jedoch entgegen, daß Carus die Ideen nicht statisch denkt, sondern dynamisch, daß die Idee wohl ewige Substanz, aber ebenso ewige Bewegung, daß sie wesentlich Schöpfung ist, Selbstverwirklichung, daß sich das Leben der Idee nicht loslösen läßt von ihrem Leben als Wirklichkeit. »Leben (von Leib abzuleiten, kann also eigentlich nichts anderes heißen als stetiges Einleiben des Urbildes in das Werdende oder der Idee in die

1) M. Heidegger, Sein und Zeit, I. Hälfte.

Natur«¹⁾. »Ewig in diesem Sinne ist sonach nur zuerst das höchste göttliche Mysterium selbst, und ewig insofern sind die Ausstrahlungen dieses Mysteriums, die Ideen, und das Werden an sich, d. h. die unendlichen stetigen Offenbarungen der Idee im Äther oder das werdende schlechthin und im allgemeinen. Alles, was dagegen im besonderen wird, was in irgendeiner Weise erst in der Zeit entsteht, und in ihr ein Wirkliches, Anderes werden kann, trägt auch eben deshalb das Siegel der Vergänglichkeit an sich«²⁾.

Wenn es die Aufgabe der Erkenntnis ist, zwischen Idee und Erscheinung zu vermitteln, d. h. die Erscheinung auf ihre Grundidee zurückzuführen, so bedarf sie dazu eines Mittels, einer bestimmten adäquaten Ausdrucksform: der Sprache, des Wortes. Und hierin unterscheidet sich Carus wiederum wesentlich von allen Pessimisten und Tragikern des Wortes. Das Wort ist Symbol der Idee. Als solches ist es zu bejahen und auszubilden. Carus trifft sich hierin mit einem so ausgesprochenen Repräsentanten des Sturms und Drangs, wie es J. G. Hamann ist, auf einer Ebene, und beide verwirklichen in ihrer Denkform das Hegelsche Motiv des Logos, das seinerseits bis zu Nicolaus Cusanus und schließlich dem Johannesevangelium zurückweist. Die Kluft, die zwischen Erscheinung und Idee besteht, wird durch das Wort ausgefüllt, zur Einheit gebracht: »Das Wort, welches gebildet wird aus dem Klange, d. h. dem tief innerlichen Erzittern eines Dinges, in welcher innerlichsten geheimsten Bewegung eben die Art des Wesens dieses Dinges sich verrät, so daß dieser Klang, dieses Wort gerade deshalb nun als geistiges Symbol des Dinges selbst genommen werden kann«³⁾. Das Verhältnis von Idee und Erscheinung ist nur im Worte aufzufassen, ohne Wort gibt es kein wahres Wissen, keine Erkenntnis. Das Wort ist das Symbol der Einheit von Idee und Erscheinung. Carus lehnt es ab, das Wortlose und Unbenannte höher zu stellen als das »Bewortete«, weil nur in dieser »Bewortung« für den menschlichen Geist und in ihm diese Einheit von Idee und Erscheinung symbolhaft wirklich werden kann. Die Vermittlung durch die Sprache, die hier der Unmittelbarkeit des in sich ruhenden Gefühls bei- und übergeordnet wird, stellt keinen Abfall dar, sondern etwas wesentlich anderes als die Welt der Wirklichkeit oder die Idee an sich und für sich genommen. Im Wort, in der Sprache wird eine neue Welt geschaffen, die »Gedankenwelt«, von der Carus sagt: »In Wahrheit hat die Erkenntnis

1) Zwölf Briefe über das Erdleben, S. 23.

2) Psyche, S. 464.

3) Psyche, S. 330; vgl. auch die Sprachtheorie im »Organon der Erkenntnis der Natur und des Geistes«, die heute noch völlig unausgeschöpft ist.

die Aufgabe, allmählich das All der Welt in diesen ihren Äquivalenten sich neu zu konstruieren, gleichsam so die Welt noch einmal sich zu erschaffen, wie die Seele sich selbst durch den ersten bewußten Gedanken zu einer geistigen Wiedergeburt bringt«¹⁾).

Freilich darf dabei nicht übersehen werden, daß für Carus Wort nicht gleich Begriff ist, daß das Symbolhafte des Wortes auf eine andere als die rein logische Denkform hinweist. Carus unterscheidet auf der Stufe des sich zu sich selbst entwickelnden Selbstbewußtseins den Verstand, die Phantasie und die Vernunft. Verstand und Phantasie sind die notwendigen Vorformen der Vernunft: »Auf diese Weise geschieht es also wirklich, daß die Phantasie die Vorbereitung zu der höchsten Geistesstufe, zur Vernunft, zum Vernehmen des Göttlichen wird; von hier aus ist es zu erklären, daß eine große schaffende, aber auch durch den Verstand geregelte und vor Irrtum bewahrte Phantasie allezeit als die erste Bedingung einer höheren Vernunft und eines wahrhaft großen Geistes erkannt worden ist, und darum ist die verständige Tätigkeit des Geistes allein nimmermehr imstande, zur Erkenntnis der höheren Einheit der Welt zu gelangen«²⁾. Vernunft ist für Carus Vernehmen der Idee, Schauen des göttlichen Urbildes. Dies vernünftige Schauen ist das dritte Wunder der Seele, in dem das Wunder des natürlichen und des geistigen Organismus zur höchsten Einheit gebracht wird. In der Weisheit des Vernehmens der göttlichen Idee gipfelt das menschliche Dasein: »Die über sich selbst vollkommen klar gewordene Seele nämlich lenkt nicht bloß von nun an ihre eigene geistige Bewegung nach dem reinen Lichte höherer Erkenntnis, sondern die ganze natürliche Existenz des Menschen hebt sich auf eine höhere Stufe des Maßes und der Schönheit hinauf«³⁾. Im Gottesbewußtsein gelangen die Gegensätze des Unbewußten und Bewußten zur Synthese. Die höchste Form dieser Synthese ist im Grunde für Carus immer der schöpferische Geist, von ihm aber ist das Element des Bewußtseins auch im göttlichen Urprinzip selbst nicht zu lösen.

4.

Dieser Gedanke der Ganzheit, der Synthese aller Strahlungen der Idee kann gar nicht oft und stark genug betont werden. Wie Goethe die Welt als Polarität erlebt, so auch Carus. Nur aus der Polarität alles

1) Psyche, S. 341. Dieser Gedanke einer geistigen Wiedergeburt widerlegt m. E. am schärfsten den Versuch, bei Carus einen unversöhnbaren Dualismus von Leben und Geist zu konstatieren; er nähert ihn vielmehr dem Idealismus, besonders Hegel.

2) Psyche, S. 164 ff.

3) Psyche, S. 185.

Lebendigen ist ein Begriff des Lebens zu gewinnen. Darum sondert Carus auch den Willen nicht ab, sondern verschmilzt das in ihm realisierte Prinzip der Freiheit aufs innigste mit dem der Welt des Gefühls und dem Reiche des Gedankens. »Höchste Aufgabe echter Lebenskunst kann es daher nur sein, die von reinem Selbst- und Gottbewußtsein gestimmte vollkommene Harmonie des Gefühls, des Erkennens und des Willens immerfort darzuleben, und eben dadurch eine immer höhere Entwicklung der Grundidee unseres Daseins zu fördern und zu erreichen«¹⁾. Das Pathos der idealistischen Dichtung und Philosophie ist vornehmlich das der Freiheit. Aus diesem Pathos der Freiheit ergibt sich etwa bei Schiller und Fichte die Abwertung der Natur, der Wille, in der Tat des Geistes das Leben der Natur in seiner Notwendigkeit zu überwinden. Bei Goethe hat die Idee der Freiheit nicht diese Vorherrschaft, weil Goethes Weltansicht stärker naturhaft bestimmt ist. Fichtes System beginnt mit der Tathandlung, der Handlung des Gedankens. Carus setzt neben die Tat des Gedankens die Tat des Lebens. In dieser Doppelheit erhält der freie Wille eine neue Ausprägung²⁾. Die Tat des Lebens ist Ausdruck eines Charakters, einer Persönlichkeit. Freiheit ist für Carus das Befreitsein von dem nicht Gemäßen, sie ist Richtung auf das Göttliche, die Uridee, Befreiung von allem Unwesentlichen, Willkürlichen, Ungöttlichen. Sofern aber das wahre Freisein nur gedacht werden kann als reinste Innewerdung und Erkenntnis des Göttlichen, ist der freie Wille sowohl mit der Erkenntnis als mit dem Gefühl aufs innigste verknüpft. Und zwar ist es vor allem die Liebe als Repräsentation eines schon gefühlhaft geformten Unbewußten, die im Willensakt entscheidend wirksam ist. »Wir können uns daher auf keinen Fall verbergen, daß der Wille zu seiner wahren Vollendung ebenso sehr der Liebe als der Erkenntnis bedürfe, und wir erklären uns daher, daß ein Willensakt und eine Tat, welche bloß durch Erkenntnis abgewogen und entschieden sind, allemal eine Stufe tiefer stehen werden, als ein Willensakt und eine Tat, welche nächst der Erkenntnis zugleich durch eine höhere Liebe bestimmt werden³⁾. Dieses Liebesmotiv führt zu einer weiteren wichtigen Konsequenz, daß nämlich Carus über den freien Willen, der geleitet und angeregt wird durch die Erkenntnis des

1) Psyche, S. 372; vgl. hierzu auch »Goethe« sowie die »Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten«, in denen sich eine Fülle von Weisheit und Lebenskunst in diesem Sinne findet.

2) Auch an dieser Stelle durchbricht Carus ein im Klagesschen Sinne »bloß biologisches« Denken grundsätzlich und entscheidend.

3) Psyche, S. 361.

Geistes, ein gemußtes Wollen stellt, das aus dem unmittelbaren Sichanzeigen der göttlichen Idee selbst entspringt, das eine höhere Notwendigkeit darstellt, von einem göttlichen Willen bewegt, von ihm inspiriert, begeistert und begeistert wird. Über diese höhere Notwendigkeit kann keine Rechenschaft abgelegt werden, in ihr stellt sich vielmehr die Synthese eines sich bildenden und formenden freien Willens und eines mit metaphysischer Notwendigkeit sich vollziehenden Müssens dar. Es geht auch an diesem Punkte des Carusschen Denkens wieder um das entscheidende Problem des Verhältnisses von Unbewußtem und Bewußtem. Das Unbewußte scheint den Primat zu gewinnen, und doch hebt Carus auch an dieser Stelle hervor, daß die freie Selbstbestimmung des Menschen die charakterliche Ausrichtung auf die eigene Urdee die Voraussetzung für ein sicheres Erfassen jenes göttlichen Müssens ist. Erst in der wahrhaftigen Inspiration kommen der freie Wille, der ideemäßig gesetzte Charakter, der menschliche bewußte einzelne Geist und das allgemein unbewußt-bewußt Göttliche zur höchsten Synthese.

Das Leben des Menschen hat nur dann seinen Sinn erfüllt, wenn es der eigenen Urdee eine Gestalt in der Wirklichkeit gegeben hat. Die Idee wächst in der Gestaltung in der Wirklichkeit. Sie wächst durch das Werk jedes einzelnen Menschen. Das Wachsen der Idee ist das Leben. Dies gilt sowohl für das Alleben der Natur als auch für das Einzelleben des Menschen. Daraus ergibt sich ein besonderes Verhältnis zum Problem der Kultur. Die Philosophie des Carus ist Naturphilosophie und Anthropologie, aber nicht Kulturphilosophie, und der Begriff des Werkes ist nicht wesentlich auf Objektivation im kulturellen Sinne wie etwa bei Hegel abgestellt. Vielmehr legt Carus das Gewicht auf die Selbstbildung der Persönlichkeit. Dies kommt besonders in seiner Goetheinterpretation zum Ausdruck, wenn er dort aufweist, daß alle Gestaltungen Goethes wohl Ausdruck des Wachsens und Sichbildens seiner ureigensten Idee und Persönlichkeit seien, daß jedoch die höchste und reichste Gestalt das eigene Leben sei, die Formung eines irdischen Daseins zu einem reinsten und geläutertsten Kunstwerke, »daß eigentlich nur die Individualität des Geistes, d. h. die größere Entwicklung dessen, was ich den spirituellen Organismus der Seele nenne, und die Betätigung davon in minder oder mehr mächtigen Gedanken das wahrhafte Maß der Persönlichkeit sein könne . . .«¹⁾. Dies leitet sich her aus der Auffassung des Lebens als eines

1) Goethe, S. 131.

immer werdenden und vergehenden, immer schaffenden und immer zerstörenden. Der individuelle Charakter allein vermag dieses ewig werdende zu repräsentieren. Das objektive Werk dagegen verabsolutiert immer einen Augenblick dieses Werdens, gibt ihm Ewigkeit. Diese Ewigkeit besteht freilich wirklich, sofern die Uridee in ihm sich Gestalt gibt, aber sie tritt in gewissem Sinne aus dem Kreislauf des Werdens hinaus, und um eine volle Adäquatheit zwischen der schaffenden Seele und dem objektivierten Werke herzustellen, wäre die Unendlichkeit der Produktionen nötig.

Damit verurteilt Carus nicht die Form als solche, wie es vielen Richtungen der Lebensphilosophie nahe liegt, er leugnet nur ihre jeweilige Endgültigkeit. Darin trifft er sich mit Simmels Transzendenz des Lebens. Es liegt im Wesen der göttlichen Idee, sich in immer neuen Gestalten, in immer höheren Kreisen darzustellen, zu »verleiben«. So kehrt das Leben immer neu in seinen Ursprung zurück, um immer neu ideell geformt zu werden. Das Leben ist selbst seine Idee und seine Erscheinung oder Wirklichkeit, in diesem Wort: Leben schauen wir das Symbol seiner Einheit von Idee und Wirklichkeit an.

Von hier aus muß die Lebensphilosophie des Carus gesehen und beurteilt werden. Es liegt ihr ein eigentümlicher Symbolbegriff des Lebens zugrunde. Nicht im Sinne transzendenten Hinweises auf ein absolut anderes, sondern vielmehr als Mitte zwischen Idee und Erscheinung, Idee und Natur, Idee und Wirklichkeit. Der Symbolbegriff des Lebens bringt die Gegensätze durch sich selbst zur Einheit, indem er das geistige Mittel ihrer Vermittlung im Gedanken des Menschen darstellt und darüber hinaus als »Gedankenwelt« aus sich heraus den eigentlichen spirituellen Organismus verwirklicht. In der Idee einer »Gedankenwelt« liegt der Ansatzpunkt der Ermöglichung alles kulturellen Handelns. Es ist das Originale und Entscheidende dieser Konzeption, daß darin die kulturelle Wirklichkeit organisch umschlossen liegt und trotz ihres Geistcharakters ihrer natürlich-organischen Grundlage nicht beraubt wird.

Vergleicht man die Philosophie des Carus mit modernen Formen der Lebensphilosophie, so ist einmal ihr spirituell-organischer Charakter, zum anderen ihr religiöses Pathos besonders hervorzuheben ¹⁾. Beide Motive vereinigen sich in ihrem Symbolcharakter, in der unlöslichen Vereinigung der Tat des Gedankens und der Tat des Lebens. Die Philosophie des

¹⁾ Ich habe dieses religiöse Problem in meinem Aufsatz über: »Die rel. Grundlagen« herausgestellt.

Carus erhebt sich sowohl über die Geistverabsolutierung als über die Naturverabsolutierung, sie ist weder rationalistisch noch biologistisch, sondern bio-logisch, sie entwickelt den Logos des Lebens aus dem Leben für das Leben und über das Leben hinaus. »Das Werdende also, d. i. die Natur, in aller schwankenden Erscheinung zu fassen, und des ewig Seienden in all diesem Veränderlichen sich mehr und mehr bewußt zu werden, und so dazu zu gelangen im individuellen Geiste teilhaftig zu werden des Abglanzes jener Gedanken des Urgeistes, in deren Folge allein das All existiert, darin wird stets die letzte, höchste Aufgabe der echten Philosophie gegeben sein«¹⁾.

1) Natur und Idee, S. 4.

ÜBER WESEN, BEDEUTUNG UND INNERE FORM DER DICHTUNG.

VON

ROBERT PETSCH (HAMBURG).

Jede künstlerische Darstellung bemüht sich um die steigernde Wiederholung eines Gegenstandes der Erfahrung oder der Einbildungskraft, welche die Bestandteile der Wirklichkeit neu, frei und doch sinnvoll zusammenordnet. Indem der Künstler sein Thema ergreift oder sich von ihm ergreifen läßt, spürt er schon die besonderen Reize, die der Gegenstand unter seinen Händen, gemäß den besonderen Mitteln seiner Kunst entfalten wird, weit stärker und reiner als es in der gegebenen Welt möglich war. Und diese Farb- und Ton-, diese Raum- und Zeit-, diese Sinn- und Form-Werte sind nicht bloß von der Art, die sich unsern Sinnen aufdrängt oder unsere Vernunft angeht; sie alle sprechen zu unserer Seele. Wie die Kunst mehr bedeutet, als eine geschickte Wiedergabe der Wahrnehmungen und mehr als die Fertigkeit in der Handhabung der technischen Mittel; wie die echte Kunst vielmehr ein Ausdruck der Persönlichkeit mit ihren seelischen Tiefen, mit ihrem unübersehbaren Gefüge und mit ihrer inneren Unendlichkeit ist, so will auch das Kunstwerk zwischen der Seele seines Schöpfers und der unsern vermitteln und uns an dem teilnehmen lassen, was der Künstler an seinem Werke vom Augenblick der ersten Empfängnis bis zur »Vollendung« selbst erlebt hat. Damit erfährt der Gegenstand durch die Kunst eine ganz besondere »Behandlung«. Seine menschliche Bedeutung wird erhöht und er kommt uns so nahe, wie in keiner anderen geistigen Verarbeitung; aber er wird auch in gewissem Sinne erst »verwesentlicht«, wie es keinem Gegenstande innerhalb der Erfahrung je geschieht.

I.

Diese »V e r w e s e n t l i c h u n g« zeigt sich darin, daß wir nicht nur gleichsam von Punkt zu Punkt als seelische Wesen von der Darstellung berührt werden, sondern daß wir bis zu der letzten möglichen seelischen Er-

griffenheit vorstoßen; bis dahin, wo wir uns von der Geschlossenheit, der Mächtigkeit und dem sinnvollen Gefüge unsrer menschlichen Gesamtpersönlichkeit wenigstens ahnend überzeugen können. Auf dieses letzte Erlebens-Ziel weisen alle einzelnen Wirkungen hin, die uns das Kunstwerk vermittelt, und von diesem geheimnisvollen Mittelpunkt aus empfangen sie dauernd neue Lebenskräfte, so wie die Glieder eines lebendigen Organismus von den Zentralorganen her, mit denen sie in steter Wechselwirkung stehen. Durch diese Vereinheitlichung der Wirkung *a u f u n s* aber erfährt auch der *G e g e n s t a n d* der Darstellung eine ganz eigene, verwesentlichende Rundung und Steigerung *i n s i c h*. Er mag äußerlich noch so klein oder unscheinbar sein (z. B. ein Veilchen, das ein Dichter am Wege findet oder ein kleines Mädchen, das mit Knöcheln spielt): durch die Fülle und durch die innere Unendlichkeit der inneren Wechselbeziehungen zwischen seinen Teilen und seinem gestaltenden Mittelpunkt wird er zum Gleichnis nicht bloß seiner selbst, nicht bloß zum »Urphänomen« alles dessen, was zu seinem Gattungsbegriff gehört, aber hier in lebendiger Anschauung erfaßt ist. Er wird vielmehr »durchleuchtend« und »vertritt« dann auf seine besondere Weise immer Größeres und zuletzt die Welt überhaupt; die Welt, wie der Künstler sie sieht, vor allem ihre verborgenen Harmonien und ineinandergreifenden Sinnhaftigkeiten; diese Welt, die wir in der Erfahrung niemals wahrnehmen (weder im großen noch an einzelnen Gegenständen), die unser Verstand niemals begreifen und zergliedern kann, die aber unsere Seele verlangt und von der uns aber die Kunst eine überzeugende Ahnung durch die reine Anschauung vermittelt.

Natürlich kann der Künstler weder an dem einzelnen Gegenstände alle möglichen und für uns Menschen irgend erheblichen Züge andeuten und betonen, noch dauernd auf jene Welt-Beziehungen, auf jene unendliche gleichnismäßige Spiegelung des Alls im Einzelnen hinweisen. Es ist die Sache der Form, mit ihren rhythmischen Schwingungen jene unendliche Fülle der mannigfaltigsten und doch im Grunde einheitlichen Beziehungen symbolisch aufleuchten zu lassen. Diese »Form« ist mit ihrem inneren Zusammenhalt und ihrem Lebensgesetz schon in dem architektonischen Aufbau des Gegenstandes durch den schauenden Künstler vorgegeben. Er weiß in hohem Grade um die sachlichen, z. B. natürlichen oder geschichtlichen Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten, die in dem Gegenstände sich auswirken; aber er bringt sie nur insoweit zur Anschauung oder nimmt sie nur so weit in seine Darstellung auf, als sie, über das Sachliche hinweg, zugleich an den Ordnungswillen und an das Einheitsbedürfnis unsrer Seele sprechen. Im übrigen verfährt er sehr frei mit allen Gegenstands- und Ordnungsbegriffen, die seine Neugestaltung der Welt im Gegenstände mit begreift. Sie

alle »vertreten« wieder nur jene Gliederung und Anordnung der gegebenen Erfahrung, die sie unserm Herzen um so teurer macht, je mehr wir in unseren Tiefen daran arbeiten. Und der Künstler weiß die Teile seines Organismus so zu ordnen in Raum und Zeit, daß sie immer mehr von der menschlichen Bedeutung, von der Wesenhaftigkeit der Dinge für uns und für unser Gemüt verraten. So ergibt sich das Wunschbild, das wir nur zu gern in die Welt der gegebenen Tatsachen hineinsehen oder hineinträumen und das der Künstler geradezu hineinbaut oder darüber wölbt ¹⁾).

Die Ordnungsgesetze, nach denen die Einzelteile der künstlerischen Darstellung ausgewählt, einander zugeordnet, miteinander verbunden und gegeneinander abgehoben oder abgestuft werden, sind im wesentlichen bedingt von dem Lebensgesetze des neuen Organismus, den der Künstler vor uns hinstellen will. Dieser Schein- und Wesens-Organismus ist geordnet um einen inneren Quellpunkt, um einen geheimnisvollen Herd, den wir zwar auch in der Natur und in der Geschichte suchen und vielfach wahrnehmen, der sich aber erst hier nach seinen eigenen Daseins- und Wirkungsgesetzen frei entfaltet hat. Denn in dem Mittelpunkt alles künstlerischen Schaffens steht doch immer die erwartete Wirkung auf unsere Einbildungskraft, die in ihren Träumen immer von einem doppelten Streben erfüllt ist. Sie will auf der einen Seite loskommen von der Alltäglichkeit mit ihren zahllosen Enttäuschungen, Brechungen, Verfehlungen, Plattheiten und Bedeutungslosigkeiten; darum bevorzugt sie durchweg das Einmalig-»A u ß e r o r d e n t l i c h e«, den bedeutenden (»eminenten«) Fall, der für Millionen Fälle stehen kann, aber hier weder durch seine Seltsamkeit auffällt, noch wegen seiner sachlich-urphänomenalen Bedeutung wichtig ist, sondern nur durch seine vielseitige und tiefe Bedeutsamkeit hervorragt und uns fesselt. Da schwingen denn die Werte der Wirklichkeit alle mit, erhalten aber neue Wirkungskraft durch ihre Beziehung auf das Seelische. Das Fesselnde und Auffallende, Achtungsgebietende und Aufschlußreiche, aber auch Lächerliche und Häßliche, ja Gemeine, soweit es unser Herz in mächtigen Schwung versetzen kann, ist hier willkommen. A u f d e r

1) Der echte Künstler stellt sein Werk nicht neben die Welt als ein Fremdes und »ganz Anderes«; vielmehr erleben wir, unter seinem Zauber, unsre Welt als eine solche, in der es unendliche menschliche Werte gibt, welche die Kunst uns vermittelt, zugleich mit einem höheren Lebensblick. Wir fühlen, daß nicht nur der ästhetische Genuß der 9. Symphonie und der »Meistersinger«, des »Hamlet« und des Meisterlustspiels »Was ihr wollt« unser Leben »verschönt«, sondern daß es in dieser Welt, der solche Werke entsproßen, zwar unendlich viel Schweres und unsäglich Lächerliches gibt, daß es sich aber lohnt, in dieser Welt zu leben — nämlich für jeden, der wie Lessings König im »Philotas« sagen kann: »Ich bin ein Mensch und weine und lache gerne.«

a n d e r n S e i t e aber verharret die Seele noch bei derjenigen Werthaltung, die ihr die Welt überhaupt teuer macht und um deren willen sich ihre Neubildung im Gegenstande durch die Hand des Künstlers erst zu lohnen scheint. Mit dem Augenblicke, wo der Mensch überhaupt als solcher zu leben beginnt, macht er sich von der chaotischen Einwirkung der einzelnen Eindrücke los; er reiht sie auf irgendeine Weise zusammen, bezieht sie (reihenweise, mit Folge oder Gegensatz) aufeinander oder auf neue, mehr geistige Überwerte. Er schafft damit »O r d n u n g« im Labyrinth seiner eigenen Erfahrung, Ordnung nach außen wie nach innen. Ihn reizt von Uranfang her diese Macht, die ihm über die Dinge gegeben ist, und er bedient sich ihrer, auch wenn er sich ihrer nicht immer recht bewußt wird. Er verbessert, d. h. er vermenschlicht damit seine Welt wie den einzelnen Gegenstand, den er aus der Erfahrung herausgriff. Enttäuschungen, die ihm die Wirklichkeit bereitete, rührten zum Teil daher, daß die Ordnungen, in denen er die Dinge vorfand oder die er zunächst an sie heranführte, sich als unhaltbar, als fragwürdig erwiesen. Und so erwartet er von allem Außerordentlichen, von dem er sich fesseln läßt, dem er sich mit einer Art von Ekstase hingibt, eine neue und zugleich die wahre, die stichhaltige, befriedigende, die e c h t e O r d n u n g der Welt; eine Ordnung, in der das Außerordentliche seinen Platz hat, ohne aus ihr herauszufallen oder sie gar zu zerstören. So scheint diese »zweite Ordnung« über ihre einzelnen Erscheinungsformen hinweg und zugleich auf einen unendlichen Zusammenhang hinzuweisen. Gibt doch das Außerordentliche, je tiefer wir es auf uns wirken lassen, neue Richtpunkte und Richtlinien her für die verschiedenen Ebenen oder Schichten, aus denen sich, dank der Gestaltungskraft des Künstlers, der neue Gegenstand für uns aufbaut. Das von Hause aus Selt-same, Fremde und Überraschende tritt dabei oft zurück, je mehr es der Künstler mit seinen Mitteln zum Ausgangspunkte und zum Träger neuer Erregungen macht und damit seinen höchsten Beruf erfüllt: »Edlen Seelen vorzufühlen.« Tausende haben vor Goethe den Eindruck der einschlummernden Natur verspürt; ihm zuerst ist es gelungen, die tiefe menschliche Bedeutung dieses Einschlummerns gestaltend aufzudecken und die menschliche Seele mit ihrem Bedürfnis nach stärkster Ruhe in das Ganze mit einzubeziehen. In der Anordnung der einzelnen Darstellungszüge seines »Nachtliedes« zeigt sich die neue Ordnung, die auf jene (der A r t nach) außerordentliche Wahrnehmung aufgebaut ist: von den fernen Gipfeln bis zur Brust des betrachtenden Menschen wird das All, gleichsam stufenweise, in das Bild der Ruhe einbezogen. Wir haben die deutliche Empfindung, als ob in dieser großen Ruhe die tiefe Gottbezogenheit und damit die letzte Wesentlichkeit der äußeren und der menschlichen Natur erst recht auf-

leuchteten. So schließen sich außerordentliche Wahrnehmung und geistig-seelische Neuordnung zusammen, u. zw. im engsten Rahmen; anderwärts, etwa im »Faust«, mit größten Ausmaßen, indem der magisch eingestellte (und im tiefsten Innern, unbewußt, zum Rein-Menschlichen zurückstrebende) Mensch die ganze Breite der Welt zu durchmessen scheint und dabei Schritt vor Schritt von seinem scheinbaren Ziele (der magischen All-Bewältigung und Selbst-Erhöhung) abkommt, zugleich aber einer höheren »Vollendung« sich nähert. Ähnlich steht es mit A. Dürers schlichtem Weihnachtsbilde in der Dresdener Galerie oder mit der mächtigen Gesamtwirkung eines gotischen Domes: dort auf der Grundlage der Geburt des Heilands, hier in der außerordentlichen Gestaltung des Gotteshauses auf dem Grunde der in Stein gewölbten Halle. Alles, was wir in der Kunst »Komposition« nennen, will von hier aus betrachtet und beurteilt werden.

II.

Freilich verfahren die verschiedenen Kunstgattungen und die Einzelkünste hierbei auf verschiedene Weise, nach Maßgabe ihrer Mittel und der ihnen entsprechenden Einstellung des Menschen selbst. Alle *Zeitkünste*, also hauptsächlich Musik, Tanz und Dichtung lassen den »Gegenstand«, der bei ihnen die Welt bedeutet, in der Zeit sich vollenden. Der Gegenstand nimmt also hier die Rolle des *Vorgangs* an, d. h. einer Zeitfolge von Begebnissen (oder, subjektiv ausgedrückt: Eindrücken), die an und für sich schon »beweglich« (»motivisch«) gehalten sind und die sich nach vor- und rückwärts erstrecken wollen, um auf diese Weise ihre ganze Kraft zu entfalten. Diese Kraftentfaltung verfolgt immer wieder die beiden Richtungen, die in steter Wechselwirkung untereinander stehen: eine sachliche, kraft welcher der Vorgang sich dauernd erweitert, verstärkt und vertieft, und eine seelische, kraft deren unsre Seele immer stärker und in immer neuen Tiefen von ihm ergriffen wird. Freilich ist diese Vertiefung nach ihrem Grade und nach ihrer Ausdehnung sehr verschieden je nach der Zahl und Eindruckskraft der Mittel, die der Künstler anwendet und, möchte man sagen, nach der Entfernung der Darstellung von der Wirklichkeit einerseits, nach ihrer Deutlichkeit und Eindrucksfülle andererseits. Die Ausdruckskraft des *Tanzes* (als Kunst!) ohne Verbindung mit der Musik und mit dem Worte ist verhältnismäßig gering und setzt eine weithin eingestimmte, nicht bloß angestammte Lebensgemeinschaft voraus, die ihn unmittelbar oder durch eine Art notwendigen Mitgehens »versteht«. Die Wirkung der *Musik* ist schon größer, ebenso wie die des Vogelsangs und anderer Geräusche in der Natur, z. B. des Donners oder des Stromes,

die an jedes Menschen Herz andringen und weithin gleichlaufende Wirkungen erzeugen. Aber auch die musikalische Darstellung kommt über einen gefühlswirksamen Vorgang von großer — meist übervölkischer — Allgemeinheit und Unbestimmtheit und eine ebenso allgemeine, jedenfalls sehr wenig »gegenständlich« bestimmte Rührung unseres Gemütes nicht hinaus, wenn sie nicht mittelbar (durch Erinnerungen) oder unmittelbar (durch Verbindung) die Kunst des Wortes zu Hilfe nimmt. Hier scheiden (bei e c h t e r Musik) so gut wie alle Erinnerungen an die gebrochene und neu zusammengesetzte Welt der wirklichen Tatsachen und Lebensvorgänge aus und es bleibt davon nur bestehen, was sich als Niederschlag (o h n e feste gegenständliche Beziehung und nur mit einer Art von »Gemahnung« an bestimmte Gegenstands-Gebiete, z. B. an traurige Erfahrungen) in unserer Seele aufgespeichert hat. Freilich erscheint dann, in der musikalischen Deutung und Veredelung, der Gefühlsstrom und der seelische Vorgang »an sich« in großer Reinheit.

Hier wie im Tanze erfolgt die Verwesentlichung, die Deutung und der Neuaufbau des Gesamterlebnisses in der Form des Vorgangs dadurch, daß einzelne Teilbewegungen, die eigentlich führenden »Motive« in ihrer Besonderheit, mit ihrer »außerordentlichen« Erscheinung und Bedeutung hervorgehoben, sinnvoll gemacht und auf sinnvolle Weise miteinander verbunden oder gegeneinandergeführt werden. Sie alle sind Träger starker, einmaliger und doch menschlich-typischer, von dem Dichter gleichsam neu entdeckter oder aus dem Unterbewußtsein hervorgehobener Gefühlsvorgänge. Sie können durch die F o r m ihrer Darbietung, also auf mittelbare, auf künstlerische Weise, dank der durchscheinenden Kraft dieser sinnlich-seelischen Eindrücke und Erschütterungen, unsern ganzen Menschen ansprechen, soweit er sich von der Kunst überhaupt und von der eben wirksamen Kunst beeinflussen und »verwandeln« läßt. Auf höherer Kulturstufe ist natürlich auch der denkende Mensch an diesen Dingen mitbeteiligt, und die Machtfülle wie der Aufgabenbereich der eigentlichen Künste werden damit beträchtlich erweitert, wie andererseits die angerufene »Totalität« des Menschen von daher eine neue Verbreiterung und Vertiefung erfährt ¹⁾. Das wird vor allem dadurch erreicht, daß die Hauptausdruckswerte, die eigentlichen Leitmotive verbunden, begleitet und gleichsam umschwärmt werden von einer Fülle von Nebenmotiven, die zu

1) Auch der denkende Mensch, nur nicht gerade der theoretische Wissenschaftler a l s s o l c h e r , nimmt von den durch geistige Bestandteile und Beziehungen erweiterten Tanz- und Tondarbietungen, z. B. von einer Beethovenschen Symphonie, eine innere Bereicherung und neue Antriebe selbst nach der Seite seiner geistigen Weltbetrachtung und -beurteilung mit.

den »Leitern« und »Schlüsselnoten« in eigentümlicher Wechsel- und Ganzheitsbeziehung stehen. Auch wenn wir aus einer andern Welt der inneren Anschauung herzukommen scheinen, für den Kern des künstlerischen Organismus erweisen sie sich sehr bald als verbindungsfähig im Sinne der Parallele, der Abwandlung, des Gegensatzes mit innerer Beziehung (z. B. polarer Art) und zeugen von der mächtigen Kraft der außerordentlichen Gegebenheiten, aus sich heraus im Seelischen eine neue Ordnung zu erzeugen, die doch nur ein Spiegel- oder Wunschbild der gegebenen Welt in der künstlerischen Sphäre bedeutet. Natürlich wird auch hier alles Bloß-Sachliche und alles Rein-Geistige, Ideelle nach Möglichkeit ausgeschieden. Dagegen ist die Auswahl und die Ordnung der Motive von höchstem Werte für jene *Z w i s c h e n s c h i c h t* zwischen dem Stofflichen und dem Sinnlichen, in der und aus der heraus wir recht eigentlich als Menschen »leben« und die durch das Walten eines rein formalen, ausgleichenden »Spieltriebes« nicht hinreichend bezeichnet ist. Vielmehr wirken hier alle die Werte unmittelbar und mit voller Unabhängigkeit und großer Reinheit zusammen, die im »gewöhnlichen« Leben und in dem abstrakten Weltbilde der Wissenschaft die geringste Rolle spielen; jene Werte, die uns als Menschen überhaupt, als Gattungswesen angehen, die unsere Stellung in der lebendigen Welt, unsern Lebenslauf und seine innere Formungskraft, seine mögliche Verwesentlichung betreffen. Sie stehen damit zwischen den bloß inhaltlichen und den reinen Formwerten in der Mitte, bleiben aber mit beiden Reihen in fruchtbarer Verbindung. Es erhebt sich dann innerhalb der Erfahrung gleichsam eine Kern-Welt von außerordentlichen Leitwerten und von einer ganz neuen Ordnung, die eben vor allem für »uns Menschen« Bedeutung hat ¹⁾. Die »Urform« aber, auf die alle andern Formwerte der Darstellung irgendwie bezogen sein müssen und die allen »Inhalten« erst ihre menschliche und damit ihre ästhetische Bedeutung gibt, ist und bleibt diejenige des »Vorgangs«, der sich freilich in der reinen Musik wie im Tanze auf einer Linie, weiterhin auf einer zweidimensionalen Ebene bewegt und erst durch den Zutritt des »Poetischen« eine Vertiefung nach der dritten Grundrichtung hin erfahren, gleichsam körperlich werden kann ²⁾.

1) Was Schiller seinerzeit als den »objektiven Faktor« der Kunst gesucht hat, ist auf dieser Ebene allein zu finden.

2) Daß eine »poetisch«-ausdrucksvolle Musik schließlich zum Worte hinstrebt, das schon vorher, als die reinste Äußerung des Kultur-Menschen, in seinem Unterbewußtsein sich immer wieder anmeldete, um alsbald wieder ins Unbestimmte zu verschweben, ist der eigentlich haltbare Kern von R. Wagners Ausdeutung der »Neunten Symphonie«.

III.

Wir langan damit bei der ganz eigentümlichen Auffassung und Gestaltung des Vorgangs durch die *D i c h t u n g* an, bei ihrer Verwandlung des Gleichzeitigen in eine Folge und alles Lebendigen überhaupt in ein Menschlich-Vorgängliches, das wiederum durch einen *i n n e r e n* Vorgang in steter Entwicklung und Vervollkommnung wahrgenommen wird. Hier treten zu den Symbolen des unmittelbaren Sinneseindrucks (wie im Tanz) und zu den nur das Gefühl ansprechenden Eindrücken (wie der Musik) jene andern Erlebniselemente, die den denkenden und damit sprechenden Menschen (den *Homo sapiens sive loquens*) angehen. Auch alle Lebenswerte »niederer« Art (vom Menschen aus gesehen) werden hier in solche, unsrer Art entsprechenden »*r e d b a r e n*« *W e r t e* umgewandelt. Der Mensch mit seiner Fähigkeit zur begrifflichen Bewältigung der Erfahrung und mit seiner Gabe zur Ideen-Bildung ist hier als Verstandes- und Vernunftwesen beteiligt. Aber auch als solches ist er immer zugleich und vor allem und in erster Linie »Mensch« und genießt sich gleichsam selbst (wenn auch unbewußt) als Gattungswesen von höherer Kraft, von zusammengesetzteren und damit zugleich wieder tiefen- und wesenhafterem Erleben der ganzen Welt, soweit sie seine Seele anspricht und von Seele erfüllt zu sein scheint. Auch was seinen Geist anspricht, rührt immer wieder seine Seele auf besondere Weise an und tritt natürlich, wie alles Menschlich-Innere untereinander, mit jenen andern Sinnes- und Gefühlsregungen von künstlerischer, besonders tänzerischer und musikalischer Art in nähere Beziehung oder in fruchtbaren Austausch. Zugleich aber bilden sich hier neue Werte des unmittelbaren, inhaltlichen und funktionalen Erlebens; bilden sich Hochgefühle der inneren Bereicherung und des neuen Kräftespiels aus, bei denen immer, wenn auch nur im Unterbewußtsein, die freudige Gewißheit mitschwingt: »Das kann der Mensch«¹⁾.

Die *S p r a c h e* mit ihrer eigentümlichen Mittelstellung zwischen (und ihrer Selbständigkeit neben) den sinnlichen Eindrücken und ihrer geistigen Durcharbeitung; diese Sprache, ohne die keine Verstandes- und Vernunftarbeit möglich ist, die ihr aber so gut Hemmungen wie Hilfe bietet und von der reinen Abstraktion so gern zugunsten bloßer »Formeln« ganz ausgeschaltet würde: diese Sprache hält auch jedes geistige Erleben immer noch im Bereiche des Menschlichen fest. Das um so mehr, je stärker sie selbst geformt wird und je reiner und reicher sich die ihr innewohnenden Formkräfte des Klanges und der Bildgebung symbolisch für den Neuaufbau des

1) Vgl. Schiller, »Die Kunst, o Mensch, hast du allein.«

inneren Lebens und des inneren Weltbildes im menschlichen Sinne zur Verfügung stellen. So arbeitet der dichtende Mensch an der Bereicherung der Sprache und immer zugleich an derjenigen seines eigenen Wesens, womit er wiederum den Besten seiner Volksgenossen vorempfindet. Denn seine Sprache ist kein Menschlich-Allgemeines und kein Kunstprodukt, sondern immer auf dem Boden rassisch-völkischen Wesens und der geschichtlich gewordenen Volkheit zugleich entwickelt, und sie kann die Grenzen dieser lebendig-organischen Grundlage niemals überschreiten, ohne selbst Schaden zu nehmen. So ist er denn wieder der Sprecher und Träger, der Veredler und Vermehrer, der magische Neuschöpfer seiner eigenen Muttersprache, der alle seine Volksgenossen mit sich reißt; der ihre innere Welt, immer in den Grenzen des Völkisch-Möglichen und dennoch mit der steten Richtung auf ein Unendliches, erweitert und austieft, indem er seinen »neuen« Gegenstand in die Sprache bannt und der Sprache damit neue Herrlichkeiten entwindet.

Mit Hilfe der Sprache denkt der Mensch und hält alle geistigen Werte fest, die sich sein Denken erobert. Aber während das *r e i n e* Denken in seiner abgelösten Form immer mehr zu einer bloß noch andeutenden, formelhaften Sprechweise, einer Art hypostatischer Sprache hinstrebt, hält die lebendige Sprache die Beziehungen zum Leben fest und arbeitet ständig an ihrer Bereicherung und Vertiefung. Was aus den Urzeiten der sprachbildenden Menschheit und der einzelnen Völker zu uns herübertönt, was in der kräftigen Volksmundart und in einer stark bewegten, gefühlshaltigen, also nicht durch »Konvention« verflachten Umgangssprache noch fortlebt, das ergreift der Dichter, um es in einer dem Wesen und dem Sinn der »Rede« höchst gemäßen Weise durchzubilden oder es aus dem Reiche der Mütter gleichsam von neuem heraufzuholen. *D i e s e* Sprache »erinnert« (wie alles, was der »Dichter« überhaupt ergreift, auch nach der gegenständlichen und nach der reinen Form-Seite) durch ihre Leistung in etwa gleichem Maße an die sinnliche Welt mit ihren Reizen und mit ihren Ordnungen, wie (durch ihre Ausgestaltung und Fügung) an das Geistige mit seiner Tiefe und mit seinen Gesetzlichkeiten. In beiden Lagern sucht sie das »Außerordentliche« und Bedeutsame auf, um es zu benennen, und sie verbindet beide Reiche durch die Kraft ihrer wichtigsten Darstellungsmittel, um das menschlich-seelische Erleben auszudrücken, das an beiden stark beteiligt ist und das sich in dem Zusammenwirken beider Seiten zu sich selbst hinfindet und sich in sich selber vertieft. Ja, *d i e s e s* Erleben vollzieht sich eigentlich nur im lebensnahen Denken und in seinem unmittelbaren Ausdruck: in der lebendigen Sprachgestaltung. Der denkende und redende ist zugleich der menschlich-erlebende, totale und (von

außen her) unbedingte Mensch: ein Wesen von geistiger und von leiblicher, aber zugleich noch von einer andern Art, in der das Menschlich-Bedeutsamste der beiden andern Wertreihen »aufgenommen« und zugleich über sich selbst hinaus gesteigert wird. Die beiden Hauptausdruckskräfte, wodurch die Sprache über den unmittelbaren, interjektionsartigen Gefühlsausdruck, über die mehr nachahmende oder bezeichnende Auffassung der Wirklichkeit und über die bloße Formulierung der Meinung zur eigentlichen »Bedeutung« des Gegenstandes (und damit der Welt) vordringt, sind Bild und Klang. Die begrifflichen und die logisch-verknüpfenden Aufbauteile der Sprache kommen für die Dichtung mehr »am Rande« in Betracht und werden jenem Hauptmotiv der Sprachgestaltung unterstellt ¹⁾).

Das dichterische Bild kann durch seine leuchtenden, lebensvollen Züge, seine »Farben« und »Umrisse« im übertragenen Sinne an die wirklichen Gemälde und an ihre menschliche Bedeutung »erinnern«, ohne sie je ersetzen zu wollen. Während der Maler Farben, Schatten und Umrisse auf Grund und im Rahmen ihrer sinnlich-sittlichen Wirkung in einer neuen, bisher so nicht gesehenen Art und Weise zu Trägern seines ungewöhnlichen und doch menschlich-vorbildlichen oder auf Allgemeingültigkeit dringenden Welt-Bildes macht, und während bei ihm die geistigen (»poetischen«) Wirkungen sich mehr nebenher einstellen, verfährt der Dichter gerade umgekehrt: er baut seinen Gegenstand (im ganzen und im einzelnen) bildhaft aus solchen Zügen auf, die in dem Gesamtgefüge seiner Darstellung als menschlich-bedeutsam und damit als konstitutiv-entscheidend sich erweisen, aber zunächst und vor allem unser Gefühl und unsere Sinnlichkeit »erinnerungs«weise beschäftigen, um unsere innere Anschauungskraft in Tätigkeit zu versetzen. Was der Dichter dann an Bildelementen auswählt und »ins Wort formt«, das sind eben gleichsam die Eck- oder Angelpunkte seiner tieferen Anschauung von der Sache, aus denen sich wohl ein vielsinniges Symbol, aber kaum ein sinnlich-einmaliger, identifizierter Gegenstand der Erfahrung zusammenweben läßt. Daher die Bildzüge so oft aus ganz verschiedenen Sphären der Wirklichkeit herausgerissen und zu neuer Einheit kühn und doch überzeugend zusammengefügt werden. In Goethes berühmten, scheinbar paradoxen Versen:

»G r a u , teurer Freund, ist alle Theorie,
Doch g r ü n des Lebens g o l d n e r Baum«

1) Jede »Gedankendichtung«, wie z. B. Schillers »Ideal und Leben«, zeugt davon, wie die fruchtbarsten Gedanken mit all ihrem Ernst und all ihrer Tiefe erst dadurch poetisch fruchtbar werden, daß der Dichter sie in ein »schlagendes« Bild oder in eine Bildergruppe einreihet und ihnen einen Kangleib gibt, der unmittelbar an unsre Seele spricht.

gehören die Farbwerte »grau« und »grün« einer andern Welt- und Wert-sphäre an als »golden« (hier so viel wie »herrlich«) und doch fügen sie sich, eben als Farbbezeichnungen, leicht zusammen und geben das Bild eines gegliederten Wert-Komplexes, der uns weit mehr fesselt als die Eigenwerte der Farben, die wir aus dem Leben und die hier nur einen pedantischen Narren verwirren können. Daß sich aber hier verschiedene Farbbilder in eigentümlicher Behandlung zur Einheit zusammenschließen, zeugt eben wieder davon, daß sich, unter der Herrschaft des von dem Dichter aufgegriffenen **A u ß e r o r d e n t l i c h e n**, des Eindrucksvoll-Bedeutsamen innerhalb des Bild-Bereichs sogleich eine neue **O r d n u n g** auszubreiten beginnt.

Ähnliches gilt von der **K l a n g w i r k u n g** der Sprache, die in dichterischer Verwertung i. a. sich von musik-»programmatischer« Wirkung klügelich fernhält und auch im Zustande reiner Lautmalerei immer zugleich Sinn-Gebung ist, wie z. B. in Goethes »Hochzeitslied« oder in Schillers Beschreibung der Feuersbrunst (in der »Glocke«). Alle solche, zunächst anscheinend mehr sinnlichen Wirkungen wollen unser Gemüt erregen und »stimmen« und lassen im Hintergrunde und in der Tiefe Weltgefühle von immer höherer Art mit aufleuchten; sie schlagen also die Brücke vom Sinnlichen zum Geistigen und bleiben doch, gerade dank der Art der menschlichen Rede, in ihrer besonderen Mittelschicht stehen wie der Mensch, dessen Seele sich von Irdischem und Himmlischem bewegen läßt und dann erst recht der Lebendigkeit und der Beweglichkeit seines Innersten gewahr wird. In keinem Falle wirkt also der Klang in uns so, wie irgendein Naturlaut ein Signal oder selbst ein musikalischer Ton; immer steht er im Dienste jener »Besonnenheit«, von der Herder (im »Ursprung der Sprache«) redet und durch die sich der Mensch vor allen andern Wesen auszeichnet sieht. Auch die Klanggestaltung aber geht zunächst immer auf das Außerordentliche und Besondere, vielleicht sogar Seltsame aus: d. h. nicht auf nie gehörte Laute oder auf solche, die noch nie aus der »Natur« in die Dichtung überführt wurden, sondern auf »neu gehörte« und gestaltete Lautgebilde; sie können schlagartig neue geistige Beziehungen und neue seelische Wirkungen aufregen, die schon vorher »im Herzen wunderbar schliefen« und nur der Erweckung mit dem Zauberstabe des Dichters harreten. Von solcher Art ist bereits das berühmte *trichtha de kai tetrachtha* der homerischen Dichtung, womit der Dichter nicht nur das Zerreißen der Segel im Sturmwind schildert, sondern zugleich unser Herz zerreißt, das den unglücklichen Helden und die Seinen der Gewalt der Wogen preisgegeben sieht. Von diesen »Schlüssel-Noten« aus werden nun wieder alle andern Klangwerte mitbestimmt, die sich innerhalb des Verses und im Rahmen

seiner auf Bedeutung ausgehenden Gesamtwirkung nur irgend ausschöpfen lassen. Von dem Ineinander-Klingen der Selbstlauter in »hohl« und »heulen« (wobei schon das »hohl« mit seiner eigentümlich ergreifenden Klanggewalt die führende und das »heulen« mehr die ausdeutend-begleitende Note trägt) sind alle Nebentöne in Schillers berühmtem Verse »bestimmt« (man beachte die Wiederholung des »hohl« und das verbindende »hört«):

»Und hohler und hohler hört man's heulen«

Auch da geht vom Außerordentlichen wieder eine neue, vielsagende, menschlich ergreifende Ordnung durch Neu-Gestaltung aus.

Alle Formung der Rede aber entquillt aus und gipfelt zuletzt in ihrem eigentümlichen Folge-Charakter, in ihrer Erscheinung und Wahrnehmung in der Zeit. Es ist längst festgestellt, daß der Zeitverlauf der Rede gleich demjenigen der Melodie keine mechanische Reihenfolge von »Worten« darstellt, deren jedes nach getaner Wirkung wieder verschwindet, sondern daß hier dauernde Verbindungen nach vor- und rückwärts geschlagen und zugleich dauernde Tiefen-Vorstellungen aus einer dritten Dimension aufgerufen werden, sobald die Sprache ihre ganze Herrlichkeit und Würde vor uns entfaltet. So stellt die Folge der Worte in der eigentlichen Rede und zumal in der dichterischen kein zufälliges »Konglomerat« oder »Aggregat« dar wie z. B. in der chaotischen Hererzählung eines Wilden von einem Abenteuer, sondern eine gegliederte und gestaltete, organische Einheit, eine »Ganzheit«, wo alles aufeinander Bezug hat; einen Zeitverlauf mit Anfang und Ende und mit einer inneren Sinnhaftigkeit, die sich innerhalb dieser beiden Grenzwerte durch stete Wechselwirkung zwischen einzelnen Teilen untereinander und jedes einzelnen, jeder Gruppe unter ihnen mit dem Ganzen frei und mit sicherer Wirkung vor uns entfaltet. Eine solche abgegrenzte, vereinheitlichte und sinnvoll-wesenhafte Folge von Begebnissen nennen wir einen »V o r g a n g«.

Die Rede wird dadurch zum seelischen »Vorgang«, daß sie auch ihren Gegenstand in einen Vorgang verwandelt. Sie kann dies nur erreichen, insofern sie selber ihren Vorgangs-Charakter vollendet, so daß Inhalt und Darstellung im Wechselspiel zu einer zwei-seitig-einheitlichen Betätigung und Spiegelung der »vorgänglichen« Einstellung überhaupt werden, die zu dem eigentümlichsten, nicht weiter auflösbaren Geistesbesitz der Menschheit gehört und eine Quelle menschlicher Beglückung und Steigerung darstellt. In den Begriff des Vorgangs geht alles ein, auf ihn läßt sich alles beziehen, von ihm aus alles erklären, was wir als wesentliche Züge, als Grundbestandteile oder als innere Zielsetzungen der Rede ansprechen können; und der Rede-Vorgang gipfelt, nach dem oben Ausgeführten, in der wun-

derbaren Zwei-Einheit des Vorgangs der Dichtung und des dichterisch gestalteten Vorgangs.

Rein vom Standpunkt der Dichtung aus gesehen, spielt sich diese »Ganzheit« der Wirkung auf drei Haupt-Feldern ab. Wird doch »Dichtung« erst fertig in dem vollendeten Zusammenwirken von Dichter und Hörer, von realer und rein-poetischer und hoch-geistiger Betätigung. So können wir den Gesamt-Vorgang der »Dichtung« im weitesten Sinne unter den drei »Aspekten« der schöpferischen Vergegenständlichung (der »Darstellung« i. e. S.), der Darbietung und des Erlebnisses betrachten. Alle diese verschiedenen Seiten des Gesamtvorgangs greifen ständig ineinander und der Dichter verhält sich bereits in dem »dumpfen« Zustande der ersten Konzeption zugleich in irgendeinem Maße als Glied einer Gemeinschaft, als Sohn und als Zeichendeuter seines Volkes und seiner Zeit, deren Erleben er durch die Ausformung seiner Schau bestimmen will. Dennoch können wir das Gesamtgeschehen der Reihe nach unter den genannten Gesichtspunkten betrachten, um zu zeigen, wie überall, wenn auch auf verschiedene Weise, jene Wechselwirkung des Außerordentlichen und des Neu-Geordneten auftritt, den inneren Aufbau des Kunstwerkes bestimmt oder dem dichterischen Vorgange auf allen Schichten seine äußere Form gibt.

IV.

In der gegenständlichen Auffassung und Darstellung des Vorgangs, wie ihn das innere Auge des Dichters und das mitgehende Gefühl des Hörers wahrnimmt, herrschen eben jene Aufbaugesetze, die wir bereits an dem Aufbau des dichterischen »Bildes« kennenlernten und die sich auch in bildhaften Einzelheiten (z. B. als Kern einer epischen »Beschreibung«, eines homerischen Gleichnisses usw.) am schärfsten beobachten lassen. Hat doch im dichterischen Organismus jedes einzelne Glied an der äußeren und inneren Bewegtheit und an der Bewegungs-, Erregungs- und Spannungs-Kraft des Ganzen teil. Im einzelnen wie im großen will die Seele vom Gegenstand her »ergriffen« und dann auf einer höheren Ebene festgehalten werden, um sich daselbst freier auszuschwingen. Dem entspricht der schöpferische Aufbau des Gegenstandes, der durch die innere Wahrnehmung einer gewissen Schein-Gestalt, eines »Festen«, was den Vorgang in Bewegung setzt, trägt und erklärt, an die mehr starre als veränderliche Wirklichkeit »erinnert«. Daher stammen auf der einen Seite: das lyrische Ich und, in den pragmatischen Gattungen: die Charaktere; auf der andern Seite: die Umgebung als Rahmen alles Dinghaften und ihre Ausprägung im Milieu, das von einer bestimmten »Atmosphäre« erfüllt ist

usw. Das alles nimmt irgendwie an dem Vorgang teil, wird danach ausgewählt und gestaltet. Die naturalistische Dichtung gibt äußerst viel »Detail« bis ins Kleinliche herunter, aber alles muß, wenn es nicht ganz unkünstlerisch oder doch unpoetisch wirken soll, von der inneren Bewegtheit der Gestalten zeugen (wie z. B. die Zimmereinrichtung, die Beleuchtung, die Wetterlage und dgl. bei H. Ibsen) und auch an der Bewegung der einzelnen Szene, des einzelnen Bildes nach Möglichkeit teilnehmen ¹⁾). Wo so viel Einzelnes dargeboten wird, muß es doch durch triebkräftige (also: vorgang-gerechte) Stimmungs-Motive zur Einheit gebunden und mit der Grundeinheit zusammengekettet werden ²⁾). Die klassische Dichtung macht zumeist nur einige allgemeinere oder wenige besondere Angaben, um den Vorgängen Hintergrund und Farbe zu geben. Bei Goethe genügt eine Angabe wie »Trüber Tag, Feld« oder »Wald und Höhle«, um die Atmosphäre und die innere Bewegtheit der Szene dem Leser durch den Druck und dem Zuschauer durch die Dekoration anzudeuten. Hier liegt das Besondere, das »Außerordentliche« wieder in dem Gesamtbilde. Für einen Faust bedeutet die große Einsamkeit in der unfreundlichen oder in der grandiosen Natur die ausnahmsweise Lösung oder Stauung seelischer Zustände und läßt auf entscheidende Wendungen schließen, die denn wieder in ihrer eigenen »Ordnung«, nur ja nicht in der alltäglichen verlaufen. Der reife Schiller verwendet lieber dinghaft-symbolische Einzelheiten oder drastische Motive, um den Vorgang in einem Sonderabschnitt und als Ganzes von einer bestimmten Seite her zu erhellen. Das Erbrechen des Geheimfaches am Anfang der »Maria Stuart« oder die Entnahme des Acht-Befehls gegen Wallenstein aus der Schatulle und seine Entfaltung vor Max Piccolomini zeigen, wie die sehr sparsam verwendeten, sinnfälligen Darstellungsmomente stimmungs- und schicksalsbeschwert sind und wie in solchen Augenblicken die treibenden Kräfte des Vorgangs sich auf einmal in bedrohlicher Weise ballen können, um von jetzt ab die weitere Entwicklung der Dinge zu beherrschen: Maria in gesteigerter Bedrängnis, Wallenstein bereits in den Krallen des Gegners! Auch da greift das Außerordentliche mit der Neuordnung des Ablaufs zur Gestaltung des Vorgangs zusammen ³⁾).

1) Wir nehmen es übel, wenn z. B. der Zeiger einer kleinen Standuhr auf dem Gesimse der Zeit-Bewegtheit des Auftritts nicht folgt.

2) Z. B. als verlotterter Bohemeraum am Anfang von Goethes »Lehrjahren« oder als altväterliche »gute Stube« in Sudermanns »Heimat«.

3) Lehrreich ist die Behandlung des Sinnfälligen in der Wrangel-Szene von »Wallensteins Tod«: das »Kreditiv« des schwedischen Gesandten gibt Anlaß zu Erörterungen, die sich zunächst auf seine eigene Tragweite beziehen, damit aber die Situation selbst erläutern, sie unter scharfe gegensätzliche Beleuchtung stellen und die dramatisch-tragische Bewegung außen und innen (nämlich in Wallensteins Seele) auf »neue Bahnen« lenken, der Katastrophe entgegen.

Was die Darstellung unmittelbar darbietet, sind freilich weder die Charaktere noch die Umgebung usw. Vielmehr erhalten wir die Eindrücke von »wirklichen« Menschen mit ausgeprägter Eigenart, von bedeutenden Örtlichkeiten usw. immer nur gleichsam am Rande und vermittelt der »Erinnerung« an unsre Erfahrungen in der Realität, an unser geschichtliches oder erdkundliches Wissen usw. Da liegen schon Auswirkungen im Zuge der neuen Ordnung vor, die eine Fülle von Einzeleindrücken in einen wesenhaften (und an Wesentliches im Leben erinnernden) Zusammenhang bringen, in dem die Hauptmotive der vorgänglichen Darstellung sich auswirken oder ausschwingen. Wichtiger für den Aufbau des dichterischen Vorgangs selbst ist die jeweilige »außerordentliche«, neuartige, sinnschwere und aufregende Darstellung in einzelnen, sachlich bestimmenden und seelisch richtunggebenden Ballungen der darstellenden Kräfte. Solche Hauptmomente der Darstellung nennen wir entweder »Bild« (jetzt in betontem Sinne) oder »Szene«. Mit dem letzteren Ausdruck, den wir im prägnanten Sinne z. B. in dem Worte »Handlungs-Szene« anwenden, erlangen die vorwärtsdrängenden Kräfte, die den Vorgang dauernd im Gange erhalten und in immer größere Tiefen drängen, fast dämonische Gewalt; das wird besonders in der dreidimensionalen Darstellung des großen Dramas deutlich, wo der Eigen-Sinn der bewegten Welt in solchen Szenen am kräftigsten aufleuchtet. In dem ausgeführten Bilde (wie wir es z. B. in Dickensschen Romanen so häufig finden) scheinen sich die bleibenden Züge der gegebenen Welt oder eines Welt-Teils zur »festen« Einheit zu sammeln ¹⁾. In Wahrheit ist diese Festigkeit nur eine vorübergehende; das Ganze ist reich beladen mit solchen Einzelheiten und Verbindungen, die auf frühere oder spätere Bewegungen hinweisen oder von einer latenten Bewegtheit zeugen, die jeden Augenblick aufbrechen und weiterführen kann. Immerhin kommen dort wie hier die besonders wichtigen, eben die »außerordentlichen«, aus dem Alltäglichen hervorragenden oder es ganz verleugnenden Züge zum Vorschein. Solche Szenen oder Bilder können dann wieder untereinander eine sinnvolle Reihe bilden, die, auch abgesehen von der Steigerung des Inhalts, durch ihre formalen Beziehungen und deren seelische Rückwirkung den Gesamteindruck steigert. Das wäre freilich nicht der Fall, wenn wir in fortwährender Unruhe von einem Gipfel zum andern fortgerissen würden. Der Eindruck des Außerordentlichen würde sich damit abschleifen und seine für die menschliche Wirkung so bedeutende Rückverbindung mit dem »normalen« Leben ganz verschwinden. Die poetisch erhebliche Darstellung bedarf eben nicht nur der ragenden

¹⁾ Ein gutes Beispiel ist die Szene der »großen Weiber« in Otto Ludwigs »Heiterheit«.

Gipfel, sondern auch einer beträchtlichen Kammhöhe und diese wird durch die »Sammelberichte«, die vielen Neben-, Vorbereitungs- und Übergangsauftritte, die »flacheren« Stellen im lyrischen Vorgange usw. hergestellt; da ergeben sich »Strecken«, die doch auch von dem neuen Höhenlicht angestrahlt sind und es in eigentümlichen Brechungen und Färbungen zeigen: so stellt sich immer wieder die höhere Ordnung her, aus der das Außerordentliche hervorgeht.

V.

Wir haben damit die eigentliche *Darbietung*, die halb künstliche, halb technische Vermittlung zwischen der dichterischen Schau und dem Erlebnis des Hörers, bereits mehrfach berührt. »Bild und Szene« sind ja nicht nur Teile der Darstellung, die das künstlerische Bild der Welt inhaltlich und möglichst eindrucksvoll gestalten wollen; sie wirken in hohem Maße selbständig und wollen auch um ihrer technischen Vollendung willen genossen werden. Noch stärker gilt das von Bericht und Schilderung, von Gespräch und Erörterung, aber auch von der Vers- und Klangform. Diese alle entfalten neben der inhaltlich-ausdrückenden Kraft noch besondere Reize, die an sich auch außerhalb der künstlerischen Darstellung bestehen, dann ihren eigenen Gesetzen folgen und sehr hohe Reize sachlicher, nebenher aber auch menschlicher Art entfalten können, wie z. B. eine spannende, schicksalsschwere Unterredung, deren Zeugen wir sind. Sobald diese Dinge in Dichtung eingehen, treten ihre sachlichen und formalen Werte mehr zurück, obwohl sie oft sehr deutlich »erinnert« werden, nun aber im Zuge des gesamten »Vorgangs«, dessen Teile sie darstellen helfen. Dafür treten jetzt die unmittelbaren menschlichen Wirkungen, z. B. der Spannung, des Wohlklanges usw. in Verbindung mit den sinnlich-stofflichen Reizungen stärker hervor und *scheinen* sich bis zu einem gewissen Grade selbständig zu machen. In Wahrheit bleiben sie in steter Verbindung mit der eigentlich poetischen Wirkung des Vorgangs, die sie wiederum vom Rande her, doch nur um so sicherer, mannigfaltiger, »reizvoller« unterstützen. (Vgl. das bunte und wilde Treiben der Soldaten in »Wallensteins Lager«.)

Diese geheimen Beziehungen erscheinen im ganzen wie im einzelnen und vor allem wieder an Hauptpunkten der Darstellung: in jenen Augenblicken, wo die unmittelbare Darstellung des Vorgangs ihre ganze Kraft entfaltet, wo die durchgehende Linie gleichsam ihre »Stabung« erfährt. Tatsächlich sucht ja auch das altgermanische Heldenlied durch die Stäbe des alliterierenden Gebildes die eigentlichen Hauptbegriffe festzuhalten: dem Außer-

ordentlichen, hier dem Übertragend-Heldischen der Darstellung, das nie durch außerkünstlerische Mittel »unterstrichen« werden darf, entsprechen die aus der »ersten« Ordnung zunächst herausspringenden, eben die gestabten Noten der Darbietung. Die Tatsache aber, daß diese Stäbe wieder untereinander durch den gleichen Anlaut gebunden sind, daß aber andererseits ihr begrifflicher Inhalt durch immer neue, »variierende« Ausdrücke mit andern Sprachformen weitergeführt wird und dann wieder zu neuen Stabungen Anlaß gibt, zeigt das stete Ineinandergreifen von Hervorhebung und »neuer« Ordnung in einem einfachen, aber sinnbildlich-bedeutenden Kunstwerk.

Ähnliches ließe sich zeigen in dem Wechsel von Bericht und »Darstellung« i. e. S. innerhalb der epischen oder in der Absetzung und Rhythmisierung der Akte und Szenen in der dramatischen Dichtung. Diese Einteilung fällt mit der i n n e r e n Gliederung des Vorgangs nicht unmittelbar zusammen; beide Spiegelungen des innersten Aufbaus können einander sogar überschneiden; dennoch stimmen sie immer wieder nach dem Gesetze der »Ähnlichkeit« irgendwie zusammen und die Akteilung weist zum mindesten auf die stufenweise Entwicklung des Vorgangs hin, wie sie von hier aus ihr Licht empfängt. So kehrt die Zwei-Einheit, die wir überall kennen lernten und die zu der inneren Art des Vorgangs in naher Beziehung steht, auch auf dem Gebiete der Darbietung wieder.

VI.

Auch der Leser, Hörer oder Zuschauer eines Dichtwerks »e r l e b t« die Darstellung auf eine ganz entsprechende Weise. Eine bloße Wiederholung der Wirklichkeit mit ihren Gegebenheiten und ihren Ordnungen würde ihn langweilen, eine ständige Häufung des Ungewöhnlich-Bedeutsamen ihn auf die Dauer ermüden und abstumpfen. Schiller hat in seiner Abhandlung über tragische Kunst ausgezeichnete Worte über die kluge Verteilung, Zurückhaltung und Steigerung der elektrischen Schläge gesprochen, welche die Seele des Zuschauers einer Tragödie nacheinander erfährt. Unausgesprochenerweise erhellt aber aus seiner ganzen Untersuchung, mit ihrer Betonung der verschiedenen Zweckmäßigkeiten, der Würde der Darstellung, daß eine zufallmäßige Abwechslung zwischen starken Erregungen durch das Außerordentliche und einem Absinken ins Alltägliche (einer Flucht des Dichters hinter unser »Bescheidwissen« um die gegebenen oder angenommenen Ordnungen der Welt, um den Verlauf der Geschichte usw.) für ihn die Zerstörung des dichterischen Erlebens bedeuten würde. Vielmehr werden wir z. B. durch die wunderbaren Ereignisse bei dem ersten Auftreten

der Jungfrau von Orleans auf eine Höhe des Erlebens emporgerissen, die wir nachher nicht mehr verlassen. Es ist dafür gesorgt, daß wir durch eine stete Wiederkehr und eine geheime Verkettung und Abstimmung ähnlicher außerordentlicher Vorfälle auf einer gewissen Kammhöhe des Erlebens erhalten bleiben. Die starke und von dem Dichter bewußt gepflegte Distanz zwischen dem inneren und dem äußeren Vorgang sorgt dafür, daß wir jene Kammhöhe um so kräftiger festhalten, je mehr die Zuschauer innerhalb der Handlung der begnadeten Führerin gegenüber versagen und ihre Erscheinung in das Alltägliche oder gar in das Gemeine herabzuziehen suchen. Auch wird Hamlet unsrer Seele immer wertvoller und greift immer stärker an ihre letzten Tiefen, je nichts-sagender oder platt-abenteuerlicher die äußeren Vorgänge werden. Die »Darbietung« sorgt auch dafür, daß eine gewisse Verbindung (wenn auch nicht gerade ein organischer Zusammenhang) erhalten bleibe zwischen der hohen Gestaltung der Darstellung selbst und dem, was der Zuschauer, selbst in den Gesamtvorgang der »Dichtung« hereingerissen, in seinem Innersten erleben soll.

Damit wird aber wieder die große Einheit hergestellt, von der oben die Rede war und die wir nur aus heuristischen Gründen in ihre Einzelwirkungen auflösen mußten. In Wahrheit arbeitet alle Dichtung daran, uns (wenigstens dem »Scheine« nach) durch einen dargestellten Vorgang auf magische Weise selbst in eine entscheidende Entwicklung unserer Seele hineinzureißen. Sie »vollendet« damit (wenigstens bildhaft, für den Augenblick und grundsätzlich), was das Leben uns immer wieder schuldig bleibt: sie überwindet das chaotische Gewirr von Spannung und Langeweile, Aufmerksamkeit und Trägheit, Wertung und Gleichgültigkeit durch ein sinnvolles Ineinandergreifen der außerordentlichen Eindrücke und der Gesamtschau des Lebens im Sinne einer neuen, höheren, menschlich-wertvollen Ordnung der Dinge. Daß diese »Ordnung« mit keiner sinnfällig-schematischen, mit keiner gesetzmäßig-befohlenen und ähnlichen Ordnung zusammenfällt, braucht nicht mehr betont zu werden. Alle diese sind nur kümmerliche Ausstrahlungen des Letzten, wonach unsre Seele unablässig strebt: in die Fülle, in den Reichtum des Lebens, der sich bei aller Wirrnis immer wieder aufdrängt, Sinn und Zusammenhang zu bringen, die nicht bloß sachlich begründet sind, sondern durch ihr eigenes Dasein auf uns wirken und unsrer leiblich-geistigen Bestimmung zur organischen Einheit wenigstens innerhalb des Seelischen zu einer Verwirklichung helfen.

Notizen.

Gerhard Dulckeit, Rechtsbegriff und Rechtsgestalt. Untersuchungen zu Hegels Philosophie des Rechts und ihrer Gegenwartsbedeutung. (Neue Deutsche Forschungen Abt. Rechtsphilosophie Bd. 1.) Junker & Dünhaupt Verlag, Berlin 1936.

Dulckeit unternimmt es, mit diesem Buch von Hegels Rechtsphilosophie zur heutigen völkischen Rechtswissenschaft die Brücke zu schlagen. Die Vorbedingungen, um ein solches Werk — wenn es überhaupt möglich ist — zu vollbringen, sind in Dulckeits Buch erfüllt. Dulckeit ist mit den Aufgaben einer neuen, völkischen Rechtswissenschaft wohl vertraut. Zugleich ist er vollkommen in das philosophische System Hegels eingedrungen. Von dieser doppelten Ausgangsstellung legt das Buch Zeugnis ab.

Dulckeits Untersuchungen zu Hegels Philosophie treffen die Frage nach ihrer Gegenwartsbedeutung im Kern. Nachdem die Hegelforschung das Bild des wirklichen Hegel wiederhergestellt und die liberale Verzerrung und Mißdeutung seines Werkes aufgeklärt hat, kommt es darauf an, zu untersuchen, wie Hegels philosophisches Gesamtsystem den Geisteswissenschaften Einsicht in das Ganze der Wirklichkeit und damit in die

notwendige Richtung ihrer Arbeit vermitteln kann. Gerade hier erhebt sich aber auch der Zweifel, ob die gesamte Grundlage und Art des Hegelschen Denkens für ein heutiges Begreifen der Wissenschaften und ihrer Aufgaben und für eine heutige philosophische Wissenschaft gültig sein kann. Mitten in diese Fragestellung hinein führt Dulckeits Buch.

Hier geht es nicht darum, die eigene völkische Rechtswissenschaft etwa durch Hinweise auf das Hegelsche System bestätigen zu lassen. Vielmehr trifft der Verfasser mit Hegels Philosophie in der ihr eigenen Ebene der dialektischen Entwicklung des Begriffs zusammen. So soll geklärt werden, welche Bedeutung diese Wissenschaft nicht als geschichtliche Erinnerung oder Überlieferung einzelner Ergebnisse, sondern als geistige Ausgangsstellung und Programm für eine zukünftige Arbeit der Rechtsphilosophie haben wird. Die Gegenwartsbedeutung Hegels namentlich für die Rechtsphilosophie soll sich praktisch darin erweisen, wie die philosophische Wissenschaft in der Art, wie sie Hegel begründet hat — nicht als äußerlich festes System, sondern als systematische Selbstentwicklung der

Wirklichkeit (Idee) —, die Gestaltungen des heutigen Rechts geistig durchdringen, die ihnen eigentümlichen geistigen Prinzipien begreifen und ihren Zusammenhang klären wird.

Die Arbeit von Dulckeit über »Rechtsbegriff und Rechtsgestalt« muß vor allem im Hinblick auf diese Aufgabe beachtet werden, wobei mittelbar auch die besondere Bedeutung der Arbeit im Rahmen der allgemeinen Hegelforschung sowie in der gesamtphilosophischen Auseinandersetzung hervortreten wird.

Dulckeit baut auf den Arbeiten Binders auf, der eine philosophische Wissenschaft vom Recht (»Wissenschaft« im strengen Sinne Hegels verstanden) wieder aufgenommen und neu begründet hat. Dreifach ist die Aufgabe, die Dulckeit in Angriff nimmt: Zunächst ist die dialektische Entwicklung des Rechts, wie sie Hegel in seiner Rechtsphilosophie dargestellt hat, verstehend zu verfolgen und zu erläutern. Diese Aufgabe, der sich Dulckeit mit einer in der Hegelforschung bisher noch nicht bekannten Gründlichkeit der Interpretation unterzieht, führt unmittelbar zu der weiteren Aufgabe, das Verhältnis von Begriff und Gestalt des Rechts zu untersuchen. Denn diese Untersuchung bildet, wie sich zeigt, eine wesentliche Voraussetzung für das Verständnis der Rechtsphilosophie Hegels. Schließlich liegt schon in der verstehenden Erläuterung die dritte notwendig mit zu lösende Aufgabe, zu klären, inwieweit die dialektische Entwicklung des Rechts in Hegels Rechtsphilosophie für die philosophische Wissenschaft — und damit für die Gegenwart! — begrifflich notwendig ist oder inwiefern sie nur für das

geschichtliche Recht zur Zeit Hegels notwendig war oder etwa durch Besonderheiten der eigenen Stellung Hegels bedingt ist.

Die erste Aufgabe wird von Dulckeit meisterhaft gelöst. Die reiche innere Dialektik der Rechtsphilosophie ist noch nie so folgerichtig und klar entwickelt worden.

Das Problem »Rechtsbegriff und Rechtsgestalt« steht mitten in dem geistigen Kampf um die Erkenntnis und Gestaltung der Wirklichkeit und bindet alle Kräfte des Idealismus und des Realismus zu einer entscheidenden Aufgabe. Denn es geht hier um die Frage, ob die als »Recht« bezeichnete Wirklichkeit ein bloßes äußeres Dasein, etwa nur der Machtwille einer herrschenden Schicht oder eines einzelnen, nur die Gewalt eines staatlichen Apparates, nur die »gesellschaftliche Überzeugung« oder gar nur die Realität der Tatsachen oder Zustände sei, oder ob vielmehr diese äußere Wirklichkeit gerade darin ihren wirklichen Kern, ihre bestimmende Richtung und Bewegung hat, daß sie Wirklichkeit des Geistes ist. Dies erschließt sich, wie Dulckeit darlegt, uns so, daß wir diesen Geist in seiner von der Wirklichkeit (»Gestalt«) unterschiedenen, aber mit ihr zugleich in einer besonderen Weise identischen Bewegung denkend begreifen, d. h. die Idee (»Wirklichkeit«) als Begriff entwickeln können. Das Problem spitzt sich auf die Frage zu, in welcher besonderen Weise die Bewegung der Idee als Begriff, d. h. die im dialektischen Denken sich vollziehende Selbstbewegung der Idee mit ihrem Reichtum als Wirklichkeit eins ist — oder, was dasselbe ist, in welcher Weise sie von der Idee als Wirklichkeit geschichtlicher Gestalten

verschieden ist. Diese Fragestellung führt über den begrifflosen Gegensatz: Hie »Panlogismus« — hie empirischer »Realismus« weit hinaus.

Dulckeit greift das Problem von der Seite an, daß er zunächst den Unterschied der dialektischen Entwicklung der Idee als Begriff von der Entwicklung der Idee im »erscheinenden Bewußtsein« klarstellt. Das »erscheinende Bewußtsein« bildet eine Fülle von Gestalten des Denkens und Wissens (gewissermaßen »Typen« bestimmter geistiger Haltungen) aus, deren notwendige innere Beziehung Hegel in seiner »Phänomenologie des Geistes« untersucht hat. Dabei hat Hegel begründet, daß die innere Beziehung dieser Gestalten des Wissens zueinander zugleich eine Entwicklung des Geistes bedeutet. Daß diese Entwicklung nicht mit der begrifflichen Entwicklung der Idee verwechselt oder vermischt werden darf, ist schon anderweit begründet worden und wird von Dulckeit nochmals überzeugend dargetan. — Ebenso wie die Gestalten des erscheinenden Wissens z. B. des Wissens vom Recht, nicht die logische Entwicklung der Idee z. B. als Rechtsbegriff spiegeln, ebensowenig spiegelt die geschichtliche Wirklichkeit diese begrifflichen Momente des Rechts, vielmehr ist nach Dulckeit die Folge und das Nebeneinander der geschichtlichen Gestalten des Rechts von der dialektischen Entwicklung der Denkbestimmungen des Rechts wohl zu unterscheiden. Aber die Idee ist im Sinne Hegels als Recht beides, sowohl geschichtliche Wirklichkeit, Gestalt des Rechts, wie der Rechtsbegriff in seiner dialektisch-logischen Bewegung, und sie »faßt die beiden Entwicklungsreihen, die des Begriffes und die seiner Gestaltungen so-

zusagen in ihren jeweiligen Schnittpunkten zu der einen Wirklichkeit des Begriffes zusammen« (S. 40). Jede Gestaltung der Idee, jede wirkliche Rechtsgestalt (z. B. die konkrete Gestaltung eines bestimmten Eigentums oder eines bestimmten Vertrages) trägt in sich einen Reichtum von Bestimmungen des Daseins, der begrifflos ist, d. h. nicht als rechtlich bestimmend begriffen wird. Sie trägt dabei zugleich mannigfaltige rechtlich-begriffliche Momente in sich und doch ist eines dieser Momente das bestimmende, das den Begriff dieses Eigentums, den Begriff dieses Vertrages ausmacht; den übrigen Momenten (z. B. den Momenten der Handlung und Zurechnung beim Vertrage) kommt in der Gestalt als solcher — man denke hier etwa an den einfachsten Fall des Barkaufes — keine wesentliche Bedeutung zu. »Das logische Prinzip einer Gestaltung bildet immer nur das jeweilig dialektisch führende Begriffsmoment« (19).

Jede einzelne Gestaltung des Rechts trägt die sämtlichen Momente des Begriffes Recht in sich, aber so, daß nur eins den Ausschlag gibt und die Gestalt als besondere Gestalt bestimmen und begreifen läßt. So sind die »Bestimmungen in der Entwicklung des Begriffes« (z. B. Eigentum, Vertrag, Vertragsbruch und Rechtszwang) »einerseits selbst Begriffe, andererseits weil der Begriff wesentlich als Idee ist (also als die notwendig unterschiedene Einheit von Begriff und Wirklichkeit) sind sie in der Form des Daseins, und die Reihe der sich ergebenden Begriffe ist damit zugleich eine Reihe von Gestaltungen« (Hegel, Rechtsphilosophie § 32).

Diese innere Beziehung von Rechtsbegriff und Rechtsgestalt wird von

Dulckheit in einem zusammenhängenden Abschnitt entwickelt und dann bei der Erläuterung der dialektischen Entwicklung des Rechts in Hegels Rechtsphilosophie immer wieder durch Beispiele und Hinweise verdeutlicht ¹⁾. Der Realismus der Rechtsphilosophie Hegels, so wie sie Dulckheit erläutert, beruht also darin, daß die Idee sich selbst widerspricht, indem sie in ihrer Gestaltung in der Wirklichkeit mit sich in ihrer begrifflichen Entwicklung jeweils dadurch zusammentrifft, daß der Begriff die besondere Gestalt der Wirklichkeit bestimmt, indem aber andererseits die wirklichen Gestalten in ihrer Fülle und ihrem Nebeneinander weitere, an der Stelle der logischen Entwicklung nicht als notwendig zu begreifende Züge aufweisen, und indem ferner die Aufeinanderfolge der wirklichen Gestalten als geschichtliche Entwicklung nicht als logische Bewegung begriffen werden kann. Damit ist für das Gebiet der Rechtsphilosophie der Gedanke jenes berühmten Schlusses der »Phänomenologie« aufgenommen, der von der Entäußerung des Geistes handelt, und die bleibende Aufgabe der Hegelforschung aufzeigt: »Es ließe sich wohl (auch im einzelnen) zeigen, daß Hegel, der größte deutsche Idealist, zugleich der tiefste Realist gewesen ist« (S. 18).

Die Dialektik des Rechts als Begriff und Gestalt wird von Dulckheit insbesondere für die rechtlichen Bestimmungen Vertrag, Unrecht und Strafe und für die Handlung untersucht, Bestimmungen, die Hegel in der Bewegung des Rechts als abstraktes Recht und als Moralität entwickelt.

II.

Die Entwicklung des Vertrages im abstrakten Recht ergibt, daß bei der Veräußerung die Scheidung zwischen obligatorischem und dinglichem Vertrag begrifflich nicht notwendig und für die Rechtsgestaltungen, die Gestalten des abstrakten Rechts sind, unwesentlich ist. Dulckheit weist nach, daß Hegel die Scheidung zwischen Schuldvertrag und dinglichem Geschäft bewußt beiseite gelassen und die begriffliche Einheit des Vertrages, der zwischen den Parteien unmittelbar verbindliches Recht schafft, klargestellt hat. Dem Vertrage folgt wesentlich nur die tatsächliche Leistung als Erfüllung nach. Selbständige rechtliche Bedeutung hat die Leistung nur als Kundmachung der Veräußerung. Von hier aus erörtert Dulckheit die Frage der Neugestaltung des deutschen Vertragsrechts und zeigt, wie jene Trennung zwischen Schuldvertrag und dinglichem Vertrag praktisch überwunden werden könne.

Bei der weiteren Untersuchung des Vertragsbegriffes werden einige Gesichtspunkte beachtet werden müssen, die bei Dulckheit noch nicht zur Geltung kommen. Der Vertrag ist in wesentlichen Teilen der gegenwärtigen Rechtswirklichkeit nicht mehr Gestalt des abstrakten Rechts wie im System Hegels. Das rechtlich Bestimmende für den Vertrag ist heute in einer Fülle von Gestalten nicht der Wille der Vertragsparteien, sondern die Ordnung, in der sich der Vertrag als Gestaltungsmittel ²⁾ zur Einzelregelung bewährt. Der Inhalt des Vertrages ist nicht mehr grundsätzlich

1) Vgl. S. 49 ff., 66/67, 75.

2) Vgl. auch Larenz, Vertrag und Unrecht, S. 31 ff.

rechtlich gleichgültig, sondern ist rechtlich bestimmt, z. B. durch den Sinn des Vertrages in einer konkreten Ordnung wie beim Übergabevertrag im Erbhofrecht oder durch Bestimmungen der Marktgemeinschaft, innerhalb deren der Vertrag sich als Lieferungsvertrag vollzieht. Weil die Geltung des Vertrages demnach weithin durch seine positive Richtung im Sinne öffentlicher Ordnungen bestimmt ist, ist schon im Hinblick auf seine Gültigkeit und öffentliche Anerkennung das öffentliche Dasein dieses Vertrages für einen solchen Vertrag selbst wesentlich. Das öffentliche Dasein hat daher nicht nur die Bedeutung, eine Veräußerung oder andere Übereinkunft kundzumachen, sondern es ist die öffentliche Form, in der der besondere Wille der Parteien — nicht nur als gemeinsamer Wille, sondern — zugleich als ein inhaltlich auf die völkische Ordnung ausgerichteter Wille sich gestaltet¹⁾. Ebenso ist ja auch das Eigentum heute nur noch als Eigentum an gewissen allgemein veräußerlichen und verbrauchbaren Sachen Gestalt eines abstrakten Rechts, dagegen als gebundenes Eigentum Gestalt der »Sittlichkeit«, der völkischen Ordnung und deshalb in seiner Notwendigkeit als Glied der völkischen Ordnung zu begreifen und nicht nur als notwendige Denkbestimmung des abstrakten Rechts zu erfassen. Zu diesen Fragen muß Dulckeits Untersuchung anregen.

Bei der Frage nach Hegels Begriff von der Strafe wird vielfach verkannt, daß Hegel selbst in der Entwicklung

des abstrakten Rechts in seiner Philosophie nicht den wirklichen Begriff der Strafe verfolgen, sondern nur den Begriff und die Gestalt des Rechtszwanges als äußeren Zwanges bestimmen will²⁾. Die Strafe ist mehr als solcher äußerer Zwang, sie ist vor allem Ehrenstrafe und hat ihr bestimmendes Prinzip in der Gemeinschaftsordnung, nach Hegels System also in der Sittlichkeit. Auch Hegel verweist deshalb bei der Behandlung des abstrakten Rechts nur in erläuternden Anmerkungen auf die Strafe und nimmt in den streng logischen Gedankengang nur den allgemeinen Begriff des Rechtszwanges auf, der nicht nur als Strafe, sondern ebensosehr als Vollstreckung, als Selbsthilfe, als private Pfändung oder rechtlich zulässige Rache in der Wirklichkeit Gestalt gewinnen kann.

Ebensowenig wie die Strafe kann im abstrakten Recht das Verbrechen im strafrechtlichen Sinne behandelt werden. Denn das Bestimmende für das Verbrechen ist heute der Verstoß gegen die in der Gemeinschaft begründete Ordnung, die Pflichtverletzung im Hinblick auf die Gemeinschaft, der Bruch mit der Gemeinschaft. Als Bestimmungen des abstrakten Rechts können daher nur die Gestalten des formellen Unrechts, die Verletzung des Vertragsrechts — ohne moralische oder sittliche Qualifikation — oder die Verletzung des formellen Eigentums erfaßt werden. Es bleibt die Frage offen, inwieweit wirkliche Gestalten von Straftaten in ihrem Wesen als Verletzung des ab-

1) Vgl. Busse, »Der Erbhof im Aufbau der Volksordnung«, insbesondere über die freiwillige Gerichtsbarkeit (S. 104 ff.).

2) Mißverständlich sind in dieser Hinsicht die Zusätze von Gans zu Hegels Rechtsphilosophie.

strakten Rechts zu bestimmen sind. (Möglicherweise zutreffend für gewisse Übertretungen.) Ob Hegel selbst das konkrete Verbrechen rechtlich im wesentlichen als Verletzung der Person, des Eigentums oder des Vertrages, also als Unrecht im Sinne des abstrakten Rechts begriffen hat, bedarf noch der Klärung.

III.

Folgen wir der Erläuterung des abstrakten Rechts in Hegels Rechtsphilosophie im einzelnen, so stehen wir immer wieder vor dem Problem: Finden sich in der heutigen wirklichen Rechtsordnung Gestalten, deren bestimmendes Prinzip dem abstrakten Recht im Sinne Hegels angehört? D. h. gibt es heute Rechtsgestalten, bei denen alles übrige gleichgültige Äußerlichkeit, zufällige positive Bestimmung, also im Grunde rechtlich unwesentlich ist, und bei denen das einzig Begriffliche und das rechtlich Wesentliche ein Moment der dialektischen Entwicklung des abstrakten Rechts darstellt? Diese Gestalten könnten dann aus einer dialektischen Entwicklung des abstrakten Rechts als notwendig und als Rechtsgestalten zu begreifen sein. Wir fragen uns, ob die Art, wie Hegel etwa das Eigentum oder den Vertrag als notwendige Denkbestimmungen des Rechts, aber in seiner Sphäre als bloß abstraktes Recht bestimmt hat, in der gegenwärtigen völkischen Ordnung für das Eigentum und den Vertrag zutrifft, oder ob das wirkliche Eigentum und der wirkliche Vertrag heute in ihrem rechtlichen Gehalt anders zu begreifen sind. Es geht also um das Problem: entspricht die Darlegung des geistigen Wesens des Rechts (genauer: der dia-

lektischen Bewegung des Rechtsbegriffs) in Hegels Philosophie der heutigen Rechtswirklichkeit und kann sie damit als begreifende Einsicht in unsere völkische Wirklichkeit für den Aufbau unserer Rechtswissenschaft fruchtbar sein. Auf diese Frage antwortet Dulckeit zunächst damit, daß er die heutige Lage der Rechtsentwicklung philosophisch zu begreifen sucht. »Der so lange und mit so viel Mühe und Verstandeslogik aufrecht erhaltene Gegensatz von Recht und Sittlichkeit soll verschwinden; und er ist im wesentlichen schon verschwunden, sowie er als Dialektik begriffen und ins Recht eingeführt wird. So steht unsere Zeit im Begriffe, vom Nationalsozialismus und als Nationalsozialismus eine neue Wirklichkeit und eine höhere Gestalt des Rechts zu empfangen. Es soll dies ein Recht sein, das nicht mehr Gestaltung nur eines abstrakten Moments im Recht, des ‚abstrakten Rechts‘, ist, sondern Gestaltung des g a n z e n Rechts als der Sittlichkeit selbst« (S. 77).

Als Gestaltung des abstrakten Rechts könnte das Eigentum als Recht so begriffen werden, daß das Recht in seiner substanziellen Bewegung die Bestimmung in sich schließt, auch formelles Eigentum zu sein (ebenso, formeller Vertrag, formelles Unrecht und Rechtszwang zu sein). D. h. in den Gestaltungen des abstrakten Rechts macht das Rechtliche nur eine Seite der Wirklichkeit aus, die mit dem übrigen zufällig bleibenden Dasein äußerlich verbunden ist.

Die Gestalten der Sittlichkeit sind dagegen nicht nur durch abstrakte Denkbestimmungen des Rechts als »Recht« zu begreifen, sondern sind in ihrem ganzen Reichtum besondere Ge-

staltungen des Rechts. In ihnen macht das Recht nicht nur eine äußere Seite, sondern die ganze Wirklichkeit aus. So sind die Familie oder der Erbhof nicht bloß im Hinblick auf eine formelle Seite dieser Wirklichkeit, die dem Rechtsbegriff entspräche, Recht, sondern selber in ihrem Kern eine Gestalt rechtlicher Wirklichkeit, völkisch sittliche Lebensform.

Wird eine Gestalt, die bisher vom Recht nur abstrakt bestimmt war, heute als Rechtsgestalt sittlich geformt und bestimmt, so gibt das Recht, wie Dulckeit darlegt, seine Beschränkung, nur abstrakt-rechtliche Wirklichkeit zu haben auf und gewinnt volle Wirklichkeit als sittliche Ordnung. Damit wird aber die Eigenart des Rechts, daß es auch die Seite abstrakt-rechtlicher Bestimmung, die Seite des formellen Eigentums, der formellen Bindung im Verträge, des äußeren Rechtszwanges als *Möglichkeit* in sich schließt, nicht beseitigt. Vielmehr wird diese Eigenart des Rechts als eine »Möglichkeit« durch die Wirklichkeit des Rechts als sittliche Ordnung überholt, überboten und tritt deshalb nicht mehr als bestimmend hervor.

Welche Bedeutung hat nun der geschichtliche Umbruch von einem abstrakten Recht zur völkischen Ordnung für den Aufbau des philosophischen Systems? Hat die Rechtsphilosophie jetzt von der völkischen Ordnung ausgehend die Bestimmungen des Rechts in dieser Ordnung zu entwickeln und von hier aus auch die in jedem Recht enthaltenen und in gewissen Gestaltungen hervortretenden abstrakten, formellen Bestimmungen als abgelöste Bestandteile der völkischen Ordnung, als Schatzen des wirklichen Rechts, die für sich

nur noch in einem abstrakten und formellen Sinn als Rechtsbestimmungen gelten könnten, zu begreifen? Oder ist die Folge der Bestimmungen des Rechts, so wie sie Hegel entwickelt hat, indem er vom abstrakten Recht ausgeht, als logisch-dialektisch folgerichtig auch für eine philosophische Wissenschaft heute zugrunde zu legen?

Dulckeit entscheidet sich im letzteren Sinne. Er betont, daß die Momente des Rechts in seiner Bewegung als abstraktes Recht logisch notwendige Bestimmungen (aber auch nicht mehr als das!) jedes wirklichen Rechts bilden. Die Besonderheit, daß nach Dulckeit eine ganze geschichtliche Gestaltung des Rechts — das römische Recht und das gemeine Recht zur Zeit Hegels — zugleich geschichtsphilosophisch so zu begreifen ist, daß hier das abstrakte Element des Rechts das bestimmende Prinzip in der geschichtlichen Gestaltung gewesen ist, gehört danach dem Bereich der geschichtsphilosophischen Erkenntnis an und ist für die Ontologie, das philosophische System auf Grund der Logik unerheblich. Danach würde sich der Weg der Rechtsphilosophie von der systematischen Rechtswissenschaft trennen. Denn die systematische Rechtswissenschaft hat die Wirklichkeit des Rechts nicht nach bloßen Momenten einer angewandten Logik zu entwickeln, die nicht zu selbständiger Gestaltung kommen; sondern die systematische Rechtswissenschaft hat in den Bestimmungen, die sich in wirklicher Gestaltung ausprägen und in ihrem notwendigen inneren Zusammenhang die wirklich völkische Ordnung, d. i. die Verfassung des Volkes zu erkennen.

Dulckeit beantwortet also die dritte Grundfrage seiner Arbeit in dem Sinne,

daß die logisch-dialektische Entwicklung des Rechts, wie sie Hegel dargestellt hat, trotz aller geschichtlichen Wandlung gültig bleiben muß. Deshalb sieht Dulckeit die Gegenwartsbedeutung Hegels, die besondere Bedeutung seiner Philosophie gerade für die geschichtliche Neugestaltung des Rechts im Nationalsozialismus darin, daß jetzt erst die Vollendung des Rechts als sittliche Ordnung, also die höchste Bestimmung des Rechts im Sinne Hegels, in der ganzen Rechtswirklichkeit Gestaltung findet. So ermöglichen im Sinne Dulckeits gerade die von Hegel als »Sittlichkeit« entwickelten Bestimmungen des Rechts heute das philosophische Begreifen der neuen Ordnung. Das wird von Dulckeit in eingehender Untersuchung des Vertragsrechts und des Rechts der Handlung, insbesondere der strafbaren Handlung im einzelnen dargelegt.

Dulckeits Antwort auf die gestellte Frage nach der Gegenwartsbedeutung von Hegels Rechtsphilosophie läßt die Zweifel nicht verstummen. Daß Hegel in seiner Darstellung des Rechts als »Sittlichkeit« Bestimmungen des Rechts erkannt und entwickelt hat, die die völkische Ordnung als ihre Gestaltung philosophisch begreifen lassen, hat Dulckeit mit Recht betont. Offen bleibt aber die Frage nach dem »abstrakten Recht« der Hegelschen Philosophie. Dulckeit hat überzeugend nachgewiesen, daß das abstrakte Recht bei Hegel nicht etwa eine zufällige Konzeption bedeutet, und daß Hegel hier auch nicht etwa in seinem System fremde Kantische Gedankengänge aufgenommen hat. Aber das Problem, inwieweit Hegels philosophisches System des Rechts durch das geschichtliche Recht

seiner Zeit bedingt ist, ist offen geblieben.

Diese Frage wird nur aus dem Zusammenhang der Rechtsgeschichte und der Philosophie zu lösen sein. Unsere Überzeugung, daß es kein für alle Völker gültiges Recht geben kann, stellt die Entwicklung eines von der geschichtlichen Erkenntnis absehenden rein logischen Systems des Rechts in Frage. Im Grunde geht es um die Bedeutung der Hegelschen Logik als Ontologie, d. h. um die Frage, in welchem Sinne die Erkenntnis des objektiven »Geistes« schon durch die logische Entwicklung von Momenten, die sich in objektiven Gestalten auch finden, diese aber nicht bestimmen, vermittelt wird, eine Frage, die ich verneinen würde.

Daß Dulckeits Buch mit dieser Problemstellung von der gegenwärtigen rechtswissenschaftlichen Aufgabe und den Fragen unserer Zeit aus bis in die Tiefe der Hegelschen Philosophie vorgestoßen ist, macht die Eigenart und das wissenschaftliche Verdienst des Werkes aus. Die Tiefe des großen deutschen Denkers erschließt sich nicht leicht dem Fragesteller unserer Tage. Hier öffnet die Arbeit von Dulckeit die philosophische Wissenschaft Hegels den Problemen der Gegenwart.

Ehe zu Hegels System in umfassender Auseinandersetzung eine überzeugende abschließende Stellung gefunden wird, ist auch eine volle Würdigung der Untersuchung von Dulckeit nicht möglich. Dieser Vorbehalt trifft auch die vorstehende Anzeige.

Kiel.

Martin Busse.

Eberhard Zschimmer, Die Logik des wissenschaftlichen Bewußtseins. Enke, Stuttgart 1936.

Zschimmer, dessen »Philosophie der Technik« schon in 3. Auflage erschienen ist, hat nun zu diesem Werke gleichsam die erkenntnistheoretische Zufahrt abgesteckt. Seine »Logik des wissenschaftlichen Bewußtseins« ist nämlich auf die Weltanschauung des Technikers ausgerichtet; nicht etwa einseitig auf mathematisch-naturwissenschaftliches Denken und zweckmäßiges Gestalten, sondern wohl auf ein umfassendes Weltbild, in dem auch die Geschichtswissenschaft ihren Platz hat und »Möglichkeit und Ziel einer Metaphysik« (Vorwort) sichtbar werden. Aber der Gesichtswinkel, der dieses Weltbild bedingt, ist immerhin der eines Mannes, der vom »Erlebnis« des »Schöpfers« und dessen metaphysischer Wucht ergriffen ist und gerade deshalb von seiner Seite her aus der Enge des bloßen Fachmannes und der »Welt für ihn« zur Welt »an sich« vordringt. Er bedarf dazu der Sprache eines Künders von dieser »transzendenten« Welt; die reichste und zu tiefst schöpfende Sprache vom Weltall hat für ihn aber Hegel gesprochen. Daher gilt es für Zschimmer, auf Grund des heutigen Standes der Wissenschaften »mit Hegel von neuem zu beginnen, um d u r c h i h n weiterzukommen« (Vorwort).

Den Standpunkt des »Technikers« kennzeichnen folgende Gedanken. Neben die »Formen der Qualitätenverbindung«, die Raum-Zeit-Ordnung und den Begriff tritt als gleichermaßen denknotwendige Bewußtseinsform a priori die Z w e c k o r d n u n g. Ihre Gültigkeit beschränkt sich nicht auf gewisse Erkenntnisgebiete, für die sie ausschließlich konstitutiv wäre, sondern man muß erkennen, »daß in der Tat nichts Bewußtes gedacht werden kann,

worin nicht ein Wille, als Kern, angetroffen wird« (S. 27). Ja, der Zweckwille, diese »undefinierbare Bewußtseinsqualität«, ist die »ü b e r g r e i f e n d e Form« über die andern drei, die Verbindungsformen der Qualitäten, die Raum- und die Zeitform. (Mit guter Logik sichert Zschimmer seine Willensmetaphysik gegen Verwechslung mit der Schopenhauers.) Erkennen und namentlich Wissenschaft sind sonach als Leistungen zu würdigen, und die körperliche Arbeit, ohne die es keine Wissenschaften im Sinne des Verfassers gibt, bedingt geradezu einen methodologischen Unterschied unter den geistigen Schöpfungen (S. 38). Abwegig sind alle Konstruktionen des »reinen« Raumes, der »reinen« Zeit, des »reinen« Denkens u. ä. Aber es ist »möglich und praktisch (!) auch notwendig, entgegen Kants Ansicht, einen transzendenten oder metaphysischen Raum anzunehmen« (S. 19). Das Ich ist nicht das Denken an sich, sondern Denkwille, nicht das Bewußtsein, sondern Bewußtseinswille, nicht handelnder Leib, sondern Tatwille (S. 28). Wie im »Subjektiven« muß auch im »Objektiven« Einheit von Anschauen und Denken einerseits und Sein andererseits herrschen. Diese Einheit ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. Die Systeme der Anschauung und der Begriffe müssen untereinander und mit den Tatsachen so in Einklang stehen, daß das komplizierteste System der Begriffe in den Anschauungen bereits enthalten ist (»simplicite«) und durch Wissenschaft nur enthüllt zu werden braucht (S. 34 f.). Die Kluft zwischen dem Immanenten und Transzendenten fällt demgemäß nicht mit der zwischen Subjekt und Objekt, die geschlossen ist, zusammen, sondern schnei-

det deren Spur und trennt das leiblich-seelische Ich mit seinem »Vollerlebnis« vom nur sprachlich erschließbaren Erleben anderer (vgl. »der metaphysische Raum«, S. 19, die »historische Zeitform« S. 25, der »metaphysische Begriff« S. 35!). Aber auch diese Kluft schließt sich; denn der »M e n s c h e n g e i s t v e r m a g, i n d e m e r« (geschichtlich und) »p h i l o s o p h i s c h d e n k t, m i t d e m s i c h s e l b s t e r k e n n e n d e n u n d i n d i e s e r E r k e n n t n i s s e i n D a s e i n g e n i e ß e n d e n a b s o l u t e n G e i s t E i n s z u w e r d e n« (S. 54).

So ist das Denken vom Erlebnis der Technik her in Hegels Gedankenwelt eingezogen, ohne daß sich der Eintritt ebenso klar festlegen ließe wie der weltanschauliche Ausgangspunkt; und das spricht sowohl für die Logik Zschimmers als für die Spannweite des Hegelschen Systems. Das Bekenntnis zu diesem System wie das Erlebnis des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens und Gestaltens in der Technik fordern, daß sich alles Bewußte zu einem einzigen System rundet, verbieten dagegen jeden Monismus der Prinzipien, dem Zschimmer aufs schärfste absagt. Aber die »Idee der Ideen«, der »Ideenorganismus« ist der »oberste S c h ö p f e r z w e c k, d e r e r s t r e b t w i r d« (S. 50). Vom Erlebnis des wahrhaft großen Technikers, des Erfinders, führt ein gerader Weg zum Bewußtsein vom Weltordner, zur Religion. Sie ist durchaus annehmbarer Erklärungsgrund für das kritisch Unerklärbare (S. 49) und die letzten Prinzipien sind »Wunder«. Diesen alten physiko-theologischen Gedanken leitet Zschimmer allerdings nicht aus der allein richtigen Voraussetzung ab, daß »n u r d a s G a n z e d i e W a h r h e i t« sei (Hegel). Am meisten entfernt

sich der »technisch«denkende Philosoph von Hegel in der Deutung des Verhältnisses der »Wissenschaften« zur Philosophie. Er hat zwar feines Verständnis dafür, inwieweit die »großen Männer« die »Geschichte machen«, die Kulturen »bestimmen«, und dafür, daß »die Wissenschaften . . . letzten Grundes auf Philosophie beruhen« (S. 52). Auch weist er der Weltall-Lehre eine andere Aufgabe zu, als lediglich die Ergebnisse der Einzelforscher zu sammeln; denn eine solche Sammlung wäre nur eine Summe von Bruchstücken, kein Ganzes, kein System. Das kann den »Wissenschaften« allein die Philosophie mit ihren umfassenden und zugleich grundlegenden H y p o t h e s e n (!) geben. Aber die Philosophie, die ohne körperliche Arbeit und ohne Versuche auskommt, ist selbst k e i n e Wissenschaft. Bedenkt man, daß Zschimmer der Hypothese, getreu naturwissenschaftlich, nicht Erkenntnis, sondern nur Brauchbarkeit als erkenntnisförderndes Hilfsmittel abverlangt, dann werden die Philosophen mit Recht eine Einladung an den Tisch des »idealistischen Positivismus« ablehnen.

Es wäre indes unbillig, Zschimmers Leistung nach diesem Mißgriff im Maßstabe, den er an die Theorie anlegt, als Ganzes abzuurteilen. Der verdiente Fachmann, der sein Leben der Technik und, wie nur die wenigsten, darüber hinaus auch der Philosophie der Technik gewidmet hat, »erlebt« den Unterschied zwischen der Arbeitsweise der Tatsachenforscher und der Philosophen so stark, daß er es übersieht, was zu einer Wissenschaft überhaupt erforderlich ist und inwieweit auch die Philosophie diesen Erfordernissen genügt, zumal wenn sie wie die kantische »den

Rationalismus mit dem Empirismus vereinigt« (S. 37 ff.). Wir aber müssen darüber wegsehen, daß »die Logik des wissenschaftlichen Bewußtseins« gelegentlich an fragwürdige Voraussetzungen anknüpft, Begriffe schillernd bezeichnet und hin und wieder zur vor-kritischen Denkweise hinneigt. So legt Zschimmer mehr Gewicht darauf, daß die Formen a priori nur aus »innerer« Erfahrung bekannt (principia per se nota) sind, als darauf, daß sie u n b e d i n g t mit dem Erkenntnisbegriffe fallen und stehen. Das hängt damit zusammen, daß er den Unterschied zwischen der konstitutiven und reflexiven Ebene des theoretischen Gebietes außer acht läßt. Er trennt auch nicht die »physiologische« von der »metrischen« Raum-Zeit-Vorstellung, was freilich auch Kant nicht entschieden genug tat, was aber zum Verständnis der Transzendentalphilosophie kaum entbehrlich ist. Nicht stichhaltig sind aus diesem Grunde die Einwände gegen Kants Raumlehre, die zwar von der Theorie Riemanns und Lobatschewskijs noch nichts wissen konnte, aber dafür »offen« war, wie schon Medicus gezeigt hat. Auch dürfte man wohl Kants Befangenheit in den Ergebnissen der zeitgenössischen Einzelwissenschaften keinen »dogmatischen Schlummer« (S. 19) heißen, da sie nicht wie dieser Schlummer notwendig den erkenntnistheoretischen Ansatz verfehlt. Vielleicht die schwächste Seite in Zschimmers Gedankenbau ist die Philosophie der Geschichtswissenschaft. Neben trefflichen Anmerkungen (wie S. 30 und 45) findet sich auch die Meinung wieder, daß die angeblich erst ein Jahrhundert alte Historie nur auszureifen brauche, um — freilich ganz anders als die »Naturgeschichte« — ex-

perimentieren zu lernen, allgemeine Gesetze der »Geisteswissenschaften« und eine »geschichtsphilosophische Theorie« zutage zu fördern (S. 45 und 41). Daran ist nicht allein der überlaute Ton schuld, der dem Gemeinsamen der Natur- und Kulturlogik beigelegt wird und für das Besondere in der Absicht der beiden taub macht, sondern vor allem der Idee-begriff des Verfassers. »Geist . . . ist der Inbegriff der Gesetze des Ideenstrebens.« »Die Ideen sind Begriffe schöpferischer Gedanken. Sie bewegen die Geschichte« (S. 49). Hier reichen sich Hegel und der »Techniker« wieder innig die Hände.

Erspröchlicher freilich als die Gedanken über die Geschichte will mir für die Lösung des Irrationalitätsproblems eine Anregung erscheinen, die Zschimmer in den Worten gibt: »Warum nun dem Leben so viel auf die Intensität des Bewußten ankommt, muß die Logik des wissenschaftlichen Bewußtseins mit der größten Aufmerksamkeit untersuchen« (S. 13). Um dies und den Beitrag, den das besprochene Buch zum Weiterdenken »mit Hegel« als Ganzes leisten will, recht zu verstehen, wird man es am besten zweimal lesen: einmal vorwärts von Wort zu Wort, dann gleichsam rückwärts von Gedanken zu Gedanken.

Amberg.

J. Münzhuber.

D o k u m e n t e z u H e g e l s E n t w i c k l u n g. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister (Texte und Forschungen zur deutschen Philosophie. Herausgegeben von Hermann Glockner, 2. Band). Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart 1936. XII und 476 Seiten.

Obwohl die Mehrzahl der hier vereinigten Dokumente zu Hegels Jugend-

entwicklung aus der Stuttgarter, Tübinger, Berner, Frankfurter und Jeneser Zeit schon bekannt und veröffentlicht ist, stehe ich nicht an, diese Publikation, die wir wieder der unermüdllichen, zuverlässigen und einsichtigen Arbeitsfreudigkeit Hoffmeisters verdanken, als eine der wichtigsten, vielleicht die wichtigste zur Aufhellung der Entwicklungsgeschichte Hegels aus den letzten Jahren überhaupt zu bezeichnen. Nicht nur, weil hier endlich das vereinigt ist, was bisher bei Thaulow, Rosenkranz, Haym, aber auch in den Bibliotheken von Berlin, Stuttgart, Harvard usw., sowie in mannigfachem Privatbesitz heillos zerstreut war; nicht nur, weil auch die schon bisher bekannten Stücke von hunderten und aber hunderten von Lese- und Flüchtigkeitfehlern gereinigt und dadurch zu einem Teil erst in ihrem wahren Sinne verständlich und zugänglich geworden sind. Es ist auch nicht nur der Umstand, daß in manchen neuen Stücken (wie einem Stiftsaufsatz, neuen Auszügen aus der Tübinger und Berner Zeit, Tübinger Predigten und vor allem in dem von mir seinerzeit in der Harvard-Universitätsbibliothek entdeckten mathematischen Fragmente von 1800) sich uns Hegel nach einer fast ganz neuen Seite erschließt. Den Hauptwert der Edition sehe ich vielmehr in den, freilich wohl nur gerade an der Hand einer solchen zusammenhängenden Neuausgabe vor allem der Exzerpte des jungen Hegel, in dieser Weise möglichen 87 Seiten umfassenden gedrängten Anmerkungen Hoffmeisters. Sie enthalten den erstmaligen Nachweis, wie stark Hegel, gerade etwa im Unterschied auch von Fichte und Schelling, seine eigentlichen philosophischen Wur-

zeln nicht (und vor allem nicht nur) in Kant und den ihn fortsetzenden Denkern, sondern in den heute noch viel zu wenig wieder gewürdigten deutschen Philosophen des 18. Jahrhunderts hat; insbesondere auch in weniger bekannten, wie vor allem neben Garve dem Stuttgarter Abel und anderen kleineren Aufklärungsphilosophen. Hoffmeister übertreibt nicht, wenn er meint, daß diese Verwurzelung über bloße »Anregungen« und »Einflüsse« weit hinausgehe; vielmehr in vorderster Linie zu demjenigen geistigen Material gehöre, durch dessen Aneignung Hegel so besonders, auf philosophischem Gebiet, als »Erbe der ganzen Zeit« bezeichnet werden darf, wie es Schiller ja vom deutschen Geist überhaupt sagen zu dürfen glaubte. Daß auch hiebei das Spezifische der Hegelschen Anlage in der Art der Aneignung und Auswahl sich freilich von vornherein und merkwürdigerweise schon in sehr frühen Exzerpten geltend macht (wie ich es in meinem »Hegel« schon, auch für diese Dokumente, wenn auch für diese Zeit in einer weit weniger gründlichen Weise, wie es nun nach Hoffmeister möglich wäre, zu zeigen versucht und behauptet habe), darf natürlich nicht vergessen werden; und Hoffmeister selbst würde dies am wenigsten bestreiten. Aber es bleibt dabei, daß durch diesen näheren Nachweis dieses ersten Mutterbodens der Hegelschen Entwicklung nicht nur, was mich persönlich natürlich besonders freut, die durch eine bloße ideengeschichtliche Konstruktion hervorge-rufene allzustarke alleinige Betonung der Linie Fichte—Schelling—Hegel als einer kontinuierlich-immanenten Entwicklung vollends auf ihr richtiges Maß zurückgeführt bzw. eigentlich wider-

legt wird; sondern daß hiemit auch ein gerade für Hegel ganz besonders wesentlicher und eigentümlicher Tatbestand endgültig festgestellt und weiterer eingehenderer Forschung erschlossen ist, der bisher fast gänzlich vernachlässigt wurde. Ein weiteres Glied zugleich in der auf allen Gebieten sich anbahnenden gerechteren Einschätzung und Wertung auch der vorkantischen deutschen Philosophie und des vielverlästerten, und keineswegs ganz so oberflächlichen und banalen Rationalismus insbesondere der deutschen Aufklärung überhaupt.

Es wäre sehr zu wünschen, daß der aufopferungsvollen Tätigkeit Hoffmeisters wie seines Verlegers, der die Herausgabe dieses Bandes ermöglichte, auch äußerlich ein voller Erfolg beschieden wäre. Denn, ganz abgesehen von der Bedeutung desselben für den spezielleren Hegelforscher, bietet gerade dieser Band so viele reizvolle Beiträge auch zur Kenntnis der Persönlichkeit Hegels und damit einer besonders eigenwilligen, aber doch typisch deutschen Persönlichkeit in ihrer Entwicklung überhaupt, daß er auch für den Psychologen, Kulturforscher und Anthropologen eine Fülle einmaliger Anregungen enthält.

Tübingen. Theodor Haering.

I. P. V. Troxler, Fragmente. Erstveröffentlichung aus seinem Nachlasse. Herausgegeben von Wilh. Aeppli. Dreilinden-Verlag, St. Gallen 1936.

I. d. u. a. Belke, Ignaz Paul Vital Troxler. Sein Leben und sein Denken. (Neue Deutsche Forschungen. Herausgegeben von Hans R. G. Günther und Erich Roth-

acker, Band 26.). Verlag Junker & Dünnhaupt, Berlin 1935.

Troxler gehört noch immer zu den Philosophen des 19. Jahrhunderts, deren Persönlichkeit und Lebensleistung am wenigsten bekannt sind. Besonders in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tode (er lebte von 1780 bis 1866) hat sich, soviel ich sehe, kaum jemand um ihn gekümmert. J. E. Erdmann blieb lange Zeit der einzige Philosophiehistoriker, der es der Mühe wert fand, ein ausführliches Bild Troxlers zu entwerfen (Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. Neudruck von H. Glockner. 3. Abteilung, 2. Band, Seite 414 bis 427). Er rechnet ihn zu den Verbesserern des Identitätssystems, d. h. zu den Schelling ursprünglich nahe stehenden Denkern, die jedoch über Schelling hinausstrebten. Das ist in der Hauptsache auch vollkommen zutreffend und wird durch die wissenschaftliche Troxlerforschung, die seit kurzem in der Schweiz und in Deutschland einsetzte, bestätigt.

Zwei Richtungen sind es, die Troxler heute für sich in Anspruch nehmen oder sich wenigstens für den eigenwilligen Mann und seine tiefgründigen Schriften (von denen noch ein großer Teil der Veröffentlichung harret) interessieren: die Anthroposophen und die Anthropologen Klages'scher Richtung. Die neue Monographie, welche I. d. u. a. Belke vorlegt, kommt aus keinem der beiden Lager. Die Verfasserin war bestrebt, dem ganzen Troxler gerecht zu werden, d. h. dem Menschen und Schriftsteller, dem Arzt und Naturphilosophen, dem Politiker und Pädagogen. Das ist ihr vorzüglich gelungen. Das schicksalreiche Leben einer vielbewegten und viel-

verkannten Faustnatur wird — und zwar z. T. auf Grund von unbekanntem Material — in einer so schlichten, verständnisvollen und anregenden Weise erzählt, daß die Teilnahme des Lesers sofort geweckt wird und bis zur letzten Seite wach bleibt. In einem zweiten Abschnitt wird der Werdegang von Troxlers Gedankenwelt dargestellt und sein Weg von Schelling zu einem mystischen Panvitalismus überzeugend entwickelt. Das Abrücken von Schelling wird verständlich gemacht (vgl. insbesondere S. 70 f.); das verehrungsvolle, aber weitgehend ablehnende Verhältnis zu Hegel (Troxler war einer der elf Hörer von Hegels erster Jenenser Vorlesung über Logik und Metaphysik, Winter 1801/1802) ist von vornherein deutlich: Hegel wird als der »Riesengeist der neueren Scholastik« bezeichnet, der »das durch seine höchste Vollendung sich vernichtende letzte System der Spekulation« schuf. »Die Philosophie hat sich offenbar in ihrer neuesten Gestalt ausgelebt und ist im Übergang zu höherer Entwicklung begriffen.«

Wie sich Troxler diese neue Entwicklung dachte, läßt sich aus der umfangreichen Nachlaßveröffentlichung von Willi Aeppli unschwer erkennen. Es handelt sich um eine Sammlung von locker zusammengeordneten Aphorismen, die vielleicht am meisten an Novalis erinnern, vom Sinnlichen ins Übersinnliche streben, aber zugleich einen lebendigen, kräftigen, die Wirklichkeit voll erfassenden Geist erkennen lassen. Wenn sich der Leser auch schwerlich überall mit dem Verfasser einverstanden erklären wird und das Urteil Goethes¹⁾ verstehen kann, das

Aeppli verschweigt, Iduna Belke aber (S. 78) mitteilt —, so sind diese »Keime« einer neuen Philosophie bzw. Anthropologie doch ungemein beachtenswert.

Willi Aeppli spricht (S. 404) davon, wie wenig wir eigentlich noch über entscheidende Jahre in Troxlers Leben wissen. Das ist bedauerlich; denn aus I. Belkes fesselnder Darstellung geht klar hervor, daß Persönlichkeit und Philosophie bei Troxler eins waren. Unter diesen Umständen wären weitere Veröffentlichungen aus dem Nachlaß sehr zu begrüßen; insbesondere Mitteilungen aus dem Briefwechsel. Ein Mann, den Beethoven offenbar zu seinen Freunden zählte, verdient jedenfalls unsere Aufmerksamkeit; ganz abgesehen davon, daß es sich um die stärkste philosophische Kraft handelt, welche die Schweiz zur Nachblüte der deutsch-idealistischen Bewegung beige-steuert hat. Gewiß hat I. Belke recht, wenn sie einmal (S. 86; im Anschluß an eine Äußerung, die Troxler selbst getan hat) sagt: »Seine Metaphysik ist nichts anderes und kann nichts anderes sein als ein Kommentar zu Grundgedanken Jakob Böhmes.« Aber diese Grundgedanken sind eben noch lange nicht erschöpft und verdienen immer wieder aufs neue durchdacht oder wie Troxler es fordert »nachgeschaffen« zu werden.

Gießen. Hermann Glockner.

Hans Wilhelmsmeyer, C. G. Carus als Erbe und Deuter Goethes. (Neue Deutsche Forschungen, Neuere deutsche Literaturgeschichte, Bd. 8.) Verlag Junker u. Dünnhaupt, Berlin 1936.

Die vorliegende Schrift ist außerordentlich zu begrüßen. Sie bemüht sich,

1) Über Troxlers Schrift »Blicke in das Wesen des Menschen«, 1812. Neudruck von H. E. Lauer, Stuttgart 1921.

fernab von allem bloßen Über-die-Dinge-Reden und allen voreingenommenen Interpretationswünschen, Carus als Menschen und schaffenden Geist selbst zu Worte kommen zu lassen, dem Wesen dieser reichen und liebenswürdigen Gestalt des deutschen Geisteslebens nahezukommen. Eine solche hingebende Interpretation ist heute um so wichtiger, als es gilt, das eben erst neu gestaltete Bild des C. G. Carus, wie es vor allem und zuerst von Ludwig Klages und seinen Schülern geschaffen wurde, zu reinigen von Verzerrungen und Willkürlichkeiten der Auslegung. Dieser Aufgabe wollen vor allem die beiden ersten Kapitel der vorliegenden Schrift dienen: Welt- und Lebensanschauung, und: der Mensch Carus. Aus gründlicher Sachkenntnis und wirklicher innerer Nähe zu Carus heraus widerlegt der Verfasser jeden Versuch von Klages, Deubel und Kern, das Klagesche Geistwidersachertum in Carus hineinzuinterpretieren und alle spezifisch Carusschen Züge, die dem widersprechen, als Verirrungen und bedauerliche Entgleisungen hinzustellen. Unter diesem Gesichtspunkt dürfte die Erörterung zweier Probleme besonders wichtig sein: die Fragen des Christentums bei Carus und seiner Wertung des Unbewußten. Man kann der religiösen Haltung und Stimmung eines Menschen niemals mit Schlagworten beikommen, und es gehört immer eine große seelische Feinfühligkeit dazu, wenn man hier Aussagen machen will. Die Formulierung, die der Verfasser gibt, dürfte die Richtung anzeigen, in der die Religion des Carus sich Gestalt gab: »Der Glaube an die Göttlichkeit des Menschen, Naturfrömmigkeit und christlicher Frommsinn sind in Carus aus der

Tiefe der Seele, durch das Band der Liebe zur Einheit verbunden« (S. 72). Ebenso wichtig wie die Deutung der religiösen Aussprüche sind die über die Rolle des Unbewußten. Auch hier gibt der Verfasser eine fein abgewogene Darstellung, er arbeitet die positive Stellung des Carus zum Geiste heraus, zeigt aber auch auf, daß bei ihm im Vergleiche zu Goethe das Unbewußte eine stärkere Betonung erfahren habe als das Bewußte.

Es ist ohne Zweifel der fruchtbarste Ansatzpunkt der Carusinterpretation überhaupt, den der Verfasser in seinem Buche aufnimmt. Von hier aus ist es unmöglich, wie ich auch in meinen eigenen Arbeiten zu zeigen versuchte, aus Carus einen Vorläufer von Klages zu machen.

Gröden.

Käte Nadler.

Albert Grote, Über die Funktion der Copula. Eine Untersuchung der logischen und sprachlichen Grundlagen des Urteils. Felix Meiner. Leipzig 1935.

Alle bisherigen logischen Theorien nahmen das Urteil als eine Art von Verbindung oder Relation von Begriffen oder Vorstellungen bzw. als Setzung eines Sachverhalts. Demgegenüber entwickelt der Verfasser der vorliegenden Schrift den Begriff der Beziehung als eigentliches Konstituens des Urteils und als prinzipiell von Relation bzw. Verbindung Verschiedenes. Das, was Beziehung ist, wird greifbar zu allererst am Phänomen der »Erwartung« und begründet den (spezifischen) Wahrheitsanspruch der »Erwartung« und des Urteils überhaupt.

Daß der vermeintlich notwendige Verbindungscharakter des Urteils diesem nicht charakteristisch, ja nicht ein-

mal wesentlich ist, zeigen solche Urteile, in denen ein Gegenstand des Subjekts als etwas Greifbares oder Demonstrables von vornherein fehlt und auch weder angegeben sein kann noch soll. Es wird das — im dritten Kapitel — an der traditionellen Tafel der Urteilsformen klargemacht.

Es ist von der bisherigen Logik aus, d. h. von der aristotelischen — die in allem Wesentlichen trotz Husserl und den Neukantianern auch bei diesen selbst die herrschende geblieben ist — mit einigem Zwang vielleicht der indogermanische und analog strukturierte Satzbau (das Semitische, selbst das Chinesische, wäre hierzu zu rechnen, auch viele hamitische Sprachen), nicht aber der der weitaus größeren Zahl nominal und attribuerend sich konstituierender Sprachen zu verstehen.

Das zweite Kapitel entwickelt den »Begriff« als solchen, der als Schema eines Verhaltens zu etwas eine pragmatische Kategorie ist und nicht wie eine Vorstellung als gegenständliches Moment aufweisbar. Es werden hier an den Phänomenen der »Erwartung« u. »Erinnerung«, die in ihrer unspezifiziertesten Eigenart genommen sind, die entscheidenden Differenzen von Verbindungen und echten Beziehungen aufgewiesen.

Im letzten Teil der Arbeit wird die Unmöglichkeit aufgezeigt, von der traditionellen Logik aus das Wesen der mathematischen Gleichung — einem Musterbeispiel einer Relation — zu verstehen. Auch hier erweist sich der Unterschied von Verbindung (Relation) und echter Beziehung als ausschlaggebend.

Ohne daß es ein unbedingtes Erfordernis gewesen wäre, ist das Buch sprachwissenschaftlich gut unterbaut (alle nur irgend bedeutsamen Werke

der allgemeinen Sprachwissenschaft sind dem Verfasser genau so bekannt wie die Lehrbücher oft entlegenster einzelner Sprachen). Allerdings hätte das erste Kapitel (»Der sprachliche Ausdruck der prädikativen Beziehung«), dem eine andere Stelle zu geben wohl nicht möglich war, von den übrigen Kapiteln doch schärfer abgesondert werden müssen; denn so, wie es nun dasteht, ist der Leser einer gewissen Ziellosigkeit preisgegeben. Erst die Ausführungen des zweiten Kapitels lassen den Weg deutlich erkennen.

Braunschweig. Rudolf Borch.

Kants Opus postumum. Herausgegeben von Arthur Buchena u. I. Hälfte (Convolut I bis VI). Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1936.

Bedeutung und Wert des unvollendeten Nachlaßwerkes von Kant sind aufs verschiedenste beurteilt worden, seitdem man sich überhaupt mit diesen Manuskriptmassen beschäftigt. Im Jahre 1884 hatte Pfarrer A. Krause in Hamburg, der die Papiere erwarb, eine erste zusammenhängende Darstellung des Inhalts versucht; sie wurde von Kuno Fischer mit Recht aufs schärfste zurückgewiesen. Aber Kuno Fischer konnte doch nur, was Reicke in der Altpreußischen Monatsschrift herausgegeben hatte; mit den Handschriften selbst gab er sich nicht ab. So mußte es von vornherein mindestens fraglich erscheinen, ob das Gesamturteil, das er in seiner Kant-Monographie über das Opus postumum gefällt hatte (6. Aufl., S. 139 bis 143), zurecht bestand. In der Folgezeit hat sich alsdann vor allem Erich Adickes um die Manuskripte bemüht, sie aber leider auch nicht herausgegeben, sondern lediglich bearbeitet.

Nun erscheint im Rahmen der Akademie-Ausgabe endlich ein diplomatisch getreuer Abdruck der gesamten Handschrift. Wir sind den beiden Herausgebern zu Dank verpflichtet, daß sie der Verführung widerstanden, in das vorhandene Chaos eine Ordnung hineinzubringen, die doch abermals wieder nur eine vorläufige und irgendwie durch subjektive Auffassungen bedingte hätte sein können. Es war ohne Frage das Richtige, sich für eine Form der Herausgabe zu entscheiden, die künftigen Forschern die Möglichkeit gibt, sich nicht immer und immer wieder zu den außerordentlich schwer zu entziffernden Manuskripten hinbegeben zu müssen. Hoffentlich wird auch der zweite Halbband, der den Rest der Handschriften, Textanmerkungen, Apparat und als Anhang auch den von Adickes ausgearbeiteten Planentwurf enthalten soll, recht bald erscheinen. Denn nun sieht ja jedermann auf den ersten Blick, daß man unmöglich eine richtige Vorstellung von Kants Alterswerk erhalten kann, wenn man die Convolute in der Reihenfolge liest, in welcher sie vorliegen. Gerade der Anfang, in dem wohl Kuno Fischer seinerzeit vor allem geblättert hat, trägt die Spuren des Alters, ja der völligen Senilität am deutlichsten.

Wie das Gesamturteil schließlich ausfallen wird, bleibe heute noch dahingestellt. Seitdem sich die deutsche Philosophie wieder mehr mit metaphysischen Fragen beschäftigt, insbesondere seitdem ontologische Probleme im Vordergrund des Interesses stehen, sind ja gewiß die letzten Bemühungen des alten Kant in neuer Weise bedeutungsvoll geworden. Für das Kantbild der Neukantianer spielte es keine große Rolle, wie er sich zuletzt den Übergang

von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik gedacht haben mochte. In dem umfassenderen Kantbild, an dem wir heute arbeiten, hat diese Frage ihren notwendigen Platz. Ich erinnere mich, daß in der ersten Nachkriegszeit bis zum Kant-Jubiläum des Jahres 1924 hin auch immer wieder Stimmen laut wurden, die über das historische Interesse hinaus an die sachliche Bedeutung des Opus postumum glaubten. Felix Weinhandl z. B. hat sich damals aus rein systematischen Gründen mit Kants Alterswerk beschäftigt. Tritt man mit solch hohen Erwartungen an den Text heran, den Artur Buchenau und Gerhard Lehmann nun bereitstellen, so wird eine gewisse Enttäuschung wohl nicht ausbleiben. Trotzdem kehren wir nicht zu der fast völligen Ablehnung Kuno Fischers zurück. Es handelt sich immerhin um die letzte Entwicklungsphase Kants — und wenn in den Jahren 1796—1803 auch nichts mehr entstand, was in die Zukunft weist, so fällt doch manches Licht zurück auf den Entwicklungsgang des Philosophen, der viel tiefer in das 18. Jahrhundert hinein verwoben ist als die Neukantianer zu sehen vermochten und zugeben konnten. Aber — und dies ist die Hauptsache! — gerade diese Verankerung im 18. Jahrhundert bedeutet eben auch den nie unterbrochenen Zusammenhang mit philosophischen Traditionen, die in späterer Zeit in den Hintergrund gedrängt oder wohl ganz vergessen wurden, während ihnen doch jedenfalls eine überzeitliche Bedeutung, wenn auch nicht der Antworten, so doch der Fragen, nicht abgesprochen werden kann.

Gießen. Hermann Glockner.

DIE PERSÖNLICHKEIT DES PHILOSOPHEN.

VON

HERMANN GLOCKNER (GIESSEN).

Über die Maßen seltsam und zum Verwundern ist die Stellung des Philosophen in der Welt. Darauf hinzuweisen ist nicht müßig; wir kennen ja alle solche Leute, die sich Philosophen nennen und als solche im Gelehrtenkalender stehen. Ihr Tun ist fraglos und gewohnt geworden, insbesondere seitdem sie einen Platz in Universitäten und Akademien einnehmen, wie andere Hochschullehrer oder Wissenschaftler auch. Wir wollen uns darüber nicht beklagen. Es ist ein großer Segen, daß den schaffenden Philosophen Stellen eingeräumt sind, in welchen sie in geordnet-anspruchsloser Weise tätig sein dürfen und wirken können. Dennoch erschöpft sich der Sinn ihrer Berufung nicht in dem Beruf, den sie ausüben. Er würde sich auch nicht in dem Beruf des freien Schriftstellers erschöpfen. Jedermann weiß das. Aber es wird selten ganz ernst genommen, bisweilen nicht einmal von den Philosophierenden selbst. Wer den Philosophen so ernst nimmt, wie er seinem Wesen nach notwendig ernst genommen werden muß, der wird vor allem einmal von einem grenzenlosen Erstaunen ergriffen werden darüber, daß es so etwas gibt.

Äußerlich betrachtet besteht die Tätigkeit des Philosophen im Schreiben von Büchern und im Abhalten von Vorlesungen. Was aber steckt dahinter? Wie stellt man sich die eigentliche Tätigkeit des Philosophen vor? Doch wohl ungefähr so, wie es der junge Schopenhauer einmal dem alten Wieland gegenüber formuliert hat: »Das Leben ist eine mißliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken.« Wie absonderlich ist das: ein Mensch, dessen Beruf in nichts anderem besteht als darin, daß er nachdenkt! Es spricht wahrhaftig nur für den gesunden Menschenverstand und die natürliche Unvoreingenommenheit der Frau von Staël, wenn diese gescheite Französin in ihrem Buch »Über Deutschland« den Abschnitt, der von Kant handelt, mit den ans

Komische grenzenden Sätzen beginnt: »Kant hat ein sehr hohes Alter erreicht, und ist nie aus Königsberg herausgekommen. Dort, im Schnee und Eis des Nordens, hat er sein ganzes Leben mit der Erforschung und Prüfung der Gesetze des menschlichen Verstandes zugebracht. Als Einsiedler dachte er mit tiefer Andacht über seine Seele nach.«

Es ist klar, daß diese Vorstellung von dem Philosophen als einem in Nachdenken Versunkenen nicht völlig verkehrt ist. Wir bezweifeln nur, daß sie das Wesen der Philosophen-Persönlichkeit trifft oder gar erschöpft. Wenn wir uns in die wundervollen Bruchstücke vertiefen, die uns von den sogenannten Vorsokratikern übrig geblieben sind, so möchten wir annehmen, daß sie nicht nur durch Nachdenken entstanden. Auch Platon erscheint uns gelegentlich mehr als Seher und Dichter; und zwar nicht nur wegen der künstlerischen Form seiner Dialoge, sondern vor allem auch wegen der Traumwirklichkeit und Zerbrechlichkeit seiner Aufgabe und Leistung. Erst Aristoteles, von dessen Jugendentwicklung wenig bekannt ist, mutet uns vor allem als ein Lehrer an, der vorträgt, worüber er nachdachte. Seine Haltung paßt gut in die mittelalterlichen Klosterzellen und Hörsäle. Ihnen entfloh der faustische Philosoph der Übergangszeit: ein Giordano Bruno etwa, den leidenschaftliche Unrast durch Europa trieb und in solchem Landfahren die Fülle des Lebens erfahren ließ. Erst in neuerer Zeit, als der Philosoph anfang Beamter zu werden, tritt der Typus des Nachdenkenden wieder mehr hervor. Doch bleibt der Anspruch bestehen, ja er wird von den Nachfolgern Kants geradezu mit Leidenschaft erhoben: daß der Philosoph mehr als ein bloßer Denker, daß er irgendwie ein geistiger Bezwinger des ganzen Lebens und der ganzen Welt sein müsse. Da aber zugleich mit neuem und erhöhtem Nachdruck auf Allgemeingültigkeit und Wissenschaftlichkeit gedrungen wird, schiebt sich das Eigentümlich-Theoretische immer wieder in den Vordergrund. Die einsame Erscheinung Nietzsches, der in mancher Hinsicht bewußt an die Art und Weise der Vorsokratiker anknüpfte, vermochte daran wenig zu ändern. War sein Philosophieren von dem Philosophieren der Großen vor ihm wirklich grundverschieden? Hat ihm nicht vielleicht bloß die Fähigkeit zu einer tiefer dringenden Selbstanalyse eine höhere Bewußtheit über das Wesen alles Philosophierens verschafft? Hat er nicht vielleicht lediglich als ein sich qualvoll-tief bespiegelnder und um sich wissender Geist die herkömmlich-triviale Meinung vom Wesen des Philosophen bekämpft, ohne dieses selbst verändern, erneuern oder auch nur angreifen zu müssen?

In welcher Lage befindet sich der Philosoph, wenn er »nachdenkt«? Antwort: Er steht einem Gegenstand oder einer Frage gegenüber; er hat sich ein Thema gewählt oder eine Aufgabe gestellt; er beschäftigt sich mit einem Gegebenen oder mit einem Aufgegebenen. Ob es sich dabei um den Menschen überhaupt handelt oder um seinen Willen, seine Erkenntnisfähigkeit, seine Pflichten oder seine Hoffnungen, ob es sich um Wirklichkeit handelt oder um Werte, um einen bleibenden Bestand oder um ein Veränderliches — ist völlig einerlei. Die Situation des Philosophierenden ist, insofern er nachdenkt, stets dadurch ausgezeichnet, daß er »über« etwas nachdenkt, dem er nach Art eines Gegenstandes »gegenüber« tritt.

In dieser Lage befindet sich jeder Forscher, der eine Einzelwissenschaft zu fördern sucht. Solange also der Philosoph lediglich nachdenkt, ist er von den Einzelwissenschaftlern nicht grundsätzlich verschieden; er hat einen Gegenstand und er bedarf eines Gegenstandes wie diese. Damit wäre zugleich gesagt, daß der Philosoph seine Aufgaben »in der« Welt findet. Was ihm fragwürdig erscheint und womit er sich beschäftigt, das steht in diesem Falle grundsätzlich in keinem anderen Verhältnis zu ihm als etwa die Pflanze zum Botaniker, die Erdrinde zum Geologen, das meßbare Weltgeschehen zum Physiker, die Monumente der Vergangenheit zum Historiker. Die Frage erhebt sich, welches der dem Philosophen eigentümliche Gegenstand sei.

Es gibt keinen. Was sich »in der« Welt befindet, ist an die Vertreter der Einzelwissenschaften verteilt. Nur »Welt selbst« ist noch übrig; was aber darunter allenfalls verstanden werden könnte, ist ohne Zweifel ein Gegenstand von sehr besonderer Art. Man kann diesen Gegenstand weder in die Hand nehmen, noch um ihn herumgehen; nicht einmal als begrenzte Aufgabe läßt er sich fassen. Er steht dem Philosophen nicht gegenüber und deshalb läßt er sich auch nicht durch Nachdenken angehen oder klären.

Wenn aber die wesentliche Leistung des Philosophen nicht im Nachdenken besteht, worin besteht sie dann?

Es scheint sein Bestreben zu sein: nicht nur »über« die Dinge, sondern »aus den Dingen heraus« zu philosophieren. Ist eine solche »tiefere Sachlichkeit« überhaupt möglich? Vom Standpunkt der Einzelwissenschaften aus betrachtet natürlich nicht. Es ist hier nur möglich: ein Material zu bearbeiten, indem man es analysiert — nicht aber einen Gegenstand aus sich heraus zu schaffen. Der Botaniker z. B. ist kein Schöpfer; selbst wo er neue Formen züchtet, reguliert er sozusagen nur von außen ein lebendiges Wachsen und Werden, das ihm als solches stets ein Geheimnis bleibt. Der Philosoph versucht dieses Geheimnis zu lüften. Man

hat immer wieder die begründetsten Zweifel an der Möglichkeit eines solchen Unternehmens ausgesprochen. Aber es läßt sich nun einmal nicht leugnen, daß der Mensch in mancher Hinsicht tatsächlich ein Schöpfer ist. Er wächst selbst heran und entfaltet sich wie die Pflanze: nicht, indem er sich gegenübertritt und an sich herumarbeitet, sondern in des Wortes eigentlichster Bedeutung »aus sich heraus«. Er zeugt. Und er wird in geistiger Weise produktiv als Künstler, als Genie. Hier ist die Situation des »Gegenüber«tretens nicht mehr vorhanden. Sie ist also nicht die einzige Lage, in welcher sich der menschliche Geist befinden kann; es ist ihm nicht nur möglich, »über« Gegenstände nachzudenken, sich mit ihnen zu beschäftigen, Klarheit über sie zu gewinnen — es ist ihm auch möglich: einer Sache inne zu werden, indem er sie schafft. Die Absicht des Philosophen scheint dahin zu zielen. Und sie scheint dahin zielen zu müssen, weil er es ja mit »Welt selbst« zu tun hat; »Welt selbst« aber nicht »in der« Welt zur Verfügung steht, also auch nicht durch Nachdenken geklärt werden kann, sondern einzig und allein durch schöpferische Akte gewonnen werden muß.

Zusammengefaßt: Sämtliche Einzelwissenschaften sind dadurch ausgezeichnet, daß es ihre Vertreter mit bestimmten Gegenständen zu tun haben. Gegenstand aber nennen wir alles und jedes »in der« Welt. Der Philosoph hat es wesentlich mit »Welt selbst« zu tun. »Welt selbst« ist nicht »in der« Welt nach Art eines Gegenstandes. Aus diesem Grunde verkennen wir Aufgabe und Leistung des Philosophen, wenn wir sie uns vor allem als Nachdenken vorstellen. Es muß sich hier um schöpferische Akte handeln; denn nur solche arbeiten nicht an etwas Fertigem herum oder versuchen lediglich Fertiges zu klären oder zu erklären, sondern schöpfen aus dem unendlichen Grunde von »Welt selbst«.

Wir sind uns durchaus bewußt, daß Berufung und Leistung des Philosophen durch solche Erwägungen keineswegs faßlicher wird. Im Gegenteil. Immer rätselhafter und verwunderlicher muß seine Arbeit erscheinen. Solange man die Aufgabe der Philosophie noch irgendwie in Analogie zur Aufgabe der Einzelwissenschaften bringt, also z. B. als systematische Zusammenfassung der Leistungen aller Einzelwissenschaften oder als Lehre von der Methode der Einzelwissenschaften definiert, ist der Philosoph noch einigermaßen verständlich. Wird jedoch diese Analogie aufgegeben, so scheint seine Tätigkeit jeden Sinn zu verlieren; denn auch das produktive Schaffen befindet sich ja gewissermaßen schon in fester Hand. Der Philosoph ist kein Künstler; er kann und soll nicht in Wettbewerb mit dem Künstler treten. Seine Leistung ist und bleibt eine begriffliche, ja selbst eine gedankliche. Worin besteht sie? Und vor allem: wozu?

Es ist das Schöpferische des Philosophen, auf dessen Erfassung wir hinarbeiten. Da es nichts Fertiges ist, können wir es nicht durch Analyse gewinnen; wir dürfen nicht hoffen, in das Wesen des Philosophen einzudringen, indem wir selbst »über« ihn nachdenken wie über einen fertigen Gegenstand. Nur sein Werden und Wachsen vermag uns Aufschluß zu geben. Ist ja doch seine Leistung ein schöpferischer Akt wie die Zeugung, die Geburt, die entscheidende Handlung, die Leistung des Künstlers, des Genies. Sie wurzelt in lebendiger Entwicklung. Lebendige Entwicklung wird nicht analysiert; sie läßt sich nur betrachten und nacherzählen.

Fassen wir also den Werdegang des Philosophen ins Auge. Er ist wie der Werdegang des Künstlers von dem Werdegang des Menschen überhaupt nur qualitativ verschieden; d. h. es ist lediglich die Vertiefung und Verabsolutierung eines Wesentlich-Menschlichen, welche der Philosoph leistet.

Wie jeder Mensch, kommt auch der Philosoph aus ursprünglicher Weltverbundenheit. Sein Verkehr mit den Dingen beginnt als ein harmloser; das Kind ist noch weit entfernt davon, die Unmittelbarkeit des substantiellen Lebens fragend zu zerschlagen und nach Antworten zu suchen. Noch ist das Ich nicht erwacht; noch ist das Nicht-Ich keine Aufgabe der Pflichterfüllung; noch tritt kein Subjekt einem Objektiven mit der Neugierde des Erkennenwollens gegenüber; noch gibt es weder Zweifel noch Gewißheit.

Aber alsbald meldet sich die »Außenwelt« in feindseliger Weise. Der Raum erweist sich als begrenzt. Es gibt Ecken und Härten, an welchen man sich stoßen kann; nicht alles wird als süß und lustvoll erlebt, frohe Augenblicke gehen vorüber und in solchem Vorübergehen zeigt sich zum ersten Male das unerbittliche Weiterschreiten der Zeit. Sehr schnell wird dieser erste Lehrgang eines unmittelbaren Erfahrungen-Machens in gebildeter Umgebung absolviert. Mit der Sprache wird der Gebrauch eines Werkzeugs erlernt, das nicht nur zur Benennung und Verständigung dient, sondern zugleich auch die mannigfaltige Gliederung des Geistes übt, indem es die Gegliedertheit der Außenwelt erschließt. Die Errungenschaften früherer Generationen werden schon beim Sprechenlernen zu einem beträchtlichen Teil Eigentum des Kindes: das Denken übt sich dabei in gleicher Weise wie die Phantasie; flüchtig Gesehenes läßt sich in Worten festhalten; an Worte knüpft sich auch bereits die ahnende Vorstellung eines Niegeschauten; in Worten äußert sich der Wille und das Gefühl.

Sich langsam vorbereitend oder wohl auch mit überraschender Plötzlichkeit erfolgt eines Tages das Erwachen des Ich. Dieses epochemachende Ereignis hat die Seelenforschung oft beschäftigt; es ist hier zu sagen, daß es für den werdenden Philosophen wohl stets von besonderer Bedeutung

ist. Als ein »Dieser« findet er sich nunmehr zum ersten Male »in der« Welt. Jede Frage, die er stellt, gewinnt eine neue Bedeutung. Sie ist nämlich von »ihm« aufgeworfen und die Antwort wird »ihm« erteilt oder bleibt »ihm« versagt. Auch das Spiel der Vorstellungen und Phantasien kommt aus einer neuen Mitte und schwingt um sie. Jede Willensäußerung ist von Selbstgefühl begleitet. Die Persönlichkeit fängt an sich auszudrücken, auszubilden, durchzusetzen. Die Außenwelt wird als »Draußen« empfunden. Ein Brückenschlagen vom Ich zum Es beginnt, das von nun an nicht mehr aufhören wird; das einsam gewordene Ich sucht aber auch Verbindungen zum Du herzustellen, die inniger sind, Freundschaft heißen und liebend vollzogen werden. Gleichzeitig mehrt sich das Wissen.

Lernend wird eine Fülle von Kenntnissen erworben; darunter solche, die in früherer Zeit die größten Geister bewegten und in schöpferischen Augenblicken entdeckt worden waren. Alles das vermittelt jetzt die Bildung allzu mühelos; es bedarf besonderer Anstrengung, wenn im Allbekannten die ehemalige große Leistung nachvollzogen werden soll. Nur allzu leicht werden sich in diesem Stadium der Entwicklung allgemeine Grundsätze festsetzen: ein im Grunde Abstraktes und Formelhaftes, mit dessen Hilfe immerhin die Mannigfaltigkeit des Lebens geordnet und mehr oder weniger problemlos bewältigt zu werden vermag. Man ist zufrieden, wenn die Ursache angegeben werden kann, aus welcher eine Wirkung erfolgt; die Handlungen, zu denen sich ein — oft böser! — Wille hinreißen läßt, werden mit guten Gründen wohl unterbaut und verteidigt. Man ist imstande: die konkrete Fülle nach Bestimmtheiten aufzufassen, ordentlichen Bescheid und ernsthaftes Urteil über sie zu erteilen — und man ist damit zufrieden.

Der zukünftige Philosoph ist nicht zufrieden. Unmutvoll versucht er in die unmittelbare Fülle des ungebrochenen Lebens zurückzutauchen. Die fertigen Denkformen, die ausgebildeten Anschauungsweisen scheinen ihm spielerisch über den Ernst des Lebens hinwegzutäuschen. Er sehnt sich nach wirklicher Arbeit; er verachtet die leer und landläufig gewordenen Flachheiten des bloßen Bildungsgeredes. Ein praktischer Beruf, der nützt und fördert, scheint ihm mit Recht solcher bloßen »Konversation« weit vorzuziehen. In diesem Augenblick sagt gerade der philosophisch Begabte der Philosophie oft für immer Lebewohl.

Wer aber das Schöpferische im Fertigen ahnt und vielleicht sogar bis zu einem gewissen Grade in sich zu wiederholen versteht, der wird jetzt die Fragestellungen der großen Philosophen der Vergangenheit mit tiefster Anteilnahme durchdenken. Gleichzeitig wendet auch er sich bewegt dem Leben zu; das Abenteuer des Geistes beginnt. Er will

nicht nur wissen; er will erfahren. Ohne eine besondere praktische Tätigkeit zu ergreifen, übt er alle Fähigkeiten der Seele in unerhört aktiver Weise. Und nun wird es sich entscheiden, ob er etwas kann. Philosophieren ist ein Können. Können befreit und beglückt.

Noch ist die Frage, ob und inwieweit solches Können eine ursprüngliche Leistung darstellt. Je hervorragender eine Begabung ist, um so näher liegt die Gefahr, daß sie sich in einem bloßen Nachahmen und Reproduzieren erschöpft. In diesem Falle bleibt die Tätigkeit überwiegend formal; es sind überkommene Formen des Schaffens, in welchen sich der Begabte so lange eitel herumtreibt als ihn strenge Selbstzucht noch nicht zu der erschütternden Entdeckung des mangelnden Gehaltes geführt hat. Abermals naht ein kritischer Augenblick. Jetzt handelt es sich darum: die Mächte der Tradition und die Kräfte der Produktion miteinander in Einklang zu setzen und weder die fertigen Bestände eines schon Geleisteten zu unterschätzen, noch sich völlig durch sie bestimmen zu lassen. Auf der einen Seite droht die Gefahr einer endlosen Wiederholung oder bloß immer weiter fortgesetzten Aufspaltung von Bildungsbeständen; auf der anderen Seite wäre es gewiß ebenso verhängnisvoll, sich in die völlige Einsamkeit einer nur aus sich selber schwingenden Seele zu begeben. Jedenfalls beruht das eigentliche Können des großen Philosophen darauf, daß er die ihm eigentümliche Leistung bewußt in den weiten und breiten Bau der Wissenschaften eingliedert — was nur geschehen kann, wenn die Gesetze dieses Baues von vornherein in ihm lebendig sind, seine Produktion tragen, nicht bloß formell bestimmen und unselbständig bleiben lassen.

Durchdrungen von dem Ernst seiner Sendung wird der Philosoph die Forderung, »wissenschaftlich« zu arbeiten, nicht leicht nehmen; aber noch weniger wird er es sich in den sicheren Gleisen des Wissenschaftlichen allzu wohl werden lassen. Bewegt er sich erst einmal bequem in einer fertigen Methode, so ist er eigentlich bereits sein eigener Kommentator geworden. Mit dem Abenteuer des Geistes ist es dann vorbei.

*

Der Geist betrachtet und handelt. Wird »über« den Geist nachgedacht, so unterscheidet man das Betrachten von dem Handeln; aber diese Unterscheidung ist und bleibt theoretisch. Die Wirklichkeit entspricht ihr nur in gewisser Hinsicht; in anderer Hinsicht ist das Betrachten des Geistes ein Handeln und seine Aktion von Kontemplation durchgriffen. Nur durch Handeln erfährt der Geist, was an ihm ist; solche Selbsterfahrung vollzieht sich tätig und sie bedeutet doch zugleich die ruhige Betrachtung

einer Tätigkeit. Indem der Philosoph auffaßt, greift er ein; sein Verstehen ist ein Verwandeln; zugleich faßt und schafft seine geistige Aktivität einen ewigen Bestand.

Dieses **I n e i n a n d e r v o n A k t i o n u n d K o n t e m p l a t i o n** verbirgt und enthüllt das Geheimnis seines Schaffens, das nicht bloß in Nachdenken bestehen kann. Wir wollen davon erzählen, wie man ein wunderbares Ereignis des Lebens erzählt.

Die Leistung des philosophierenden Geistes besteht nicht in einer einzelnen Tätigkeit. Es gilt hier zu trennen ohne zu isolieren; es gilt das Leben des Ganzen zu erfassen ohne falsche Gegensätze aufzurichten; es gilt vor allem nicht aus einer Einseitigkeit in die andere zu fallen. Deshalb müssen wir zunächst einmal mit den gang und gäben Auffassungen Frieden schließen und der Denkleistung des Philosophen ihr ungeschmälertes Recht geben.

Allerdings ist der Philosoph ein **D e n k e r**. Denken ist schöpferischer als Nachdenken. Aber die Situation des Gegenübertretens bleibt dem Denken eigentümlich wie dem Nachdenken. Denkend richtet sich der Geist auf einen Gegenstand; denkend unterscheidet sich ein Subjekt von einem Objektiven, mit dem es sich zugleich auch wieder verbindet, zu dem hinüber es Brücken schlägt. Auf Grund dieser allbekannten Subjekt-Objekt-Korrelation wird der Gegenstand analysiert. In mannigfaltigster Weise wird an ihm ein jeweils Eines von Anderem unterschieden und zugleich festgestellt, welcher Art die Beziehung zwischen solchem Einen und Anderen ist. In völlig gleicher Weise lassen sich die Formen oder Regeln solcher Beziehung von ihr selbst unterscheiden; auch über Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Beziehung läßt sich urteilen. Wir knüpfen hier an die herkömmliche Denk- und Urteilslehre an und möchten sie für zutreffend und brauchbar halten. Die Denkleistung zeigt sich am deutlichsten im Urteil. Jedes Urteil, das wirklich etwas feststellt, unterscheidet und verbindet ein Eines und ein Anderes. Erkenntnis kommt durch Synthesis zustande, welche eine Analysis einschließt und voraussetzt. Nicht nur die Subjekt-Objekt-Korrelation, sondern auch Trennung und Verbindung von Form und Inhalt, Vollzug und Regel, Wirklichkeit und Wert entsprechen dieser Grundfunktion, die wohl mit Fug und Recht als das theoretische Ur-Schema bezeichnet werden darf.

Inwieweit ist ein Denken, welches dieser theoretischen Urfunktion entspricht, schöpferisch? Es verwandelt Fragloses in ein Befragtes. Die schlichte Selbstverständlichkeit, in welcher vielleicht das Kind lebte, hat aufgehört. Alles ist zur Aufgabe geworden in dem Augenblick, in welchem Etwas befragt wird. In diesem Augenblick ist nämlich irgendwie deut-

lich geworden, daß dieses Etwas nicht zum Ich gehört und ihm schon aus diesem Grunde fremd und unbekannt ist. Das Ich bemüht sich fortan, diese Fremdheit fortschreitend zu überwinden und sich des Gegenstands zu bemächtigen, indem es ihn möglichst umfassend befragt und möglichst vollständig erkennt. Daß dies niemals ganz gelingt, ist bekannt. Alles Wissen bleibt Stückwerk. Den Objekten gegenüber wäre dies vielleicht noch zu ertragen; aber die Subjekt-Objekt-Korrelation bringt es mit sich, daß fortan nicht nur die Erkenntnis der Objektivität an das Ich gebunden bleibt, sondern auch die Erkenntnis des Ich an die Objektivität. In dem Augenblick, in welchem überhaupt gefragt wird und zwischen Subjekt und Objekt eine Kluft entsteht, die theoretisch-fortschreitend überbrückt werden muß, wird das Subjekt genau so fragwürdig wie das Objekt. Es wird sich selber fremd; mit dem theoretischen Ansatz zugleich erkennt es, daß seine eigene Struktur nur erfaßt werden kann, indem es Objekte befragt und dabei sein eigenes Fragen und Antwortgeben analysiert.

Am Anfange der Unterscheidung, der Befragung oder des trennenden Erkennens tritt das Subjekt sozusagen nur als geistiger Punkt auf, an den sich die Mannigfaltigkeit einer Objektivität knüpft, deren Struktur in theoretischer Arbeit immer genauer festgestellt wird. Das Subjekt scheint diese Arbeit zu leisten; ob und wie, das festzustellen ist selbst wieder eine theoretische Aufgabe. Insofern es seine erkennende Tätigkeit auf sich selbst richtet, wird das Subjekt selbst zum Objekt.

Das alles ist längst bekannt. Wenn es, wie heute bisweilen geschieht, angegriffen oder für falsch erklärt wird, so kommen diese Angriffe aus Hintergründen, die zu betreten und zu beleuchten unser letztes Ziel ist. Sie gehören zum Reich des Geistes und sind doch in Dunkel gehüllt. Kein Mensch vermöchte zu leben, kein Philosoph zu philosophieren, ohne die Mitwirkung von Kräften, welche diesen dunklen Räumen entstammen. Nur allzuleicht geschieht es dann, daß helle Bezirke des Gedankens mit Feindseligkeit bedacht werden, weil man fühlt, daß die durchsichtige Klarheit, welche hier — blendend und verblendend — herrscht, nur einen Bezirk des Geistes, nicht aber den ganzen Geist bedeutet.

Wir legen Wert auf die Feststellung, daß alles Denken *v e r w a n d e l t*. Der befragte Gegenstand ist etwas anderes als das Fraglose. Schon durch die Fragestellung, erst recht durch die Antwortgebung, wird das Objekt theoretisch bestimmt. Man hüte sich, diese Bestimmung als Verfälschung der »eigentlichen« Wirklichkeit aufzufassen. Sie stellt eine produktive Leistung dar, welche die Wirklichkeit bereichert und vermehrt. Nichts ist irrtümlicher als das theoretische Ur-Schema dahin zu verabsolutieren und zu fixieren, daß ein »an sich« unbekanntes Subjekt einem letzten Endes

unbekannten »Ding an sich« gegenübersteht. Wir nennen diese Auffassung einen »Theoretizismus«, weil sie auf dem Wahne beruht: als gäbe es keine anderen geistigen Leistungen als Denken, Urteilen, Erkennen. In diesem Falle ist man allerdings genötigt: den dunklen Grund, aus welchem heraus und über welchen hin sich die theoretische Synthesis vollzieht, mit Hilfe einer gewaltigen letzten Abstraktion selbst wieder als »Anderes«, nämlich als »Ding an sich«, festzulegen.

Wir entgehen diesem »Theoretizismus« aus der schlichten Erinnerung heraus, daß wir Kinder waren, ehe wir Denker geworden sind. Es gibt auch philosophische Gründe, die gegen das »Ding an sich« sprechen; wir beanspruchen sie nicht. Viel wesentlicher erscheint uns: den Prozeß der Verwandlung deutlich werden zu lassen, der sich bei allem Denken vollzieht. Das Gemüt des Philosophen ist von tiefer Verwunderung ergriffen über diesen Verwandlungsprozeß — den die Vertreter der sogenannten Einzelwissenschaften oft genug ins Werk setzen, ohne sich ihrer heimlichen Magie bewußt zu sein.

So verwandelt z. B. der Physiker den komplexen Dingzusammenhang in einen Gesetzeszusammenhang, dessen Bestimmtheit sich aus seiner Fragestellung ergibt. Er arbeitet aus dem Geschehen ein theoretisches Gerüst heraus, das sogar in mathematischen Formeln festgelegt werden kann. Ohne Zweifel entspricht dieses theoretische Gefüge der Wirklichkeit; dies läßt sich ja sogar experimentell erhärten. Aber das Experiment selbst wird auf Grund von theoretischen Unterscheidungen und Verbindungen angeordnet; es ist somit in der Tat so, daß Fraglosigkeit in Bestimmtheit verwandelt und das Bewußtsein von der gegenständlichen Welt vermehrt wird. Ähnlich verhält es sich bei allen theoretischen Feststellungen in jeder Einzelwissenschaft. Niemals jedoch lassen sich die theoretischen Urteilsleistungen in völlig ungebundener Weise frei vollziehen. Irgendwo fußt jede einzelwissenschaftliche Leistung auf Fraglosem; wie sich eine Brücke von Ufer zu Ufer spannt, so ruht alle Theorie auf Gründen, die selbst nicht theoretisch sind. Alles Denken bedarf eines gegebenen Stoffes, an dem es sein Unterscheiden und Verbinden vollzieht; seine erste Leistung besteht darin, daß es diesen Stoff als solchen formuliert und sich »gegenüber« stellt. So spricht Kant (wie schon Schopenhauer tadelte) von einer »Gegebenheit«, die nicht weiter untersucht wird und auch gar nicht weiter untersucht werden kann. Hüten wir uns, diese »Gegebenheit« mit dem »Ding an sich« zu verwechseln. Sie ist kein unbretbarer Bezirk; im Gegenteil, sie ist uns durchaus geläufig. Als Kinder leben und weben wir in ihr. Als Denker jedoch verwandeln wir sie in Theorie — so viel und so weit nur immer möglich.

Niemals wird dieser Verwandlungsprozeß zu einem Ende gelangen und vollständig durchgeführt worden sein; niemals wird die ganze Welt in Theorie aufgelöst werden können. Es liegt im Wesen der theoretischen Urfunktion, daß jede Antwort zu neuen Fragen führt, daß die Analysen immer weiter getrieben werden müssen, daß die Verbindungen immer feinere Strukturzusammenhänge betreffen. Insofern es zu positiven Feststellungen gelangt, steht das Denken, soviel es auch schon geleistet haben mag, immer wieder vor einer unendlichen Aufgabe. Nur mit Hilfe der Negation vermag es an ein Ende zu gelangen. Es hat die Möglichkeit: einer Bestimmung alles Andere als von dieser Bestimmung ausgeschlossen unterscheidend gegenüberzustellen; so z. B. dem bestimmten Ich alles Andere als Nicht-Ich. Aber solche Verneinung stellt eben doch nur insofern eine positive Leistung dar, als sie Unbestimmtheit feststellt, d. h. eine theoretische Aufgabe.

Noch immer fehlt eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Schöpferischen in solcher Leistung. Ich antworte: dieses Schöpferische besteht zunächst schon darin, daß ein mannigfaltig differenzierter Zusammenhang aus der Welt herausgeurteilt wird. Albrecht Dürer hat einmal gesagt: »Wahrhaftig steckt die Kunst in der Natur; wer sie heraus kann reißen, der hat sie.« So stecken auch die theoretischen Verhältnisse, Bezüge, Funktionen, Unterschiede und Zusammenhänge in der Welt und im Geiste. Die Klärung dieser Verhältnisse bedeutet ohne Zweifel eine produktive Leistung, und es ist beachtenswert, daß der Geist um so genauere Bekanntschaft mit sich selber macht, je tiefer er in die Objektivität eindringt. Auch auf theoretischem Gebiete gilt der Satz: willst du wissen, was an dir ist, so handle.

Allerdings stellt nicht jede theoretische Erkenntnis eine echte Handlung dar. Das bloße Nachdenken ist eine geistige Tätigkeit, aber noch kein geistiges Handeln. Die echte Handlung wird daran erkannt, daß etwas auf dem Spiele steht. Dies ist auf theoretischem Gebiete nur dann der Fall, wenn theoretische Zusammenhänge durch neue Feststellungen vernichtet werden. Vielleicht das größte Beispiel bleibt noch immer die Theorie des Kopernikus. Sie zeigt das Abenteuer des theoretischen Geistes noch reiner und deutlicher als etwa die wagemutige Fahrt des Kolumbus. Eine Weltordnung stand auf dem Spiel! Die Verantwortung, welche ein Forscher in diesem Falle hat, ist ungeheuer. Denn alle wissenschaftliche Erkenntnis ist einem kategorischen Imperativ unterworfen, den ich folgendermaßen formulieren möchte: Denke so, daß die Ergebnisse deines Erkennens bestehende Erkenntniszusammenhänge bestätigen und erweitern, niemals aber zerstören, ohne sie dafür

durch tiefer gefaßte oder weiter ausgreifende Erkenntniszusammenhänge zu ersetzen.

Daß es auf theoretischem Gebiete Zerstörung und Vernichtung geben kann, ist der indirekte Beweis dafür, daß es hier auch eine Schöpfung geben muß.

Kehren wir zum Philosophen zurück. Er ist ein Denker und seine Leistung entspricht dem theoretischen Ur-Schema. Er unterscheidet und fügt zusammen; er sucht Gesetze, mit deren Hilfe er Wirklichkeit erklärt; er trennt das Wertvolle vom Wertlosen; er tritt als Ich einem Nicht-Ich gegenüber; er ordnet seine Gedanken; er gebraucht alle theoretischen Möglichkeiten, ja er sucht sie noch zu vermehren. Aber der Philosoph ist nicht nur Denker; seine Verantwortung ist nicht nur eine theoretische; die Schöpferkraft seiner Persönlichkeit liegt nicht nur auf diesem Gebiet.

*

Es gibt eine menschliche Region, in welcher wir keineswegs nur auf theoretisches Brückenschlagen angewiesen sind, wenn wir vom Ich zum Nicht-Ich, vom Subjekt zum Objekt gelangen wollen: die Region des Leibes. »Unser« Leib gehört uns in unmittelbarer Weise zu; Schopenhauer hat ihn deshalb auch als das »unmittelbare Objekt« bezeichnet und gesagt, daß er nur »mit innerm Widerstreben« den eigenen Leib wie die übrigen Objekte für bloße Vorstellung des erkennenden Subjekts erklären könne. Alles Geistige entwickelt sich in und zugleich mit einem Leiblichen; wird das denkende Subjekt punktuell gefaßt und so von der Objektivität des Leibes unterschieden, so erkennen wir daran eine theoretische Leistung, die notwendig und durchaus richtig vollzogen sein mag, deren Ergebnis jedoch insofern einseitig bleibt, als die Verbindung zwischen denkendem Ich und Leiblichkeit noch in einer anderen Weise »unmittelbar« besteht, als so, wie sie das urteilende Erkennen »vermittelt«. Das urteilende Erkennen nämlich verfügt nur über die Synthesis der Ein- und Andersheit; das erkennende und das leibliche Ich jedoch bilden eine Ganzheit.

Wie jeder Mensch, wächst auch der Philosoph als diese Ganzheit heran; wie er seinen Leib nicht nur erkennt, sondern auch »hat«, so wird er auch geistige Kräfte ausbilden, welche diesem »Haben«, »Wachsen« und »Organisieren« entsprechen. Alle diese Kräfte gehen auf eine einzige Grundkraft zurück: die Anschauung.

Die Anschauung kommt durch die Sinne zustande; diese sind leiblicher Natur. Insoferne wir Sinnesorgane »haben«, »haben« wir Anschauungen. Selbstverständlich macht das trennende Erkennen vor den Sinnen in

keiner Weise halt; es unterscheidet hier in der mannigfaltigsten Weise, nicht zuletzt auch wieder ein Subjektives und ein Objektives. Gibt es doch Sinnespsychologie und Sinnesphysiologie. Die Feststellungen und Bestimmungen, zu welchen diese Wissenschaften gelangen, sind richtig; sie können experimentell bewiesen werden. Aber es ist ja auch richtig, daß meine Augen meine Hände sehen, meine Ohren den Tritt meiner Füße hören, daß ich meinen Körper betasten, untersuchen und beurteilen kann. Trotzdem bleibt jenes unmittelbare »Haben« bestehen. Ja es ist die Voraussetzung für solche Urteilsleistungen.

Es ist für uns »europäische Rationalisten« heute nicht mehr ganz leicht: das Wunder der Anschauung in einer durch dazwischentretende Erkenntnis völlig unberührten Weise zum Bewußtsein zu bringen. Wir haben uns an die Subjekt-Objekt-Korrelation in so hohem Maße gewöhnt, daß wir dieses »Verhältnis« auch in die Anschauung hineinragen. So trennen und verbinden wir ein anschauendes Subjekt und ein Objekt, welches angeschaut wird. Diese Beziehung eines Einen auf ein Anderes jedoch hat mit dem Anschauungsakt, insofern wir ihn in seiner Reinheit fassen, nichts zu tun. Genau ebenso wie wir unseren Leib »haben« — ob wir nun unsere Erkenntnis auf ihn richten und dabei als erkennendes Subjekt in objektiver Weise Feststellungen über ihn machen oder nicht —, »haben« wir in unmittelbarer Weise Anschauung, und zwar sowohl Anschauung von diesem Leib, wie (durch die Sinne dieses Leibes) von der sogenannten Außenwelt. Sie ist keine Außenwelt, insofern wir anschauen. Sie ist bei uns, sie ist unser Eigentum, wir besitzen sie wie unseren Körper.

Die theoretische Erkenntnis rückt alles in die F e r n e; indem das Denken Fragen stellt, verwandelt es seinen unmittelbaren Besitz in ein niemals ganz aufzulösendes Problem; wir selbst werden uns auf diese Weise fremd und schwierig. Ganz anders die Anschauung. Ihr Reich ist die N ä h e, die fraglose Vertrautheit, der volle Besitz. Gleichwohl stellt auch sie eine Leistung dar, verbraucht auch sie Kraft. Welcher Art diese Leistung und dieser Kräfteverbrauch sind, vermag uns unser Körper zu lehren. Er ist in einem beständigen Auf- und Abbau begriffen; er wächst und erhält sich; er verwandelt fremde Stoffe; er verwandelt sich selbst. In ähnlicher Weise verwandelt auch die Anschauung Ungesehenes, Ungehörtes, Unberührtes in Bild und Figur, in Klang, Geschmack und Geruch; dies alles wird unmittelbare Nähe für uns, wir haben es nur, wenn es eben da ist; es taucht auf und entschwindet wieder. Aber wir machen bereits theoretische Feststellungen »über« die Anschauung! Wer nur im Besitz und in der Übung dieser Kraft leben würde, der würde in einer ewigen Gegenwart leben und weder von räumlicher noch von zeitlicher Ferne etwas wissen.

Während uns der denkende Geist beständig darüber belehrt, daß unser Leib Grenzen hat, sind wir zugleich imstande, diese Grenzen anschauend aufzuheben. Ich fasse einen Gegenstand mit meiner Hand, ich taste ihn ab, ich richte mein Auge auf ihn — und schon hat sich mein Körper gleichsam über sich selbst hinaus erweitert, schon ist mir dieser Gegenstand fast so nah und vertraut geworden wie mein Leib. Jeder Mensch ist dazu fähig, so wie jeder Mensch grundsätzlich dazu fähig ist, Denkakte zu vollziehen. Aber von dem elementaren Trennen und Verbinden, welches sogar ein Schwachsinniger zu vollziehen vermag, bis zu den Erkenntnisleistungen etwa eines bahnbrechenden Physikers ist der Weg mindestens ebenso weit wie von dem primitiven Anschauen zu der höchsten Vollendung, welche dem anschauenden Geiste möglich ist. Wie der große Erkennende schließlich das ganze Universum in einen einzigen Zusammenhang von Fragen und Antworten, von Unterscheidungen und Beziehungen, von Feststellungen und Gesetzen verwandelt — so vermag der große Anschauende schließlich den ganzen Makrokosmos voll-sinnlich in die leibliche Nähe seines Mikrokosmos zu ziehen. Diese wunderbare Fähigkeit macht den Menschen, der sie vor allem besitzt und ausbildet, zum Künstler.

Es kommt leider nicht häufig vor, daß die denkende und die anschauende Kraft in einem und demselben Menschen gleich mächtig und entwicklungsfähig sind. Nur allzuoft verkümmert die Anschauung im selben Maße, in welchem sich die theoretische Erkenntnis trennend und verbindend ausbreitet. Dann kann es so weit kommen, daß selbst der eigene Leib nicht mehr als lebendiger Besitz, sondern beinah als Fremdkörper betrachtet wird, der dem Denken entweder im Wege steht oder lediglich als Forschungsobjekt, als Gegenstand der Erkenntnis dient. Umgekehrt kommt es natürlich auch einmal vor, daß die theoretische Fähigkeit hinter der Anschauung weit zurückbleibt. Aber unter den »philosophisch-interessierten Lesern«, die meinen Ausführungen in diesem Augenblick zu folgen versuchen, wird diese zweite Gefahr gewiß seltener sein.

Es ist für uns außerordentlich schwer, die Region der Anschauung in ihrer Reinheit zu erfassen, ohne dabei dauernd in die theoretischen Beziehungen zurückzufallen. Auch sei vorneweg bemerkt, daß die Isolierung dieser »ästhetischen Sphäre« und ihre Unterscheidung von dem theoretischen Reich selbst eine theoretische Leistung bedeutet. Es gilt diese theoretische Leistung zu vollziehen und doch zugleich sich nicht durch sie im Anschauen stören zu lassen. Die Welt ist eben tatsächlich so eingerichtet, daß überall alles zugleich in Unterscheidbarkeiten zerfällt, die gesetzmäßig zusammenhängen und so erkannt zu werden vermögen — und zugleich überall diese Mannigfaltigkeit Gestalt hat, die als Ganzes ange-

schaut werden muß und kann. Am natürlich gewachsenen Organismus und am Werke des Künstlers läßt sich dieses Zweite am besten deutlich machen.

Betrachten wir den natürlichen Organismus und das Kunstwerk zunächst einmal nicht als Schöpfung, sondern als fertigen Gegenstand. Dieser Gegenstand ist dann dadurch ausgezeichnet, daß er uns nicht nur »gegenüber« steht, zu Fragen Anlaß gibt, als Objekt beurteilt werden möchte und in einen theoretischen Zusammenhang verwandelt werden kann — sondern daß er zugleich in besonders hervorragendem Maße unmittelbar bei uns ist und von uns sinnlich »gehabt« wird. Rein theoretisch, d. h. von fern beurteilt (alle Erkenntnis wird ja, wie schon gesagt, *per distance* vollzogen), läßt sich ein Organismus niemals »ganz« erkennen; auf diese Weise werden immer nur Teilzusammenhänge aggregathaft festgestellt. Der Organismus muß vor allem auch angeschaut werden, das aber heißt: er wird nicht nur mit Hilfe des Verstandes objektiv analysiert, sondern er wird uns bruchlos, ohne Brückenschlagen *e i n v e r l e i b t*. Nur weil wir selbst einen Leib haben, vermögen wir den Organismus in einer ihm entsprechenden Weise zu erfassen. Der Verstand stellt denkend fest, daß es sich bei dieser Pflanze oder bei jenem Tier um Objekte handelt, die der Außenwelt angehören. Die sinnliche Anschauung jedoch einverleibt sie und erfaßt auf diese Weise gerade die organische Ganzheit. Ebenso ist es bei jedem Kunstwerk. Gewiß lesen oder hören »wir« (Subjekt) das Gedicht (Objekt); gewiß treten »wir« (Subjekt) dem Gemälde oder der Statue »gegenüber« (Objekt). In der Anschauung jedoch ist diese Zweiheit sozusagen nur eingeklammert vorhanden; die Subjekt-Objekt-Beziehung wirkt in der Anschauung ganzheitlich umgriffen; wir »haben« das Kunstwerk vollsinnlich im Bewußtsein; es ist uns einverleibt, und nur so läßt es sich überhaupt als Kunstwerk erfassen.

Man erkennt leicht, daß der natürliche Organismus und das Werk des Künstlers nur Gebilde sind, an denen sich die Anschauung in besonders hervorragender Weise entzündet. Selbstverständlich jedoch wird überall angeschaut; wir vermöchten so wenig ohne Anschauung zu leben, wie ohne Leib — beides fällt ja zusammen. Aber während sich bei uns »europäischen Rationalisten« die Denkkakte (vor allem das kausale Beziehen) nur allzu leicht sehr aufdringlich erweisen und über die Anschauung hinaus in die Ferne schweifen — versagen sie doch wenigstens weitgehend »angesichts« des Kunstwerks und des natürlichen Wachstums.

In das eigentliche Wesen der Anschauung dringen wir aber erst ein, wenn wir Kunstwerk und Organismus nicht bloß als fertige Gebilde, sondern als Schöpfung betrachten. Es besteht hier ein ähnlicher Unterschied wie zwischen Nachdenken und Denken. Die Anschauung eines Bildes oder

eines Gewächses ist zunächst vor allem reproduktiv; der menschliche Geist verfügt aber auch über *produktive Anschauung*, wie ja auch unser Leib organisch zu wachsen und weiter zu zeugen vermag.

Man hat gesagt, daß der Künstler nicht nur nachahmen solle, was die Natur in fertiger Weise der Anschauung darbietet, sondern daß er schaffen solle wie eine Natur. Das ist vollkommen richtig. Er muß eine Anschauungskraft in sich entwickeln, die zu verkörpern und zu bilden imstande ist; wir sprechen von Einbildungskraft, von Phantasie. Die Leistungen solcher Phantasie werden vollsinnlich erfaßt wie Naturgebilde — einerlei, ob sie sich nun in Farbe, Stein, Ton oder Wort ausdrücken. Wichtiger noch als das gegenständlich-fertige Kunstwerk ist uns hier das wogende Bilden und Umbilden der Phantasie selbst. Es bedeutet in der Tat ein Leben im Leben und eine Welt in der Welt. Der Rationalist wird es geringschätzig behandeln und den Künstler ein wenig bedauern, weil er in »Träumen« lebt. Aber dieses Traumgestalten ist nur theoretisch von der einseitig auf ihre gedankliche Erfäßbarkeit beschränkten Wirklichkeit zu unterscheiden. Die *ganz* Wirklichkeit ist von diesem Traumweben erfüllt, insoferne sie weder Chaos noch Aggregat noch Mechanismus bleibt, sondern überall nach Bildung, Gestaltung und Organisation drängt. Sie »tritt in die Erscheinung«, sie wird anschaulich und sie schaut sich an. Keine Anschauung ohne Einbildung, ohne Phantasie! Ist es etwa »Wirklichkeit«, was ich erblicke, wenn ich ans Fenster trete oder auch nur meine Hand betrachte? Ja und nein. Es ist hier eine unendliche Mannigfaltigkeit zu unterscheiden, zusammenzubinden und festzustellen. Aber wenn ich in die Landschaft hinausgehe oder meine Hand unter die Lupe nehme, so zeigt es sich sofort, daß Einbildung die festgestellte Mannigfaltigkeit zu einem Ganzen zusammenschaut, das wohl mit zur vollen Wirklichkeit gehört, sich aber wie ein flüchtiger Traum von Schritt zu Schritt verwandelt. Ebenso verwandelt sich die Anschauung von meiner Hand in größerer oder geringerer Entfernung. Wer sich das einmal klar gemacht hat, fängt an, das ganze Wunder der Anschauung zu ahnen.

Die theoretische Wirklichkeit ist also von Bildwerk durchwachsen und durchwoben. Dieses Bildwerk ist genau so unerschöpflich wie die theoretisch feststellbare Beziehungs-Mannigfaltigkeit. Wie des Fragens, Aufspaltens, Differenzierens und Verbindens, des Formulierens und Zurückführens niemals ein Ende sein wird, wie die Ergebnisse aller Wissenschaften in der Welt stecken und schöpferisch aus ihr heraus erkannt werden — so steckt auch die Welt voll Erscheinung, Bild und Figur. Die Phantasie erzählt uns von diesem Reichtum, die Einbildung spielt schöpferisch in und mit diesem Bilderstrom; der Künstler vermag festzuhalten, was »in

schwankender Erscheinung schwebt«, die Anschauung hinwiederum labt und sättigt sich im reproduktiven Besitz seines Werks und erstarkt dabei; auch im Nicht-Künstler wird und muß sie sich dauernd irgendwie betätigen.

Das theoretische Erkennen zerschlägt die Phänomene nicht nur, sondern es greift auch hinter dieselben. Dies geschieht allemal dann, wenn eine Erscheinung auf etwas anderes zurückgeführt wird, das sie begründet und erklärt. Ein vor allem anschaulich gebundener und phantasievoll schaffender Mensch wird dadurch leicht verstimmt werden und den mißlichen Eindruck erhalten: es sei gar nicht mehr von der Sache die Rede, sondern von etwas anderem, das der Verstand von sich aus ins Werk setzt. So kam Goethe zu seiner berühmten Forderung: »Man suche nichts hinter den Phänomenen, sie selbst sind die Lehre.« Diese Forderung ist vollkommen berechtigt; aber sie wendet sich nicht an die Theorie, sondern an die Anschauung.

Erklärungssüchtig wie der Verstand nun einmal ist, hat er auch das Wunder der künstlerischen Gestaltung und der ästhetischen Anschauung rational und durchsichtig zu machen versucht. Die beste Theorie, welche dabei gefunden wurde, ist ohne Zweifel die Theorie der sogenannten ästhetischen Einfühlung. Der Künstler ahme die Natur nicht bloß äußerlich nach, sondern er würde sich gewissermaßen leiblich in sie hineinversetzen und sich mit ihren organischen Gebilden identifizieren. Nur auf diese Weise gelingt ein Schaffen wie die Natur. Das vollendete Kunstwerk aber würde den Betrachter erst recht zur Einfühlung veranlassen, und nur so könne es wirklich erfaßt und genossen werden. Es ist leicht einzusehen, daß von dieser Einfühlungstheorie nur noch ein Schritt ist zu der hier vorgetragenen Anschauungslehre. Aber gerade dieser Schritt ist entscheidend. Die Einfühlungsästhetik ist noch ganz und gar an der Subjekt-Objekt-Korrelation orientiert. Hier wird noch eine Brücke geschlagen, wo für uns bruchlose Ganzheit besteht; hier wird noch vermittelt, was für uns keiner Vermittlung bedarf, weil es unmittelbar »gehabt« wird.

Wo die theoretische Synthesis vollzogen wird, da regiert ein Sollen, da herrscht eine Pflicht. Wir formulierten einen kategorischen Imperativ, dem alle wissenschaftliche Erkenntnis unterworfen ist. Auf dem Gebiete der Anschauung scheint es keine solche Regel geben zu können. Physiologisch und psychologisch befragt, ist die Tätigkeit der Sinne und der Akt der Anschauung selbstverständlich Gesetzen unterworfen; aber es ist wohl klar, daß es sich hier selbst wieder lediglich um die theoretische Seite ihrer Wirklichkeit handelt. Rein als Anschauung (nicht zu erkennen versucht, sondern) angeschaut dagegen läßt sich hier keine Ein- und

Andersheit feststellen und also auch kein Gesetz der Beziehung formulieren. Trotzdem schafft der Künstler nicht gewissenlos. Dies hängt damit zusammen, daß die reine Anschauung eben selbst nur durch trennendes Erkennen aus einer geistigen Gesamtleistung »für sich« herauspräpariert und isoliert werden kann. Kein voll-wirklicher Mensch ist jemals nur anschauend tätig, geschweige denn ein schaffender Künstler. Wer nur anschauen würde, der vermöchte gar nichts zu sehen. Obwohl Kant das Wesen der Anschauung noch keineswegs erfaßte, hat er doch völlig recht mit seinem Satz: »Anschauungen ohne Begriffe sind blind.« Immer ist auch Unterscheidung und Verbindung mit am Werke, wo angeschaut wird; selbst das traumhafte Spiel unserer Phantasien ist nicht ohne eine gewisse theoretische Struktur; wäre es anders, so würde ja keine Vorstellung von der anderen zu unterscheiden sein. Wie also die theoretische Wirklichkeit von Bildwerk durchwachsen und durchwoben ist, so ist auch das Ganze der gehabten Anschauung (und erst recht das Kunstwerk) allemal von theoretisch-feststellbarer Differenziertheit durchgriffen. Dieses Ineinander von Zusammenhang und Gestalt läßt sich theoretisch als Eines und Anderes unterscheiden, darf aber nicht nur als Zusammenhang von Theoretischem und Ästhetischem aufgefaßt werden. Es bildet zugleich selbst eine Ganzheit; es hat Gestalt. Daraus ergibt sich der kategorische Imperativ, welcher für den Künstler gilt. Er betrifft das Unterscheidbare an seinem Werke; nicht aber die Anschauung des Ganzen. Jeder einzelne Pinselstrich, jede einzelne Farbgebung, die sogenannte Komposition usw. sind, als Zusammenhang aufgefaßt, fragwürdig; sie können theoretisch diskutiert und vom Künstler auch wohl einmal verfehlt werden. Das Ganze des Kunstwerks dagegen ist, insofern es glückte, fraglos und der Theorie entzogen. Ähnlich verhält es sich bereits bei jeder Anschauung. Als unmittelbar gehabte Anschauung ist jede Anschauung in Ordnung. Insoferne gilt Goethes: »Den Sinnen hast du dann zu trauen: kein Falsches lassen sie dich schauen.« Aber Goethe fährt mit Recht fort: »wenn dein Verstand dich wach erhält.« Das mit der sinnlichen Anschauung stets irgendwie verbundene Trennen und Verbinden nämlich vermag bereits in der Anschauung sehr wohl zu irren.

Zu dieser aus dem Ineinander von Ästhetischem und Theoretischem hervorgehenden Verpflichtung kommt nun aber noch eine Verpflichtung eigener und der Anschauung eigentümlicher Art. Die Anschauungskraft kann sich in stärkerer oder in schwächerer Weise äußern; die Phantasie kann flüchtig und verschwommen, sie kann aber auch in energischer, einprägsamer und zur Verwirklichung drängender Weise tätig sein. Selbstverständlich steht eine kräftige Anschauung höher als eine schwache. Es

verhält sich hier genau so wie mit dem leiblichen Organismus. Auch der schwächliche Körper stellt eine Ganzheit dar; aber der starke ist qualitativ doch mehr wert, wird auch von seinem Besitzer in einer intensiveren Weise »gehabt«, als der hinfällige und müde. Daraus ergibt sich eine zweite berechtigte Forderung, die wir an Anschauung und Künstlertum stellen müssen.

Genug davon. Wir kehren zum Philosophen zurück, den wir ganz vergessen zu haben scheinen.

Der wahre Philosoph wird nicht nur als Denker, sondern auch als Anschauer groß sein müssen. Er bedarf der Phantasie und er bedient sich ihrer in hervorragendem Maße. Als Fragender verhält er sich durchaus objektiv, rückt er alles in die *F e r n e*, wird er sich selber fremd, zerlegt er und setzt er wieder zusammen. Aber er stückerl nicht nur das eine an das andere; er baut und organisiert. Aus eigenem leiblichem und geistigem Wachstum heraus schaut er die Fülle der Gestalten; so sind sie ihm unmittelbar *n a h* und faßlich wie sein eigener Leib. Gestaltungsstark läßt er sich von dem ewig wechselnden Bilderstrom tragen, in dieser Hinsicht dem Künstler verwandt. Aber dann wieder setzt er Bestimmungen fest und verknüpft sie zu einem Zusammenhang; die lebendige Anschauung erstarrt zu einem Gedankengefüge. Während der Einzelforscher einerseits in ungleich höherem Maße reiner Theoretiker bleibt, andererseits dafür im Leben ruht, das ihm die Gegenstände seiner Forschung darbietet und ihm zugleich selbst zur Erholung dienen mag — ist dieses Leben für den Philosophen Element und Aufgabenfeld zugleich. Für ihn allein ist die Zweiheit »Wissenschaft und Leben« im Grunde nicht vorhanden. Er verwandelt nicht nur in Theorie, was ihm anschaulich gegeben ist; ihm ist alles aufgegeben, auch die Anschauung; seine Leistung ist zugleich Gestaltung.

*

Wie der Philosoph an Methode und Ergebnissen jeder Einzelforschung geschult ist, so verdankt er den Künsten die Ausbildung seiner Anschauung wie die Einsicht in die Höchstleistungen der Einbildungs- und Gestaltungskraft. In eigentlichen Wettbewerb tritt er weder mit den Meistern der Einzelwissenschaften noch mit den Künstlern. Würde er dies versuchen, so müßte er seine Begabung, der viele Wege möglich sind, mit Entschlossenheit zur Erreichung eines bestimmten Zieles einsetzen. An solcher Entschlossenheit würde es dem großen Philosophen an sich nicht fehlen — aber sein Ziel sind weder einzelwissenschaftliche Erkenntnisse noch künstlerische Schöpfungen. Seine Aufgabe ist von anderer und

höchst eigentümlicher Art; um sie zu erfüllen, muß er sich verweilend und immer wieder von neuem beginnend die Möglichkeiten des Geistes in scheinbar unentschiedener Weise offen halten. — Schon hier sei bemerkt, daß zur Aufrechterhaltung dieser eben nur scheinbaren Unentschiedenheit mindestens ebensoviel Energie gehört wie zum Einschlagen und Zu-Endegehen einer bestimmten Geistesrichtung.

Jetzt erst nähern wir uns dem eigentlichen Kern der Philosophen-Persönlichkeit. Der Philosoph verzichtet darauf, Fragloses in einen bestimmten Erkenntniszusammenhang zu verwandeln; er verzichtet darauf, künstlerisch zu gestalten. Man sage nicht, daß er es gar nicht könnte. Wir sprechen hier vom großen Philosophen! Wer wollte da bezweifeln, daß Platon auch ein Dichter, Kant auch ein Physiker, Hegel auch ein Historiker hätte werden können? Sie verzichteten darauf; ihre Sendung war eine andere. Welcher Art die Aufgabe war, die sie sich setzten und deren Notwendigkeit in ihnen lebte, muß aus dem Ganzen unserer Betrachtungen hervorgehen. Gegenwärtig kommt es nur auf die Feststellung an: es war ihr Ich, ihr Selbst, ihre Individualität, woraus diese Aufgabe mit schicksalhafter Notwendigkeit entsprang. Die Philosophen-Persönlichkeit ist nicht bereit, sich vor allem denkend oder bildend zu betätigen. Sie behauptet sich in ihrer Eigentümlichkeit.

Der Philosoph ist nicht nur Denker, nicht nur Anschauender, er ist auch Individuum. Als Denker verhält er sich trennend und verknüpfend; der subjektive Verstand erkennt so in objektiver Weise Zusammenhänge und Strukturen: eine Mannigfaltigkeit feststellbarer Beziehungen, die »theoretische Sphäre«, das Reich der Vermittlung, die Welt als Theorie. Als Anschauender hat er unmittelbar Gestalt und vermag er Gestalthaftes zu haben; die Sinnenwelt des Leiblichen wächst und wandelt sich: einbildend kennt sie keine Grenzen, umgreift und durchwächst sie die Beziehungsmannigfaltigkeit als »ästhetische Sphäre«, ein Reich der Bilder, die Welt als Kunstwerk, Kosmos und Gestalt. Als Individuum behauptet der Philosoph sein Selbst. Wie er die Beziehungsmannigfaltigkeit nur erkennen kann, insofern sich sein Verstand als Subjekt von einem Objekt zu unterscheiden und mit einem Objekt in Verbindung zu setzen weiß — wie er nur Gestalt anzuschauen und zu bilden vermag, insofern er einen Leib hat —, so vermag er auch Eigentümliches, das sich selbst behauptet, nur aus der Mitte seiner eigenen individuellen Geprägtheit, Selbstbehauptung und Selbstproduktion heraus zu erleben.

Was heißt: Individuum? Wörtlich genommen, heißt es: ein Unteilbares. Damit ist gesagt, daß die theoretische Aufspaltung dem individuellen Selbst gegenüber versagen muß; daß das individuelle Selbst keinen

Zusammenhang darstellt, dessen Beziehungen urteilsmäßig erfaßt werden könnten; daß es aus diesem Grunde auch »ineffabile« bleiben muß. Alles das gilt auch von der reinen Anschauung. Meinen wir etwa, wenn wir vom Individuum sprechen, auch nichts anderes als die organische Gestalt? Bisweilen sieht es in der Tat so aus; so besonders dann, wenn behauptet wird: Individualität gäbe es nur im Bereiche des organischen Lebens. Aber wie wir den Begriff der organischen Gestalt an die Anschauung knüpften und deren Bilderreich so allgemein faßten, daß die ganze Wirklichkeit davon durchwachsen und durchwoben ist, — so werden wir auch den Begriff des Individuellen nach dem Vorgange des großen Leibniz so allgemein zu fassen haben, daß er die ganze Welt durchgreift. Wie kein Blatt dem anderen völlig gleicht, so kommt Allem und Jedem in der Welt Individualität zu; das aber heißt nicht Unteilbarkeit, sondern *E i n z i g - k e i t*. Einzig ist jeder Augenblick, einzig jeder Ort, einzig jeder Gegenstand, einzig jede Handlung, einzig vor allem jeder Mensch.

Versenken wir uns in das Wunder dieser durchgängigen Einzigkeit. Es ist in der Welt schlechterdings nichts aufzufinden, dem nicht Einzigkeit zukäme. Mag ein Sandkorn dem anderen auch noch so ähnlich sein; es liegt nicht nur an einer anderen Stelle, sondern es ist auch ein anderes; es ist unterscheidbar. Aber nicht auf diese Unterscheidbarkeit kommt es hier an — die wird vom Verstande geleistet und (insoferne sie auch das Ganze betrifft) von der Anschauung bestätigt — sondern auf sein Diesesein, auf seine Einzigkeit, die durch bloße Unterscheidung als solche noch gar nicht getroffen wird. Solange wir nur unterscheiden, bewegen wir uns immer irgendwie in allgemeinen Formen; selbst dann, wenn wir das Besondere vom Allgemeinen unterscheiden. Wir sind theoretisch tätig; jede theoretische Leistung besteht in der Herstellung irgendwelcher Relation; solange nur unterschieden wird, ist es völlig einerlei, welches Sandkorn als »dieses« und welches als »jenes« bezeichnet wird; das Eine kann mit dem Anderen vertauscht werden. Im Reiche der Einzigkeit dagegen ist jeglicher Tausch oder Ersatz ausgeschlossen.

Man kann es für müßig halten, auf die Unersetzbarkeit jedes Sandkornes hinzuweisen, da ja doch an der Einzigkeit eines so wenig differenzierten und massenhaft vorkommenden Gebildes nichts liegt. Aber auch an der beständig wechselnden Anschauung von Augenblicksbildern, die sich in jedem Spaziergänger gegenwärtig-flüchtig vollzieht, liegt nichts. Sie ist so wenig wertvoll wie das unterscheidend-verbindende Allerweltsdenken, das beständig und aller Orten in mehr oder weniger trivialer Weise vollzogen wird. Und doch bedeutet dieses Allerweltsdenken Grundform und Ansatz aller Wissenschaft — ebenso wie das einfache Haben von

Anschauungen so intensiv und so schöpferisch zu werden vermag, daß es schließlich zur Gestaltung von Kunstwerken führt. In ähnlicher Weise haben wir es auch bei der Unersetzbarkeit und Einzigkeit von Allem und Jedem (also auch jedes Sandkorns) mit einem Grundbaustein zu tun, dessen Bedeutung in die Augen springt, wenn es sich um Unersetzbarkeit und Einzigkeit des Menschen handelt. Individualität beruht auf nichts »anderem«; sie läßt sich nicht irgendwo herleiten; sie beruht schlechterdings auf sich selbst.

Die Individualität des Menschen verleiht dem Zusammenhang, den er darstellt und dessen Mannigfaltigkeit theoretisch beurteilt werden kann, sowie der Gestalt, die anschauend gehabt wird, ein einzigartiges Gepräge. Diese Einzigkeit ist etwas anderes als der Zusammenhang theoretischer Feststellbarkeiten und etwas anderes als die Gestalt. Sie ist ein Wunder wie Gedanke und Anschauung und sie durchgreift die Welt wie Beziehungs-Mannigfaltigkeit und Gestalt. Bezeichnen wir sie als ein Drittes, so geschieht dies auf Grund einer Unterscheidung. An sich hat sie nichts mit Unterscheidung zu tun. Insofern etwas »einzig« ist, kommt nichts anderes außerdem in Betracht. Man bemühe sich, Einzigkeit so rein und so konsequent zu fassen! Es wird dann sofort deutlich, daß ein die Einzigkeit jedes Selbst-Erlebens konsequent in Ansatz bringendes und auf sie gründendes Denken zum Solipsismus gelangen mußte. Ebenso deutlich aber wird, daß der Solipsismus auf einer Verwechslung und Gleichsetzung des irrationalen Selbst mit dem theoretischen Subjekt beruht. In Wirklichkeit vermag nichts als »Einziges« allein zu existieren. Wie Begriffe ohne Anschauung leer, Anschauungen ohne Begriffe blind sind, so wäre Individualität ohne Leib nicht zu haben und ohne Denken nicht zu unterscheiden. Sie würde ausschließlich auf ihrer Einzigkeit beruhen; das aber ist weder vorzustellen noch zu denken. Ebenso unvollkommen, ja unmöglich jedoch blieben Denken und Anschauen, wenn die Leistung der Individualität nicht hinzukäme.

Um die letzte Behauptung ganz deutlich zu machen, müssen wir noch einmal auf die Denkleistung zurückkommen. Sie besteht unserer Auffassung zufolge im Trennen und Verbinden eines Einen und eines Anderen. Daß diese sogenannte Synthesis nur im Verein mit der Anschauung vollzogen werden kann, liegt auf der Hand. Um etwas zerlegen zu können, müssen wir es haben; es muß uns »gegeben« sein. Diese unmittelbare Leistung ist Sache der Anschauung. Aber die reine Verstandesleistung ist noch in anderer Hinsicht beschränkt. Streng genommen stellt sie nur *B e z i e h u n g e n* zwischen Einem und Anderem fest; was dieses Eine und dieses Andere eigentlich sei, vermag sie nur scheinbar anzugeben,

indem sie es immer weiter aufspaltet und die Maschen ihres Netzes immer enger knüpft. Aber es bleibt ein Zusammenhang von Beziehungen! Die Anschauung umgreift diesen Zusammenhang, sie wirft ihr Bilderkleid darüber hin und deckt alle Lücken zu. Alles macht sie zur Oberfläche, zum sinnlichen Besitz. Das jedoch zu fassen, was wir im strengen Sinn des Wortes »Dieses« nennen — dazu ist ihre Oberflächlichkeit nicht imstande. Sie »übersieht« es ebenso, wie der Gedanke auf seine brückenschlagende Weise allemal »darüber hinaus« urteilt.

Ein Rationalist müßte hier fragen: wenn weder Denken noch Anschauen zur Erfassung eines »Dieses« (der Individualität oder Einzigkeit) ausreichen — wie kommt es dann, daß wir uns dieses Wunders überhaupt bewußt sind? Die Antwort kann nur lauten: weil sich dieses Wunder dauernd in uns selbst vollzieht, weil wir in seiner Sphäre leben, weil wir weder denken noch anschauen, ohne unseren Gedanken und Anschauungen zugleich das Gepräge der Einzigkeit zu verleihen, weil wir »selbst« Individuum sind. Keine noch so fein gesponnene reine Theorie würde uns in die ästhetische Sphäre führen können, wenn wir nicht schon von vornherein leibhaftig Besitz von ihr ergriffen hätten; kein reiner Verstand würde uns das Selbst in seine Relationszusammenhänge einfangen, wenn dieses Selbst nicht von vornherein jede Verstandesleistung mit seinem Stempel versehen würde. Allerdings hat nur der Mensch Selbst b e w u ß t s e i n; aber als Einzigkeit gehört das Selbst mit zu den Urbausteinen der Welt. Denken und Anschauen sind ja gleichfalls den höher organisierten Geschöpfen vorbehalten, während Beziehungszusammenhang und Gestalt Allen und Jedem in der Welt zukommt.

Wird die Bedeutung von »Individuum« wörtlich genommen, so besagt es dasselbe wie Atom. Das ist höchst mißverständlich, weil auf diese Weise die Vorstellung von etwas Letztem und Kleinstem entsteht. Einzigkeit dagegen knüpft sich keineswegs an etwas Letztes und Kleinstes. Nicht nur ein Atom ist einzig, sondern auch komplizierte Zusammenhänge sind es: nicht nur der Augenblick, sondern auch das Jahrhundert; nicht nur die Zelle, sondern auch Pflanze, Tier und Mensch. Und der Einzelmensch ist keineswegs die umfassendste Mannigfaltigkeit und Ganzheit, der zugleich Individualität zukommt. Eine Familie, eine Sippe, ein Stamm, ja ein ganzes Volk tragen gleichfalls das Gepräge des Individuellen, das heißt des Einzigen.

Es ist leicht einzusehen, daß wir uns hier mit Auffassungen berühren, die Leibniz in seiner Monadologie entwickelt hat. Aber während Leibniz zur »prästabilierten Harmonie« griff, um das Wunder zu erklären, daß jede Monade ein individueller Mikrokosmos ist und doch zugleich einen Zu-

sammenhang von Monaden beherrschen und ihrerseits wieder einer Zentralmonade unterstellt sein kann — verzichten wir auf eine solche Erklärung, die ihre rein theoretische Natur ja doch niemals verleugnen würde. Wir begnügen uns mit der Feststellung, daß alles theoretisch Unterscheidbare zugleich Gestalt hat und ein unersetzbares »Dieses« ist. Das gilt auch von jedem Gedanken: wir denken ihn analytisch-synthetisch, indem wir ihn bestimmt herausstellen und zu anderem in Beziehung setzen; wir haben ihn sinnlich in unserem Kopf, insofern hat er Gestalt; wir geben ihm etwas von unserem Selbst mit, indem wir ihn jetzt und so als »diesen« Gedanken denken.

Folgen wir unseren einseitigen Denkgewohnheiten, so werden wir immer wieder geneigt sein: Gestalt und Individualität in die theoretische Sphäre zu transponieren. Es entstehen dann notwendig Widersprüche, insofern es schwer einzusehen ist, wie von einem Zusammenhang von Gestalten und einer Vielheit von Einzigem gesprochen werden kann. Hier besteht aber kein Widerspruch; denn der Vielheit entspricht nicht die Einzigkeit, sondern die Einheit. Wir müssen also eine doppelte Mannigfaltigkeit in der Welt unterscheiden: die Mannigfaltigkeit der Beziehungs-Zusammenhänge von Einem und Anderem — und die Mannigfaltigkeit des je und je Unersetzbar-Einigen. Die erste ist theoretisch; die zweite atheoretisch und irrational wie Anschauung und Gestalt. Das Unterscheiden dieser zwiefachen Mannigfaltigkeit ist selbst eine theoretische Leistung; nicht minder theoretisch ist es, wenn wir auf atheoretischem Gebiet überhaupt von Mannigfaltigkeit sprechen. Aber man hüte sich sorgfältig vor der rein irrationalistischen Auffassung, daß dies überhaupt nicht erlaubt sei. Es ist nicht nur erlaubt, sondern es muß sogar geschehen! Wer es endlich soweit gebracht hat, sich über die Einspurigkeit des Rein-Theoretischen zu erheben, wer eingesehen hat, daß solches Rein-Theoretische nur auf dem (fraglos bleibenden) Grunde der Anschauung und des Individuellen möglich ist — der verfällt leider oft in den entgegengesetzten Fehler: die theoretischen Feststellungen und Beziehungen vom Irrationalen völlig fernhalten zu wollen. Die Folge ist ein romantischer Irrationalismus, der seinerseits doch nur auf dem Hintergrund einer letzten und abstraktesten Unterscheidung von Rationalem und Irrationalem zustande kommen kann! Man wird sich also wohl daran gewöhnen müssen: das Wunder eines rational-irrationalen »Zusammen« von Mannigfaltigkeit, Gestalt und Einzigkeit als Wunder hinzunehmen, ohne dieses »Zusammen« in e i n s e i t i g e r Weise als theoretischen Beziehungs-Zusammenhang zu beurteilen — und doch auch wieder ohne von der durchaus richtigen Erkenntnis zu abstrahieren, daß es »auch« einen solchen Beziehungs-Zusammen-

hang darstellt. Andernfalls gelangt man zu seltsamsten Spekulationen, die jedem normal waltenden, d. i. denkenden, anschauenden und individuell-geprägten Bewußtsein zuwiderlaufen.

Daß Einzigkeit ein Urbaustein ist, der in Allem und Jedem steckt, niemals fehlen darf und auch niemals fehlt, läßt sich besonders deutlich daraus erkennen, daß wir auch das Absolute als Einziges zu fassen gezwungen sind. Es würde etwas daran fehlen, wenn es individuelle Geprägtheit entbehrte. So fassen wir es persönlich und nennen dieses absolute Selbst: Gott. Mit Recht ist gegen den Pantheismus, vor allem auch gegen den Pantheismus Spinozas, stets der Einwand erhoben worden, daß er auf Abstraktion beruhe. Leibniz und Hegel wenigstens haben diesen Mangel klar erkannt. Und die christliche Gottesvorstellung geht sogar noch weiter, insoferne sie aus der Persönlichkeit Gottes eine menschliche Individualität hervorgehen und mit geschichtlicher Einmaligkeit und Einzigkeit durch die Zeit hinwandeln und »existieren« läßt. Es liegt tiefe Wahrheit darin, daß sich nur an die Individualität eines Gottes, der zugleich »dieser Mensch« ist, ein Evangelium der Liebe knüpfen läßt. So wenigstens beantworten wir die Frage: cur deus homo. Christus ist Gott als Selbst, als Individuum. Ein Gott, der nicht Gestalt hat und persönlich existiert, wäre unvollkommen, d. h. nicht absolut. Man spreche hier nicht von Anthropomorphismus. Nicht dahin geht unsere Meinung, daß Gott nach dem Modell des Menschen vorzustellen sei — sondern dahin, daß das Absolute nicht begriffen werden kann ohne die Urbausteine, welche in jedem Begriffe so gut wie in jedem Menschen und jedem Gegenstande überhaupt stecken.

Der Mensch existiert als neue Individualität vom Augenblick seiner Zeugung an; mit dem Erwachen des selbstbewußten Ichs vermag er sich auch seiner Einzigkeit bewußt zu werden. Jedes Individuum bedeutet eine Bereicherungsmöglichkeit der Welt; es ist etwas Neues und ein Quellpunkt von Neuem. Nirgends wird das schöpferische Prinzip, welches die Welt durchpulst, so deutlich wie hier. Es ist das Geheimnis alles Existierens: als Einziges neu hervorzutreten. Die Forschungsleistung des Denkers so gut wie die Gestaltleistung des Künstlers verdanken ihre Ursprünglichkeit einzig und allein dem stets neuen und unersetzbaren Selbst, das ihnen schöpferisch seine Einzigkeit aufprägt.

Als Individuum hat die Menschheit eine G e s c h i c h t e , in der alles Einzelne selbst wieder einzig ist. Während in dem theoretisch erfassbaren Naturgeschehen der Stein heute nach den gleichen Gesetzen fällt wie gestern oder morgen, stellt das zeitliche Geschehen zugleich Individuen immer wieder vor eine neue und selbst »einzig« Situation. Dies gilt nicht

nur für den Menschen; aber es wird allerdings immer dann besonders deutlich, wo es eine Beziehung zu Menschlichem hat. Während sich z. B. die Verfinsterung der Sonne nach allgemeinen Gesetzen vollzieht und deshalb auch auf Jahrhunderte hinaus berechnet und vorhergesagt werden kann, bedeutet jedes einzelne Eintreten dieses Ereignisses zugleich einen einmaligen Fall. So begab sich am 28. Mai 585 die von Thales vorhergesagte Sonnenfinsternis am Tage einer Schlacht zwischen den Medern und Lydern: »diese« Verfinsterung wird nie wiederkehren.

So kommt es auch, daß in der Weltgeschichte die Personen und Völker nicht beliebig miteinander vertauscht werden können. Auch nicht die Reihenfolge. Jeder Moment ist einzig; die Zeit selbst individuell gefüllt und gerichtet. Gewiß bemüht sich die Verstandeserkenntnis auch in der Geschichte um allgemeine Gesetze. Würde es ihr gelingen, solche aufzustellen, so würde eben gerade das für die Geschichte Wesentliche unberücksichtigt bleiben. Der Geschichtsschreiber wird nicht nur urteilend, sondern auch anschauend tätig sein müssen; er bedarf der Phantasie und einer gewissen künstlerischen Gestaltungskraft. Vor allem aber wird er Einziges auf eine Art und Weise erfassen müssen, die das Individuelle nicht verallgemeinert, sondern als solches deutlich macht. Wie geschieht das?

Es geschieht bei der Geschichtsschreibung nicht anders als überall im Leben. Wo wir über unseren Nebenmenschen urteilen, da fassen wir ihn theoretisch, wir analysieren, wir trennen und verbinden, wir arbeiten mit Allgemeinheiten, wir stellen etwas fest. So ergibt sich ein objektiver Beziehungs-Zusammenhang, kühl und sachlich. »Gestalt« gewinnt dieser Zusammenhang durch die bildhafte Anschauung mit ihrer sinnlichen Nähe. Aber das Selbst unseres Nebenmenschen haben wir damit noch nicht erfaßt. Es läßt sich weder durch Zerlegung und Zusammensetzung gewinnen noch durch Einverleibung und Einbildung. Es gilt hier das zu erfassen, worin der Mensch einzig ist: seine Unersetzbarkeit. Dies gelingt nur durch einen Akt letzter Intimität. Wir müssen unseren Nebenmenschen in unser Selbst aufnehmen, ihn zu unserem Selbst machen, wir müssen uns mit ihm identifizieren. Dies geschieht überall dort, wo wir l i e b e n. Der Mensch versteht nur dort ganz, wo er liebt.

Als Erkennender verhält sich der Mensch als Subjekt; so wird ihm der Nebenmensch zum theoretischen Objekt. Als Anschauender erweitert der Mensch seine Leibhaftigkeit in sinnlich gestaltender Weise; er vermag sich so ein Bild seines Nebenmenschen zu machen und dieses zu haben. Als Individuum lebt und liebt der Mensch zunächst sein Selbst; die Selbstliebe ist der Ursprung aller Liebe. Sie bejaht die Einzigkeit der Existenz;

sie ist mit dieser individuellen Existenz identisch. Aber auch mit dem Nebenmenschen vermag sich der Mensch als Liebender zu identifizieren. Er existiert dann in ihm. Er lebt und bejaht das Selbst des Nebenmenschen nicht anders als sein eigenes; er liebt und erlebt ihn als D u.

Es handelt sich hier um kein Brückenschlagen, aber auch um kein Haben, sondern um völlige Einheit. Für sich allein ist diese Identifikation ebensowenig möglich wie das Erkennen und das Anschauen. Auch der geliebte Mensch bleibt immer noch irgendwie in bloßer »Beziehung« zu uns; er wird uns fragwürdig; wir rücken ihn so in die Ferne und verhalten uns zu ihm urteilend. Sinnlich nahe steht er uns, insofern er der »ästhetischen Sphäre« angehört und wir seine Erscheinung bildhaft anschauen. Aber letzte Intimität wird auf diese Weise noch nicht erreicht. Wie wir unserem Körper zwar unmittelbar nahestehen, indem wir ihn haben, aber nicht so nahe wie unserem Selbst, mit dem wir identisch sind — so bedarf es auch dem Nebenmenschen »gegenüber« einer letzten Verinnerlichung. Diese Verinnerlichung meinen wir, wenn wir von Liebe sprechen. Alle Liebe ist einzig und ewig neu; sie muß es sein; denn ein Selbst identifiziert sich hier mit einem anderen seinem Wesen entsprechend, d. h. in stets individueller Weise. Noch einmal sei betont, daß wir sehr wohl von einem »einen« Selbst und einem »anderen« Selbst sprechen dürfen. Wie wir im Akt der Anschauung auch Subjekt und Objekt unterscheiden können, diesen Akt selbst aber so fassen müssen, daß sich bruchlose Ganzheit um den Anschauenden und das Angeschauete schließt — so unterscheiden wir wohl auch in der Liebes»beziehung« den Liebenden und das Geliebte. Entscheidend bleibt hier dennoch die Identifikation.

Solche Identifikation ist nun selbstverständlich nicht nur im Bereiche des Menschlichen möglich, sondern überall in der Welt vorhanden. Alles ist mit sich selbst identisch und bestrebt, sich als »dieses« zu erhalten. Selbst l i e b e ist erst auf der Stufe des Selbstbewußtseins möglich; dieses Selbstbewußtsein jedoch gründet sich vor allem auf die beiden Urbausteine: theoretische Beziehung und Einzigkeit. Solange man Identität lediglich als E i n h e i t eines von sich selbst Unterschiedenen und auf sich selbst Bezogenen faßt, bleibt sie formal; ontologische Bedeutung gewinnt sie erst dann, wenn das irrationale Moment der E i n z i g k e i t mit hereingenommen wird. Der Satz »Ich = Ich« drückt zunächst nur die Einerleiheit und Vertauschbarkeit der voneinander getrennten und aufeinander bezogenen »Ich« aus; das besagt nichts weiter als eine theoretische Feststellung. Die Wendung zum Ontologischen ist vollzogen, insofern das eine und das andere Ich ein einziges Ich ausmacht. Dies kommt in selbstbewußter Weise zum Ausdruck, wenn wir sagen: Ich b i n Ich.

Hätte Alles und Jedes in der Welt Selbstbewußtsein und Sprache, so dürfte es mit Recht dieses »Ich bin Ich« von sich behaupten.

Jedes »Dieses« ist bestrebt, sich als »Dieses« zu erhalten. Durch ein rein passives Selbstbewahren ist das nicht möglich; jede Einzigkeit muß sich zugleich dauernd aktiv einsetzen; sie muß sich zur Geltung bringen. Hier wird deutlich, daß alle Existenz auf Einsatz beruht und ein Wagnis bedeutet. Dies gilt von jedem Sandkorn und von jeder Welle, von jedem Himmelskörper und jedem chemischen Element, von jeder Pflanzengattung und jedem einzelnen Blatt, von jedem Gedanken und von jedem Gefühl, von jedem Menschen und von jedem Volk. Überall in der Welt stoßen wir auf individuelle Existenz; diese individuelle Existenz ist selber identisch mit Selbsterhaltung; keine Selbsterhaltung ohne Selbsterprobung! Alles was besteht, läuft Gefahr wieder ins Nichts zurückzusinken; nur auf diese Gefahr hin existiert etwas. Das ist schon von manchem Metaphysiker behauptet worden; man muß versuchen, es mit consequentem Ernste durchzudenken. Mache man sich also klar, daß jedes Sandkorn sein Selbst einsetzen muß, um sich als »dieses« zu erhalten. Es gelingt ihm; es bleibt »dieses« Sandkorn. Aber nur durch ein Selbstopfer ist diese Selbsterhaltung möglich. Würden sich in dem Sandkorn keine Kräfte ein- und umsetzen und gegen andere Kräfte wehren — es wäre sofort dahin. Eben diese erhaltenden Kräfte jedoch führen in anderer Hinsicht die Zerstörung seiner Einzigkeit herbei. Was es in »diesem« Augenblick ist, wird es morgen schon nicht mehr sein. Aber in einem höheren Sinne besteht eben seine Sandkorn-Individualität darin: in den Prozessen der anorganischen Natur seine Rolle zu spielen und sein Schicksal zu erfüllen. Sandkornleben, Sandkornsterben, Sandkornexistenz! Aber auch — Sandkorngeschichte!

Es wäre grundsätzlich möglich, die Geschichte eines Sandkorns zu schreiben; und in diesem Falle würde eben sein individuelles Schicksal erzählt werden müssen. Es hat ein solches individuelles Schicksal, obwohl es in anderer Hinsicht ganz und gar dem notwendigen Walten allgemeiner Naturgesetze unterliegt. Aus welchen anderen Zusammenhängen (die selbstverständlich auch wieder je und je individuell geprägt sind) »dieses« Sandkorn kam und in welche anderen Zusammenhänge und Selbständigkeiten es sich verwandelt, würde seinen Biographen nur bis zu einem gewissen Grade beschäftigen können — genau ebenso wie sich auch der Biograph eines Menschen nur bis zu einem gewissen Grad auf die Vorfahren und Nachkommen einlassen kann. Für eine grundsätzliche Betrachtung des Individuellen jedoch ist die Einsicht wesentlich, daß es überall in der Welt aus einem schöpferischen Einsatz heraus als etwas Neues ge-

wagt wird — daß Altes sich opfert, um sich in solchem Neuen schöpferisch zu erhalten — daß dieses Neue nur auf die Bedingung hin zur Existenz gelangt: sich gleichfalls zu wagen — daß dieser Prozeß ewig weiter geht und daß mithin die Welt nicht eigentlich aus Individuellem »besteht«, sondern vielmehr in schöpferisch-aktiver Weise von Einzigkeit durchpulst wird.

Versenken wir uns in das Wunder der Individualität, so tritt sie uns bereits in jedem zeitlichen Augenblick entgegen, der ein einziger ist und seine Einzigkeit dauernd einsetzt und opfert — um dauernd neu und schöpfungsbereit »da« zu sein. Es ist jedoch dafür gesorgt, daß uns Individualität nicht nur in atomer Weise in der Welt begegnet. Wir leben nicht nur im Augenblick, sondern in Stunden, Tagen und Jahren; obwohl jede Zelle unseres Körpers individuell geprägt ist, sich einsetzt und ihr individuelles Schicksal hat, existiert dieser Leib als organisches Ganzes doch erst recht als ein Individuum; das gleiche gilt von unserer Gesamtpersönlichkeit; das gleiche gilt über diese hinaus von unserem Volk. Grundsätzlich dürfen wir behaupten, daß Beziehungs-Zusammenhang und Ganzheit die Welt davor bewahren: überall und in jedem Augenblick zu einem »solus ipse« zusammenzuschrumpfen. Das ist unmöglich; denn ein »solus ipse« vermöchte gar nicht zu existieren; seine Existenz würde kein Wagnis bedeuten und mithin keine Existenz sein. Jedes »Dieses« wagt sich, indem es sich in die Beziehungs-Zusammenhänge hineinbegibt, den Gestaltwandel mitmacht und sich überall gerade durch das Opfer behauptet.

Wir haben den Beziehungs-Zusammenhang als »theoretische Sphäre«, Anschauung und Gestalt als »ästhetische Sphäre« bezeichnet. Zu beiden Bezeichnungen gelangten wir durch die Betrachtung der schöpferischen Akte, durch welche sich der Geist der Beziehungs-Mannigfaltigkeit und des Gestalthaften bemächtigt. Erinnern wir uns daran, daß Individualität nur dadurch erschlossen werden kann, daß sich ein Selbst ebenso mit anderem identifiziert, wie es sich selbst liebt und erhält — so werden wir nun wohl von der »erotischen Sphäre« sprechen dürfen.

Wie uns Anschauung eines Gestalthaft-Ganzen nur möglich ist, insofern wir einen mit Sinnen ausgestatteten Leib besitzen, so ist die liebende Identifikation mit Individuellem nur möglich, insofern sie von einem in sich identischen Selbst geleistet wird. Wir sind imstande, unser Selbst in Alles und Jedes hineinzulegen. Am deutlichsten wird das, wenn es sich um einen Nebenmenschen handelt. Wir sind es gewohnt, die Unersetzbarkeit der Menschen-Individualität zuzugeben; auch wird wohl unmittelbar einleuchten, daß wir sie liebend am innigsten erfassen. Dieser Akt wird am vollkommensten vollzogen, wenn es (theoretisch beurteilt)

von beiden Seiten zur Identifikation kommt; doch sei hervorgehoben, daß sich ein Selbst auch sehr wohl in einseitiger Weise — also nur von sich aus — mit einem anderen Selbst identifizieren kann. In beiden Fällen tritt ein ursprünglich »fremder« Mensch in die Einzigkeit und Unvertauschbarkeit unseres Lebens ein; es ist charakteristisch, daß dies stets als schicksalhaft empfunden wird. So charakterisiert Michel de Montaigne in überaus zutreffender Weise seine Liebe zu dem Freund Étienne de la Boétie mit folgenden Worten: »Bei der Freundschaft, von der ich rede, verbinden sich die Seelen dergestalt, daß die Spur der Naht, die sie aneinandergeheftet hat, gänzlich verschwindet. Ich liebte ihn, weil er er war und weil ich ich war. Es ist etwas dabei, das über alle Gründe geht. Alles, was ich davon sagen kann, ist: es war irgendeine unerklärliche Schicksalsmacht, die diesen Bund in die Wege leitete. Unsere Freundschaft hatte kein Vorbild als sich selbst und konnte ihr Gesetz nur aus sich selbst schöpfen. Es spielte da nicht ein besonderer Beweggrund mit, auch nicht zwei oder drei oder vier oder tausend, sondern ich weiß nicht, was für ein feinsten Kraftauszug von allen miteinander. Er hatte sich meines Willens bemächtigt und drängte ihn dahin, sich ganz in den seinen einzutauchen und in ihm zu verlieren, wie er ihn antrieb, sich in den meinigen einzutauchen und in ihm zu verlieren, von einerlei Hunger, von einerlei Wett-eifer getrieben. Ich sage mit Fleiß: verlieren. Keiner behielt sich das Gerigste als Eigentum vor, etwas, das sein oder mein gewesen wäre.«

Es gibt besondere Umstände, welche die liebende Einbeziehung in das Selbst erleichtern oder so »natürlich« erscheinen lassen wie die Identifikation des Selbst mit seinem Körper — dem es in innigster Schicksalsgemeinschaft verbunden ist und doch auch irgendwie »gegenüber« steht. So bleibt die Mutter dem Kinde, das sie getragen hat, zeitlebens auf eine Art verbunden, die der Verbundenheit mit dem eigenen Körper nahe kommt. Ähnlich steht es mit der gegenseitigen Identifikation von Familienmitgliedern überhaupt. Doch sei bemerkt, daß die Problemlosigkeit des Schicksalszusammenhangs, welcher hier waltet, unter Umständen auch zu einer energischen Verselbständigung führen kann.

Der Liebe der Mutter zu ihren Kindern am nächsten kommt die Liebe des Mannes zu seinen Leistungen. Mit ihnen vermag er sich am vollkommensten zu identifizieren; auf höchst unmittelbare Weise schafft er sich in ihnen sein Schicksal. Und mehr noch als vom Vollendeten gilt dies von seinen Aufgaben! In keinem Augenblicke seines Lebens vermag er sie völlig zu überschauen; aber er liebt sie von vornherein als die Proben, welche seiner Individualität immer wieder aufs neue auferlegt werden. Das vor allem ist es, was wir unter amor fati zu verstehen haben. Es

handelt sich dabei um Leistungen aller Art: um Leistungen des Verstandes, der Phantasie, der Liebe im engeren Sinne des Wortes. Sie alle entspringen in schöpferischer Weise dem Selbst, zu dessen Einzigkeit sich der Wage- mutige beglückt bekennt. —

Aber die liebende Selbst-Identifikation reißt nicht nur das Selbst ursprünglich »fremder« Nebenmenschen in den eigenen Schicksalszusammenhang hinein, aus dem Kinder oder andere Lebensleistungen unmittelbar entspringen. Auch auf völlig u n p e r s ö n l i c h e G e g e n s t ä n d e vermag sich das Selbst in einer solch innigen und intensiven Weise zu richten, daß ihre unvertauschbare Einzigkeit davon betroffen wird. Sie gehören fortan zu dem Selbst; sie erhalten einen »Affektionswert«. Dies ist allemal dann geschehen, wenn es uns nicht mehr einerlei ist, ob ein Gegenstand als »dieser« erhalten bleibt oder durch einen anderen — und wenn auch noch so ähnlichen, ja vielleicht zum Verwechseln gleichen — ersetzt wird. Schon bei Sachen, die wir längere Zeit im täglichen Gebrauch haben, pflegt dies der Fall zu sein. Sie haben gewissermaßen an unserem Leben teilgenommen; unser Schicksal hat sich mit und zwischen ihnen zugetragen; sie haben es miterlebt. So lieben wir auch die Stätten unserer Kindheit und überhaupt alle Orte, an welchen uns Wesentliches geschah. Es ist uns schmerzlich, wenn sie sich verändern; wir betrachten sie mit Recht als etwas, das zu unserem Selbst gehört; sie sind uns unersetzbar wie dieses. Überhaupt darf ganz allgemein gesagt werden, daß alles, was wesentlich zu unserem Lebensgang gehört, auch an dessen Einzigkeit teilnimmt, d. h. als unersetzbares »Dieses« in die Einzigkeit »unseres« Lebens eingeht. Alles dagegen, an dessen Stelle ohne weiteres etwas anderes treten kann, hat diese intime Verbindung mit unserem Selbst nicht gewonnen; wir erfassen es nicht in seiner Individualität; es bleibt »draußen«; wir erkennen es vielleicht oder schauen es an, aber ohne tiefere Anteilnahme; wir respektieren es wohl, aber wir lieben es nicht, d. h. es bleibt uns in seiner Einzigkeit gleichgültig. — Hier wird deutlich, daß Liebe nicht auf bloßer Wertschätzung beruht. Die Wertschätzung kennt Gleichwertiges; für die Liebe ist das Geliebte stets von einzigem Wert.

Nun erschließt sich uns auch jene intime Erfassung von Individuellem, welche die Voraussetzung für lebendig-fortzeugendes G e s c h i c h t s - v e r s t ä n d n i s bildet.

Vergangenheit im eigentlichen Sinne des Wortes gibt es nicht. Was früher einmal war, reicht entweder tatsächlich in die Gegenwart hinein, weil es »dauerte«, wie z. B. alles, was von einstigem Naturgeschehen und Menschenwerk seine Spur hinterließ: Versteinerungen und erloschene Vulkane, Gräber und Kultstätten, Bauten und Inschriften, Bildwerke und Bücher,

nicht zuletzt auch mündliche Überlieferung. Dazu Körperbau und Sprache und überhaupt alles, worin sich einstige Gegenwart verfestigt hat und von der heutigen und zukünftigen Gegenwart als »Vergangenheit« abgelesen werden kann. Auch von Menschen und Völkern dieser sogenannten Vergangenheit können wir nur sprechen, insoferne sie jetzt noch irgendwie gegenwärtig sind: sei es in stolzen Leistungen, in klingendem Ruhm, oder wenigstens als schlichter Name im Kirchenbuch oder auf dem Grabstein. Hier setzt die liebende Identifikation des Historikers ein.

Die primärste historische Aufgabe ist die Selbstbiographie. Ein Selbst identifiziert sich hier nachschaffend und doch zugleich gegenwärtig-neu mit seinem in der Zeit vollbrachten Schicksal auf Grund des fortdauernden Bestandes von Lebensspuren aller Art, Leistungen und Erinnerungen. Auch bei der Familiengeschichte ist noch unmittelbar deutlich, daß es sich um einen Akt der Selbstliebe und Selbsterhaltung handelt. Man kann nicht erwarten, daß Jedermann den selben Anteil daran nimmt wie die Familienmitglieder.

Der geborene Historiker nimmt einen weiteren Flug. Er vermag es: die Geschichte seines Volks in ihrer Eigentümlichkeit und Einzigkeit zu erfassen und zu bewahren, nicht anders als wenn es dabei um sein persönliches Selbst ginge. Er identifiziert sich mit dem Schicksal seiner Nation. Insoferne sich dieses Schicksal aus dem individuellen Einsatz und der Selbstbehauptung dieser Nation gegenüber anderen Mächten ergibt, wird er zum Universal-Historiker. Aber wir verstehen Ranke ohne weiteres, wenn er einmal schreibt, er fühle sich »am Ohr gezupft, daß er für die deutsche Geschichte geboren sei und nicht für welsche, die er am Ende doch nicht so gut verstehen könne«. Es geht beim Geschichtsverständnis nicht anders als bei allem liebenden Erfassen im Leben überhaupt. Ist die Schicksalsgemeinschaft nicht unmittelbar gegeben, so muß das Wunder der Wahlverwandtschaft eintreten. So bestand zwischen dem Individuum Jacob Burckhardt und der Italienischen Renaissance Wahlverwandtschaft; er liebte diese Zeit; deshalb konnte er sie erneuern und vergegenwärtigen wie kaum ein Zweiter. Deutlicher noch wird solche Wahlverwandtschaft, wenn ein einzelner Mensch in seiner Einzigkeit und Unersetzbarkeit biographisch dargestellt wird. D. Fr. Strauß liebte Hutten, weil er sich ihm schicksalsverwandt fühlte; so vermochte er sich mit diesem »Helden« zu identifizieren und als Biograph sich für das Fortleben von Huttens Persönlichkeit und Leistung einzusetzen wie für sein eigenes Selbst.

Letzten Endes bedeutet alle Geschichtsbetrachtung ein intimes Erfassen von Schicksalszusammenhängen, und zwar wird für den geborenen Historiker das Nacherleben ursprünglich fremder Schicksalszusammenhänge

selbst zum Schicksal. Hier wird deutlich, was wir überhaupt Schicksal zu nennen haben. Nämlich die Einzigkeit und Unvertauschbarkeit des stets individuell geprägten Lebens.

Das Schöpferische tritt in der erotischen Sphäre besonders klar hervor. Zwar scheint der Historiker bisweilen überwiegend reproduktiv tätig zu sein; in Wahrheit jedoch bestätigt und verdeutlicht gerade seine Leistung die durchgängige Neuheit und Produktivität des Weltgeschehens. Man könnte sagen, daß alle Dinge in der Welt beständig dabei sind, ihre Geschichte zu schreiben, insoferne sie sich um Selbsterhaltung und Dauer bemühen. Sie sind bestrebt, Spuren zu hinterlassen; dahin zielt ihre individuellste Wirksamkeit. Indem sie sich immer wieder aufs neue wagen und einsetzen, schaffen sie sich ihr Schicksal. Der Historiker aber wird ihr Sachwalter und Nachfolger im Existenzkampf; er rettet ihre Wirksamkeit mit immer wieder neuem Einsatz in eine immer wieder neue Gegenwart.

Mit dieser letzten Einsicht bekommen wir die volle Weltweite der erotischen Sphäre wieder in den Blick. Sie ist das Reich des Individuellen, der Selbstliebe, der Selbsterhaltung und des Schicksals. Sie ist das Reich der Identifikation eines Unersetzbar-Einzigem mit Unersetzbar-Einzigem. Sie ist das Reich der Liebe, der Schicksalsgemeinschaft und der geschichtlichen Neuschöpfung und Vergegenwärtigung »vergangenen« Schicksals.

Fragen wir nunmehr nach der Verpflichtung, welche durch die erotische Sphäre hindurchgeht, so stößt die Formulierung eines »kategorischen Imperativs« auf ähnliche Schwierigkeiten wie im Reiche der Anschauung und leibhaftigen Gestaltung. Erst aus dem notwendigen Ineinander von Irrationalem und Rationalem ergeben sich geltende Gesetze, während der Vollzug irrationaler Leistungen für sich allein immer diesseits von richtig und unrichtig oder gut und böse bleibt. Würden also die individuelle Selbsterhaltung und die liebende Identifikation in ihrer reinen Irrationalität durchgesetzt werden können, so wäre dies stets »in der Ordnung« und es bestünde auch nicht einmal die Möglichkeit von Pflichtverletzung. Nun wurde aber gezeigt, daß es eine solche Isolierung irrationaler Akte in Wirklichkeit weder gibt noch geben kann. Selbsterhaltung und liebende Identifikation sind nur als »Momente« einer geistigen Gesamtleistung möglich, die zugleich organisiert, Beziehungs-Zusammenhänge erkennt und schafft — und auf solche Rücksicht nimmt.

Diese Rücksichtnahme bedeutet Pflichterfüllung. Ist das deutlich geworden, so macht die Formulierung eines entsprechenden Imperativs keine großen Schwierigkeiten mehr. Er lautet im Hinblick auf die erotische Sphäre: **Bleibe Dir treu und respektiere das Selbst, auch wo Du Dich nicht mit ihm zu identifizieren vermagst!**

Das Selbst an sich ist ein Urbaustein; erst seine *Erhaltung* kann als Pflicht geboten werden: mit Rücksicht auf die anderen Existenzen, die sich durchzusetzen bestrebt sind. Es wurde hervorgehoben, daß nur dauernder Neu-Einsatz die Selbsterhaltung ermöglicht. Das Selbst »existiert« nur, indem es »sich« wagt — so erhält es das Recht, auch fremdes Selbst, das ja gleichfalls nur auf die Bedingung seines möglichen Untergangs hin »da« ist, sozusagen »im ehrlichen Kampfe« aufs Spiel zu setzen. In diesem Kampfe siegt stets die Festigkeit und Zähheit, die Selbständigkeit und Selbstsicherheit, oft die reine Durchschlagskraft des Individuellen, oft die Ausgewogenheit der individuell geprägten Gesamtorganisation, nicht zuletzt der Mut zum Selbst, der Glaube an das Selbst, bisweilen auch das Wissen um das Selbst. Das *Gebot der Treue* bedeutet noch mehr. Ohne den Sieg unter allen Umständen garantieren zu können, ohne Rücksicht insbesondere auf die unbedingte Erhaltung der an das natürliche Dasein geknüpften Wirklichkeit — verlangt es die dauernd-gegenwärtige Bejahung des persönlichsten Wesenskernes, dem das Schicksal entspringt. Aus der Treue zu »diesem« Selbst ergibt sich dann weiterhin Treue zu allem, womit sich »dieses« Selbst liebend identifiziert hat: zu den Menschen und Dingen, die zu ihm gehören, zu seinen Aufgaben und Leistungen. Wie aber alle Liebe zuletzt und zutiefst in Selbstliebe wurzelt, so ist auch Treue zu »Anderem« nur möglich, wenn und solange sie dem Selbst gehalten wird. Wer dieses Gebot erfüllt, muß Treue überhaupt anerkennen. Er wird also jede Selbstbehauptung respektieren, der er auf Grund der allgemeinen Beziehungs-Zusammenhänge begegnet — soweit nicht das eigene Selbst dadurch bedroht wird. Ist dies der Fall (und es wird um so häufiger der Fall sein, je mächtiger das Selbst ist und je energischer es seinem Wesen zufolge um sich greifen muß, um sich treu zu bleiben) — so gilt es einen Kampf, der sittlich ist, weil dabei Existenz eingesetzt und gewagt wird. Hier werden das Recht, aber auch die Grenzen des sogenannten Egoismus deutlich.

Auch in der erotischen Sphäre gibt es Höchstleistungen. Wie die großen Meister der Theorie wissenschaftliche Systemzusammenhänge errichten und die großen Meister der phantasievoll-anschauenden Gestaltung Kunstwerke schaffen, von denen jedes einzelne ein Ganzes, einen Mikrokosmos darstellt — so begegnet uns wohl auch einmal das ganz große Individuum, das übermächtige Selbst, die ungeheure Persönlichkeit: willens und dazu bestimmt, »fremde« Individualität in Fülle in das eigene Geschick hineinzu reißen und mit sich zu identifizieren. Hierher gehören die machtvollen Führerpersönlichkeiten der Weltgeschichte; hierher gehören aber auch die Meister der geschichtlichen Neuschöpfung und Vergegenwärtigung; hier-

her gehören alle großen Liebenden. Hierher gehört der faustische Mensch, der die Forderung an sich zu stellen wagt:

»was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
will ich in meinem innern Selbst genießen,
mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen,
ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen
und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern
und, wie sie selbst, am End' auch ich zerscheitern.«

*

Nicht immer fließt aus dem Selbst die Schicksal schaffende Forderung: sich vor allem im Eigenreiche des Individuellen zu betätigen. Die wissenschaftliche Persönlichkeit ebenso wie das Künstler-Ich werden durch ihr Selbst machtvoll in andere Bahnen gelenkt. Und so auch der Philosoph.

Allerdings wird die erotische Sphäre gerade auch dem Philosophen in hervorragendem Maße offen stehen. Selbstliebe und Selbsterhaltung, Einzigkeit und Schicksalsgemeinschaft werden ihm ebenso vertraut sein müssen wie die geschichtliche Vergegenwärtigung vergangener Unersetzbarkeit. Aber er wird es sich nicht gestatten, die letzte Erfüllung seiner Existenz in dieser Richtung zu suchen. Das Schicksal, welches er sich schafft, duldet keine solche Einseitigkeit. Nichts Menschliches bleibt ihm versagt. So wird er auch »fremde« Existenz zu der »seinen« machen; er wird zu lieben verstehen und auf diese Weise manch einziges Leben mit seinem Selbst identifizieren. Vieles gehört zu ihm; auf nichts braucht er zu verzichten; Familie und Freunde, Haus und Heimat, Gegenwart und Vergangenheit seines Volks, alles das ist sein unverkümmerter Besitz; wir fordern nicht, daß der Philosoph in irgendwelchem Sinne »arm« sei. Aber sein Selbst gebietet ihm: sich in der Fülle des Hingebens und Besitzens niemals völlig zu verlieren, sondern sich *t r e u* zu *b l e i b e n* als *P h i l o s o p h*.

Er wird alle Kraft daran setzen, zu »Welt selbst« vorzustoßen; er wird nicht irgendwo »in der« Welt haltmachen. Weder als Denker, noch als Künstler, noch als Liebender wird er auf die Dauer zur Ruhe kommen.

Der Philosoph weiß, daß es auf theoretischem Wege möglich ist, das Universum einzufangen. Nämlich mit Hilfe jeder Setzung und der sich unweigerlich an sie knüpfenden Negation. Ich und Nicht-Ich — damit ist in der Tat ein absoluter Ansatz gewonnen, und das theoretische Netz grundsätzlich über die Welt geworfen; es besteht »nur noch« die unendliche Aufgabe, alles Nicht-Ich in Ich zu verwandeln, um auch wirklich zu wissen, was man eigentlich im Netze hat! Aber gerade die Unendlichkeit des Fragens und Antwortens, des Zerlegens und Verbindens, des Differen-

zierens und Zusammenstellens hat etwas Beruhigendes für den Forscher. Er tut im Rahmen der Wissenschaft seine Pflicht, er darf in dem Gefühle leben, an einem Riesenbauwerk mitzuarbeiten, soweit seine Kraft eben reicht; er rühmt die Leistungen der Vergangenheit und hofft auf die Zukunft; er überläßt der Menschheit im Ganzen, was dem Einzelnen notwendigerweise versagt bleiben muß. — Der Philosoph kennt den hohen Wert dieser wissenschaftlichen Haltung und Leistung; er verschmäht sie nicht, er bedarf ihrer, aber er geht nicht in ihr auf. Er weiß, daß auf theoretischem Wege nur Beziehungs-Zusammenhänge »in der« Welt in fruchtbarer Weise geklärt werden können. Mit Hilfe der Negation grundsätzlich zu einem absoluten Ansatz zu gelangen, bleibt eine abstrakte Scheinlösung.

Auch der Künstler vermag zu einem Absoluten zu gelangen. Sein Werk befriedigt die schweifende Anschauung; es stellt einen Mikrokosmos dar; es wird als Ganzes vollsinnlich »gehabt« — was will man mehr? Vor der gelungenen Meisterschöpfung schweigen alle Fragen und jedes Gesetz scheint hier erfüllt. Auch diese Möglichkeit »fertig« und »am Ziel« zu sein, kennt und bewundert der Philosoph. Aber so wenig wie einzelwissenschaftliche Forschung vermag sie ihn für immer zu befriedigen. Er ist eben kein Künstler und deshalb erkennt er die Grenzen aller künstlerischen Leistungen. Was die Kunst darzustellen vermag, ist nur ein »Mikrokosmos«; es ist nicht die »große« Welt.

Vielleicht am verlockendsten offenbart sich Absolutes in der Identität des Ich, im eigenen Selbst und seiner Behauptung, in der Einzigkeit des Schicksals und in der liebenden Identifikation. Jeder fragende Zweifel und alle Relativität scheinen hier ausgeschlossen. Aber gerade insofern sie »ausgeschlossen« sind, fehlt etwas, was »andererseits« notwendig zur Welt gehört! Auch der absolute Halt in der Existenz bietet dem Philosophen nur eine Ruhemöglichkeit »in der« Welt. Gerade weil er diesen Halt vielleicht am meisten »liebt«, überantwortet er sich in schöpferischem Wagemut der Produktivität »dieses« Selbst; das aber heißt: er schafft sich »sein« Philosophenschicksal. Er begibt sich in das Abenteuer des Geistes.

Dieses Abenteuer besteht darin, daß über alle einseitigen Verabsolutierungsmöglichkeiten hinaus »Welt selbst« dort gesucht wird, wo die Schöpferkraft als geistige Gesamtleistung am Werk ist. Es gilt aus der lebendigen Erfahrung in theoretischer Weise Urbausteine heraus zu analysieren, zu unterscheiden und aus ihnen einen rational-irrationalen Zusammenhang herzustellen. Es gilt aber zugleich auch in künstlerischer Weise diesen grundsätzlichen Beziehungs-Zusammenhang

als Ganzes anzuschauen, zu gestalten und organisch gegliedert zu haben. Ferner gilt es ihn in seiner Einzigkeit zu identifizieren, seine Individualität liebend zu erfassen. Das alles bedeutet eine Gesamtleistung, die nicht nur als Leistung erkannt, angeschaut, identifiziert werden will, sondern die aktiv ins Werk gesetzt werden muß. Wer solches unternimmt, trägt auch die Verantwortung des Schöpfers. Und er hat die Pflicht, was er gezeugt und geboren, großzuziehen, auszugestalten und — nicht zuletzt auch — rational zu entwickeln. Wäre solches voll geleistet, so hätten wir zum ersten Male »das System« der Philosophie. Da aber die theoretische Erkenntnis stets Stückwerk, die sinnlich-ästhetische Gestaltung stets mikrokosmisch und jeder Systemversuch stets eine »Selbst«darstellung bleibt, so kann die Philosophie ihrem Wesen nach niemals ganz und gar »fertig« werden und ans Ziel gelangen.

Sie ist und bleibt: das Abenteuer des Geistes.

*

Wir sind noch nicht am Ende. Aber ehe wir weitergehen, ist es vielleicht nicht unzweckmäßig, das bisher Geleistete noch einmal zusammenfassend zu betrachten. Und zwar unter einem neuen Gesichtspunkte.

Wir haben zu drei großen Kulturleistungen der Menschheit grundsätzlichen Zugang gewonnen: zur Wissenschaft, zur Kunst und zur persönlichsten Selbstbehauptung und Schicksalsschöpfung, wie sie vor allem in der Geschichte auftritt. Jede dieser Kulturleistungen führten wir auf ein Elementares zurück. Die Wissenschaft auf den trennend-verbindend zu erkennenden Beziehungs-Zusammenhang, die Kunst auf die anschaulich gehabte Gestalt, die geschichtlichen Schicksale auf die liebende Identifikation des Selbst mit Einzigem. Wir waren uns jedoch vollkommen klar darüber, daß keine dieser Kulturleistungen auf die isolierte Leistung des Erkennens oder der Anschauung oder der Liebe aufgebaut werden könnte. Sie entstehen vielmehr sämtlich aus der geistigen Gesamtleistung, innerhalb derer nur jeweils ein Moment richtunggebend in den Vordergrund tritt. Es wäre also nicht möglich, irgendeine Einzelwissenschaft aufzubauen ohne Anschauung und ohne Rücksichtnahme auch auf Individualität. Ebenso stellt jedes Kunstwerk auch einen theoretisch erfaßbaren Beziehungs-Zusammenhang dar; daß es einzig ist und als individuelle Leistung »dieser« Künstlerpersönlichkeit geliebt, kunstgeschichtlich identifiziert oder auch wohl auf Grund mangelnder Wahlverwandtschaft abgelehnt werden kann, wird wohl ohnehin von niemand bestritten. Und völlig ebenso verhält sich auch der Liebende nicht nur liebend, sondern auch erkennend und anschauend.

Der Philosoph bemüht sich um die geistige Gesamtleistung, ohne in entscheidender Weise in einer bestimmten Richtung tätig zu sein. Er kennt die Möglichkeiten, welche der große Theoretiker, der große Künstler und der große Liebende haben: zum Absoluten vorzustoßen. Aber es ist ihm auch deutlich, daß Absolutes auf jedem einzelnen dieser Wege niemals voll erreicht werden kann. So wagt er es: sich dem Absoluten aus der Produktivität der geistigen Gesamtleistung heraus gewissermaßen »allseitig« zu nähern.

Haben wir jedoch diese geistige Gesamtleistung bereits in ihrem vollen Umfange charakterisiert?

Es gibt eine sehr bedeutende Kulturleistung der Menschheit, die noch dazu die älteste ist, welche bisher völlig unberücksichtigt blieb: die Religion. Kein Zweifel, daß gerade die Religion vor allem ins Absolute hineinführen möchte, und zwar ins Wahrhaft-Absolute, und nicht bloß in die einseitig bestimmten Absolutheiten des Wissenschaftlichen, des Künstlerischen oder des Individuellen. Die Religion scheint somit das gleiche Ziel zu haben wie die Philosophie — nur mit dem Unterschied, daß sie sich nicht auf Abenteuer einläßt, sondern dieses Ziel auf ihre Weise erreicht. Es bleibt also noch die Frage zu beantworten, ob und inwieweit die Philosophen-Persönlichkeit vielleicht auch von religiösem Geiste erfüllt sein muß und was das überhaupt bedeutet.

Wer den bisherigen Ausführungen mit Verständnis zu folgen vermochte, wird sich bei der Betrachtung von Religion bzw. von Religionen sofort über eins klar sein. Auch diese Kulturleistungen sind ausnahmslos komplexer Art. Zunächst läßt sich gar nicht leugnen, daß gerade fortgeschrittene und »gebildete« Religionen theoretische Beziehungs-Zusammenhänge darstellen, innerhalb derer es sehr viel zu erkennen, zu beurteilen, zu erklären, zu wissen gibt. Diese theoretische Mannigfaltigkeit, die vor allem in den Dogmen hervortritt, kann nicht das spezifisch Religiöse ausmachen. Aber auch das Ästhetisch-Anschauliche (Kultbild, Musik usw.), das daneben unverkennbar zu sein pflegt, ist wohl nicht die Hauptsache. Jede Religion bedient sich der künstlerischen Gestaltungskraft als Mittel, insofern sie an Einbildung und Anschauung des Menschen appelliert. Schließlich spielt auch die Individualität in jeder Religion eine große Rolle; daß dies in besonders hohem Maß im Christentum der Fall ist, wurde bereits erwähnt. Was aber ist es nun, das diese Mischgebilde aus Theoretischem, Ästhetischem, Erotischem — zur Religion macht? Etwas Wesentliches muß noch hinzukommen.

Man wird wohl nicht irre gehen, wenn man das Wesentliche jeder Religion in der Glaubensgewißheit erblickt, mit welcher sie begnadet.

Diese Glaubensgewißheit betrifft das Absolute unmittelbar und in einer nicht mehr als einseitig zu bezeichnenden Weise. Der große Gläubige ist in der Tat im Vollbesitz jenes Absoluten, welches der Philosoph anstrebt. Aber ein Opfer muß gebracht werden, um in diesen Besitz zu gelangen. Es handelt sich darum: auf das Abenteuer des Geistes für immer zu verzichten.

Es ist sehr schwer über das Religiös-Wesentliche zu sprechen; nicht weil es sich hier um etwas besonders Kompliziertes, sondern weil es sich im tiefsten Grunde um etwas außerordentlich Primitives handelt: um etwas so Selbstverständliches, daß es an Selbstverständlichkeit überhaupt nicht mehr überboten werden kann. Trotzdem ist es zugleich von einer unerschöpflichen Tiefe. Es ist in seiner elementaren Selbstverständlichkeit zugleich das Wunder schlechthin.

Wir sind diesem Wunder bereits begegnet und haben es beim richtigen Namen genannt: es ist das *S e i n* der Beziehungs-Zusammenhänge, der Gestalten, der Individuen. Es ist das, was man gemeinhin als »geschaffen« bezeichnet: *G e s c h a f f e n h e i t* ist nur ein Wort für das Wunder des Seins. »Unsere« schöpferische Betätigung, »unser« Denken, Anschauen, Lieben und was sich daraus produktiv ergibt, erscheint zunächst nicht als Wunder; es ist ja unsere »Leistung«. Aber daß wir überhaupt sind, daß solche Leistungen überhaupt vollzogen werden — darin liegt das eigentliche Wunder der Schöpfung. Es ist nicht zu erklären, es ist nicht anzuschauen und auch unser Selbst vermag es niemals zu vollbringen; »unsere« Schöpfungen setzen alle die Geschaffenheit voraus. Wir erkennen, gestalten, zeugen und existieren nur »in der« Welt; das aber heißt: wir leben von der Gnade der Geschaffenheit. Damit ist alles gesagt. Und da nun die Geschaffenheit oder das *a b s o l u t e* Sein weder erkannt, noch geschaut, noch identifiziert zu werden vermag, so muß uns diese Selbstverständlichkeit wohl auf andere Weise gewiß werden. Wir werden ihrer inne, indem wir uns unserer absoluten Zugehörigkeit zu dem Wunder der Geschaffenheit oder des Seins gewiß sind. Dieses selbstverständliche Innwerden des Wunders nennen wir *G l a u b e n*.

Ich betone noch einmal, daß das, worum es sich hier handelt, nur deshalb so schwer zu vermitteln ist, weil es so ungeheuer einfach ist. Es handelt sich nicht etwa um einen neuen Urbaustein der Welt; es handelt sich darum, daß überhaupt Bausteine *s i n d*. Keine Kraft, nicht einmal die Kraft der sich wagenden und behauptenden Existenz, geschweige denn die Kraft des Bildens oder des Erkennens, ist so groß wie die Kraft, welche in der Schöpfung als Geschaffenheit liegt. Es ist die Kraft Gottes. Und aus dieser Kraft kommt dem Gläubigen seine Stärke; sie liegt nicht in dem, was er glaubt, sie liegt im Glauben selbst.

Je fortgeschrittener eine Kultur ist, um so mehr geistige Regsamkeit verbrauchen die Angehörigen dieser Kultur mit den spezifischen menschlichen Leistungen, d. h. mit Erkennen, Bilden, Selbstbehauptung und liebender Identifikation. Diese geistige Regsamkeit lebt letzten Endes von der absoluten Schöpfung; der Religiöse drückt das aus, indem er sagt: der menschliche Geist ist »Geist von seinem Geiste«, d. i. vom Geiste Gottes. Aber es wäre gut, wenn zugleich die Urkraft in ihrer primären Selbstverständlichkeit im Bewußtsein bliebe, sich erhalten würde als absolute Gewißheit, als Glaubensgewißheit. Das ist der Glaube, welcher Berge versetzt.

Wer der Gnade dieser Glaubensgewißheit teilhaftig ist, vermag auch »seine« Leistungen und die Kulturleistungen der Menschheit überhaupt nicht nur in der ihnen eigentümlichen Weise zu erfassen, sondern zugleich gläubig ihrer absolut sicher zu sein. Er erkennt nicht nur in wissenschaftlicher Weise die Beziehungs-Zusammenhänge, sondern er glaubt auch an die Erkenntnis. Er glaubt nicht, daß sie niemals irren wird; aber er glaubt allerdings, daß sie nicht irren will und soll. Mögen die Ergebnisse falsch sein; das Erkennen ist richtig; denn es gründet sich auf einen Urbaustein der Schöpfung; es ist von Gott gewollt, wenn es auch vom Menschen mißbraucht werden kann. Der Gläubige schaut auch nicht nur an, sondern er glaubt zugleich an die Anschauung; er glaubt an das Sein der Bilderwirklichkeit; es ist für ihn absolut gewiß, daß die phantasievollen Schöpfungen der Kunst in »der« Schöpfung wurzeln und mit zu ihrem Wunder gehören. Der Gläubige glaubt auch an sein Selbst. Er behauptet und wagt es nicht nur; er ist sich darüber hinaus seiner Persönlichkeit, seiner Unersetzbarkeit auch noch im absoluten Sinne sicher: sie i s t , sie gehört mit zum absoluten Sein, sie kann im absoluten Sinne niemals verloren gehen.

Es ist klar, daß diese Glaubensgewißheit nicht nur in den vollständig durchgebildeten eigentlichen Religionen zu finden ist. Genau ebenso wie die Welt-Religionen als große Kulturleistungen der Menschheit komplexe Gebilde darstellen, die nicht nur spezifisch Religiöses enthalten, wird solches spezifisch Religiöse auch in der Wissenschaft, in der Kunst, in der Liebe zu finden sein. Wer mit gläubigem Sinne der Einmaligkeit des geschichtlichen Geschehens folgt wie Ranke, der ist als Geschichtschreiber religiös und kann sein Werk mit Recht als Gottesdienst betrachten. Auch der Naturforscher vermag seine theoretischen Leistungen mit einer Glaubensgewißheit zu vollziehen, wie sie die Theorie allein nicht zu spenden imstande ist; in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts finden wir solche Verstandesgläubigkeit gar nicht selten. Von den Philosophen erkannte wohl Hume als erster die irrationalen Grundlagen in allem selbstsicheren

Positivismus; Jacobi hat erneut darauf hingewiesen. Nicht immer stärkt solche kritische Einsicht den Glauben; mit der verlorenen Naivität ist oft überhaupt jeder Halt dahin. Es gibt nicht wenige Theoretiker und selbst Künstler, welche der letzten Gläubigkeit entbehren oder sich ihrer wenigstens nicht bewußt werden, weil die rationalen und irrationalen Kräfte in ihnen in einer für die »Neuzeit« charakteristischen Weise durcheinander gekommen sind. Und es ist ja auch gar nicht zu leugnen, daß die souveräne Beherrschung der theoretischen Relationen leicht zu einem absoluten Relationismus führen kann, der dann jene schlichte Gläubigkeit an das absolute Sein des Geschaffenen nur noch schwer aufkommen läßt. Auch die Welt der Erscheinungen und der Bilder, in der vor allem der Künstler lebt, kann zur Auflösung der unmittelbaren Glaubensgewißheit führen, wenn der Verstand das Spiel der Einbildung und die Leistungen der Sinnlichkeit als bloßen »Schein« hinstellt. Am engsten vielleicht ist und bleibt die absolute Glaubensgewißheit mit Selbstbehauptung und liebender Identifikation verbunden. Aber auch hier besteht die Möglichkeit: aus dem Absolut-Einzigem ins Bloß-Subjektive abzugleiten, wenn die Ratio mit der ihr eigentümlichen Hartnäckigkeit die Beziehungs-Zusammenhänge zwischen dem »einen« Selbst und den vielen »anderen« in den Vordergrund stellt.

In allen diesen Fällen jedoch beruht die völlige Abstraktion von der Glaubensgewißheit letzten Endes auf einer Selbsttäuschung. In Wahrheit ist es nicht möglich, nicht zu glauben — ebenso wie es nicht möglich ist, sich aus dem absoluten Sein zu lösen und von der Geschaffenheit zu emanzipieren. Wohl kann man hier vergessen oder leugnen. Aber das Wunder bleibt ein Wunder. Auch wenn es niemand sieht.

Der große Gläubige wird nicht nur sein gesamtes Fühlen und Wollen, sondern auch sein Denken und Erkennen mit absoluter Sicherheit in Gott geborgen wissen. Aber er geht bisweilen noch weiter. Sollte der Verstand nicht vielleicht vor allem dazu gegeben sein, den Glauben so rein und unverfälscht wie möglich herauszuarbeiten? Muß ein religiöses Selbstbewußtsein nicht die Forderung an sich stellen: Wesen und Gehalt seiner Glaubensgewißheit im absolut-irrationalen Sinne zu »läutern«? Dies gelingt, wenn die theoretischen Unterscheidungen mit ihrer eigenen Hilfe beiseitegeschoben werden. Auch die Leistungen der Phantasie werden bilderstürmerisch zertrümmert. Ja die gläubige Persönlichkeit versucht sogar bisweilen ihr eigenes Selbst zu vernichten. So kommt es zum religiösen Erfassen des absoluten Seins in der Mystik. Verstand und Sinnlichkeit, ja die persönlichste Stoßkraft der Individualität werden aufgeboten, um sich auszulöschen zugunsten eines reinen Erlebnisses absoluter »Abgeschiedenheit«.

Unter allen Umständen bedeutet die Glaubensgewißheit eine Leistung. Wie gewaltig diese Leistung ist, wird am deutlichsten, wo sie opfert. Sie opfert zuletzt die gesamte Kultur. Sie opfert die Wissenschaft, die Kunst, die Selbstbehauptung der Persönlichkeit. Was dafür gewonnen wird, ist der Besitz der reinen Schöpfung, der Besitz des ungeschiedenen Seins, die ichbefreite Erlösung in Gott.

Ist dieses Opfer der letzte und einzige Sinn der Schöpfung? Der Philosoph vermag es nicht zu glauben. Jedenfalls ist er so wenig dazu bereit, den einseitigen Weg des Glaubens zu gehen, wie die Wege der Einzelwissenschaft, der Kunst oder der reinen Selbstidentifikation.

Würde dem Philosophen die Glaubensgewißheit völlig fehlen, so würde er für das Wunder blind sein, kraft dessen er überhaupt existiert und jede seiner Leistungen vollzieht. Das ist unmöglich. Der Philosoph weiß, daß es unmöglich ist. Deshalb wird er auch weiterhin einräumen: es liegt wohl im Sinne der Schöpfung, daß der große Gläubige immer wieder in der Welt auftritt, ein absolutes Opfer bringt, andere dazu auffordert, die Glaubensgewißheit in ihrer primären Urkraft spendet und auf diese Weise einen Weg zur Erlösung zeigt. Aber dieser Weg ist nicht der Weg des Philosophen.

Obwohl ihm jenes vielbesprochene Kreaturgefühl, aus dem heraus Viele den absoluten Halt im Religiösen suchen und finden, keineswegs fremd ist — wirft sich der Philosoph trotzdem in das Abenteuer des Geistes. Er sucht die Ungeborgenheit. Indem er nach »Welt selbst« fragt, wird ihm sogar das Selbstverständliche der Geschaffenheit zu einer Aufgabe, die das Allernächste — das Wunder der Existenz — in unendliche Ferne rückt.

Aber selbst dieses sein unabänderliches Geschick wird er nicht ohne letzte und tiefste Gläubigkeit auf sich nehmen. Er glaubt an das Abenteuer des Geistes. Gott selbst stellte seine Welt in Frage; er wagte sich, indem er den Philosophen schuf.

*

Man hat bemerkt, daß die Philosophie immer wieder von vorn anfängt und dann jedesmal vor allem die Frage nach sich selber aufwirft, gleich als ob sie noch niemals in völlig befriedigender Weise erkannt und festgestellt hätte, was sie nun eigentlich solle und sei. Aber diese ihre erste Frage ist gewissermaßen auch ihre letzte; sie läßt sich nicht kürzer beantworten als durch die ganze Philosophie; weil diese niemals »fertig« wird, muß immer wieder ein neuer Ansatz zum Ganzen gewonnen und die Frage nach Sinn und Aufgabe solchen Beginns erhoben werden.

Das ist schon so oft erkannt, erläutert und auch eingesehen worden, daß kein Zweifel mehr darüber bestehen sollte. Weniger klar dagegen scheint man sich noch immer darüber zu sein, daß Philosophie nur insofern existiert, als philosophiert wird und mithin die Frage nach ihrem Wesen mit der Frage nach dem Wesen der Philosophen-Persönlichkeit zusammenfällt. Erst in zweiter Linie ist die Philosophie ein sachliches Ergebnis; ursprünglich stellt sie einen persönlichen Vollzug dar. Aus diesem Grunde wird der Philosoph in erster und in letzter Hinsicht nach sich selbst zu fragen, sich selbst zu suchen, sich selbst zu produzieren haben. Alles was er schafft, ist eine Vergegenständlichung seines Selbst. In Erinnerung an einen bekannten Ausspruch Goethes könnte man sagen: es sind Bruchstücke einer einzigen großen Konfession.

Aber man hüte sich, diese Bekenntnisse gewissermaßen als bare Münze zu nehmen. Sie betreffen keinen festen Bestand; sie betreffen eine schöpferische Seele, die nur Rechenschaft von sich geben kann, insofern sie verwandelt und gestaltet. Und noch vor einem anderen Mißverständnis muß gewarnt werden. Was der Philosoph enthüllt und bis in die feinsten Verästelungen hinein zum Bewußtsein bringt, ist keineswegs seine reine Subjektivität. Es ist eine zwar persönlich geprägte, aber ins Mehr-als-Persönliche umgesetzte, sich selbst zur allgemein-bedeutungsvollen Aufgabe gewordene und sozusagen »sachlich« vollzogene Leistung. Insofern der Philosoph sein Wesen erkennt, philosophiert er; insofern er philosophiert, wird er sich klar über sich selbst; seine eigentliche Begabung jedoch besteht dabei darin: dieses Selbst nicht bloß subjektiv, sondern zugleich in einer mehr-als-persönlichen, allgemein-bedeutungsvollen Weise zu äußern und geistig zu vermitteln.

Wir sahen ein, daß diese Vermittlung nicht nur theoretisch vollzogen wird, sondern auch gestaltend und individualisierend; nicht nur vom Verstand, sondern auch von der sinnlich-gebundenen »leibhaftigen« Einbildungskraft und von der Einziges liebend-identifizierenden Selbsterhaltung. Man könnte sagen: das Werk des Philosophen vereinigt die Eigentümlichkeiten des wissenschaftlichen Gedankenzusammenhangs, des Kunstwerks und der reinen Selbstdarstellung ebenso wie sachlichen Bestand und lebendigen Vollzug. Aber diese Feststellung vermag noch nicht zu befriedigen. Auch der wissenschaftliche Gedankenzusammenhang bedarf, wie gezeigt wurde, der Anschauung und der Selbstidentifikation; auch das Kunstwerk steht nicht nur in der ästhetischen Sphäre, sondern auch in der theoretischen und erotischen. Worin unterscheiden sich diese Kulturleistungen voneinander? und was ist das Auszeichnend-Charakteristische der Philosophie?

Die Antwort ist nicht mehr schwer. Die einzelnen Kulturleistungen unterscheiden sich kenntlich genug dadurch, daß entweder das theoretische oder das ästhetische oder das individuelle Element breit im Vordergrunde steht und mit einem solchen Akzent versehen ist, daß die (theoretisch beurteilt) »anderen« Bausteine gar nicht vorhanden zu sein scheinen. Und zwar wird diese Akzentsetzung letzten Endes von der Individualität des Schaffenden geleistet. Es kommt darauf an, ob er schicksalsmäßig vor allem ein Forscher-Ich oder ein Künstler-Ich oder rein persönliches Führertum bzw. liebende Selbstidentifikation einzusetzen und zu behaupten hat. Das Schicksal des Philosophen jedoch ist es: jede solche Einseitigkeit vermeiden zu müssen. Er soll die geistige Gesamtleistung in ihrem vollen Umfange vollziehen und auf diese Weise schöpferisch »in der« Welt »Welt selbst« zum Bewußtsein bringen. Darin besteht der Sinn seiner Existenz und dem entspricht auch seine Persönlichkeit. —

Wenn wir nun zum Schluß eine zusammenfassende Schilderung der Philosophen-Persönlichkeit zu geben versuchen, so sei von vornherein festgestellt, daß keine einzige der aus der Geschichte bekannten großen Philosophen-Persönlichkeiten diesem Porträt vollkommen entspricht. Wir entwerfen ein Modell des merkwürdigen Geschöpfes »Philosoph«, das möglichst alle charakteristischen Züge mit gleicher Deutlichkeit erkennen läßt. Die wirklichen Philosophen waren samt und sonders etwas weniger merkwürdig. Jeder Einzelne von ihnen war sozusagen etwas ausgeprägter und etwas verwaschener als das Bild, welches wir hier zeichnen: eindeutiger und weniger umfassend.

Das Hauptmerkmal des Philosophen scheint mir nämlich die umfassende Vielfältigkeit seiner Person zu sein, deren geistige Leistung jeder Einseitigkeit, aber eben darum auch der Eindeutigkeit entbehrt. Daraus ergeben sich im Grunde alle Mißverständnisse und Verkennungsmöglichkeiten, denen der Philosoph mehr ausgesetzt ist als jeder andere Geistig-Produktive.

Man hat sich daran gewöhnt, nur solche Menschen für Charaktere zu halten, die in deutlich erkennbarer Weise auf Grund einer bestimmten Veranlagung bestimmte Ziele verfolgen und bestimmte Typen verkörpern. Ohne Zweifel entbehrt auch der Philosoph keineswegs der Eigenart. Aber sein Charakter ist eben dadurch bestimmt, daß er die geistige Gesamtleistung ohne bestimmte Akzentsetzung vollzieht. So kommt es, daß er nicht leicht auf eine Formel gebracht werden kann: nicht wegen seiner Charakterlosigkeit, sondern wegen der umfassenden Vielfältigkeit seiner Person und seiner geistigen Äußerungen.

Vielleicht hat es manchmal den Anschein, als würde dem Philosophen

die letzte Entschiedenheit und Entschlußkraft mangeln. Nur allzuleicht mag er schwankend erscheinen. Es fällt ihm offenbar nicht leicht, auf Fragen mit einem einfachen Ja oder Nein zu antworten; er scheint von dem Bestreben erfüllt, abschließende Äußerungen solange wie möglich hinauszuschieben. Warum das? Antwort: Er hält sich in der Schwebe, weil ihm jede einseitige Problemlösung versagt ist. Er lebt im Bewußtsein aller geistigen Möglichkeiten; so bleibt er dauernd bemüht: jene geistige Gesamtleistung zu vollziehen, die nicht vorzüglich theoretisch, ästhetisch, individuell-geprägt oder im irrationalen Glaubensgrund verankert sein darf. Welch ungeheuerer Anspannung des gesamten Bewußtseins zu dieser scheinbar kontemplativen Zurückhaltung gehört, wird wohl am deutlichsten, wenn man sich klar macht, daß die philosophische Aufgabe nicht Stück für Stück gelöst werden kann, sondern überall vom Ganzen her in Angriff genommen werden muß. »Welt selbst« wird nicht nach und nach ausgearbeitet wie die Artikel einer Enzyklopädie; hier besteht keine andere Möglichkeit als »welthaft« zu philosophieren, und zwar allenthalben und in jedem Augenblick. Daß die Kraft des Philosophen in der »Synthese« liegen müsse, wurde oft behauptet; aber was heißt das? Es bedeutet nicht nur die Fähigkeit: eine unendliche Masse von Einzelheiten zu verbinden und irgendwie auf Generalnennen zu bringen, sondern auch durchgängig zu gestalten, zu organisieren, zu individualisieren. Insofern sich diese persönliche Leistung zugleich ins Sachliche erhebt, kann sie nicht ins Werk gesetzt werden wie eine bestimmte Tat, mit welcher der Mensch hier oder dort handelnd ins Leben eingreift. So kommt es, daß am Philosophen zunächst die kontemplative Haltung des Denkens und Nachdenkens auffällt: seine abgewandte Innerlichkeit, seine Ruhe und Kühle. Gleichwohl ist sein Geist in beständiger Tätigkeit. Entscheidende Handlungen sind ihm keineswegs fremd. Insofern er sein vielfältig schaffendes Selbst wagt, seine Seele aufs Spiel setzt und das Abenteuer des Geistes unternimmt, anstatt einen bestimmten Kurs zu steuern — ist er nicht nur von kühler Sachlichkeit durchdrungen, sondern zugleich im Bewußtsein des hohen Einsatzes tief bewegt. Ihm wird das Leben nicht nur in bestimmter Hinsicht, sondern auf jede Weise zur Aufgabe, und die mehr oder weniger unmögliche Lösung dieser Aufgabe zum Schicksal seines Lebens.

Oft scheint er zu träumen. In Wahrheit jedoch bemüht er sich um eine intensivere Wachheit als sie einem Denken möglich wäre, das nur theoretisch in die Wirklichkeit hineinleuchtet. Er versucht die strahlende Helle des Künstlerauges und den eifersüchtig-vereinzigenden Seelenblick des Liebenden mit der scheinwerferartig vom Einen zum Andern funken-

den, Feststellungen machenden Wachheit des Theoretikers zu verbinden. Nur auf diese Weise wird er hoffen dürfen: Alles und Jedes »in der« Welt nicht einseitig und vereinzelt, sondern »welthaft« zum Bewußtsein zu bringen. So notiert sich der junge Hegel gelegentlich in sein Taschenbuch: »Sei keine Schlafmütze, sondern immer wach! Bist du wach, so siehst du Alles, und sagst zu Allem, was es ist. Dieses aber ist die Vernunft und das Beherrschen der Welt.«

Manchmal heißt es: die Philosophen leben in einer besonderen Welt. In Wahrheit verhält es sich gerade umgekehrt. Wer nicht philosophiert, lebt in einer besonderen Welt: der Forscher in der theoretischen (meist noch dazu in einer speziell-theoretischen, d. h. einzelwissenschaftlich bestimmten), der Künstler in der ästhetischen, der Liebende in der erotischen; der Handelnde geht meist ganz in der Aktion auf; der nicht schöpferisch Begabte treibt untätig in den Hergebrachtheiten fertiger Lebensformen. Anders der Philosoph. Er bemüht sich mit der umfassenden Angespanntheit seiner Person in »der« Welt zu leben — und zwar »wirklich« zu leben, d. h. voll-schöpferisch.

Ein weiterer Vorwurf, den der Philosoph immer wieder zu hören bekommt, betrifft seine angebliche Abstraktheit. Wenn aber »abstrahieren« soviel bedeutet wie »weglassen«, so liegt auf der Hand, daß sich der Philosoph von den anderen Menschen gerade dadurch unterscheidet, daß er von nichts abstrahiert oder wenigstens von nichts abstrahieren möchte. Er allein stellt sich die Aufgabe: in konkreter Weise geistig tätig zu sein, d. h. so, daß weder die Forderungen des Verstandes, noch der Sinnlichkeit, noch der Individualität zu kurz kommen. Nicht einmal von der Glaubensgewißheit kann und will er abstrahieren. Dagegen beschneidet er allerdings bereits im schöpferischen Ansatz alle einseitigen Wucherungen des Rationalen wie des Irrationalen.

Ähnlich steht es mit dem Vorwurfe des »Idealisierens«. Man glaubt damit ein Unvermögen oder eine Kraftlosigkeit zu tadeln; der Philosoph habe wohl nicht die Fähigkeit, Unverfälscht-Wirkliches zu erfassen oder den Zusammenprall mit der »Realität« auszuhalten. Allerdings verwandelt der Philosoph die Inhalte des Lebens, und wenn dieser Prozeß »idealisieren« heißen soll, so wird er sich gerne dazu bekennen. Völlig in Abrede stellen wird er jedoch, daß er dabei anders verfähre als der Wirklichkeit des Geistes gemäß. Jeder geistig-regsame Mensch verwandelt in diesem Sinne, was ihm begegnet und um ihn herum geschieht; aber allerdings verwandelt er gewöhnlich in einseitiger Weise, und er pflegt naiv genug zu sein: das Ergebnis seiner Umsetzung für »die« Wirklichkeit zu erklären. Gewiß gehört seine Leistung mit zur Wirklichkeit, aber nur selten wird sie die

g a n z e Wirklichkeit voll zum Ausdruck bringen, welche der Philosoph sucht. Wenn dies noch immer nicht zugestanden wird und die Auffassung von »Wirklichkeit« überhaupt von den größten Mißverständnissen umlagert zu sein scheint, so trifft dafür die Hauptschuld allerdings die Philosophen selbst, die allzu lange wesentliche Bausteine der Wirklichkeit zu einem bloßen Sinnenschein degradierten. Dieser »Idealismus« wird auch von uns mit Entschiedenheit abgelehnt. Aber gerade weil wir die Leistungen der Sinne, der Phantasie, der Liebe und des Glaubens für ebenso wirklich halten wie die Leistungen der exakten Verstandeserkenntnis — müssen wir auch jenen Pseudo-Realismus zurückweisen, der nur das für wirklich hält, was gemessen, gewogen oder im Reagensglas untersucht werden kann.

Wie der in seine theoretische Sphäre mehr oder weniger eingesperrte Einzelforscher den Philosophen leicht für einen unklaren Kopf hält, dessen »spekulative« Arbeit schon mehr ins Dichterische oder Religiöse hinüberspielt, so findet der Künstler umgekehrt in den philosophischen Systemen unschmackhafte graue Theorie. Der Religiöse nimmt gleichfalls an dem Intellektualismus Anstoß; er verdammt die unfrome Eitelkeit des Verstandes, die sich unbußfertig aufspreizt und den Einflüsterungen der Schlange immer wieder aufs neue Gehör schenkt. Der Mann der Tat schilt den Philosophen einen matten Grübler, der »von des Gedankens Blässe angekränkelt« zu keinen Entschlüssen »voll Mark und Nachdruck« kommt. Und jeder Liebende, der sein Herz an irgendein »Dieses Einzige« gehängt hat, wird ihn tadeln müssen, weil er allem zugeneigt und nur sich selber treu zu bleiben scheint. — Alle diese Vorwürfe kommen aus einer besonderen Welt, die irgendwie verabsolutiert und für »die« Welt gehalten wird. Sie sind berechtigt, insofern sich auch die größten Philosophen immer wieder gegen die Gebote der gestalthaft-anschaulichen, der individuell-geprägten, ja selbst der theoretisch-feststellbaren Wirklichkeit versündigt haben oder das Wunder der Geschaffenheit leugneten. Aber die Leistung, welche zu vollbringen der Philosoph ausersehen wurde und immer wieder von neuem ausersehen wird, ist so gewaltig, daß ihm verziehen werden sollte, wenn er im Drange des Schaffens doch immer wieder in bestimmte Richtungen abgleitet, eine bloße Teil-Wirklichkeit mit dem Glanze des in seiner Seele mächtigen Absoluten erfüllt und in Abrede stellt, wozu seine Kraft nicht reicht.

Nicht nur der Inhalt, auch die Form der philosophischen Äußerungen ruft bisweilen Verstimmung hervor. Ist es nicht sehr unzweckmäßig, daß jeder Philosoph die Terminologie verändert, alte Worte mit neuem Sinn erfüllt oder wohl gar neue Ausdrücke erfindet? Kommt in dieser Eigen-

willigkeit der Sprache nicht ein eigensinniger Individualismus zum Ausdruck, der diese Leute überhaupt auszeichnet und — besonders gegen ihresgleichen — zu unverträglichen Gesellen macht? Wenn sie sich schon nicht über den Inhalt ihrer Lehren zu einigen vermögen, so könnten sie doch vielleicht wenigstens eine allgemein-verbindliche Nomenklatur einführen! Eine solche »Reform« ist jedoch unmöglich und wer sie fordert, wäre selbst am zweckmäßigsten im Zeitalter der Aufklärung auf die Welt gekommen. Gewiß wird jeder Philosoph als theoretischer Mensch nach möglichst präzisen Feststellungen und Definitionen streben und diese festhalten, soweit er sie nicht durch bessere Ausdrücke zu ersetzen imstande ist. Er wird seine Ergebnisse jeweils mehr oder weniger thesenartig aussprechen; solche Thesen lassen sich begründen, vergleichen, angreifen und verteidigen. Aber wenn auch ihr Sinn ein rein theoretischer zu sein scheint, so tragen sie doch stets zugleich den Stempel der Individualität, die sie prägte. Wie die Sprache selbst, in der sie zum Ausdruck kommen, sind und bleiben sie lebendige Gebilde: sinnlich gestaltet, die Einbildung bewegend und andere Persönlichkeiten in einzigartiger Weise treffend. Wären sie nicht lebendig, so vermöchten sie nicht zu wirken; alles Lebendige jedoch ist früher oder später dem Tode verfallen. Ein Wort, das uns heute vielleicht bezaubert, weil es die Tiefe eines Problems blitzartig erhellt, wird vielleicht schon morgen verbraucht sein und jede Leuchtkraft verloren haben. Es muß dann durch ein neues ersetzt werden, auf dem noch der Morgentau des Schöpferischen liegt. Wie der Geist immer wieder neue Philosophen in die Welt schickt, so müssen auch diese immer wieder neue Ausdrucksmöglichkeiten schaffen für »Welt selbst«. Mit dem sicheren Gange einiger Einzelwissenschaften verglichen, mag das abenteuerlich erscheinen. Aber es ist immerhin das Abenteuer des Geistes.

Beides ist richtig: daß kein Philosoph völlig dasselbe lehrt wie der andere — und daß sich dennoch alle großen Philosophen irgendwie einig sind. Dieser scheinbare Widerspruch liegt tief im Wesen der Philosophie begründet. Je umfassender ein Philosoph sich selbst versteht, um so einiger wird er sich im letzten Grunde seines Wollens mit den Vorgängern fühlen. Das Trennende liegt in der Unfertigkeit; diese aber läßt sich gerade auf theoretische Weise am wenigsten überwinden.

Vielleicht wird das merkwürdig Schwankende, Zaudernde, Sich-Widersprechende, Unbefriedigende, welches auch den höchsten Leistungen der Philosophie immer noch irgendwie anzuhaften pflegt und ihre Schöpfer untereinander entzweit, nicht zuletzt gerade durch das Bemühen vermehrt: der Philosophie die Form und Sicherheit einer exakten Wissenschaft zu geben. Alles Wissen bleibt Stückwerk, insofern es Analysen verdankt

wird, die ins Unendliche weiter getrieben werden können; alle Theorie bewegt sich letzten Endes in Relationen; die Philosophie jedoch strebt zu einem Ganzen, das weder zusammengestückelt werden kann, noch relativ bleiben darf und darum von Anfang an der geistigen Gesamtleistung entspringen muß. Zu dieser geistigen Gesamtleistung gehören auch die Feststellungen von Beziehungs-Zusammenhängen; sie geben der Philosophie das »wissenschaftliche« Gepräge. Aber nur die Philosophie selbst vermag auszumachen, was überhaupt unter »wissenschaftlich« zu verstehen ist. Und zwar einfach deshalb, weil dazu die Einsicht in das Wesen des Rationalen und des Irrationalen gehört; diese jedoch ist nur zu gewinnen, indem die geistige Gesamtleistung ganz vollzogen und zugleich reflektierend in ihre Elemente zerlegt wird.

An sich beruht alles Philosophieren auf der geistigen Gesamtleistung; ob sie es nun zugeben oder nicht: in diesem Wesentlichsten stimmen alle wahren Philosophen überein. Aber indem sie sich aussprechen, bedienen sie sich des Verstandes als Schrittmacher, der Phantasie zur bildhaften Gestaltung und Be-Greifbarkeit, und der Individualität zur Selbsterhaltung »dieser« ganzen Leistung. Nun trennen sich die Wege. Über die ästhetischen und persönlich-individuellen Elemente einer Philosophie kann so viel und so wenig gestritten werden wie über Kunstwerke und Individualitäten überhaupt. Anders dagegen verhält es sich mit dem theoretischen Beziehungs-Zusammenhang. Hier stehen dem Philosophen stets eine ganze Reihe von Wegen offen; nicht nur Einzelheiten, sondern sogar die Gesamtanlage des Gedankengebäudes wird eine verschiedene sein können; immer bleibt es irgendwie zufällig, an welchem Punkte mit dem Aufspalten und Verbinden begonnen und aufgehört wird. Dennoch ist dies alles keineswegs gleichgültig: das Rationale muß mit den irrationalen Elementen zur geistigen Gesamtleistung zusammenschießen! In diesem »Zusammen« liegt die philosophische Wahrheit; die theoretische Richtigkeit muß sich in diese Wahrheit sinnvoll fügen.

Im Bewußtsein dieser vielen theoretischen Möglichkeiten und einzigen philosophischen Wahrheit wird der Philosoph gerade in seinen schöpferischsten Zeiten leicht in die Stimmung geraten, die Kant einmal folgendermaßen charakterisiert hat: »Ich hänge an nichts und kehre das ganze Gebäude mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegen meine oder anderer Meinungen öfters um und betrachte es aus allerlei Gesichtspunkten, um zuletzt etwa denjenigen zu treffen, woraus ich hoffen kann, es nach der Wahrheit zu zeichnen.« In diesem Bekenntnis kommt eine Verbindung von (theoretisch begründetem) Relativismus und (auf der geistigen Gesamtleistung beruhender) absoluter Wahrheitsforderung und -gläubigkeit zum Aus-

druck, wie sie mir jedem großen Philosophen eigentümlich zu sein scheint. Hier kann weder von Skeptizismus die Rede sein noch von einem unentschlossenen Schwanken. Es ist ein Zustand des Schwebens in absoluter Gebundenheit und absoluter Freiheit.

Auch von der sinnlich-phantasievoll-gestaltenden Seite seiner Persönlichkeit her wird der Philosoph in den Zustand dieses Schwebens geraten. Zu der bangen Wahl zwischen einer schier unbegrenzten Fülle von theoretischen Möglichkeiten kommt das Hingebensein an den sinnlichen Bilderstrom, an die Gestaltungen der Einbildung. Da dieses flüchtige Schauen und Haben nicht naiv bleiben darf, sondern in einem und demselben Akt von Reflexion durchgriffen ist, muß das Bewußtsein einer Traumwirklichkeit entstehen. Eine Welt jedoch, in welcher der Schein so wesentlich ist wie das Wesen, erhält notwendig zweideutigen Charakter und der Philosoph, der von ihr Kunde gibt, muß sich selbst und anderen im gleichen Zwiellicht erscheinen:

Allgemach beschlich es mich wie Grauen,
Schein und Wesen so verwandt zu schauen . . .
Und du selber? Bist du echt beflügelt?
Oder nur gemalt und abgespiegelt?

In noch höherem Grade zwischen Möglichkeiten schwebend, vieldeutig, schillernd und darum befremdend, erlebt sich der Philosoph aus der schöpferischen Mitte seiner Individualität heraus. Wohl trägt sie ein völlig einheitliches Gepräge, insoferne sie eben philosophierend die geistige Gesamtleistung vollzieht; diese selbst jedoch schließt die Forderung in sich: Unersetzbares auf die mannigfaltigste Weise zu wagen und zu erproben. Würde dies in schlichter Gradlinigkeit geschehen, so könnte man es anerkennen oder ablehnen — jedenfalls aber nicht mißdeuten. Es geschieht jedoch nicht aus einfacher Tatkraft heraus. Der Philosoph ist keine ungebrochene Natur. Er reflektiert und symbolisiert; während er sich in die Mannigfaltigkeit des Individuellen hineinwirft, baut seine Phantasie Häuser und beurteilt sein Verstand gleichzeitig das Eine und das Andere. Kein Wunder, wenn bald der Eindruck eines kalten Experimentierens entsteht, bald ein verantwortungsloses Spiel sowohl mit der eigenen Seele wie mit der Seele anderer getrieben zu werden scheint. Während einseitiger Begabte verhältnismäßig leicht zu überschauen sind, weiß man bei dem Philosophen nur allzuoft nicht recht, woran man ist; er scheint sich hinzugeben und beinahe im gleichen Augenblick wieder zurückzunehmen; in höchst selbstsüchtiger Weise scheint er stets vor allem darauf bedacht, seiner eigenen anspruchsvollen Persönlichkeit zu genügen. In der Tat wird er sich leicht in Schuld verstricken: Naivität zerstören, Grundsätze auf-

lösen, neue Götter einführen, Forderungen allgemein aufstellen, die nur für ihn allein gelten, mit einem Worte: *v e r f ü h r e n*. Nicht ganz mit Unrecht hat man aus diesem Grunde den Sokrates zum Giftbecher verurteilt! Er war in der Tat nicht so »eindeutig-zuverlässig«, wie man sich den Mann und Bürger wünscht. Ähnliches gilt von manchem seiner Nachfolger. Wir haben es bisher vermieden, vom »Daimon« zu sprechen; hier ist dieses Rätselwort am Platz. Nicht immer verhält sich der »Daimon« lediglich abratend wie bei Sokrates; oft auch spornet er den Auserwählten zur entscheidenden Tat. Schuldig geworden oder rein geblieben — was die egozentrisch-ausgreifende Persönlichkeit jedenfalls retten wird, ist die Liebe zu dem Schicksal, das sie sich selber schafft: »Nur was mein Wesen wählte, das geschah« (G. Bruno). Solange der Philosoph sich selber treu bleibt, ist er nicht verloren.

Wir rühren hier an eine so bedenkliche Seite jeder Philosophen-Existenz, daß noch einmal daran erinnert werden muß, wie sehr sich doch die äußere Stellung des Philosophen, die Art und Weise seiner Erscheinung und seines Weltlebens in den letzten Jahrhunderten geändert hat, während die innere Problematik selbstverständlich die gleiche blieb. Im Altertum und noch vor allem in den Jahrhunderten des Übergangs zur Neuzeit war unverkennbar, daß Philosophieren heißt: sich in ein Abenteuer hineinbegeben. Heutzutage ist das nicht mehr so deutlich; das Risiko, welches ein junger Philosoph auf sich nimmt, scheint vor allem ein wirtschaftliches; ist diese Gefahr überwunden, so deckt die Beamtenstellung nur allzuleicht das Wagnis der Seele zu. Wir betonten am Anfang unserer Betrachtungen, daß das keineswegs bedauert werden soll. Aber wenn sich die vielbesprochene Sekurität der Neuzeit auch auf die Philosophen erstreckt, so sollte doch schon allein der Hinweis auf Nietzsche genügen, um hier nicht grundsätzlich falsche Vorstellungen aufkommen zu lassen und sich dann vielleicht mehr als billig zu verwundern, wenn der alte geistige Wagemut wieder einmal durchbricht. Jedenfalls wird der wahre Philosoph auch heute noch im Gefühle eines heimlichen Abenteuerers leben — zugleich im Bewußtsein des Meteorischen, des Vorübergehenden. Wie der Künstler, so ist auch er im Leben nur zu Gaste; und er sieht eben darum das meiste deutlicher und schärfer als die Wirte, die in alles so eingebürgert und mit allem so vertraut sind, daß es ihnen kaum mehr auffällt.

Die durchgängige Gebrochenheit und Mehrdeutigkeit der philosophischen Geisteshaltung begründet ein besonderes Verhältnis zu Tragik und Humor. Es liegt ein guter Sinn darin, wenn man sich den Philosophen mit Vorliebe entweder lachend oder weinend vorstellt, jedenfalls aber nicht

gleichgültig. Das Mannigfaltig-Gegensätzliche, welches er in sich vereinigt, drängt zur Entspannung und Entladung. So versteht er sich denn auch besonders gut auf die beiden großen Lösungsweisen aller seelischen Unstimmigkeiten.

Seine Leistung ist ebenso persönlich wie unpersönlich, ebenso rational wie irrational, ebenso abstrakt wie konkret, ebenso aufnehmend wie verwandelnd, ebenso gesteuert wie schicksalhaft. Wagemutig setzt er sich selbst sein Ziel, obwohl er um das Wunder der Kreatürlichkeit besser Bescheid weiß als mancher Fromme. Die geistige Gesamtleistung, die ihm zu vollziehen aufgegeben ist, könnte wohl dazu angetan sein, ihn mit Allem in Einklang zu setzen; aber nur aus einer ungeheuren Spannung heraus vermag er seiner Sendung zu genügen. So sagt Hegel einmal: »Ich erhebe mich denkend zum Absoluten über alles Endliche und bin unendliches Bewußtsein, und zwar nach meiner ganzen empirischen Bestimmung. Beide Seiten suchen sich und fliehen sich. Ich bin und es ist in mir für mich dieser Widerstreit und diese Einigung. Ich bin der Kampf. Ich bin nicht Einer der im Kampf Begriffenen, sondern ich bin beide Kämpfende und der Kampf selbst.«

Für den Philosophen ist »Reifsein« nicht »alles«; er greift nach der Blüte ebenso wie nach der Frucht. Auch wäre es für ihn keineswegs genug, wenn er alle Organe des »Verstehens« in sich ausgebildet hätte und ihm nichts Menschliches mehr fremd bliebe. Nicht etwa nachempfindend (wie z. B. in großartiger Weise W. v. Humboldt), sondern schöpferisch muß er — ein Akt genialer Selbst-Erweiterung! — Alles und Jedes mit Bewußtsein erfüllen; nur in dem begnadeten Augenblick, in welchem es ihm gelingt, das »Zusammen« aller seiner Kräfte irgendwo »in der« Welt einzusetzen, grüßt ihn »Welt selbst« im Vollzug, Besitz und Genuß solcher Leistungen. Gelingt es ihm dann noch, diese Erfüllung wenigstens andeutungsweise zu »vermitteln«, dann hat er gelebt für alle Zeiten.

*

Wer die Ewigkeitsleistung des Philosophen derartig uneingeschränkt ausspricht, wird wohl auf den Vorwurf der Überheblichkeit gefaßt sein müssen.

Die oft getadelte allzu hochgespannte Selbsteinschätzung des Philosophen bezieht sich jedoch vor allem auf die Größe seiner Aufgabe, hinter welcher die Leistung oft genug schmerzlich weit zurückbleibt. Keineswegs bedeutet sie einen Dauerzustand; im Gegenteil. Es handelt sich mehr um ein immer wieder neues Feststellen und fast gewaltsames Festhalten des absoluten Maßstabs, an welchem der Philosoph seine Leistungen zu

messen hat: um ein Ideal, dem er nachstrebt — und zwar mit um so leidenschaftlicherem Krafteinsatz, je weiter er sich noch von der Erfüllung entfernt weiß. Vergleicht er das Wagnis seiner suchenden Seele mit dem sicheren Arbeitsgang mancher Einzelwissenschaft, so werden Stunden des bangen Zweifels nicht ausbleiben. Hier kann dann nur das stolze Selbstbewußtsein vor der Verzweiflung retten: es wenigstens in der universalen Fragestellung, in der Absolutheitsforderung und im umfassenden Vollzug der geistigen Gesamtleistung jedem anderen Streben und Vollbringen zuvorzutun. Es würde nicht schwer fallen, an zahlreichen Selbstbekenntnissen zu zeigen, daß die Augenblicke des niederdrückenden Gefühls, eine unlösbare Aufgabe übernommen zu haben, bei den Philosophen aller Zeiten zahlreicher gewesen sind, als die Augenblicke stolzen Höhenbewußtseins. Hier sei nur an die resignierte Stimmung des greisen Platon erinnert, der an einer berühmten Stelle seines Siebenten Briefes zugesteht, daß der Weisheit letzter Schluß überhaupt gar nicht in Worte gefaßt werden könne. Es sei dies auch gar nicht nötig; denn wer es einmal voll im Geiste erfaßt hätte, würde es ohnehin nicht wieder vergessen, da es nichts gäbe, was sich mehr ins Kurze zusammendrängen ließe (*πάντων γὰρ ἐν βραχυτάτοις κείται*). Für einen Philosophen, der viele Jahrzehnte lang mit allen Mitteln sowohl des Theoretischen und Künstlerischen, wie der Liebes- und Glaubenskraft um den Ausdruck der absoluten Wahrheit gerungen hat, ist das gewiß ein erschütterndes Endergebnis. Was aber dieses Ringen und Suchen und forschende Sichbemühen selbst anbelangt, so hat einer der stolzesten, hochfahrendsten und leidenschaftlichsten Denker, Giordano Bruno, einmal erklärt, daß er den Landmann beneide, der mittags und abends nach getaner Arbeit die Glieder strecken und sich ausruhen dürfe:

»Nur ich allein
 Muß immerfort im heißen Brand mich mühen
 Der Strahlen, die zu jeder Stunde glühen;
 Für meines Herzens Pein
 Steht hoch im Mittagskreis die Sonne still,
 Weil ich, — und weil mein Schicksal es so will!«

Und von Hegel berichtet seine Witwe, wie oft er leider »das böse Wort« ausgerufen habe: »wer von Gott dazu verdammt ist, ein Philosoph zu sein!«

Ungemein zahlreich sind die Gefahren der Ermüdung und des Abgleitens. Der Philosoph kann ins Überwiegend-Theoretische fallen und die komplexe Mannigfaltigkeit seiner Aufgabe ins Einzelwissenschaftliche vereinseitigen. Je mehr er nach Exaktheit trachtet, je pünktlicher er seine Aufgabe zu lösen bestrebt ist, je sorgfältiger er etwa

von Mathematik und Naturwissenschaft zu lernen versucht, um so leichter wird er auf den Abweg einer spezial-theoretischen Methode geraten. Auch ein Übermaß von Selbstreflexion und Kritik, sowie überhaupt jedes ungezügelt Wuchern des analytischen Vermögens wird leicht dahin führen. Ferner die Eitelkeit der Intelligenz, die sich gern im Geistreichen oder Gesucht-Paradoxen gefällt. Auch eine über das Notwendige hinausgehende Neigung, Thesen aufzustellen, sich terminologisch festzulegen, Schemata auszubilden und anzuwenden, gibt der Philosophie leicht ein exklusiv-theoretisches Gepräge. »Mit Worten läßt sich trefflich streiten, mit Worten ein System bereiten.« Die Folge ist meist Ausbildung einer Schule, in welcher bestimmte Reflexionswahrheiten (Richtigkeiten) gelehrt und verteidigt werden, die absolute philosophische Wahrheit jedoch über der Sucht, recht zu behalten, nur allzu häufig verloren geht. Man vergißt, was Ranke einmal in die schönen Sätze gekleidet hat: »Die Wahrheit liegt überhaupt außer dem Bereiche des Irrtums. Aus allen Gestalten des Irrtums zusammengenommen könntest du sie nicht abstrahieren: sie will gefunden sein, angeschaut, an und für sich, in ihrem eigenen Kreise« (Politisches Gespräch).

Wir hüten uns hier wohl, das philosophische System als solches abzulehnen und in Bausch und Bogen als ein theoretisch-begrenztes »Gehäuse« zu bezeichnen; es kommt auf die Weiträumigkeit des Systems an; d. h. darauf, ob sich die geistige Gesamtleistung grundsätzlich in ihm zu entfalten vermag oder nicht. Außerdem läßt sich nicht nur auf dem Ruhekissen einer vermeintlichen reinen Wissenschaftlichkeit einschlafen; auf irrationalen Gebieten gibt es noch verführerischere Möglichkeiten. Es ist ebenso bequem wie verfehlt, wenn der Philosoph seine Probleme in überwiegend-ästhetischer Weise zu lösen beginnt und den Ernst des Begriffs durch eine enthusiastische Bildersprache oder anmutige Schönrederei zu ersetzen versucht. Den Gebrauch des Symbols wollen wir ihm nicht durchaus verbieten; auch sind wir weit entfernt davon, die Kritik zu billigen, welche der amüsante Fichte an Schillers genialen Abhandlungen geübt hat, die er sich erst ins Begriffliche übersetzen mußte, um sie zu verstehen. Aber allerdings halten wir die Aufgabe der Philosophie jedesmal für gefährdet, wenn der Philosoph das Theoretische derartig mit dem Ästhetischen verbindet, daß spielerischer Witz oder rührende Pathetik letzte Synthesen zu vermitteln versuchen.

Einseitige Bevorzugung der individuellen Erfassung von Einzigem führt leicht zum Historizismus oder zu jenem »verstehenden« Sichversenken in Seelengründe und -abgründe, welches ich Psychologisieren nennen möchte. In Verbindung mit dem theoretischen Schematisieren ergibt sich daraus

eine pseudo-philosophische Lehre von möglichen Seelenhaltungen, Einstellungen, Weltbildern und Geistestypen, die als Psychologie der Weltanschauung bekannt ist und auf Dilthey zurückgeht.

Schließlich wird auch die absolute Glaubensgewißheit zwar persönlicher Besitz des Philosophen sein und bleiben müssen, aber nimmermehr ins Prophetische verfallen und dann etwa zu Sektenbildung führen dürfen.

Noch eine letzte Möglichkeit des Abgleitens sei erwähnt. Die aus der philosophischen Problembewegtheit fließenden Entscheidungen und geistigen Aktionen dürfen mit den gradlinigeren, ungebrocheneren und eben darum auch einseitigeren Handlungen des eigentlichen Tatmenschen nicht verwechselt werden. Da nun der Philosoph so durchaus von Absolutheitsstreben erfüllt ist und seine Begabung auch wirklich der geistigen Gesamtleistung entspricht, deren Vollzug er von sich fordern muß, so liegt es nahe, daß ihn der Übermut (Hybris) ergreift, auch im engeren Sinne des Worts zur Tat vorzustößen. Jedes derartige Unternehmen wird tragisch enden. Wenigstens ist es von Platon bis Fichte immer so geschehen und auch Nietzsche gehört hierher, insofern er sich mit einer Intensität an Forderung und Vorstellung des »großen Täters« hingab, die der Wirklichkeit gleichkam. Der Philosoph ist von seiner eigentümlich-umfassenden Aufgabe viel zu sehr erfüllt und belastet, als daß er je die Unbekümmertheit und Erfolgsicherheit des eigentlichen Tatmenschen aufzubringen vermöchte. Setzt er sich dennoch ein solches Ziel, so wird er scheitern.

Es soll nicht verschwiegen werden, daß das einseitig-verfehlte Bestreben des Philosophen, es den großen Führern und Vollstreckern gleichzutun, nur allzuoft eine Art Selbstverteidigung und Selbstrechtfertigung bedeutet. Er lebt im Bewußtsein geistiger Aktivität, Produktivität, Spannung und Entscheidung — im Bewußtsein der »Tathandlung«, wie Fichte es nannte —, und da vermag er es einfach nicht zu ertragen, wenn ihm immer wieder eine rein-kontemplative Haltung, eine bloße Theoretiker-Existenz zugesprochen wird. Obwohl er am besten weiß, daß der einfache Gegensatz von Denken und Handeln oder von Theorie und Praxis gar nicht besteht und nur von philosophischer Unbelehrtheit aufrechterhalten werden kann, läßt er sich gleichwohl zur Tat im einseitigen und engeren Sinne des Worts hinreißen: nur um seine Aktionsbereitschaft sinnenfällig zu machen. Ist erst einmal allgemein bekannt und anerkannt, daß Philosophieren eine Leistung bedeutet und der Philosoph ein Arbeiter ist, der innerhalb der Gemeinschaft eine bestimmte Stellung einnimmt und eine bestimmte geistige Aufgabe erfüllt, so steht zu hoffen, daß diese letzte Gefahr einer falschen (weil einseitigen) Zielsetzung nicht mehr an ihn

herantritt und er in jener »tatenreichen Stille« verharret, in welcher er sein Werk einzig und allein zu vollbringen imstande ist.

*

Nun bleibt noch eine letzte Frage zu beantworten. Daß die Aufgabe des Philosophen vor allem im Vollzug der geistigen Gesamtleistung besteht, muß deutlich geworden sein. Wäre aber der Philosoph allein dazu imstande? Wir zeigten und wiesen immer wieder mit allem Nachdruck darauf hin, daß es weder reine Theorie, noch reine Anschauung, weder reine Individualität, noch reine Kontemplation oder Aktion geben kann. Was auch immer uns in der Welt begegnen mag, stellt sowohl einen Beziehungs-Zusammenhang dar wie es Gestalt hat und sich in seiner Einzigkeit zu erhalten bemüht ist. Unter diesen Umständen muß jede Leistung wenigstens bis zu einem gewissen Grade Gesamtleistung sein: wenn auch die eine oder die andere »Seite« mit besonderer Hingebung herausgearbeitet wird und dementsprechend zum Bewußtsein kommt.

In der Tat ist der Vollzug der geistigen Gesamtleistung keineswegs dem Philosophen allein eigentümlich. Er ist vielmehr das Kennzeichen jedes genialen Schaffens. Damit ist zugleich gesagt, daß unsere bisherigen Ausführungen über die Philosophen-Persönlichkeit wenigstens in einem Punkte der Ergänzung bedürfen.

Mit Vorbedacht wurde am Anfang unserer Betrachtungen Einiges aus dem Werdegang des Philosophen erzählt. Es wurde dabei der ursprünglichen Weltverbundenheit gedacht, in welcher sich das Kind befindet. Hier ist noch kein Ich sich selber fremd geworden; vom Subjekt zum Objekt müssen keine Brücken geschlagen werden und keine geistigen Synthesen sind herzustellen, weil noch alles — Rationales und Irrationales — in schöner Ungetrenntheit »unmittelbar beisammen« ist. Das Kind kennt noch keinen Unterschied zwischen Unterscheiden und Anschauen; indem es anschaut, unterscheidet es zugleich; beides liegt in einer und derselben Ebene. Auch die Selbstbehauptung hat sich noch nicht verselbständigt und das Wollen kommt in völlig unmittelbarer Weise zum Ausdruck.

Dieser paradiesische Zustand kann und darf nicht erhalten bleiben; denn »das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere, aber nicht die Menschen bleiben können; das Tier ist mit Gott eins, aber nur an sich; der Mensch ist Geist, d. h. für sich selbst« (Hegel). Mit dem Erwachen des Ich wird die unmittelbare Welt- und Gottverbundenheit aufgegeben; dieses Ereignis pflegt für den künftigen Philosophen besonders nachhaltig wirksam zu sein. Wir zeigten, wie der Weg zur Verbesonderung meist in einseitig bestimmter Weise beschritten wird. Damit ist jedoch keineswegs gesagt,

daß den Schöpfern der großen Kulturleistungen die Rückkehr in das Paradies der ursprünglichen Weltverbundenheit durchaus versagt bleibt. Im Gegenteil. Wenn auch ihre fertigen Werke allemal von einer mehr oder weniger einseitigen Bevorzugung einer bestimmten geistigen Bauweise Zeugnis ablegen, so wird doch die geniale Schöpfung als solche — ganz einerlei, ob sie nun die theoretische, ästhetische, erotische oder religiöse Richtung einschlägt — letzten Endes stets aus dem fruchtbaren Augenblick des wiedergewonnenen Eintauchens in Ungebrochenheit, Unmittelbarkeit und Naivität heraus vollzogen. Die oft behauptete Wesensähnlichkeit zwischen Kind und Genie beruht vor allem auf dieser Fähigkeit des schöpferischen Menschen: »zu den Müttern« zurückzukehren. Aber während sich das Kind auf der Grundstufe menschlichen Daseins befindet, welche wohl alle Möglichkeiten in sich enthält, aber noch völlig schlummernd, unentwickelt und unausgesprochen — steigt der Genius mit der Wachheit einer zum Ich herangereiften Persönlichkeit in jene Urschicht hinab. Was er mitbringt, sind Erinnerungen, Fragestellungen, Aufgaben aller Art; was ihm jedoch auf jenem mütterlichen Boden entgegenreift und geschenkt wird, das ist stets viel mehr als die gewisse Antwort auf eine bestimmte Frage oder die plane Lösung einer bestimmten künstlerischen Aufgabe, mit welcher er sich vielleicht gerade trägt. Dort unten bei den »Müttern« gibt es keine Einseitigkeit; hier herrscht Weltverbundenheit; die Gaben, welche dem Genie hier zuteil werden, tragen deshalb stets den Charakter voll ausgereifter, nach allen Seiten hin fruchtbarer Wirklichkeit. Allerdings wird nun etwa der Künstler von einer solchen Gabe einen völlig anderen Gebrauch machen als z. B. der Physiker. Jeder pflanzt den mitgebrachten Schößling, bildlich gesprochen, in seinen Garten und zieht ihn dort seinen besonderen Wünschen und Notwendigkeiten entsprechend heran. Dabei ergeben sich dann freilich alsbald die unverkennbarsten Unterschiede — und diese werden um so größer, je weiter die »Kultur« in der Spezialisierung fortschreitet. Dennoch haben alle genialen Schöpfungen eine gewisse Ähnlichkeit miteinander; wer Augen hat es zu sehen, wird ihre gemeinsame Herkunft aus dem ungebrochenen »Zusammen« der geistigen Gesamtmöglichkeit sehr wohl bemerken.

Ich kann es mir nicht versagen, ein Beispiel zu geben. Der Chemiker August Kekulé berichtet über die Entdeckung seiner Benzol-Theorie wie folgt: »Während meines Aufenthaltes in Gent lag mein Arbeitszimmer in einer engen Seitengasse und hatte während des Tages kein Licht. Für den Chemiker, der die Tagesstunden im Laboratorium verbringt, war dies kein Nachteil. Da saß ich und schrieb an meinem Lehrbuch; aber es ging nicht recht; mein Geist war bei anderen Dingen. Ich drehte den Stuhl nach dem

Kamin und versank in Halbschlaf. Wieder gaukelten die Atome vor meinen Augen. Kleinere Gruppen hielten sich diesmal bescheiden im Hintergrund. Mein geistiges Auge, durch wiederholte Gesichte ähnlicher Art geschärft, unterschied jetzt größere Gebilde von mannigfacher Gestalt. Lange Reihen, vielfach dichter zusammengefügt; alles in Bewegung schlangenartig sich windend und drehend. Und siehe, was war das? Eine der Schlangen erfaßte den eigenen Schwanz, und höhnisch wirbelte das Gebilde vor meinen Augen. Wie durch einen Blitzstrahl erwachte ich; auch diesmal verbrachte ich den Rest der Nacht, um die Konsequenzen der Hypothese auszuarbeiten. Lernen wir träumen, dann finden wir vielleicht die Wahrheit. Aber hüten wir uns, unsere Träume zu veröffentlichen, ehe sie durch den wachenden Verstand geprüft worden sind.« Es ist völlig unmöglich, in diesem Bericht das Zusammengreifen der rationalen und irrationalen Momente zu verkennen. Kekulé war anfangs für die Architektur bestimmt; ich überlasse es dem Leser, sich einen genialen Architekten vorzustellen, dem aus ähnlichen »Träumereien« Lösungen von Aufgaben zuwachsen, die dann in vorzüglich künstlerischer Weise zur Verwirklichung gelangen, obwohl bei ihrer Konzeption auch das Rationale wesentlich mitbeteiligt war.

Wodurch zeichnet sich nun die Leistung des Philosophen aus? Doch wohl dadurch, daß der Philosoph das Zusammengreifen und Zusammenschießen der rationalen und irrationalen Elemente bereits auf ihrer Grundstufe schöpferisch erfaßt und bewußt nachvollzieht. Während der geniale Einzelforscher dieses Zusammenschießen zwar erlebt, aber sein Erlebnis nicht zur vollen Bewußtheit zu erheben imstande ist, weil er sich in dem Augenblick, in welchem er aus seinem »Traum« erwacht, sofort in einer bestimmten Richtung der Verarbeitung bewegt — verarbeitet der Philosoph das schöpferische »Zusammen« als solches. Seine Gesamtleistung steht keineswegs über den geistigen Einzelleistungen; etwa so, daß der Philosoph in universaler Weise zusammenfassen und krönen würde, was die Kultur im Einzelnen hervorbringt, d. h. was die Wissenschaft, die Kunst, die Religion usw. in einseitiger Weise aufbauen und vermögen. Davon ist gar keine Rede. Die spezifische Leistung des Philosophen bewegt sich vielmehr in einer Tiefenschicht, die unter den Einzelleistungen des Geistes liegt. Man hat das bereits in verschiedener Weise (im Rahmen verschiedener philosophischer Systemlösungen) auszudrücken versucht, indem man etwa sagte: der Philosoph untersucht die »Voraussetzungen« oder die »Möglichkeiten« der geistigen Einzelleistungen, das »Apriorische« in ihnen, ihre »Methode«, ihre »Idee«, überhaupt den Bauplan vor der Schöpfung, »Sinn« und »Ziel« vor der Verwirklichung. Ich möchte sagen: was der Philosoph untersucht, betrifft den schöpferischen

Akt schlechthin. Das ist nur ein anderer Ausdruck für »Welt selbst«. »Welt selbst« kann nicht irgendwie gegenständlich »in der« Welt erfaßt werden; alles Gegenständliche »in der« Welt ist relativ; absolut ist nur das Schöpferische. Man darf also auch sagen, daß sich der Philosoph mit dem Absoluten beschäftigt. Er muß selbst Schöpfer sein, um den schöpferischen Akt mit Bewußtsein erfüllen zu können. Die geistige Gesamtleistung vollzieht nicht der Philosoph allein, sondern jedes Genie, wobei wir unter Genie jede wahrhaft schöpferische Begabung verstehen. Der große Philosoph ist ein Genie, welches sein eigenes Wesen zu erkennen versucht.

Das Widerspruchsvolle seiner Persönlichkeit erscheint hier noch einmal in neuem Lichte. Der Philosoph unternimmt es: mit wachem Bewußtsein zu leisten, was normalerweise nur der Sicherheit des Traumwandlers gelingt. Ist er jedoch einmal über die seelischen Mißstimmigkeiten, welche mit seinem Abenteuer notwendig verbunden sind, Herr geworden — hat er das Wesen des schöpferischen Aktes grundsätzlich im Vollzug erkannt —, so wird er sich den einzelnen Fragen-Komplexen »in der« Welt zuwenden, das Absolute in ihnen vergegenwärtigen und so »mitten in der Welt« »Welt selbst« zur Darstellung bringen. Dies und nichts anderes ist seine Aufgabe.

*

Nachdem das Herauswachsen jeder genialen Einzelleistung (der wissenschaftlichen so gut wie der künstlerischen, ebenso der erotischen und religiösen) aus dem mütterlichen Grunde der geistigen Gesamtmöglichkeit festgestellt worden ist, mag auch noch der einzigartige Sonderfall betrachtet werden, welchen G o e t h e darstellt.

Ohne Zweifel hat Goethe beinah auf allen Gebieten seine entweder künstlerischen oder wissenschaftlichen, ja spezialwissenschaftlichen Leistungen in genial-schöpferischer Weise vollzogen. Diesem Universalismus der Begabung und des Vollbringens entspricht die Ausbildung seiner Individualität zu einem Menschen-All. Kein Wunder, wenn Goethes Lebenswerk und Persönlichkeit immer wieder zu philosophischer Ausdeutung Anlaß gibt und sich fast alle Philosophen neben und seit ihm mit unverkennbarer Vorliebe darum bemüht haben. Sind doch gerade auch seine wissenschaftlichen Arbeiten vor allem dazu angetan, die Erinnerung wachzuhalten, daß zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft ursprünglich so wenig Gegensatz bestand wie zwischen Philosophie und Kunst oder Kunst und Religion; daß auch heute noch selbst das besonderste theoretische Streben dem universalen Grunde der geistigen Gesamtleistung entspringt.

Trotzdem war Goethe kein Philosoph und es ist lehrreich, sich den Unterschied einmal völlig klarzumachen. Was ihn in die Nähe der Philosophie bringt, ist zweierlei. Einmal sein universales Bestreben überhaupt; die Allseitigkeit seiner Interessen und Betätigungen. Dann sein großartig gegenständliches Erfassen aller Dinge, dem seine ebenso allseitig ausgebildete Persönlichkeit genau entspricht. Niemals jedoch hat Goethe den schöpferischen Akt mit Bewußtsein zu erkennen versucht. Er hütete sich wohl »über das Denken zu denken«; er blieb naiv und hat das letzte Geheimnis, welches mit dem Gang zu den Müttern verbunden ist, zwar erlebt, aber nimmermehr an die Erkenntnis verraten. Auch nach »Welt selbst« hat er konsequenterweise nie gefragt; ihm erschloß sich das Absolute in der vollen und reinen Aufnahme und Wiedergabe des Gegenständlichen, d. h. Endlichen. »Willst du ins Unendliche schreiten, geh' nur im Endlichen nach allen Seiten.«

Goethes Universalismus liegt also in der sowohl umfassenden wie allseitig-gegenständlichen Verbindung der rationalen und irrationalen geistigen Möglichkeiten. Wofür man den Philosophen bisweilen irrtümllicherweise hält, das ist Goethe in der Tat: ein königlicher Beherrscher fast aller Einzelleistungen, der zugleich eine jede aus dem unverkümmerten »Zusammen« der Gesamtgegenständlichkeit heraus vollzieht. Wie die Faust-Dichtung nicht bloß ein Kunstwerk ist, sondern auch ein Gedankengebäude, persönlichste Konfession und religiöses Testament — so lassen auch die wissenschaftlichen Forschungen Goethes jede Einseitigkeit vergessen. Gleichwohl ist z. B. die Farbenlehre kein philosophisches Werk. Im Gegensatz zu dem wegen seiner mathematisch-physikalischen Einseitigkeit bekämpften Newton, werden hier allerdings die atheoretischen Seiten des Gegenstandes derartig umfassend herangezogen, daß tatsächlich Beziehungs-Zusammenhänge, Gestalt, Individualität und Wunder der Farben in entsprechender Weise zum Bewußtsein kommen. Man darf also sagen: Goethe ist weniger einseitig als jeder große Spezialist; er ist aber zugleich auch weniger einseitig als der Philosoph, insofern er keineswegs seine ganze Kraft darauf verwendet, die geistige Gesamtleistung grundsätzlich im Vollzuge zu erkennen, anzuschauen und zu identifizieren. Wer daran zweifelt, daß auch zur Philosophie ein Verzicht und eine Entscheidung gehört, für den muß der Vergleich des Philosophen mit Goethe sehr aufschlußreich sein. Gewiß gibt es auch Philosophen, die außerordentlich universal gewesen sind, z. B. Aristoteles, Leibniz, Hegel. Aber in solchem Universalismus liegt niemals das Philosophisch-Entscheidende. Das Philosophisch-Entscheidende liegt einzig und allein in der Richtung auf »Welt selbst«. Diese Richtung einzuschlagen, war Goethe nicht bestimmt. Er hatte einen anderen Auftrag.

Es gibt Einzelforscher, die auf ihrem Gebiet in ähnlicher Weise volle konkrete Gegenständlichkeit anstrebten und zum Teil auch erreichten, wie Goethe. Ich erinnere an Alexander v. Humboldt, an Ranke, an Helmholtz. Auch solche Forscher berühren uns irgendwie philosophisch; aber der Unterschied zwischen ihnen und den eigentlichen Philosophen liegt auf der Hand. Sie wären viel mehr mit Künstlern zu vergleichen, die sich nicht nur vor allem in der ästhetischen Sphäre bewegen, sondern zur Erfassung der vollen (also auch theoretischen, individuellen und religiösen) Gegenständlichkeit vordringen, ohne doch deswegen aufzuhören: in erster Linie Künstler zu sein. Ich nenne Dürer und Schiller. Bei Schiller liegt jedoch außerdem noch der besondere Fall vor, daß er nicht nur ein an der vollen (also auch theoretisch durchgriffenen) Wirklichkeit ausgerichteter Dichter, sondern »daneben« auch ein echter Philosoph gewesen ist. Ihm ging es in seinen ästhetischen Untersuchungen in der Tat um die bewußte Erfassung der geistigen Gesamtleistung. Er war hier völlig unnaiv und begab sich auf ein Gebiet, das Goethe nie zu betreten gewagt hat.

Wir möchten Goethe noch gegen eine zweite Verkennung in Schutz nehmen. Sein Universalismus scheint ihn in die Nähe des Philosophen zu bringen; nicht minder bringt er ihn gelegentlich in die Nähe des Dilettanten. Wer aber dem Spezialistentum ausweicht und Allseitigkeit anstrebt, ist darum noch kein Dilettant — auch dann nicht, wenn er einmal (wie Goethe im Kampf gegen Newton) mangelhafte Fachkenntnis verrät. Unter einem Dilettanten verstehen wir einen vielinteressierten, leichtbeweglichen, aber ungründlichen, spielerischen Menschen, dem es Freude macht, von allem ein bißchen zu lernen und alles bis zu einem gewissen Grade zu können, der jedoch nichts richtig weiß und es auf keinem Gebiete zur sicheren Meisterschaft bringt. Ein solcher Dilettant ist vor allem daran zu erkennen, daß bei ihm die theoretische Leistung, die Gestaltung, die Individualisierung stümperhaft und unverbunden vollzogen werden; das Zusammengreifen zur Gesamtleistung fehlt völlig, weil die echte Produktivität fehlt. Solch ein Dilettant ist Goethe auf keinem Gebiete gewesen.

Während der Philosoph auch von dem vielseitigsten Dilettanten gar nichts zu lernen vermag, wird er jeder produktiven Einzelleistung mit eindringlicher Aufmerksamkeit und verehrender Hingabe nahezukommen suchen. Es ist durchaus nicht so, daß etwa nur ein Goethe seinen bewundernden Blick auf sich zieht; vielleicht fühlt sich der Philosoph sogar einer mehr einseitigen Schöpferkraft in höherem Grade verwandt. Jedenfalls kann gar keine Rede davon sein, daß er die Einseitigkeit — und wäre es einzelwissenschaftliches Spezialistentum — verachtet. Selbst wenn etwa ein Physiker oder Historiker den Philosophen von sich aus ablehnen

zu müssen glaubt, wird dieser nicht Gleiches mit Gleichem vergelten. Er weiß zu genau, in welchem Verhältnis er zu den Meistern der geistigen Einzelmöglichkeiten steht und worin sie ihm überlegen sind. Er wird nach Möglichkeit von ihnen zu lernen versuchen; allerdings von ihnen allen: von jedem Einzelforscher so gut wie vom Künstler, von der großen Führerpersönlichkeit, vom Propheten. Und die Eindringlichkeit, mit welcher er selbst die geistige Gesamtleistung bewußt zu vollziehen vermag, wird um so durchgreifender sein, je klarer er sich über die einseitig-betonten Verwendungsmöglichkeiten ihrer rationalen und irrationalen Elemente geworden ist. Darum wird auch die Entwicklung des Philosophen eine langsame sein; fast ausnahmslos wird er erst nach langer Vorbereitung zum entscheidenden Erkenntnisansatz gelangen. Ohne irgend etwas mit dem Dilettanten gemein zu haben, wird er sich in faustischer Weise alle Gebiete irgendwie erobern müssen, aber in keinem verharren dürfen, um sich zuletzt mit gesammelter Kraft und energischem Verzicht zu der ihm eigentümlichen Leistung zu entschließen. Ein hervorragendes Beispiel für einen philosophischen Entwicklungsgang, der dann auch wirklich zu dem höchst fruchtbaren und epochemachenden Vollzug einer sich ihrer selbst bewußten geistigen Gesamtleistung führte, bietet Descartes in seinem *Discours de la Méthode*.

Der Philosoph liebt die Kraft der Einseitigkeit. Er liebt auch die Naivität, mit welcher große Einzelforscher oder vom Gedanken kaum angekränkelte Künstler, Völkerführer oder Heilige ihren Weg machen, immer wieder auf die Grundstufe der geistigen Gesamtmöglichkeit hinuntersteigen und von dort unerschöpflichen Reichtum mitbringen, den sie alsbald in der ihnen eigentümlichen Weise umsetzen und anwenden: nachtwandlerisch sicher, oft ohne eine Spur von Reflexion. Überhaupt hat der Philosoph nur einen einzigen wahren Gegner. Es ist das der unfaustische, unheldische, unproduktive *r e i n e B i l d u n g s m e n s c h*, der wohl zum Genusse fähig ist, aber nimmermehr zur Schöpfung. Dem Dilettanten ähnlich, hat auch dieser jeden Kursus durchlaufen; er betreibt und versteht alles bis zu einem gewissen Grade, zeigt sich in Kunst und Literatur als Feinschmecker, weiß klug in wissenschaftlichen Dingen mitzusprechen, ist aber völlig unberührt von dem Schicksal: Schöpfer zu sein. Solche Bildungsmenschen pflegen die Philosophie zu lieben, aber nicht von ihr erhört zu werden. Am leichtesten jedoch sind sie an ihrer Goethe-Verehrung und an der selbstgefälligen Art ihrer Goethe-Nachfolge zu erkennen. Zu schwach, das Geschick im Ernst herauszufordern und zu ertragen, machen sie sich künstlich kleine Schicksälchen zurecht, in welchen sie spielerisch »dem Knaben gleich, der Disteln köpft« Kräfte auskosten, die gar nicht

vorhanden sind. Mit Behagen vergleichen sie ihre kleinen Leidenschaften mit denen des Dichters; ihre Schlagworte lauten »Universalismus« und »reifes menschliches Verstehen«. Es ist ihnen noch nicht aufgegangen, daß gerade die besondere Art von Goethes Größe es mit sich bringt: ins »Harmonisch-Platte« und Triviale herabzusinken, wenn das Genial-Schöpferische fehlt. Während einseitigere Naturen auch im verkleinerten Maßstab noch charakteristisch und bedeutend zu wirken vermögen, wäre ein »Goethe in Taschenformat« eben kein Goethe mehr, sondern ein gewöhnlicher Durchschnittsmensch.

Zweimal sind diese eitlen Bildungsmenschen, diese Sammlernaturen, denen es ein Bedürfnis ist, ihren von Haus aus leeren Kopf mit Alledem künstlich auszustaffieren, was sie nicht sind, bis jetzt von philosophischer Seite entlarvt und schonungslos abgetan worden. Zuerst von Hegel, der dabei vor allem den Bildungsmenschen des 18. Jahrhunderts, d. h. den Enzyklopädisten und Aufklärer im Auge hat. Dann von Nietzsche, der den entsprechenden Typus des 19. Jahrhunderts, also den Goethe-Philister trifft. Was aber weder Hegel noch Nietzsche klar genug herausgearbeitet haben, ist die gefährliche Ähnlichkeit, welche der Nur-Gebildete mit dem Philosophen bekommt, wenn man das entscheidende Merkmal des Philosophen in das universalistische Bestreben setzt. Noch leichter wird der Pseudo-Universalismus des Gebildeten mit dem Goethes verwechselt. Sein Lieblingswort ist: der ganze Mensch; aber zum ganzen Menschen gehört vor allem auch die volle Schöpferkraft des Geistes! Es genügt keineswegs, daß man alles nachzuschmecken versteht; wenigstens auf einem Gebiet muß man auch etwas machen können. Es gibt keine rein rezeptiven Genies; die Leistung allein entscheidet. Und deshalb wird auch der echte Philosoph jeden noch so einseitigen Einzelforscher oder Könnler selbst dann von ganzem Herzen anerkennen, wenn dieser nichts von ihm wissen will und vielleicht sogar gelegentlich törichte Worte über die Nichtsnutzigkeit der Philosophie ausspricht. Den Nur-Gebildeten dagegen wird er selbst dann zu zertreten wünschen, wenn ihn dieser mit anhänglicher Verehrung verfolgt.

Damit ist zugleich gesagt, daß es für den Philosophen kein radikaleres Versagen gibt, als wenn er selbst im Bildungsmäßigen stecken bleibt. Und doch ist dies einzig und allein eine Frage der Qualität und der Leistungsfähigkeit seiner Begabung. Der Unterschied liegt nicht im Formalen; deshalb sind Verwechslungen möglich. Er liegt in der Produktivität; also im Kern der Persönlichkeit.

Gibt es ein sicheres Kennzeichen dieser Qualität? dieser echten Schöpferkraft? Ich glaube: ja. Sie zeigt sich vor allem in der U n m i t t e l b a r -

keit der Leistung. Die Schöpfungen des großen Philosophen zeigen bei aller Kompliziertheit stets zugleich eine gewisse Schlichtheit, eine gewisse Einfachheit, ja Primitivität. Mögen Einzelheiten künstlich erscheinen; die Konzeption als solche ist stets natürlich und klar. Ähnliches gilt von der Persönlichkeit des Philosophen. Wir haben kein Hehl daraus gemacht, daß sie in vieler Hinsicht widerspruchsvoll, schwankend und schwierig erscheint. Wer aber einmal den richtigen Blickpunkt gewonnen hat, und weiß, worauf es ankommt, wird sich bald zurechtfinden. Auch hier ist der große Schwierigkeitenmacher vor allem der Verstand, und zwar deshalb, weil er sich dauernd selbst im Zaum halten und seine »für sich« einseitigen Feststellungen mit den irrationalen Kräften zusammenarbeiten muß.

Wenn wir in der Geschichte der Philosophie immer wieder auf Persönlichkeiten stoßen, welche zum Einfachen, Schlichten, Primitiven, Natürlichen zurückstreben — und zwar sowohl menschlich wie sachlich —, so kommt darin nur der richtige philosophische Instinkt zum Ausdruck: daß die fruchtbarsten Augenblicke in jedem Philosophen-Leben stets jene sind, in welchen ein völlig wacher und allseitig produktiver Geist von dem primitiven Erleben der kindlichen Gesamterfassung inspiriert wird. Diese Augenblicke sind selten; sie müssen als Geschenk betrachtet werden. Keinesfalls lassen sie sich bewußt ins Werk setzen. Aber ihre Voraussetzungen lassen sich angeben. Zu dem formalen Aufbau der geistigen Gesamtleistung (den wir analysierten und Baustein um Baustein entwickelten) muß ein unverbrauchtes und unverbildetes Gemüt hinzukommen, dem es immer und immer wieder gelingt, in die ursprünglichsten und einfachsten Bewußtseinslagen hinabzusteigen. Alle wahre Naivität beruht ja vor allem darauf, daß die theoretische Reflexion die Leistungen der Sinnlichkeit und die normale Selbstbehauptung des Ich weder durchkreuzt noch forciert, sondern sich in schlichter Weise damit verbindet. Diese Verbindung gelingt nicht leicht. Oft schafft sich der Geist selbst unüberwindliche Hindernisse, während er sich zur Gesamtleistung anschickt. Oder er begibt sich von vornherein ohne das nötige Schwergewicht einer elementar-selbstsicheren und trotz aller Kompliziertheit kindlich-naiv bleibenden Persönlichkeit in das Abenteuer hinein, dem er dann natürlich nicht gewachsen ist. Er kommt darin um.

Es ist selbstverständlich, daß der scheiternde Philosoph stets auch andere — bisweilen mehr als eine Generation — in seinen Untergang hineinreißt. Wie das Auftreten jedes Abenteurers, bringt auch das Auftreten des Philosophen Gefahren mit sich. Seine Wirkung kann führend und verführend sein. Oft ist sie eine durchaus auflösende. Aber soll man deshalb

die Philosophie überhaupt aus der Welt wünschen? Auch die Dichter sind nicht harmlos; sie lügen. Religion kann zum Fanatismus führen; Geschichte zum Anhäufen von Stoffmassen. Der Geist geht eben immer ins Exzentrische, was er auch unternimmt. Harmlos ist nur das Geistlose. Und — was uns nicht umbringt, wird uns stärker machen!

Je klarer sich der Philosoph über das Gefährliche seines Unternehmens ist, je intensiver er die Stückwerkhaftigkeit alles Theoretischen, die Traumhaftigkeit aller sinnlichen Erscheinungen, die schicksalhafte Umgetriebenheit seines Ichs empfindet, um so mehr wird er sich bemühen: mitten in der Treulosigkeit des Schweifens den heimatlichen Ankergrund, mitten in den Verwandlungen der Phantasie den unauflösbaren Kern dauernder Wirklichkeit, mitten im Relationismus der Beziehungs-Zusammenhänge den ruhenden Pol eines Gesetzes zu suchen und zu finden. Wer »Welt selbst« zur Heimat hat, ist des Nächsten nicht immer gewiß. Nur dann wird er sein Selbst erhalten und bewahren können, wenn er mit absoluter Glaubensgewißheit seine Schöpfungen aus »Welt selbst« entsprungen und im Absoluten geborgen weiß.

Wir wünschen dem Philosophen diese letzte und tiefste Überzeugtheit; denn ihre Kraft strömt aus seinem Werke und wird auch uns beflügeln. Wer die Schöpfung bejaht, muß auch den Philosophen bejahen, der ihr Geheimnis zu deuten versucht — im unbesiegbaren Vertrauen darauf, daß das Abenteuer, in welches er sich begibt, selbst im Plane der Schöpfung liegt.

»Den lieb ich, der Unmögliches begehrt.«

NICOLAI HARTMANN'S LEHRE VOM OBJEKTIVIERTEN UND OBJEKTIVEN GEIST

VON

KARL GROOS (TÜBINGEN).

Das Werk Nicolai Hartmanns über »Das Problem des geistigen Seins«¹⁾, das dazu bestimmt ist, »eine Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften« zu geben, kann wohl als eine der wichtigsten positiv gerichteten Untersuchungen über diesen so viel erörterten Gegenstand bezeichnet werden. Das Ganze ist mit systematischer Kraft aufgebaut, und jeder seiner Teile zeigt wieder eine überaus reiche Gliederung. Eine eingehende Würdigung des in alle Gebiete der Kultur hineinleuchtenden Buches würde selbst wieder ein Buch bilden müssen. Mein Aufsatz wird sich mit grundsätzlichen Fragen beschäftigen, die sich, wie die Überschrift angibt, auf die Begriffe des »objektivierten« und des »objektiven« Geistes beziehen. Zur Orientierung schicke ich einige allgemeine Bemerkungen voraus, die ich jedoch zur Einschlebung eines kleinen Exkurses benütze, in dem ein Einzelproblem behandelt wird.

Hartmann will sich bei seinen Ausführungen durchweg auf die »Phänomene« beschränken. Da das Wort »Phänomen« vieldeutig ist²⁾, möchte ich nur das Negative hervorheben, daß durch diese Einschränkung Zweierlei ausgeschlossen wird. Vor allem soll die *M e t a p h y s i k* des Geistes, die »den fruchtbaren Erfahrungsboden« verläßt, als »spekulative Träumerei« beiseite gelassen werden. »Wir haben es ausschließlich mit dem

1) Nicolai Hartmann, Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. Verlag Walter de Gruyter & Co. Berlin und Leipzig 1933.

2) Ich selbst ziehe es vor, nur das als Phänomen zu bezeichnen, was als Sinneswahrnehmung oder als inneres Bild geboten ist. Das geistige Sein als solches gilt mir überhaupt nicht als Phänomen, sondern als Gegenstand eines »unanschaulichen Wissens«. Die metaphorische Gewalt der Sprache läßt freilich auch hierbei anschauliche Bilder entstehen, die aber nicht als adäquater Ausdruck des geistigen Seins zu nehmen sind.

Geist in den Grenzen unseres Erfahrungsfeldes zu tun, mit dem, was allein wir kennen und nachweisen können, dem ‚empirischen Geist‘. Wir haben uns an den Menschen und sein Geistesleben zu halten, wie es sich in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen darbietet« (S. 51). Die phänomenologische Einstellung hat aber noch eine weitere Abgrenzung zur Folge. Von der Analyse des bestehenden Wesens geistiger Erscheinungen unterscheidet sich das Forschen nach ihrer *E n t w i c k l u n g*. Das biologisch-psychologische Problem, auf welche Weise aus dem animalisch-triebhaften Leben das menschliche Geistesleben herausgewachsen sei, wird ausgeschaltet. Geistiges Sein ist, wie Hartmann meint, überhaupt »keine psychologische Angelegenheit«, und er erklärt: »Wie das geistlose Bewußtsein in geistiges übergeht, steht hier nicht zur Diskussion« (S. 42).

Die so vollzogene doppelte Abgrenzung ist das gute Recht des Verfassers, dessen Werk auch tatsächlich erkennen läßt, wie Vieles und Wichtiges sich in der vorgezeichneten Sphäre erreichen läßt. Trotzdem kann man, wie sich später ergeben wird, die Frage stellen, ob nicht Schwierigkeiten entstehen müssen, wenn man die These von der *R e a l i t ä t* des objektiven Geistes ohne Metaphysik durchzuführen sucht. Was ferner den Satz betrifft, daß das geistige Sein keine psychologische Angelegenheit sei, so muß hinzugefügt werden, daß Hartmann in einer Anmerkung auf derselben Seite die geisteswissenschaftlichen Leistungen neuerer Psychologen anerkennt, — nur sei die Psychologie in diesem Falle mehr als ihr Name besagt; sie würde dann vielleicht besser tun, sich anders zu nennen.

Diese Bemerkung hängt mit Hartmanns Lehre von den »*S c h i c h t e n*« des Seins zusammen, die auch für das hier zu besprechende Werk von grundlegender Bedeutung ist. Danach hat das Gesamtphänomen der Welt den Charakter der Schichtung. Jede höhere Schicht wird von den niedrigeren »getragen«, ist also von diesen (als den »stärkeren«) abhängig, ohne darum eine ihr eigene Autonomie zu verlieren (S. 13 f.). Die vier ontologischen Hauptschichten sind die des *m a t e r i e l l e n*, des *o r g a n i s c h e n*, des *s e e l i s c h e n* und des *g e i s t i g e n* Seins. Jeder Schicht entsprechen besondere Kategorien (vgl. Plotin, E. v. Hartmann), und zwar in der Weise, daß die niederen Kategorien in den höheren als Elemente wiederkehren (S. 15), wobei aber die höheren trotz ihrer Abhängigkeit von den niederen die »unvergleichlich reicheren« sind. Hieraus erklärt sich die Überzeugung Hartmanns, daß die psychologischen Begriffe für die Ergründung der geistigen Seinsschicht nicht genügen können.

Bei der Vorstellung von den sich tragenden, überformenden oder überbauenden Seinsschichten (vgl. S. 57 f.), die für das Werk Hartmanns bestimmend ist, muß man sich natürlich der Tatsache bewußt bleiben, daß

es sich um eine bildliche Redeweise handelt, die, wenn man so sagen kann, nicht »zu geologisch« aufgefaßt werden darf (Ähnliches gilt von Heidenhains Begriff der »Enkapsis«, den schon Heidenhain selbst nicht rein »anatomisch«, sondern dynamisch deutet). Wichtiger ist die Frage, ob man der ganzen Viergliederung zustimmen soll, bei der das seelische Sein einerseits (gegen Driesch) von den organisierenden Gestaltungsprinzipien, andererseits von der Sphäre des Geistigen abgesondert wird. Aber eine Auseinandersetzung mit dieser Gliederung wird besser verschoben, weil Hartmann selbst in der Aussprache auf der Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft im September 1936 erwähnt hat, daß ihm in der Arbeit am Problem des geistigen Seins die Darlegung der Art, wie sich die Sphären des seelischen und geistigen Seins »teilweise überdecken«, nicht gelungen sei (vgl. den Bericht von Robert Heiß, Blätter für Deutsche Philosophie, 10. Band, 1937, S. 435).

Obwohl ich daher eine Behandlung der hier vorliegenden Schwierigkeiten zurückstelle, möchte ich doch noch in einem kleinen *Exkurs* zeigen, daß sich der Gedanke der Schichtung bei Hartmann durchaus nicht auf jene Viergliederung beschränkt. In dem Bereiche des geistigen Seins kann man auch wieder von über- oder hintereinander gelagerten Schichten reden. Das ist besonders für die Ästhetik von Bedeutung, die ich als ein Beispiel für die Einzelausführungen Hartmanns heranziehe. Wenn man das Wesen der hohen Kunst zu ergründen sucht, so zeigt es sich, daß man mit der bloßen Zweiteilung in eine »sinnlich gegebene Realschicht« und einen »irrealen Hintergrund« (den »Gehalt«) nicht auskommen kann (S. 377). Was den Gehalt betrifft, so ist seine Schichtung wohl am deutlichsten in dem Gebiete der Dichtung zu erkennen. Gestalten wie Siegfried oder Hagen, Don Quixote oder Faust wachsen über das Individuelle weit hinaus in ein menschlich Allgemeines, Symbolisches hinauf und werden so zu einem »Mythos« (S. 377, 436 f.). Der irrealer Hintergrund des Gehalts löst sich dabei in eine Mehrheit von Schichten auf. Erst damit beginnt sich »das Geheimnis der künstlerischen Inhaltsfülle« zu lüften. »Es ist leicht zu sehen, daß in einer solchen Schichtenfolge allemal die tiefer hineinliegende es ist, die der vordergründigen Gewicht und Bedeutung verleiht« (S. 378). Das »mehr Vordergründige« ist das tragende Element für das Erscheinen des »mehr Hintergründigen«, während umgekehrt allemal das letztere dem ersteren Gehalt und Erfülltheit verleiht (S. 438).

Wenn ich hier, über die allgemeinsten Voraussetzungen des Buches hinausgehend, die aufschlußreiche Verwertung des Schicht-Gedankens für ein einzelnes Kulturgebiet herangezogen habe, so ist die Wahl des Beispiels zum Teil darum erfolgt, weil die Unterscheidung der sinnlichen Real-

schicht und des geistigen Gehalts später noch häufig vorkommen wird, zum Teil aber auch aus mehr persönlichen Motiven. Das Wort von dem Hinaufreichen der großen Kunstgestalten in den »Mythos« weist, wie zunächst bemerkt sei, auf Schelling, den Begründer der deutschen Gehaltsästhetik, zurück. Wie ich in meinem Aufsatz über »Schellings Philosophie der Kunst« (»Beiträge zur Ästhetik«, Osiander'sche Buchhandlung, 1924) gezeigt habe, denkt Schelling bei seiner These, daß die Göttergestalten der Mythologie das eigentliche Thema der Kunst seien, nicht nur an die Götter des Volksglaubens. Der große Künstler schafft darüber hinaus eine eigene Mythologie. So verhält es sich bei Dante und Shakespeare (Schelling nennt den Lear, den Macbeth, den Falstaff), so auch bei Cervantes, der aus dem Stoffe seiner Zeit den Don Quixote bildete, »der bis auf diesen Augenblick, ebenso wie Sancho Pansa, das Ansehen einer mythologischen Person hat«. Für den Metaphysiker Schelling bedeutet diese Erhebung ins Mythische die Realisierung von »Ideen«, wobei jede Idee die »Ineinsbildung des Allgemeinen und Besonderen« darstellt, eine Ineinsbildung, die von der Philosophie in abstrakter Weise behandelt wird, während die Kunst sie als anschauliches Symbol in den Gestalten der »Mythologie« zum Ausdruck bringt.

In dem schon erwähnten Aufsatz fügte ich einige Bemerkungen hinzu, die über das von Schelling Gesagte hinausgehen und darum hier wiederholt werden mögen, weil sie sich den Gedanken Hartmanns noch stärker annähern. »Es handelt sich dabei, wenn wir die terminologische Hülle abstreifen, um die unverlierbare Erkenntnis, daß alle große Kunst das Individuelle, ohne es als Besonderes zu zerstören, ins Überindividuelle erhebt, so daß wir durch die Einzelfigur hindurch in immer tiefere H i n t e r g r ü n d e schauen.« »Wenn das Allgemeine rein logisch durch enger werdende Sphären (Gattungen, Arten, Unterarten) zum Besonderen herabsinkt, so steigt der Gehalt des großen Kunstwerks von dem Besonderen, das für die Sinne gegeben ist, stufenweise zu immer höheren Bedeutungen empor — wie im Faust der Doctor Marianus anbetend ausruft: Jungfrau, Mutter, Königin, Göttin sei mir gnädig! So ist Don Quixote der individuell bestimmte spanische Ritter, der über der Lektüre von Ritterromanen in Geistesverwirrung geraten ist, er ist allgemeiner der von Idealen begeisterte« (zunächst komisch wirkende) »Mensch, der nach den Sternen blickend über alle Steine des Weges stolpert, er stellt die Tragik des menschlichen Geistes überhaupt dar, der das Absolute erstrebt und am Relativen scheitert, aber auch seine Erhabenheit, wenn er im äußeren Scheitern innerlich unerschüttert bleibt«. Ich fügte mit einem Ausblick auf metaphysische Probleme hinzu: »Diese geistige Struktur, wobei sich

der Gehalt des Kunstwerks sozusagen *s c h i c h t e n w e i s e* zu immer höheren und umfassenderen Bedeutungen erweitert, rührt an ein Weltgeheimnis« (a. a. O. S. 62).

Dieser Exkurs, in dem sich eine erfreuliche Übereinstimmung zwischen voneinander unabhängigen Gedankengängen zeigt, bezog sich auf das Wesen des Kunstwerks, das für Hartmann zu den Erscheinungen des »objektivierten Geistes« gehört, — eine Bestimmung, die mich wieder zu dem allgemeinen Wesen des geistigen Seins, also zu meinem eigentlichen Thema zurückführt. In der Schicht des Geistes muß man nämlich *d r e i* »S e i n s - f o r m e n« unterscheiden, die ihrerseits nicht übereinandergeordnet, sondern koordiniert sind und so eine untrennbare konkrete Einheit bilden (S. 63 f.). Diese drei Seinsformen, nach denen sich die Hauptgliederung des Hartmannschen Buches richtet, sind der *p e r s o n a l e*, der *o b j e k t i v e* und der *o b j e k t i v i e r t e* Geist. Nur dem Einzelmenschen, der sich als Mensch über die Schicht des Seelischen erhebt, kommt die Personalität zu; sie bildet den kategorialen Grundcharakter des geistigen Individuums und kann nicht weiter zergliedert oder abgeleitet werden (S. 110 f.). Der objektive Geist, der das vielen Menschen (z. B. einer »Zeit«, einem Volk, einer Partei, einer Berufsklasse) Gemeinsame umspannt, ist kein Aggregat von Individuen, sondern ein Ganzes von Anschauungen, Gültigkeiten, Wertungen usw., wie es mit besonderer Deutlichkeit jedem vor Augen tritt, der seine Heimat verläßt und den fremden Geist eines fremden Volkes kennenlernt (S. 163 f.). Der objektivierter Geist umfaßt das von dem lebenden Geist geschaffene und aus sich herausgestellte geistige Gut, wofür die Schöpfungen des Schrifttums und der Künste das nächstliegende und wichtigste Beispiel bieten (allgemeiner ist schon jedes gesprochene Wort eine solche Objektivierung). Während »Objektion« etwas schon Vorhandenes voraussetzt, das für ein Subjekt zum Gegenstand wird, ist die »Objektivierung« etwas von dem lebenden Geist Geschaffenes und durch die Objektivierung von ihm Abgelöstes (S. 348 f.).

Das Verhältnis dieser drei Seinsformen oder Grundgestalten des Geistes ist nach Hartmann in seinen allgemeinsten Zügen so zu bestimmen: Personalität findet sich, wie schon erwähnt wurde, nur bei dem Einzelgeiste (während z. B. W. Wundt von einer Gesamtpersönlichkeit spricht), Leben und Realität soll auch dem überindividuellen objektiven Geist zugeschrieben werden. Der objektivierter Geist ist gleichfalls überindividuell und unpersönlich, aber ihm fehlt das Leben und die Realität. Was an den geformten Werken real ist, das ist nicht der geistige Gehalt, sondern nur die gestaltete Materie, in der er festgehalten ist, z. B. die Schrift, der Stein, die Leinwand (S. 62).

Hartmanns Ausführungen über den personalen Geist werde ich in dem vorliegenden Aufsätze nicht besprechen, obwohl dieser erste Teil seines Werkes auch dem biologisch denkenden Psychologen mancherlei Anknüpfungspunkte bietet (mit dem Anfang des 14. Kapitels hoffe ich mich bald in einer anderen Arbeit beschäftigen zu können). Hier will ich nur einige Punkte aus dem Inhalt des zweiten und dritten Teils herausgreifen, die von prinzipieller Bedeutung sind und, wie das bei Prinzipienfragen so oft der Fall ist, immer wieder Anlaß zu erneuter Bearbeitung geben. Ich beginne dabei aus methodischen Gründen mit dem dritten Teil des Werkes, also mit der Lehre vom objektivierten Geist.

Zunächst sei die Feststellung wiederholt, daß der objektivierter Geist ein Gebilde darstellt, das nicht nur unpersönlich ist (Personalität fehlt auch dem objektiven Geist), sondern darüber hinaus des Lebens ermangelt, das der objektive Geist wie der personale besitzen soll: »nicht lebender Geist ist nur der objektivierter« (S. 62). Denkt man nun z. B. an irgendein Schriftwerk, so ist dieses zunächst z w e i s c h i c h t i g. Die erste Schicht, »der Vordergrund«, besteht in dem sinnfälligen »R e a l g e b i l d e« des Dokumentes, die zweite Schicht, der »Hintergrund« (vgl. den Exkurs), ist der mit dem Realgebilde zusammenhängende g e i s t i g e G e h a l t, der »für sich betrachtet« durchaus unreal ist (S. 365). Aber das genügt nicht. Man kann eigentlich nicht sagen, daß der Gehalt »an sich« in dem Realgebilde steckt. Er ist immer nur »für« den lebenden Geist vorhanden, der als »d r i t t e r F a k t o r« entweder schöpferisch die Verbindung mit dem Realgebilde erzeugt oder aufnehmend das Geistige an ihm wiedererkennt. So steht der selbst irrealer geistiger Gehalt mit zwei sehr verschiedenen Realitäten in Verbindung. »Das ganze Verhältnis also, das die komplexe Seinsweise des objektivierten Geistes ausmacht, ist ein d r e i g l i e d r i g e s; zu dem dinglich realen Träger und dem in ihm festgehaltenen geistigen Gut tritt als dritter Faktor notwendig wiederum der lebende Geist — und zwar in beiderlei Gestalt, als personaler und als objektiver. Denn der Einzelne bringt die zum Verstehen erforderliche Einstellung nur mit, wenn die gemeinsame geistige Basis, in der er wurzelt, sie ihm ermöglicht, und wiederum der Gemeingeist hat verstehendes Bewußtsein nur in den Individuen, in denen er lebt« (S. 387).

Die Herausstellung dieses dreigliedrigen Verhältnisses halte ich für eines der wichtigsten Ergebnisse des ganzen Werkes. Seit Jahrzehnten habe ich mir immer wieder die Frage vorgelegt, was für einen »Gegenstand« wir meinen, wenn wir z. B. von einer Dichtung Goethes sprechen. Hier ist die »komplexe Seinsweise« eines solchen Gegenstandes aufgedeckt. Wir können

auch einzelne Glieder des Verhältnisses für sich allein beachten; aber zur Ganzheit eines geistigen Gutes gehört diese Korrelation, wobei es bemerkenswerterweise der Einheitlichkeit des Ganzen nicht schadet, wenn wir feststellen, daß es aus zwei realen Gliedern und einem irrealen Gliede besteht. Ich werde später hieran erinnern. — In Hartmanns Ausführungen über den objektivierten Geist werden nun auch weiterhin einige »Aporien« von grundsätzlicher Bedeutung behandelt, wirkliche Aporien, denn sie sind nicht leicht zu bewältigen. In der Hauptsache möchte ich dabei auf zwei Schwierigkeiten aufmerksam machen, erstens auf die »Diskontinuität«, zweitens auf die »Wandelbarkeit« des objektivierten Geistes. Dort handelt es sich um das »Dasein und Nichtdasein des gleichen Inhalts in verschiedener Zeit«, hier »um Veränderung des Inhalts selbst in der Zeit«, d. h. um die »Geschichtlichkeit« des objektivierten Geistes (vgl. S. 423). Das erste Problem ist die »Aporie im Modus der Erhaltung« (S. 362).

Es ist ohne weiters einleuchtend, daß von einem Geisteswerk, dessen Schöpfer nicht mehr lebt und das von anderen Personen noch nicht entdeckt worden ist, nur das »Realgebilde« vorhanden ist. Aber auch sonst muß häufig der Fall eintreten, daß der geistige Gehalt des Realgebildes zeitweise nicht aktualisiert wird. Wie reimt sich das mit der (z. B. S. 63) so stark betonten Auffassung, daß die drei Seinsformen des Geistes eine »durchaus untrennbare« Einheit bilden? Man muß darauf antworten, daß es für das Bestehen dieser Einheit nicht auf die einzelne Objektivierung ankommt. Der lebende Geist kann nicht geistig bleiben, wenn alle Objektivierungen, zu denen ja außer den dauernden auch die flüchtigen des gesprochenen Wortes gehören, in Wegfall kommen; das tritt aber niemals ein, solange eine Gemeinschaft von Menschen besteht. Indessen ist es Hartmann außerdem auch darum zu tun, für das einzelne geistige Gut die Kontinuität, soweit es möglich ist, aufzuweisen. Da er mir in diesem Bestreben den Eindruck der Lückenhaftigkeit des objektivierten Geistes (der als bloßes Realgebilde zwar »objektivierter« Geist, aber nicht mehr »Geist« ist) etwas zu sehr abzuschwächen scheint, liegt hier ein Anlaß zur Diskussion vor.

Zunächst möchte ich auf eine Stelle hinweisen (S. 397), an der Hartmann sagt, solange nicht geschichtliche Umbrüche im Geistesleben eintreten, werde ein dem überlieferten geistigen Gut adäquater, d. h. für sein Verständnis zureichender Geist dauernd vorhanden sein. »Setzt das Vorhandensein des adäquaten Geistes für eine bestimmte Objektivierung gar nicht aus, so besteht auch deren geistiger Gehalt ununterbrochen in der Geschichte fort; er findet im Wandel des fortlebenden Geistes die Lücken-

l o s e Kontinuität zureichender Einstellung.« Nun muß aber doch daran erinnert werden, daß auch der »objektive« Geist, an dessen die Einzelnen überdauerndes »Leben« man hier zuerst denken könnte, nach Hartmanns eigener Feststellung über ein »verstehendes Bewußtsein« nur in den Individuen verfügt, in denen er lebt (S. 387, vgl. oben S. 271). Wenn man es genau nimmt, ist daher die Diskontinuität viel größer, als es die angeführten Sätze Hartmanns zum Ausdruck bringen. So fehlt z. B. bei einer bedeutungsvollen Inschrift, die an einem öffentlichen Denkmal angebracht ist, die Korrelation zum verstehenden Bewußtsein nicht nur in dunkler Nacht, sondern auch am hellen Tage, wenn von den Tausenden, die an dem Denkmal vorübergehen, keiner der Inschrift Beachtung schenkt; die Möglichkeit des Verstehens liegt vor, aber sie verwirklicht sich selten, und solange sie nicht verwirklicht wird, sind Lücken vorhanden.

Nun fügt aber Hartmann noch eine andere Erwägung hinzu, die den Eindruck der Diskontinuität etwas mehr abschwächen soll. Auch da, wo das Verständnis des Gehaltes noch fehlt, geht doch von dem Realgebilde — wenigstens dann, wenn es nicht vergessen oder vergraben ist — eine Art von »Kraft« aus, ein »Ansinnen« oder eine »A n f o r d e r u n g« (S. 391 f.). Unmittelbar erhält sich allerdings nur das Realgebilde, aber mit dessen Fortdauer ist doch nur »die Hälfte der Sachlage« getroffen (S. 394). Denn mittelbar erhält sich »noch ein anderes«. Von dem Realgebilde geht eine an den lebenden Geist gerichtete Forderung aus: die Forderung, seiner noch nicht erfaßten Bedeutung durch verstehendes Bewußtsein gerecht zu werden, und darin, daß ein solches Ansinnen dauernd an jeden lebenden Geist gestellt wird, der auf ein Geisteswerk stößt, besteht ein »M e h r a n E r h a l t u n g« (S. 396). — Man wird sagen müssen, daß die Diskontinuität des objektivierten Geistes, obwohl das »Ansinnen« etwas weiter reicht als das Verstehen, auf diesem Wege doch nicht wesentlich verringert wird, auch dann nicht, wenn das Realgebilde weder vergessen noch vergraben ist. Denn die Anforderung muß als solche erlebt werden, um sich als geistige Kraft zu erweisen, und sie kann lange unerlebt bleiben.

Die Anforderung muß erlebt werden. Man hat es bei dieser Bezeichnung überhaupt nur mit einer bildlichen Ausdrucksweise zu tun. Das hat Hartmann selbst mit Recht hervorgehoben. Es handle sich dabei, sagt er (S. 394, 395), nur um ein Gleichnis, das die Einwirkung des Realgebildes auf den Beobachter in nicht ganz zureichender Weise schildere; denn nur der lebende Geist könne ein wirkliches Ansinnen stellen. Aber es ist wohl trotzdem ratsam, sich darüber klarzubleiben, daß in solchen Fällen auf der Seite des Realgebildes überhaupt nichts Geistiges vorhanden ist, weil das, was eine Objektivierung des Geistes darstellt, als bloße Objektivierung

weder einer geistigen noch einer seelischen »Schicht« angehört. Wenn Hartmann von einer »bewegenden Kraft« des geistigen Gutes spricht, die »auch da sich erhält, wo es verkannt und unverstanden schlummert« (S. 392), so könnte das leicht mißverstanden werden, obwohl er selbst einem solchen Irrtum fern bleibt. Die »Kraft« z. B., die von einer noch nicht entzifferten Inschrift ausgeht, kann nur in den besonderen physischen Eigenschaften und Wirkungen des geformten Realgebildes gefunden werden: die Buchstaben der Inschrift senden, wenn Licht darauf fällt, Wellen von bestimmter Art und Ordnung aus, die erst im Bewußtsein des sie aufnehmenden Menschen zu »Zeichen« werden, denen sich dann die Erlebnisse der Anforderung und des Verständnisses anschließen können. Was vorher da war, ist bloß das Realgebilde, dessen Kräfte ungeistig sind. Dementsprechend betont auch Hartmann, daß nur das »an sich ungeistige« Realgebilde ununterbrochen fortbesteht und daß schon die von ihm ausgehende Anforderung nur »für« den lebenden Geist vorhanden sei (S. 415).

Die untrennbare Einheit des lebenden und des objektivierten Geistes muß also doch wohl so verstanden werden, daß es dabei nicht auf die einzelnen geistigen Güter ankommt, deren Diskontinuität auch durch den Begriff der Anforderung nicht wesentlich verringert wird, sondern auf das Vorhandensein von Objektivierungen überhaupt, ohne die der lebende Geist tatsächlich nicht als Geist bestehen könnte. — Im übrigen kann die ganze Betrachtung auf Späteres vorbereiten. Denn hier liegt es nahe, die Frage zu stellen: »Wer erlebt die Anforderung — nur der personale Geist oder »durch ihn« auch der objektive?

Die zweite Aporie ist wichtiger. Sie betrifft die »G e s c h i c h t l i c h - k e i t« des objektivierten Geistes. Wenn die Irrealität des geistigen Gehaltes ein völliges Hinübertreten ins Z e i t l o s e bedeuten sollte, wie das nach Hartmann für die »reinen Wesenheiten« für die »mathematische Gesetzlichkeit« oder für die »Grundtypen des Wertreiches« gilt (S. 393), so wäre es schwer zu verstehen, wie man von einer Geschichtlichkeit des objektivierten Geistes sprechen kann. Und doch hat er eine Art von Schicksal (man denke an die »Renaissancen«), bloß in anderer Weise als der lebende Geist. Infolge seiner doppelten Beziehung zu diesem und zum Realgebilde ist der objektivierte Geist »keineswegs unmittelbar« ins Überzeitliche und Übergeschichtliche erhoben. Er hat ebenfalls seine Zeiten, seine Schicksale, seine Geschichte, nur ist es eine andere Geschichte als die des lebenden Geistes (S. 384). Hartmann will also, um der Geschichtlichkeit des objektivierten Geistes gerecht zu werden, den Nachweis führen, daß er keineswegs unmittelbar überzeitlich sei. Seine Sphäre, heißt es

schon früher (S. 351), sei nicht »ohne weiteres« eine solche der Überzeitlichkeit. Was bedeuten diese einschränkenden und doch bloß einschränkenden Wendungen? Sie sind in einem Gedankengang begründet, den ich meinerseits als eine Leistung der erklärenden Psychologie ansehen würde.

Hartmann geht von dem Verhalten des ästhetischen Betrachters aus; was er hierüber sagt, beansprucht aber eine umfassendere Geltung. Der Beschauer, an dessen lebenden Geist die Aktualisierung des in dem Kunstwerk objektivierten Gehaltes gebunden ist, sieht nämlich dabei (ganz unreflektiert) von dessen »Sein für den Beschauer« ab. Seine Versenkung in den ästhetischen Gegenstand ist zugleich »Vergessenheit seiner selbst wie der realen Mitwelt« (S. 401). Aber, fügt Hartmann hinzu, gerade in dem Absehen von dem Für-ihn-sein »bleibt doch ein Wissen um die Irrealität und das Bloß-Erscheinung-sein« (S. 402)¹). Würde das Erscheinende Realität vortäuschen, dann müßte alles Gebotene in der Realzeit eingeschlossen sein. So aber wird sogar das, was an dem Gehalt des Werkes zeitliche Bestimmungen enthält, zu einer bloß »erscheinenden« Zeitlichkeit; die Zeit, in der Schillers Wallenstein »spielt«, ist nicht die reale Zeit, sondern stellt sich als eine »ins Zeitlose erhobene Zeit« dar. »Hier läßt sich nun ein bestimmter Sinn der Überzeitlichkeit fassen, der in der Tat dem Gehalt von Werken der Kunst und Dichtung zukommt und der Geschichtlichkeit ihrer Seinsweise nicht widerspricht. Die Gestalten der Dichtung mit ihren Taten, Leidenschaften und Schicksalen erscheinen dem Beschauer ins Zeitlose erhoben — der Held in ewiger Jugend, der Intrigant in ewigem Neide, das Schicksal in ewiger Tragik . . . Aber eben diese Ewigkeit ist nur eine erscheinende« (S. 404). Hartmann fügt hinzu, daß auch das ideale Sein solcher Gestalten nur erscheinende Idealität sei und betont, daß seine Feststellungen über die Sphäre der Kunst und Dichtung hinaus eine »allgemeine Gesetzlichkeit« des objektivierten Geistes enthüllen, die an Objektivationen jeder Art wiederkehrt, wenschon die Akzente sich nicht unwesentlich verschieben (S. 405).

Die hiermit angedeuteten Gedanken sind in ihrer Bedeutung für die Aporie nicht leicht zu verstehen. Es handelt sich dabei um zweierlei: einmal um eine der Realität entthobene *Zeitlichkeit*, nämlich um die zeitlichen Beziehungen, die zu dem Gehalt des Kunstwerks gehören (das gleiche gilt von den räumlichen Beziehungen), dann aber (und das ist für die Aporie wesentlich) um eine erscheinende *Zeitlosigkeit* des Gehaltes selbst, deren bloßer Erscheinungscharakter den Widerspruch mit der Geschichtlichkeit des Gehaltes beheben soll. — Es läßt sich aber die

1) Eine psychologische Erörterung dieses Verhaltens habe ich zuletzt in meinem »Seelenleben des Kindes« durchgeführt.

Frage stellen, ob man nicht sagen soll, daß der geistige Gehalt an und für sich als irrealer zugleich ein zeitloser Gegenstand ist, während die *Geschichtlichkeit* dieses Gehaltes bloß metaphorisch verstanden werden darf und in Wirklichkeit nur von dem Verhalten des lebenden Geistes ausgesagt werden kann, der bei seiner Auffassung des Realgebildes wechselt. Gerade darauf scheinen mir die entscheidenden Darlegungen Hartmanns hinauszukommen. Der geschichtliche Wandel, sagt er, den der Inhalt objektivierter Werke erfährt, ist nicht aus ihnen selbst heraus, sondern aus dem Wandel des lebenden Geistes bestimmt. Der lebende Geist bereitet dem Kunstwerk ein Schicksal, »wie es seinem Gehalt als einem zeitlosen eigentlich gar nicht zukommen kann«. Die erscheinende Überzeitlichkeit wird vom Wandel der Auffassung nicht tangiert, obgleich dieser Wandel eben darin besteht, daß *immer wieder ein anderes* erscheint. Das mag paradox klingen, ist aber gar nicht rätselhaft. »Erscheint nämlich allemal ein anderes, so kann doch jedesmal das, was nun wirklich und einmalig erscheint, als Überzeitliches erscheinen« (S. 422 f.).

Diesen Sätzen kann ich auf Grund eigener Analysen zustimmen, wenn man ihnen folgende Deutung geben darf. Der in Kunst und Schrifttum objektivierte Gehalt kann von uns für sich allein zum »Gegenstand« gemacht werden. Er wird dann nicht nur als irrealer, sondern auch als zeitloser Gegenstand »gedacht«. Den Ausdruck »erscheinende Zeitlosigkeit« würde ich nur in dem Sinne anerkennen, daß wir bei unserer Fähigkeit zur Vergegenständlichung etwas, was nur in realen zeitlichen Vorgängen und Akten erlebt wird, aus diesem Erleben heraus in das Reich der irrealen und zeitlosen Gegenstände versetzen. Was sich im Lauf der Geschichte wandelt, ist einem künstlerischen oder philosophischen Werk gegenüber die Art des Erlebens und Auffassens. In jeder Phase des Auffassens springt »immer wieder ein anderer« als zeitlos gedachter Gegenstand hervor. Wenn wir davon reden, daß der geistige Gehalt der Werke selbst einem Wandel unterworfen sei, so ist das eine metaphorische Wendung, deren wahren Sinn wir gewöhnlich nicht beachten. — Diese Auffassung der geschilderten Paradoxie habe ich in Hinsicht auf die Begriffe (nämlich auf diejenigen, mit denen wir tatsächlich arbeiten) in der Schrift »Die Sicherung der Erkenntnis« (Tübingen, Osiandersche Buchhandlung, 1927) durchzuführen gesucht. Die Abhandlung beginnt mit der Überschrift: »Der Wechsel im Zeitlosen«.

Wenn nun die Geschichtlichkeit des objektivierten Geistes auf das Verhalten des lebenden Geistes zurückzuführen ist, so wird abermals gefragt werden müssen: nur auf den personalen oder auch auf den objektiven?

Dementsprechend wende ich mich nun der noch nicht untersuchten These zu, daß nicht nur der personale, sondern auch der objektive Geist (der zentrale Gegenstand des ganzen Werkes) Realität und Leben besitze. Das ist eine für die Philosophie der Gegenwart äußerst wichtige Frage, die aber noch keine allgemein anerkannte Beantwortung gefunden hat. Wie schon im Eingang hervorgehoben wurde, unterscheidet sich Hartmann dadurch von Hegel, daß er bei seiner Lehre vom objektiven Geist die Metaphysik ausschaltet. Obwohl ich ihm darin folgen werde, möchte ich doch nicht unerwähnt lassen, daß ich in der Darstellung meiner eigenen Weltanschauung ¹⁾ die Annahme eines den einzelnen Individuen übergeordneten realen »Volksgestes« gerade von metaphysischen Gesichtspunkten aus für entbehrlich erklärte. Soweit eine durchlaufende Vererbungsgemeinschaft besteht, liegt es allerdings nahe, an eine über die Individuen hinausreichende reale (wenn auch nicht personale) Lebenseinheit zu denken. Daher hat man schon manchmal vermutet, daß ein Korallenstock, ja sogar ein Bienen- oder Ameisenstaat eine Gesamtseele (natürlich nicht einen Gesamtgeist) besitze. Auch von primitiven Stämmen hat E. Dürckheim Ähnliches angenommen. Aber bei den aus mancherlei bekannten und unbekanntem Rassen gemischten Kulturvölkern ist eine solche Auffassung schwieriger. Daher schrieb ich damals (S. 44): wenn bei den menschlichen Verbänden, soweit keine durchgehende Vererbungsgemeinschaft besteht, die Vorstellung einer besonderen metaphysischen Zwischensphäre zwischen den Einzelmenschen und dem höchsten Prinzip auf Bedenken stoße, so sei sie vielleicht auch tatsächlich gerade darum entbehrlich, weil die Menschen Persönlichkeiten sind, die (im Unterschied von den staatenbildenden Tieren) von sich aus wertbewußt nach sozialen Strukturen streben können (und sollen).

Nun erhebt sich aber, da metaphysische Erwägungen zurückzutreten haben, die rein empirisch zu verstehende Frage, ob und in welchem Sinne man den Gesamtgeist einer Zeit, eines Volkes, einer Klasse, einer Berufsgemeinschaft, einer Schule, als real und als lebend bezeichnen kann. Die Vorstellung, daß ein solcher Gesamtgeist ein von den Individuen unabhängiges »Sein an sich« besitze, würde in die Metaphysik zurückführen, ist also abzuweisen. Im Gegensatz dazu ist jetzt die von der positivistischen Denkweise begünstigte Ansicht weit verbreitet, daß alles im Reiche des Geistes — auch des geschichtlichen — auf dem Sein der Individuen beruhe. Dieser Gegensatz der Meinungen stellt für Hartmann eine falsche Alternative dar. In Wahrheit, sagt er, gibt es keinen objektiven Geist,

1) »Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern«, Bd. II, 1934.

der für sich neben den Individuen bestünde, aber es gibt »genau so wenig« ein Individuum, das für sich neben dem objektiven Geist da wäre (S. 64, 254 f., 261 f.).

Da ich nun das, was man gewöhnlich unter dem »Geist« einer Zeit, eines Volkes, einer Berufsklasse usw. versteht, nicht für einen realen, sondern für einen irrealen Gegenstand halte, wird es notwendig, daß ich trotzdem von den Individuen ausgehe, die allein die Fähigkeit zu solchen Projektionen ins Irreale besitzen, also von den sprachbegabten, menschlichen Persönlichkeiten. Nun sagt Hartmann freilich, daß man bei der Wahl dieses Ausgangspunktes die großen Geistesströmungen der Geschichte »auf atomistische Zusammensetzung aus Tendenzen der Individuen« zurückführen müsse, wobei die »temporäre Einheitlichkeit ihrer Richtung« gänzlich unverstanden bleibe (S. 64). Das halte ich jedoch nicht für notwendig. Wenn man eine Denkweise als atomistisch bezeichnet, für die das einzelne Individuum mit seinen Tendenzen »zuerst« da ist, so daß sich alles Übrige erst nachträglich auf dem Wege der »Zusammensetzung« ergibt, so ist der Schluß von Hartmanns Bemerkung zweifellos zutreffend. Aber der Psychologe oder Soziologe, der von den Individuen ausgeht, braucht das nicht im Sinne eines solchen Bauklötzchenstandpunktes zu tun. Er weiß, daß kein menschliches Individuum in die Welt eintreten kann, ohne von anderen Individuen erzeugt zu sein, und daß keines zu dem werden kann, was es ist, ohne mit anderen Individuen in den Wechselbeziehungen zu stehen, die von dem seelischen Erleben der einen Persönlichkeit durch physiologische Vorgänge ihres Leibes über physikalische Vermittelungen zu den physiologischen Prozessen und den Erlebnissen in den anderen Einzelwesen hinüber und herüberführen. Geht man aber von einer solchen Wechselbeziehung aus, zu der die allgemein menschliche Erbanlage eine gemeinsame Basis liefert, so ist die temporäre Einheitlichkeit in der Richtung der die Individuen erfüllenden Tendenzen (soweit sie besteht) nicht unbegreiflich. Es ist also nicht im Sinne einer atomistischen Denkweise gemeint, wenn ich von den Individuen ausgehe. Oder anders gewendet: ich setze nicht die vereinzelter Individuen in den Anfang, sondern spreche nur von solchen, die immer schon mit anderen Individuen in Verbindung stehen.

In diesem Zusammenhange ist noch eine andere Bemerkung von Bedeutung. An vielen Stellen seines Werkes vertritt Hartmann die Ansicht: das Bewußtsein trennt, der Geist verbindet (so S. 61, 121, 159, 180, 186). Was die erste Hälfte des Satzes betrifft, so wird auf die unbestreitbare Tatsache verwiesen, daß jeder Mensch sein Bewußtsein für sich hat, als ein esoterisches Sein des Individuums, »mit dem

man wohl Föhlung haben, in das man aber nicht hineingelangen kann« (S. 61). Der vollständige Sinn der These wird am deutlichsten in einer Ausführung des 20. Kapitels. In der Schicht des *Organischen* besteht infolge der Vererbung eine lückenlose Kontinuität des Lebens, die niemals abbricht, wiewohl der einzelne Lebensträger zugrunde geht. In der höheren Schicht des *Seelischen* wird die Kette unterbrochen. »Insonderheit«¹⁾ ist das am *Bewußtsein* auffallend, das jedes Individuum für sich hat; denn es trennt nicht nur die nebeneinander Lebenden, sondern auch die in der Generationskette einander Folgenden. In der Schicht des *Geisteslebens* stellt sich dann aber die verlorene Kontinuität auf neue Weise wieder her, nämlich in der Form der *Tradition*. »Die gemeinsame Geistesphäre übernimmt die Funktion der Verknüpfung; aus ihr gewinnen die Individuen den geformten geistigen Inhalt, um ihn ihrerseits weiterzugeben« (S. 186).

Hier scheint mir nun die Erfahrung auf ein anderes Ergebnis hinzuleiten. Daß die Bewußtseins-Sphären der verschiedenen Personen voneinander »getrennt« sind, weil ein jeder sein Bewußtsein für sich hat, ist selbstverständlich, gilt aber auch für das »geistige« Sein der Individuen, soweit es in erlebten Akten besteht. Diese Tatsache darf nicht mit der aktiven Formulierung gleichgesetzt werden, daß das Bewußtsein »trenne«. Im Gegenteil, das Bewußtsein ist von entscheidender Bedeutung für die *Verbindung* lebender Einzelwesen. Faßt man das Bewußtsein im weiteren Sinne als das einfache seelische »Erleben«, im engeren (schon »geistigen«, aber nur für den personalen Geist geltenden) Sinne als »Bewußtheit« (»Wissen um«, »Wissen, daß«), so wird man in beiden Fällen behaupten dürfen, daß das Bewußtsein verbindet. Ohne seelisches Erleben würde bei allen Tieren, die nicht bloße Reflexmaschinen sind (und sie scheinen es nirgends zu sein), das Zusammenfinden der Geschlechter, das (bei *Amphimixis*) die stetige Erhaltung des Lebens erst ermöglicht, ebenso wenig stattfinden, wie das nahe Verhältnis zwischen Mutter und Kind oder das weitere zwischen den Tieren einer Herde. Die Tatsache, daß man mit dem fremden Bewußtsein, obwohl man nicht in es hineingelangen kann, doch in »Föhlung« zu stehen vermag (vgl. oben), bringt die verbindende Funktion des Erlebens zum Ausdruck.

1) Der Ausdruck »insonderheit« ist zu beachten. Für das (uns) u n b e w u ß t e Seelische braucht die Unterbrechung nicht stattzufinden; ich vertrete sogar den Standpunkt, daß die Vererbungskontinuität überhaupt nicht im Materiellen, sondern nur im Seelischen (den *Entelechien*) zu suchen ist. Und nach James sind die Individuen in ihrem Nebeneinanderleben mit Inseln zu vergleichen, wobei dann dem Bewußtsein ihre sichtbaren Oberflächen entsprechen, aber dem uns Unbewußten ihre kontinuierliche Verbindung auf dem Boden des Meeres.

Die »Bewußtheit« aber, die ohne Metaphysik nur dem menschlichen Individuum zugeschrieben werden kann (nach abwärts scheint sie sich in Anfängen auch bei höheren Tieren zu finden), steht erst recht im Dienste überindividueller Verbindungen. Man kann mit Hartmann von einer unbewußten Seinsweise des Geistigen sprechen, so bei dem künstlerischen Schaffen und Auffassen, »das ja gerade nicht weiß, was es tut«, oder bei dem intuitiven Denken und Folgern (S. 42); auch wenn man von dem tiefen und reichen Geiste eines Menschen spricht, meint man nicht bloß Bewußtseinstatsachen. Wer aber über die phänomenologische Methode hinausgeht (was eben doch häufig von Vorteil ist), wird erkennen, daß alles, was den Namen »geistig« verdient, durch das Stadium der Bewußtheit hindurchgegangen sein muß. Ohne Bewußtheit könnte sich das Schaffen des Architekten nicht über einen animalischen Bautrieb erheben, ohne Bewußtheit könnte das, was uns als ein logisch richtiges Verhalten erscheint, nicht mehr werden als das des Hundes, der »nicht ohne Grund« und doch ohne Ratio die Peitsche fürchtet — eine bloße Nachahmung der Vernunft, wie es Leibniz nannte. Was hier im allgemeinen gesagt ist, gilt aber auch von der Bedeutung der Bewußtheit für die geistige Verbindung der menschlichen Individuen. Ohne Bewußtheit würden die menschlichen Verbände und Vereinigungen nicht mehr sein können als Auswirkungen sozialer Instinkte. Vollends der vielleicht wichtigste Faktor in dem Dasein der durch ihre Geisteskultur verbundenen Menschheit, nämlich der objektivierte Geist, setzt, wie schon festgestellt wurde, ein »verstehendes Bewußtsein« voraus, wenn von der Objektivation mehr übrig bleiben soll als das »Realgebilde«, das in der hier gemeinten Bedeutung der Ausdrücke weder trennt noch verbindet. Das Bewußtsein der Individuen ist also, ob es nun als unreflektiertes Erleben oder als Bewußtheit auftritt, freilich in dem angegebenen Sinne »getrennt«; aber »trennend« muß es darum nicht sein, seine wichtigste Funktion ist gerade das Verbinden, und es wird sich fragen, ob in dieser Funktion nicht der einzige reale Zusammenhang zwischen seelisch-geistigen Wesen zu finden ist.

In die eigentliche Gefahrenzone des Problems führt indessen erst die zweite Hälfte des Hartmannschen Satzes: »der Geist verbindet«. Kann man diese aktive Formulierung wählen, wenn nicht der von sich wissende personale, sondern der objektive Geist gemeint ist? Ist diesem eine Kraft zuzuschreiben, die auf die Individuen einwirkt? Geht es an, in nicht bloß bildlichem Sinne zu sagen, daß die »gemeinsame Geistessphäre« die Funktion der Verknüpfung unter den Individuen übernimmt (S. 186)? Bei der Erwägung dieser Fragen muß man freilich stets im Auge behalten, daß

der objektive Geist nach Hartmanns Auffassung nicht für sich allein existiert, sondern nur mit und in den Individuen. Wie er über ein verstehendes Bewußtsein nur in den personalen Geistern verfügt, »in denen er lebt«, so ist auch dieses Leben selbst oder allgemeiner seine Realität kein Sein, das selbständig über dem der Individuen schweben könnte; denn der personale und der objektive Geist sollen ja eine konkrete und untrennbare Einheit bilden. Von dieser Verflechtung wird noch zu reden sein. Vorher halte ich es jedoch für zweckmäßig, zunächst einmal darzulegen, was nach meiner Meinung an einer seelisch-geistigen Gemeinschaft sicher als Wirklichkeit gelten muß, wobei ich aber betone, daß sich das hier als real Angesehene nicht mit dem deckt, was man gewöhnlich als Gemeingeist oder objektiven Geist bezeichnet.

Was Realität ist, läßt sich, wie Hartmann mit Recht hervorhebt (S. 69), nicht eigentlich definieren. Ob mit ihr die Individualität unlösbar zusammenhängt (S. 71), möchte ich vorläufig dahingestellt sein lassen. Aber daß alles empirisch Reale (ich selbst würde auch das metaphysisch Reale mit einbeziehen) nicht nur »in« der Zeit, sondern auch selbst »prozessual« ist (S. 76) und daß es sich ferner nicht nur auf materielles und dingliches Sein bezieht, sondern auch die seelisch-geistigen Vorgänge umfaßt, gilt mir als selbstverständliche Voraussetzung. Außerdem halte ich es für sicher, daß es nichts Reales gibt, das nicht irgendwie in Wirkungszusammenhängen mit anderem Realen stehen würde. Von der Realität des objektiven Geistes könnte man daher, wenn man eine Veränderung der Wortbedeutung auf sich nehmen will (der ich nicht zustimmen würde), dann sprechen, wenn man dabei an die im geistigen Austausch der Personen entstehenden gemeinsamen Erlebnisse, aber auch an die unbewußten Nachwirkungen solcher Erlebnisse in den Individuen denkt. Das alles ist real und nicht aus den isolierten Individuen, sondern nur aus ihrer Gemeinschaft erklärbar, obwohl es ohne die Individuen nicht vorhanden wäre.

Ich veranschauliche das Gemeinte durch zwei möglichst einfache Beispiele, von denen sich aber das erste noch auf eine ungeistige Gemeinschaft bezieht. Erblickt ein einzelner Affe eine Schlange, so erschrickt er auf Grund angeborener Dispositionen. Bringt man eine Schlange in einen Affenzwinger, in dem sich viele Affen befinden, so entsteht eine gemeinsame Panik, die keine »Summe« von Einzelerregungen ist, sondern in jedem Tiere Zustände hervorruft, die durch die Wahrnehmung der anderen Tiere beeinflußt, gesteigert und verändert sind. Das ist eine interindividuelle Realität, bei der man daran denken könnte, von Äußerungen einer »Herdenseele« zu sprechen (was aber nach meiner Ansicht nicht ohne metaphysische Voraussetzungen angehen würde). — Nun nehme man, in eine

höhere Schicht aufsteigend, eine Gruppe primitiver Menschen, die das gemeinsame Erlebnis eines Gewitters hat und dabei von religiösen Erregungen und Vorstellungen ergriffen wird. Hier tritt ein die Wechselwirkung zwischen den Individuen voraussetzender Zustand auf, der das »Wissen um« dämonische Mächte in sich schließt und so, wie er ist, in der Einzelperson ohne ihre früheren und gegenwärtigen geistigen Beziehungen zu sprachbegabten Mitmenschen niemals möglich wäre. Auch hier bleibt man in der Sphäre der Realität, nur fragt es sich, ob man dann von einer Äußerung des »Stammesgeistes« sprechen kann, ohne dabei den unsichern Boden der Metaphysik zu betreten.

Für eine auf der Grundlage der Erfahrung bleibende Betrachtung ist aber mit den geschilderten Tatsachen, wie mir scheint, die Grenze dessen erreicht, was man bei den sozialen Zusammenhängen als real bezeichnen kann. Und das so Umschriebene ist von anderer Natur als das, was man dem Sprachgebrauch nach als den in einem Stamme, einem Volk, einer Partei, einer Berufsklasse anzutreffenden »Gemeingeist« bezeichnen würde. Ich mache darauf aufmerksam, daß ich im Vorausgehenden stets von seelisch-geistigen Vorgängen gesprochen habe, die im wechselseitigen Verkehr der Individuen entstehen und mancherlei Nachwirkungen haben. Wenn Hartmann das Wesen des objektiven Geistes erläutert, so spricht er in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch nicht von solchen Vorgängen, sondern von der völkischen Eigenart, von nationalen Besonderheiten, von gemeinsamen Anschauungen, Ansichten, Wertungen, Umgangsformen u. dgl., deren Inbegriff das bildet, was man den objektiven Geist nennt (S. 163 f.). Betrachtet man nun einen solchen Faktor für sich, z. B. die einem Stande gemeinsame Auffassung vom Schicklichen, so wird man feststellen müssen: die erlebten Akte des Stellungnehmens sind real, aber »die« Auffassung ist ein irrealer Gegenstand, wobei nur wieder der Vorgang des »ihn Denkens« Realität beanspruchen darf. Man könnte einwenden, die sozusagen freischwebende Auffassung oder Ansicht wäre freilich irrealt, aber sie sei eben nicht freischwebend. Sie sei real mit und in den sie vertretenden Personen, beides gehöre untrennbar zusammen. Gerade hier wird man sich entscheiden müssen. Daß zu einer Ansicht das »Haben« dieser Ansicht gehört, würde ich als Psychologe am wenigsten bestreiten, aber nur das »Haben« würde ich bei dieser engen Verflechtung als real betrachten, nicht »die Ansicht«. Oder anders ausgedrückt: die »gehabte Ansicht« ist als Ganzes ein komplexer Gegenstand, an dem die Seite des Habens real, das Gehabte irrealt ist, gerade wie das auch von einem »vollzogenen Urteil« gilt. Auf die Eigentümlichkeit solcher Gegenstände wurde schon früher (S. 272) hingewiesen.

Dementsprechend denke ich auch über das allgemeine Verhältnis zwischen dem personalen und dem objektiven Geiste. Wenn Hartmann sagt, daß der personale und der objektive Geist eine untrennbare Einheit bilden, so daß es keinen objektiven Geist gibt, der für sich neben den Individuen bestünde, aber »genau so wenig« einen personalen Geist, der für sich neben dem objektiven Geist bestehen würde, so halte ich den Hinweis auf diese Untrennbarkeit für richtig, aber ich fasse sie nicht so auf, als ob es sich dabei um zwei sich ergänzende Seiten der Realität handeln würde, wobei dem objektiven Geiste zwar nicht Substantialität, aber »Supereistenz« zuzuschreiben wäre (S. 247 f., 291). Wie die »Ansicht« und das Haben der Ansicht zusammengehören, aber so, daß dabei ein reales Erleben und ein irrealer Gegenstand aufeinander bezogen sind, so ist auch hier eine notwendige Beziehung zwischen Realem und Irrealem vorhanden, wobei das, was man den Geist einer Berufsklasse oder eines Volkes nennt, an der Realität der ihm entsprechenden Vorgänge keinen Anteil hat. Real sind nur die Erlebnisse, die uns veranlassen, diesen Gegenstand zu denken und dann wieder unsere deutlichen oder undeutlichen Vorstellungen »von ihm«, sowie die Nachwirkungen, die solchem Vorstellen entspringen. Ist diese Auffassung richtig, so gehört der objektive Geist so wenig wie der objektivierte in dieselbe ontologische Schicht mit dem personalen. Das »geistige Gut« ist, wie Hartmann so treffend dargelegt hat, ein irrealer Gegenstand, der durch die Doppelbeziehung zum personalen Geist und zum Realgebilde mit der Wirklichkeit verknüpft ist. Der objektive Geist ist mit der Realität des personalen Geistes verknüpft, ohne darum selbst an der Sphäre des Realen teilzuhaben. — Ob dann die Sonderung des objektiven Geistes von dem objektivierten (zur Objektivierung gehört auch das flüchtige Wort, ja die innere Wortvorstellung) nicht in einem anderen Lichte erscheinen muß, will ich hier nicht untersuchen¹⁾.

Das von mir bestrittene Teilhaben des objektiven Geistes an der Realität kommt nun bei Hartmann in verschiedenen Wendungen zum Ausdruck. Zunächst könnte man darauf hinweisen, daß er dem objektiven Geist Individualität zuschreibt, und zwar eine eigene Individualität die von der der personalen Geister verschieden ist. Das würde Anlaß zu Bedenken geben, wenn nicht als Kennzeichen des Individuellen nur das Einzel- und Einzigsein angeführt würde. Der Geist einer Epoche ist »in jeder geschichtlichen Zeitlage ein anderer, kehrt so, wie er einmal war, nicht wieder, ist einzig und unwiederbringlich — unbeschadet der Ge-

1) Vgl. hierüber Béla v. Brandenstein, »Die Seele im Gebiete des Geistes«, Blätter f. Deutsche Philos., XI, 1937, S. 13. — Auch in einer neuen Tübinger Dissertation von H. Hirning wird dieser Punkt berührt.

meinsamkeiten und Analogien, die an ihm auftreten mögen« (S. 71). In diesem (etwas weiten) Sinne kann man allerdings dem objektiven Geist Individualität zuschreiben. Aber der so gefaßte Begriff ist auch auf irrealer Gegenstände anwendbar. Das Einzel- und Einzigsein kann auch von »Goethes Faust« ausgesagt werden, der als Gebilde des objektivierten Geistes seinem Gehalt nach der Realität entzogen ist. — Wenn Hartmann in diesem Zusammenhang betont, daß der objektive Geist nicht bloße Wesenheit (essentia) sei, daß er nichts abstrakt Allgemeines, kein reines »Eidos« bedeute, so ist das gewiß richtig. Aber auch ein irrealer Gegenstand fällt nicht mit seiner Wesenheit zusammen. Ein Kreis »ist« rund, sein Wesen ist es nicht (Külpe), Siegfried »ist« stark und schön, zu seinem Wesen gehören nur die entsprechenden »Merkmale«.

Von größerer Bedeutung ist die dem objektiven Geiste zugeschriebene **Wirk sam keit**. Denn die Fähigkeit zu wirken ist ausschließlich ein Kennzeichen realer Gegenstände. Wenn meine Auffassung richtig ist, so ist die — freilich fast unvermeidliche — Rede von den Wirkungen des objektiven Geistes nur als eine Metapher zu verstehen, als eine Übertragung von dem, was tatsächlich wirkt, auf das, was in Wahrheit nicht zu wirken vermag. Wenn ein von auswärts kommender Knabe in eine ihm fremde Schule eintritt, so wird außer den Lehrern das Verhalten der Mitschüler sehr stark auf ihn einwirken und in Angleichung wie Gegenwehr sein eigenes Verhalten bestimmen. Mit der Zeit wird sich dann bei ihm eine meist undeutliche, manchmal auch deutlichere Bewußtheit vom »Geist der Schule« bilden, aber auch dabei ist es nicht dieser Geist, sondern die Vorstellung »von ihm«, die einen Einfluß auf sein Benehmen besitzt. Vom Boden der Erfahrung aus kann ich es daher nur als eine umschreibende Wiedergabe der Tatsachen auffassen, wenn Hartmann dem objektiven Geist in allen seinen Abstufungen eine »reale Macht« zuerkennt (z. B. S. 246) oder davon spricht, daß zwar der schöpferische Einsatz der Individuen den objektiven Geist bewege und vorwärtstriebe, daß er aber auch seinerseits in jedem Menschenleben das Individuum forme und am Heranwachsen an sein Niveau teilgewinnen lasse (S. 189).

In dem zuletzt angeführten Satze wird die Voraussetzung gemacht, daß der objektive Geist bewegt und vorwärtsgetrieben werde. Er scheint sich also zu wandeln, und dieser Wandel scheint sich, da der Gemeingeist als »l e b e n d e r« gelten soll, als eine reale Entwicklung darzustellen. Ich sage: »er scheint«; denn meine Auffassung ist auch hier eine ähnliche wie bei der Besprechung des Wandels geistiger Güter. Leben und Entwicklung würde ich im Grunde nur den personalen Geistern in ihren Wechselbeziehungen zuschreiben. Hier findet ein ununterbrochener Wandel des

Auffassens und Stellungnehmens statt. Indem sich nun die geistigen Fähigkeiten der Menschen mit Hilfe der Sprache in dem Denken realer, aber auch irrealer Gegenstände äußern, wird jede Phase des Gemeinschaftslebens, sobald sie sich zur Bewußtheit erhebt, den in die Sphäre des Irrealen weisenden Gedanken eines »Gemeingeistes« hervortreiben, der dem Wechsel dieser Phasen entsprechend »immer wieder ein anderer« ist (vgl. oben S. 276), ohne daß er selbst eine eigene Entwicklung durchmacht. Dementsprechend habe ich in der »Sicherung der Erkenntnis« (S. 10) die Paradoxie des Wechsels im Zeitlosen zwar nicht in Hinsicht auf den Gemeingeist, aber in Hinsicht auf das Schicksal unserer Begriffe behandelt, die als »unsere« wie die gemeinsamen Ansichten, Auffassungen usw. zum Gemeingeist gerechnet werden können: das Zeitliche sei sozusagen die Basis, von der aus »immer wieder« eine Projektion ins Überzeitliche erfolge.

Wenn man dieser Auffassung der Sachlage trotz ihrer unvollständigen Durchführung (der Anteil der Sprache müßte eingehender berücksichtigt werden) im wesentlichen zustimmt, so ergeben sich einschneidende Änderungen in der Lehre vom geistigen Sein. Der objektive Geist ist dann wie der objektivierte in die Sphäre der irrealen Gegenstände zu verlegen. Beide stehen in notwendigen Beziehungen zu realem Sein, ohne darum selbst an der Realität teilzuhaben. Und sie sind beide mit dem realen geistigen Leben der Individuen nicht gut in e i n e r ontologischen Schicht unterzubringen. Vielleicht wird man sagen, es handle sich hierbei um die Stellungnahme eines Psychologen. Aber ich glaube nicht, daß eine Analyse, die von metaphysischen Deutungen absieht und auf dem Boden der Erfahrung bleiben will, zu anderen Ergebnissen gelangen kann.

GEIST UND BEWUSSTSEIN.

VON

JULIUS BINDER (GÖTTINGEN).

Der holländische Hegelianer J. Hessing, dessen Werk¹⁾ den Anlaß zu diesen Betrachtungen gegeben hat, ist den deutschen Philosophen kein ganz Unbekannter. Auf die holländische Originalausgabe seines Buches hat sein Landsmann W. L. Thieme im XV. Band des Logos S. 121 ff. aufmerksam gemacht; ein anderes, nur holländisch veröffentlichtes Werk, »Bewustzijn en Werkelijkheid« (Amsterdam 1930), ist von einem anderen Bolland-Schüler, B. Wigersma in Haarlem, in derselben Zeitschrift Bd. XX S. 430 ff. eingehender besprochen worden, und schließlich hat der II. Hegelkongreß in Berlin im Herbst 1931 dem Verfasser dieser Werke Gelegenheit gegeben, in seinem Vortrag über »Das Wahre in der Philosophie Hegels« unmittelbar zu deutschen Hörern zu sprechen. Aber freilich bedeutet das im Vergleich mit der ausgedehnten philosophischen und literarischen Wirksamkeit des Verfassers recht wenig, und ich habe, seit ich ihn auf dem ersten Hegelkongreß im Haag kennenlernen und seinem wunderbaren, an den Hörer freilich die höchsten Anforderungen stellenden Vortrag über »Die Freiheit als Denken« lauschen durfte, immer bedauert, daß die Veröffentlichungen dieses ebenso reichen wie tiefen Geistes in der Sprache eines kleinen Volkes erschienen sind, wodurch seinem Bekanntwerden in der geistigen Welt und seiner Wirksamkeit in ihr verhältnismäßig enge Schranken gezogen waren, zumal es nicht jeder auf sich nehmen wird, eine, wenn auch im höchsten Sinne philosophische, Sprache nur deshalb zu studieren, um die in ihr erschienenen Bücher eines ihm zunächst noch unbekanntem Autors kennenzulernen. Mich aber hat die Bekanntschaft

1) Hessing, J., Professor in Leiden, Das Selbstbewußtwerden des Geistes. Aus dem Holländischen übersetzt von C. Sypkens Kylstra unter Mithilfe von Dr. phil. Käte Nadler. Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1936. Der vorstehende Aufsatz wolle als Anzeige dieses Buches betrachtet werden.

mit ihm und der mächtige Eindruck, den der genannte Vortrag auf mich machte, veranlaßt, mich dieser Mühe zu unterziehen; ich habe die genannten Werke und die zahlreichen Aufsätze aus seiner Feder, die in dem Organ der »Bolland Genootscap voor zuivere Rede«, »De Idee«, erschienen sind, mit dem brennenden Eifer eines wirklich »Wijsgeerigen« gelesen — und schon damals ist in mir der Wunsch erwacht, durch Veröffentlichung meiner privaten Übersetzung des hier angezeigten Werkes dieses einem größeren Publikum, nicht bloß in Deutschland, zugänglich zu machen. Die Fülle meiner wissenschaftlichen und Lehraufgaben haben mir die Verwirklichung dieses Gedankens unmöglich gemacht; um so erfreuter bin ich, daß mein Wunsch von anderer Seite erfüllt worden ist, in einer Verdeutschung, die so ausgezeichnet ist, daß ein solcher Versuch meinerseits weit dahinter hätte zurückstehen müssen. Und so möchte ich mich jetzt der Hoffnung hingeben, daß das Werk des Verfassers — nicht nur dieses eine Buch, sondern das ganze große Gedanken- und Lebenswerk Jakob Hessings, das in seiner Berufung als Vertreter der Hegelschen Philosophie an die Universität Leiden vor einigen Jahren endlich auch eine äußere Anerkennung gefunden hat, den deutschen Philosophen immer mehr bekannt und vertraut werden möchte — oder wenigstens den deutschen Denkern, denen Hegel selbst etwas bedeutet, die nicht nur über Hegel lesen und reden, sondern denen er zum Erwecker ihres eigenen Geistes, zum Inhalt ihres Lebens, ihres Denkens und Lehrens, geworden ist. Sie können in ihm den zweifellos bedeutendsten unter den modernen »Hegelianern« kennenlernen, dessen Vortrag durch die musterhafte Klarheit und die geistige Fülle seiner Sprache entzückt, dessen Denkweise aber sich ebenso durch einen ungewöhnlichen Scharfsinn wie durch eine staunenswerte Folgerichtigkeit und Bedachtsamkeit auszeichnet. So nimmt er seinen Leser und Schüler in seine Arme, um ihn Schritt für Schritt den Weg gehen zu lassen, der ihm selbst in inniger Vertrautheit offen vor Augen liegt und den er selbst einmal unter der Führung Hegels und auch wohl Bollands vom gewöhnlichen zum begreifenden Bewußtsein gegangen war, indem er, ganz im Sinne der Phänomenologie, das vorerst noch unphilosophische und vorphilosophische Denken zum philosophischen Denken »vorbereitet« (S. 14), es lehrt, sich selbst sich gegenständlich zu machen, sich selbst zu beobachten, zu verstehen, und zu begreifen, was es ist und tut und sich als Einheit seiner selbst und seines Gegenstandes, als Einheit von Ich und Welt in der Selbstunterscheidung von sich und seiner Welt zu erkennen, womit zugleich der Realismus des gewöhnlichen Bewußtseins im Idealismus als dem philosophischen Bewußtsein aufgehoben ist.

I.

Nach dem Vorwort des Übersetzers gibt Hessing in diesem Buch »nicht nur eine Neubildung von Hegels Phänomenologie, sondern gleichzeitig eine Erweiterung derselben«. Denn »wo Hegel unvermittelt mit dem Unmittelbaren anfängt, macht Hessing die Notwendigkeit dieses Anfangs wahr«, und »so ist dieses Werk nicht eine Abhandlung über das Selbstbewußtwerden des Geistes, es ist dieses Selbstbewußtwerden selbst«. Indessen ist hier wenigstens ein Fragezeichen veranlaßt. Ist nämlich nicht gerade das die Aufgabe, die sich H e g e l selbst in der Vorrede zur Phänomenologie gesetzt hatte? Denn »das Werden der Wissenschaft überhaupt, oder des Wissens, ist es, was die Phänomenologie des Geistes darstellt« — das Ziel ist »die Einsicht des Geistes in das was das Wissen ist«, das Ergreifen s e i n e r Wahrheit, in der »er sich selbst findet«. Nach Hegel ist ja der Geist nicht nur Substanz, sondern Subjekt des Prozesses, den das Wissen darstellt ¹⁾; es ist die eigene Tätigkeit der Substanz ²⁾, sich von ihrem Gegenstand und diesen von sich zu unterscheiden und in dieser und als diese zeigt sie sich gerade als Subjekt. In dieser Einheit von Subjekt und Gegenstand im B e g r i f f ist aber auch bereits »die Trennung des Wissens und der Wahrheit überwunden« ³⁾ — so daß das sich begreifende Bewußtsein, indem es die Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt, von Ich und Gegenstand, wie sie das empirische Wissen und die sogenannte Wissenschaft voraussetzt, aufhebt, was eben in der Phänomenologie geschieht, sich nun seiner selbst bewußt wird, sich als sich in der Welt der Erscheinungen verwirklichend und diese als s e i n e Wirklichkeit begreift. Insofern ist dieses Bewußtsein — NB.! nicht das zufällige Bewußtsein dieses oder jenes besonderen Ich, sondern das Bewußtsein als der allgemeine Geist, das sich nur in eine unendliche Vielheit von Bewußtsein- oder, richtiger, Bewußtwerdungen auseinanderlegt! — der sich realisierende und begreifende Geist und führt alle Erkenntnis im letzten Ziel zur Selbsterkenntnis, von der die sogenannten empirischen Wissenschaften nur Vorstufen sein können, auf deren einer oder der anderen der sich auf sich selbst beschränkende Verstand, der bloße »Intellekt«, zwar stehen bleiben kann, ohne aber gerade deshalb zu wirklicher Erkenntnis kommen zu können. Das *γνώθι σεαυτόν* des delphischen Apollon wird so nicht nur moralisches Prinzip, sondern Prinzip und Endziel aller Erkenntnis überhaupt — der rote Faden in der Erkenntnislehre Platons

1) Vgl. dazu vor allem Hessing in seiner Rede über »Die Freiheit als Denken« S. 211 ff. und Selbstbewußtwerdung S. 119 ff., 132 ff.

2) Selbstbewußtwerdung S. 37.

3) Ebenda.

vom Theaitet bis zum Timaios und zur Politeia. Wenn also Hessing sein Werk als »Selbstbewußtwerdung des Geistes« bezeichnet, so deckt es sich in seiner Absicht jedenfalls ganz mit Hegels Phänomenologie: es ist, nach seinem Titel zu schließen, Wissenschaftslehre wie die Phänomenologie, indem es den Nachweis führt, daß das Wissen des Menschen die Wahrheit hat, nicht etwa weil es sich nach einem Kriterium richten könnte, auf Grund dessen es beurteilen könnte, ob das, was es von seinem Gegenstand weiß oder zu wissen glaubt, wahr oder falsch ist, sondern weil es dieser Gegenstand selbst ist, weil in allem gegenständlichen Wissen der Mensch als Geist im letzten Sinn nur sich selbst erkennt und seiner selbst bewußt wird und ist.

Das kommt ja auch in der dieser deutschen Ausgabe vorausgestellten »Vorrede zur holländischen Ausgabe von 1925« zum Ausdruck. In ihr bezeichnet unser Autor die Phänomenologie des Geistes als eine Vernunftkritik, die »tiefer verstanden, reicher und wahrer ist als die kantische«, und damit als die richtige Grundlegung zum System der Philosophie, das er in Hegels Wissenschaft der Logik »entwickelt und beschrieben« findet ¹⁾ — womit er sich abermals nur im Einklang mit Hegel befindet, der deutlich genug die Phänomenologie als den Weg des unwissenschaftlichen Bewußtseins zum wissenschaftlichen und damit zur Philosophie bezeichnet, die erst da eigentlich beginnt, wo die erstere »sich beschließt« ²⁾, indem sie als der Geist sich »das Element des Wissens bereitet«, d. h. sich die Gewißheit verschafft hat, daß der Geist das wirklich weiß, was er weiß. Denn nunmehr, nachdem das begriffen ist, nachdem der Geist erkannt hat, daß das, was er durch Erkenntnis oder Wissenschaft sich zu erringen meint, doch nur das ist, was er als sein Inneres von allem Anfang an besessen hat, nun ³⁾ ist die Möglichkeit gegeben, daß das denkende Bewußtsein und d. h. die mit ihrer Aufgabe beginnende Philosophie »die Momente des Geistes in der Form der Einfachheit ausbreite, die ihren Gegenstand als sich selbst weiß« — und diese Tätigkeit des so seiner selbst bewußtwerdenden Geistes ist »die Logik oder spekulative Philosophie«.

Insofern kann ich also nicht finden, daß Hessing »über Hegel hinausgegangen wäre«, ja überhaupt über Hegel hinausgehen könnte. Und wenn sich Hessing daher die Aufgabe stellt, »dasjenige durchzuführen«, was ohne Hegel »noch immer ein leeres Versprechen, eine unerfüllte Forderung geblieben wäre« ⁴⁾, so kann das nicht so gemeint sein, wie es die in der Gegenwart oft genug gehörte Parole »über Hegel hinaus« meint, nämlich

1) S. 8.

2) S. 137 der Jubiläumsausgabe.

3) S. 37.

4) S. 9.

als ob das erst zu leisten wäre, was Hegel leisten wollte, aber in Wahrheit nicht geleistet hat. Hegels Phänomenologie ist ja für Hessing selbst als Selbstoffenbarung des Geistes eine von den Erscheinungen, die »mit Notwendigkeit« — nämlich mit der Notwendigkeit des sich begreifen wollenden Begriffes — »entstehen und so, wie sie entstanden sind, sozusagen objektiv, begriffen sein wollen« — wozu zunächst gehört, daß sie verstanden werden. Das Werk Hessings setzt sich diese Aufgabe, das was Hegel ihm und uns allen »vorgedacht hat«, »denkend mitzuerleben«, um es »zum eigenen Inhalt, zum in und aus sich selber Hervorgebrachten zu machen«. So handelt es sich jedenfalls der Absicht nach nicht darum, mit Hegel irgendwie über Hegel hinauszukommen; denn für Hessing führt »in Ansehung der Hegelschen Philosophie das Nachdenken zu der Erkenntnis, daß das Denken dem Prinzip nach die Weise, in der die reine Vernunft sich selbst denkt, nicht übertreffen kann«: so sieht er, wenn ich ihn recht verstehe, seine Aufgabe darin, die Gedanken Hegels und den von ihm in der Phänomenologie als der Grundlegung seines idealistischen Systems eingeschlagenen Weg zu verstehen und uns Nachgeborenen verständlich zu machen, wozu er als der bedeutendste der Bolland-Schüler und als ein wahrer Schüler Hegels als vor andern berufen erscheint.

II.

Nach Kants bekanntem Worte kann man nicht eine Philosophie, sondern nur Philosophieren lehren wollen. Dieses Wort hat der Verfasser vermutlich in Erinnerung, wenn er in seinem ersten Kapitel, das nichts anderes ist als die Vorrede zu einem seiner früheren Werke, dem Buch über »Bewußtsein und Wirklichkeit«, ausführt: Philosophieren, d. h. das noch Unbegriffene Begreifen, und die Philosophie Unterrichten sei nicht dasselbe, obwohl es dasselbe sein sollte, insofern der wahre und fruchtbare Unterricht nichts anderes sein könne als dem Wißbegierigen — dem werdenden Philosophen — dieses denkende Formen des Begriffes »vorzumachen«. Die Aufgabe des philosophischen Unterrichtes hat nach ihm nicht darin zu bestehen, ihm die Erkenntnis der Wahrheit irgendwie »leicht zu machen« — da sie eben nur gerade so leicht oder so schwer ist, »wie sie selber ist«¹⁾, sondern darin, daß der Philosoph mit seinem Schüler vom unphilosophischen oder vorphilosophischen, sei dies nun unwissenschaftliches oder wissenschaftliches, Denken ausgeht, d. h. von dem Den-

1) S. II. Ich erinnere mich dabei an einen Vortrag des Verfassers, in dem er seinen Zuhörern erklärte: »Sie sehen also, die Sache ist ganz leicht«, was bei diesen, die ihm mit angespanntester Aufmerksamkeit gefolgt waren, ein entsetztes Lächeln hervorrief.

ken des »gewöhnlichen Bewußtseins«, das seiner selbst unbewußt ist, das nicht weiß, was es tut, wenn es *d e n k t*, d. h. wenn es sich der Gegenstände, die es außer ihm vorzufinden meint, zu bemächtigen sucht. Der Philosoph hat seinen Schüler von diesem vorphilosophischen — wenn auch vielleicht wissenschaftlichen — Denken wegzuführen und ihm und damit dem Denken überhaupt »den Übergang zum reinen Denken« nicht etwa leichter, sondern *m ö g l i c h* zu machen. So sind beide Weisen des Denkens in bezug aufeinander verkehrt, aber auf verschiedene Weise: das philosophische Denken als die zur Selbstbewußtheit verkehrte Selbstunbewußtheit, das unphilosophische Denken, insofern es das philosophische Denken verkehrt, d. h. das Denken, das *a n s i c h* das wahre, philosophische Denken ist, auf seine eigene, unphilosophische Weise beurteilt«¹⁾. Denn in der Sache sind diese beiden verschiedenen Weisen zu denken *e i n e*: es ist ein und dasselbe Denken, das unphilosophisch oder philosophisch denkt, und darin ist es begründet, daß sie sich im *I n h a l t e* nicht unterscheiden, sondern eben nur in der *W e i s e*, in der *F o r m* des Denkens — wobei freilich das philosophische Denken, weil es von der Vorstellung zum *B e g r i f f e* führt, im Ergebnis doch etwas *N e u e s* bringt, was aber das unphilosophische Denken nicht befriedigt, weil es in *s e i n e r* Weise zu beharren sucht, sondern vielmehr stört und abstößt, weshalb es sich jenem widersetzen und es als verkehrt beurteilen und damit verurteilen muß. Das ist für den Verfasser eine Selbstverständlichkeit und sollte es auch für uns sein; wenn wir — ich meine damit die deutschen Philosophen — uns dieser Selbstverständlichkeit unsererseits widersetzen, so liegt das wohl nur daran, daß wir uns in einer Kampfstellung befinden, insofern uns das unphilosophische, aber sich als philosophisch ausgebende Denken zwingt, immer wieder den freilich aussichtslosen Versuch zu unternehmen, dieses von seiner eigenen Verkehrtheit zu überzeugen, zur Aufgabe seiner Selbstbeschränkung zu bewegen und philosophisches Denken zu werden, um so vor allem dem Krieg gegen den Begriff den Krieg zu erklären. Denn das unphilosophische Denken überhaupt und so auch das unserer Gegenwart *w i l l* in seiner Ungestörtheit und Selbstsicherheit verharren, will seinen Frieden mit sich haben und bekennt sich so zu einem unphilosophischen Pazifismus.

Es bleibt aber natürlich dem philosophisch sein wollenden Denken die Aufgabe, sich, sofern es noch im Unphilosophischen befangen und das heißt: seiner selbst unbewußt ist, von diesem Mangel zu überzeugen, sich von der »Selbstunbewußtheit« zur Selbstbewußtheit und zum Wissen von der eigenen Wahrheit fortzubilden und fortzudenken — eben philosophisches

1) S. 12.

Denken zu werden. Es muß sich selbst gewinnen, sich zu dem machen, was es an sich schon ist, und könnte das nicht, wenn es nicht eben schon, der Anlage oder der Möglichkeit nach, das wäre, was es sein soll. Das gilt ebenso vom wissenschaftlichen wie vom unwissenschaftlichen Denken, das insofern auch »besser ist als es sich selber weiß«¹⁾. Ihm gegenüber hat das philosophische Denken die Aufgabe, es zum Bewußtsein seiner selbst zu bringen, es »sich verkehren zu lassen«, um es selbst diesen Weg gehen zu lassen, es vorzubereiten »auf dasjenige, was ihm als die eigene Wahrheit, der eigene Begriff bevorsteht«²⁾. Es hat als diese Vorbereitung die Aufgabe, das unphilosophische Denken »den alltäglichen Vorstellungen zu entfremden«, indem es diese v o r denkt, »wenngleich anfänglich noch nicht so, wie sie in Wahrheit r e i n zu begreifen sind«, sondern in der Weise, daß sie ihm i n i h r e r U n w a h r h e i t, d. h. in ihrem Nichtbegriffensein schon zum Bewußtsein kommen. Daher es dem Verstand schon und v o r a l l e m in der Vorbereitung »immer gegen den Strich geht«.

Man sieht, das Thema ist dasselbe wie in der Phänomenologie. Wenn so das philosophische Denken das unphilosophische Denken führt und dieses sich führen läßt, wenn »es das ihm Vorgedachte mitdenkend nachdenkt« — macht es sich selbst zum Übergang und bereitet es sich selbst vor, und so wird es schließlich von dem philosophischen Denken, das darauf achtet und weiß was es tut, wenn es denkt, auch wenn es in — einstweilen! — un- und vorphilosophischer Weise denkt, zum philosophischen Denken entwickelt oder gebildet —, es ist der Weg der Selbstbewußtwerdung des Denkens, der Weg vom gewöhnlichen und vom sogenannten wissenschaftlichen Bewußtsein zur Philosophie.

III.

Freilich, wenn wir das hier anzuzeigende Buch mit dem Buche Hegels vergleichen, so drängt sich uns zunächst der Eindruck auf, daß sie doch irgendwie der Grundanlage nach verschieden sein müssen. Kann Hegels Phänomenologie als eine Theorie des e r s c h e i n e n d e n B e w u ß t s e i n s, als eine Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins vom gewöhnlichen, alltäglichen Bewußtsein der gegenständlichen Welt zum wissenschaftlichen und philosophischen Bewußtsein oder, was dasselbe ist, vom B e w u ß t s e i n zum G e i s t e aufgefaßt werden, eine Geschichte, in der das menschliche Bewußtsein sich immer neue G e s t a l t e n gibt, um in ihnen immer wieder sich selbst zu finden und doch nicht die Wahrheit

1) S. 13.

2) S. 14.

zu finden und durch diesen Mangel gerade zu neuen Gestalten und zu neuen Stufen der Erkenntnis und Selbsterkenntnis fortgetrieben zu werden, bis es schließlich zu der seinem Wesen entsprechenden Gestalt gelangt, in der es sich als Geist und in der infolgedessen der Geist sich selbst begreift, so suchen wir nach einer solchen Fülle von Gestalten, wie sie Hegel in seinem Roman des sich seinem Erwachen entgegenräumenden Geistes uns vorführt, bei Hessing vergebens. So erscheint sein Werk, verglichen mit der lebendigen Fülle der Gesichte bei Hegel, unanschaulich, begrifflich, abstrakt; es scheint insofern der Logik näherzustehen, als der Phänomenologie, da die Logik es ja nicht mit den wechselnden Gestalten der Erscheinungswelt, sondern mit den reinen Gedanken zu tun hat, in denen der Geist nicht die empirische Welt, sondern sich selbst in seiner Reinheit und Abgezogenheit von dieser denkt, und die freilich nach der Absicht Hegels in jenen Gestalten gefunden werden müssen, damit diese selbst als wahr und gültig und d. h. eben zugleich: als Wirklichkeit des Geistes, begriffen werden können ¹⁾. Es liegt deshalb der Gedanke nahe, daß das Werk Hessings der Logik näherstehe als der Phänomenologie, daß es als eine phänomenologische Logik oder besser: als eine Logik der Phänomenologie aufzufassen sei.

Indessen ist dabei zu beachten, daß von dem Werke Hessings in der deutschen wie schon in der holländischen Ausgabe bis heute nur der erste von drei Teilen vorliegt und daß Hessing selbst diesen ersten Teil als »Vorbereitung« bezeichnet ²⁾, was doch wohl heißen soll: Vorbereitung zu den beiden noch ausstehenden Teilen, so daß es in seiner Tendenz und seinem Inhalt wohl erst aus dem ganzen Werk begriffen werden kann, dem wir schon deshalb mit gespannter Erwartung entgegensehen.

In der Tat gibt sich das Buch, soweit wir das jetzt schon beurteilen können, nicht als eine Um- und Weiterbildung der Logik, sondern der Phänomenologie: die Kategorien, die es sich, eine aus der andern, hervortreiben läßt, damit das Bewußtsein dieser Entwicklung, entsprechend der oft gegebenen Anweisung Hegels, denkend, nach- und mitdenkend, »nur zusehe«, sind gedacht nicht als die reinen Formen des Denkens, wie etwa Sein, Dasein, Qualität, Quantität, Wesen usw., sondern als Kategorien des Bewußtseins, in denen sich die daseiende Welt

1) Vgl. dazu Hegels Phänomenologie, Vorrede S. 18, 19, 35—40, auch S. 31 der Jubiläumsausgabe Bd. III: »Die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt« — und das »System der Philosophie« I (die Wissenschaft der Logik), Vorbegriff § 19 (die Logik als »die Wissenschaft der reinen Idee, das ist der Idee im abstrakten Elemente des Denkens«, »Die Idee als logische«; die große Logik, Einleitung (»Allgemeiner Begriff der Logik«), Bd. IV und VIII der Jubiläumsausgabe. 2) Hessing S. 10.

für das Denken des Menschen aufbaut und als dieser Mensch der Geist sich selbst zum Gegenstand mache und seiner selbst bewußt werde. Der Gegenstand der philosophischen Betrachtung Hessings ist so, wie uns beim Studium dieses herrlichen Buches immer deutlicher vor Augen tritt, kein anderer als das Bewußtsein selbst, das als dieser Gegenstand aus der Wirrnis vorphilosophischer Meinungen und Vorstellungen herausgearbeitet werden soll, so daß der Sinn des Werkes der ist, zunächst einmal die Grundlage zu gewinnen für eine wirkliche Phänomenologie, als Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins, und d. h. mit anderen Worten: das zu erwerben und bereitzustellen, was bei Hegel mehr oder minder nur vorausgesetzt war, und so eine Vorbereitung zur Phänomenologie als dem sich selbst entwickelnden und in dieser Selbstentwicklung auch begreifenden und darstellenden Bewußtsein zu geben.

Wir brauchen ja auch nur das Inhaltsverzeichnis zu durchmustern, um zu sehen, daß es sich bei diesem Werke im Grunde um dasselbe Thema handelt, das Hessing in anderer Weise in seinem früheren großen Werke: »Bewußtsein und Wirklichkeit« behandelt hat, um die Erkenntnis und das Darlegen des Wesens dessen, was wir gemeinhin als Gegenstand der Erkenntnis bezeichnen. Die Vorstellungen, die das gewöhnliche Bewußtsein von der Erkenntnis und ihrem Gegenstand hat, werden berichtigt, wobei allerdings der »Gegenstand« unvermerkt zu etwas ganz anderem wird, als was er für das gewöhnliche Bewußtsein — auch das der empirischen, sog. positiven Wissenschaft — war: er ist am Ende der Untersuchung nicht mehr das Einzelding oder die Summe der Einzeldinge, die als Gegenstück des erkennenden Subjektes vorgestellt werden, sondern ist der Begriff, und auch dieser wieder nicht in der Weise, wie ihn der Empirismus sich denkt, als das Fabrikat des die gegenständliche Welt bearbeitenden Verstandes, sondern der Begriff als Spontanität, als das sich selbst in seiner Selbstunterscheidung in Subjekt und Objekt begreifende Denken, der Begriff als das Subjekt, das in seiner Selbstunterscheidung doch stets bei sich bleibt und insofern auch wieder nicht bloß Subjekt, sondern auch Substanz der Erkenntnis ist. Und so handelt es sich bei Hessing auch nicht, wenn vom Subjekt der Erkenntnis die Rede ist, um das einzelne empirische Subjekt, das sich in seiner bloßen Besonderheit vergeblich an dem Gegenstand der Erkenntnis abmühen würde, sondern um das allgemeine Subjekt, das sich gerade in seiner Allgemeinheit als Subjekt der Erkenntnis weiß und in dieser Allgemeinheit ebenso wie in der Einheit seiner selbst in seiner Selbstunterschiedenheit die Wahrheit hat: der Gegenstand nicht mehr als das Jenseitige des Bewußtseins, das uns zu der Frage

zwingt, wie wir uns der Wahrheit davon versichern können, daß unsere »Erkenntnis« dem Gegenstand entspricht und insofern »wahr« ist, sondern der Gegenstand als die Einheit von Subjekt und Objekt, in deren Jenseits überhaupt nichts ist, was als Gegenstand der Erkenntnis in Frage kommen könnte, so daß »Wahrheit« nicht eine besondersartige Bezogenheit des Subjektes auf den Gegenstand seines Erkennens ist, sondern das Wissen als die unmittelbare und die diese Unmittelbarkeit überwindende vermittelte Gewißheit des Subjektes von seiner Einheit mit seinem Gegenstand ¹⁾, eine Erkenntnis, die freilich nur dem absoluten Idealismus Hegels und seiner Nachfolger sich auftut, die dagegen aller empirischen Wissenschaft und aller höchstens bis zum Kritizismus sich vorwagenden Philosophie verschlossen bleibt. Die Wahrheit ist das Wissen, nicht ein bloßes Produkt von Wissen, das diesem zukommen aber auch fehlen kann und über dessen Zukommen das Wissen sich vergewissern müßte, um seiner Wahrheit gewiß werden zu können, sondern die Wahrheit ist das Wissen überhaupt, weil dieses nur die Tätigkeit des sich in sich und Gegenstand unterscheidenden Geistes ist — freilich unter der Voraussetzung, daß dieser Geist in der Entwicklung seines Wissens sich nicht eine unüberschreitbare Grenze setzt, sondern bis zum Ende fortzuschreiten entschlossen ist, weil er diese Wahrheit erst in seiner Selbstbewußtwerdung erfaßt. — Aus diesen Sätzen, die nicht etwa im Sinne der empirischen Wissenschaft so oder so »bewiesen« werden, die aber auch gar nicht bewiesen zu werden brauchen, weil sie vielmehr verstanden und begriffen werden müssen, aber auch begriffen werden können, indem das Denken sich nur in sich zu versenken braucht, um zuzusehen, was es tut, wenn es denkt, indem es also sich in ein beobachtendes und ein beobachtetes Bewußtsein unterscheidet, — aus diesen Sätzen also, die in diesem Verstanden- und Begriffenwerden ihre unumstößliche Gültigkeit erhalten, ergibt sich dann aber mit Notwendigkeit, daß Erkenntnis auch nicht ein ruhiger Besitz, sondern die rastlos fortschreitende Tat des erkennenden Subjekts ist, das unendliche Sichbewußtwerden des Denkens von seinem Gegenstand, der mit dem Fortschreiten der Erkenntnis sich selbst fort- und umbildet, und nicht die Leistung dieses oder jenes zufälligen einzelnen Denkers oder Forschers, sondern die Tätigkeit des allgemeinen, in dem einzelnen Subjekt Wirklichkeit habenden Geistes und sein Gegenstand nicht dieses oder jenes einzelne Ding, sondern vielmehr »das Ganze«, und daß nur dieses Ganze als Inhalt des allgemeinen, denkenden Bewußtseins die Wahrheit ist, an der das einzelne Ding nur teilhaben kann, wie auch das ein-

1) S. 20 oben.

zelne empirische Subjekt an dieser Wahrheit nur teilhat, auch wenn es sie, wie Hegel im Jahre 1806, allein gefunden und begriffen haben sollte. Die Wahrheit ist das Ganze als lebendiger, sich stets erneuernder Organismus in seiner Objektivität, als das System der Erkenntnis, und als die gegliederte Gemeinschaft des Geistes, der in den Subjekten der Erkenntnis vom »gewöhnlichen« Bewußtsein und der empirischen Wissenschaft an bis zu dem sie begreifenden Philosophen als ihrem Führer, Wirklichkeit hat, so daß auch auf dieser Stufe des sich selbst begriffen habenden Geistes seine Selbstunterscheidung in Subjekt und Objekt der Erkenntnis Geltung behält. »Das Ganze ist die Wahrheit« und »das System ist die Wahrheit«, diese beiden fundamentalen Sätze der Hegelschen Erkenntnistheorie erhalten so durch Hessing eine neue, geistvolle und durchschlagende Begründung.

So ist das Ziel der vorliegenden Untersuchung die Gewinnung des Standpunktes, von dem aus der Weg der Phänomenologie angetreten werden kann, und der, nach dem ganzen Sinn des Unternehmens, nicht wohl ein kritischer sein kann, da der Kritizismus selbst als eine Erscheinung des nur philosophisch sein wollenden Denkens, als eine Station auf dem Wege zur Erkenntnis begriffen werden muß. Es ist der Standpunkt, von dem aus die Unterscheidung des beobachtenden und beobachteten Bewußtseins erst sinnvoll wird, die sich als roter Faden durch Hegels Phänomenologie hindurchzieht, die Unterscheidung der Erkenntnis »für es« — das beobachtete — und »für uns« — das beobachtende Bewußtsein, das dem ersteren seine Mängel vorhält und es dazu nötigt, die nächsthöhere Stufe zu betreten. Das Buch bietet insofern ungefähr — wenn ich es recht verstehe — das, was Gabler in seiner »Kritik des Bewußtseins« geboten hat, aber freilich nicht, um dabei Halt zu machen, sondern um damit nur seine eigentliche Aufgabe »vorzubereiten«.

IV.

Den Weg, den der Verfasser dabei geht, um seinen Schüler zu dem ins Auge gefaßten Ziel zu führen, dem Leser näher zu schildern, darauf muß der Berichterstatter leider verzichten. Nicht mit der üblichen Entschuldigung wegen des mangelnden Raums u. dgl., auch nicht mit einer Geste der Bescheidenheit und Unzulänglichkeit gegenüber dem Geiste des Verfassers, sondern weil das geradezu ein Ding der Unmöglichkeit wäre. Philosophie ist Methode, und einen Weg, der notwendig über eine Vielheit von Stationen führt, die nun einmal zurückgelegt werden müssen, wenn das Ziel erreicht werden soll, summarisch zurücklegen zu wollen, wäre

widersinnig ¹⁾. So bleibt keine Wahl: diese Anzeige kann nur den Sinn haben, den Leser zum Studium Hessings anzuregen; und wer sich wirklich über ihn und seine Philosophie unterrichten will, muß ihn selbst lesen, muß sich seiner Führung anvertrauen und unter dieser Führung alle die Hindernisse überwinden, in seinem eigenen Denken und Wollen überwinden, die sich ihm auf seinem Wege entgegenstellen, richtiger: die ihm sein eigenes, vorerst nur philosophisch werden wollendes Bewußtsein entgegenstellt, ebenso, wie man sich über Hegel selbst nicht »orientieren« kann, vielmehr sich ihm selbst hingeben muß, indem man sich entschließt, »die Anstrengung des Begriffes auf sich zu nehmen«, um ihn zu begreifen und damit zum Begriff des Begriffes selbst zu gelangen. Und so könnte diese Anzeige hier mit einem Ausdruck des Dankes und der Bewunderung gegenüber dem holländischen Denker schließen, wenn ich nicht glaubte, noch eine Frage stellen und zu ihrer Durchdenkung anregen zu sollen, die mir beim Studium dieses Werkes wieder entgegengetreten ist und die, wenn ich nicht irre, bis heute noch keine befriedigende Beantwortung gefunden hat.

In einer grundlegenden Untersuchung, die ein anderer Bolland-Schüler, der Leidener Völkerrechtslehrer und Rechtsphilosoph T e l d e r s , mit Recht als »eine der belangreichsten Veröffentlichungen« der letzten Jahre bezeichnet hat, nämlich in seinem Buch über »Rechtsbegriff und Rechtsgestalt«, hat G. Dulckeit auf den Gegensatz von Begriff und Gestalt hingewiesen, der sich durch die ganze Phänomenologie Hegels und eigentlich durch seine Philosophie überhaupt hindurchzieht, um auf diesen Gegensatz, den in dieser Schärfe er zuerst aufgezeigt hat ²⁾, eine Unterscheidung von logischen und phänomenologischen Kategorien zu gründen, die ihm erst das richtige Verständnis der Rechtsphilosophie Hegels zu eröffnen schienen: der Rechtsphilosophie als des Systems der logischen Kategorien des Rechts, im Vergleich mit denen die Gestalten der verschiedenen in der Geschichte der Völker auftretenden Rechtsordnungen und Staaten und ihrer Einrichtungen nur illustrierende Bedeutung haben sollten, ein Gedanke, in dessen Konsequenz dann das Unternehmen, die Philosophie des Rechts als ein System des sich entwickelnden Bewußtseins aufzubauen, jedenfalls vom Standpunkt einer getreuen Interpretation des Hegelschen Denkens als

1) Daher auch bisher noch keine Darstellung irgendeiner Philosophie und also auch nicht der Philosophie Hegels in irgendwelchen Philosophiegeschichten ihr Ziel, den Leser in diese Philosophie »einzuführen«, erreicht hat; sie haben ihm höchstens eine ungefähre Vorstellung von ihr vermitteln können, die als solche natürlich auch nur — mehr oder minder — unrichtig sein konnte. 2) So mit Recht B u s s e in der ZDKPh. III S. 185.

verfehlt erscheinen würde¹⁾. Und zweifellos ist diese Auffassung der Phänomenologie richtig und nicht minder spricht vieles auch für die in ihr begründete Auffassung der Hegelschen Rechtsphilosophie: sie wird dadurch anscheinend erst richtig in das gesamte System Hegels eingliedert und erhält so im Sinne Hegels auch erst ihre Wahrheit, ebenso wie die Phänomenologie erst durch das durch sie vorbereitete System ihre Wahrheit erhält, nämlich indem sie als der Weg des empirischen Bewußtseins zur Philosophie begriffen wird. Dieses Bewußtsein trägt natürlich als Inbegriff der sich eine aus der andern ergebenden Gestalten der Wirklichkeit und der Wirklichkeitserkenntnis die Kategorien der Logik in sich, so daß es nicht nur Voraussetzung der Logik ist, sondern umgekehrt auch diese wieder voraussetzt; umgekehrt setzt die Logik als die Wissenschaft des reinen Gedankens die Phänomenologie jedenfalls insofern voraus, als das Bewußtsein zu diesem System von Kategorien des reinen, nicht gegenständlichen, sondern sich selbst denkenden Denkens nicht anders gelangen kann, als indem es sich von einer der »Gestalten« seines vorphilosophischen Denkens zur anderen fort tastet, bis es eben begreift, daß es nur in der Sphäre der »reinen Gedanken« seine Ruhe finden kann, so daß der ganze gewaltige Apparat der Logik in der Luft hängen würde, dem Bereich der »bloßen Versicherungen« einer bloß »dogmatischen« Lehre angehören würde, wenn das Denken nicht in der Phänomenologie auch dazu den Grund gelegt hätte²⁾. Es ist also nicht so, daß die phänomenologische und die logische Entwicklung zwei Reihen darstellten, die in einem gemeinsamen Endpunkt zusammentreffen, aber ebensowenig so, daß die Begriffe der Logik Abstraktionen wären, die aus den Inhalten des empirischen und d. h. zugleich auch des phänomenologischen Denkens zu gewinnen wären — obwohl natürlich, wie auch Hegel wiederholt erklärt, die Kategorien der Logik von den Gestalten der Wirklichkeit »abstrahiert« und insofern die Logik das Reich des Abstrakten, d. h. eben des von der Wirklichkeit absehenden und in sich selbst zurückgehenden Denkens darstellt; sondern die beiden Reihen sind einander gegenseitig unter- und übergeordnet, sind in ihrer Gegensätzlichkeit im letzten Sinne doch miteinander »identisch«. Deshalb kann auch die Logik als das System der reinen Denkbestimmungen nicht als das allein Wahre angesehen werden; denn »die Wahrheit ist das Ganze« und das »nur Logische« ist eben nicht alles und nicht das Ganze und also auch nicht die Wahrheit, insofern es, obgleich nicht zu trennen oder zu scheiden, doch

1) Vgl. vor allem Dulckeit, a. a. O. S. 28 ff.

2) Vgl. dazu auch Hessing, a. a. O. S. 132 ff., 142, 149 und seinen Vortrag über »Die Freiheit als Denken«, Verhandlungen des ersten Hegel-Kongresses 1931, S. 215 ff.

»zu unterscheiden ist von dem, was ebenso wesentlich das Resultat der Selbstverwirklichung dieses annoch bloß logischen Begriffes zum Begriff als Bewußtsein oder »Ich«, als die Bedingung zum begreifenden Denken oder Denken des Begriffes und hiermit zum Philosophieren überhaupt ist«¹⁾. So, als Einheit entgegengesetzter Begriffe, erweisen sich dann für uns diese beiden Bewegungen oder Reihen als unterschieden von der einen Bewegung²⁾, nämlich von der phänomenologischen des Bewußtseins zum Begriff³⁾. Denn »indem das Bewußtsein, von seinem eigenen Wesen getrieben, sich als dieser⁴⁾ Prozeß betätigt, ergibt es sich als das allgemeine Selbstbewußtsein, d. h. als den wissenden und hiermit als den von sich selbst gewußten Begriff«. »Der Begriff ist aber dies, als das Logische sich zum Bewußtsein zu entwickeln«; so ist der Begriff »die andere Seite dieses Verhältnisses.« Und demnach ist das Ergebnis des Bewußtseinsprozesses, von diesem einen Momente, nicht nur der Begriff, sondern »dieses Logische als das zum Bewußtsein sich Entwickelnde, was die wichtige Bedeutung hat, daß, indem das Bewußtsein, als der hier zu denkende Prozeß, sich betätigt, es dann mit dem Begriff, mit dieser einen Seite, sich selbst als das Phänomenologische, als diese andere eine Seite resultiert, um als diese eine Bewegung diese und die andere zu sein«. Das Bewußtsein ist es also, das, als das Denken, die eine und die andere Bewegung vornimmt, die Entwicklung der Gestalten und die Reihe der zum Begriff aufsteigenden Kategorien, und ist damit »das eine Wesen dieser beiden Bewegungen«; das Bewußtsein erschöpft das ganze Verhältnis, »indem es sich und den Begriff zu denjenigen Momenten macht, die sie in diesem ihrem Verhältnisse sind«.

Wenn also Dulckheit die beiden Bewegungen, die logische und die phänomenologische Reihe, anscheinend voneinander nur unterscheidet, indem

1) Vgl. im näheren Hessing, Die Freiheit als Denken, a. a. O. S. 215. In diesem Zusammenhang, der leider in Deutschland zu wenig bekannten Rede, führt Hessing weiter aus: »Zur Unterscheidung des Vernünftigen im Sinne des nur Logischen sprechen wir dann vom Phänomenologischen, aber so, wie Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes das Bewußtsein — als das Bewußtwerden — näher als das Seiner-sich-bewußt oder Für-sich-werden des Vernünftigen zur Sprache brachte«, und betont, daß »die Entwicklung und in diesem Sinne der Begriff des Verhältnisses des Logischen und des Phänomenologischen eine bisher noch nicht genügend erfüllte Forderung sei (dies von mir gesperrt) und die Entwicklung dieses Begriffes (des Verhältnisses der beiden) freilich vorgenommen werden sollte, was m. E. auch heute noch nicht geschehen ist.«

2) Für sich allein genommen.

3) Hessing, a. a. O. S. 216.

4) phänomenologische.

er betont, daß die Reihe der Gestalten und die Reihe der logischen Kategorien voneinander ganz verschieden seien, so ist das vermutlich doch nicht ganz richtig — es kann nicht richtig sein, schon deshalb nicht, weil nur der »bloße Intellekt« nicht imstande ist, von ihm gesetzte Unterschiede aufzuheben, was ja gerade die Aufgabe des dialektischen und spekulativen Denkens ist. Und es würde sich von diesem Standpunkt der vollkommenen *Verhältnisslosigkeit* der beiden Reihen die nicht abweisbare, aber freilich auch unlösbare Frage ergeben, wie es überhaupt denkbar sei, daß der logischen Reihe die phänomenologische als ihr »ganz anderes« gegenübersteht, vor allem für ein Denken, das nicht nur über den Empirismus, sondern auch über den Kritizismus hinaus zu sein glaubt; denn für dieses hätte es vielleicht einen gewissen Sinn, die Unterschiedenheit der beiden Reihen so zu verstehen, daß sich in ihr etwa die Unterschiedenheit von Form und Stoff geltend machte, insofern die logische Reihe die reinen *Formen* zu entwickeln und zu begreifen hätte, die in der Synthese mit dem amorphen und alogischen *Stoff* eben die Gestalten entstehen lassen würden, die uns in der phänomenologischen Reihe entgegentreten. Für den absoluten Idealismus, als dessen Begründer uns Hegel erscheint — daß er damit zugleich der größte Realist gewesen ist, ist Dulckheit zuzugeben ¹⁾ —, ist aber diese Unterscheidung von Form und Stoff unmöglich und so fragt es sich eben, da die »Gestalten« der gegenständlichen Welt eben doch Gestalten des *Bewußtseins* und damit des allgemeinen, im einzelnen Ich sie denkenden, erkennenden, begreifenden Subjektes sind, ebenso wie die Begriffe oder Momente des sich als *reines Denken* zum Begriff entwickelnden *Bewußtseins*, wie dieses selbe Subjekt, dieses selbe mit sich identische Denken, es fertig bringt, das eine Mal diese, das andere Mal jene Reihe zu produzieren — zumal schließlich auch diese »reinen Gedanken«, *Gestalten* dieses denkenden Bewußtseins sind ²⁾. Hier kann, wie ich glaube, die Lösung nur in der Weise gefunden werden, daß gewiß nicht den einzelnen Bestimmungen der Logik irgendeine bestimmte Gestalt der phänomenologischen Reihe gegenübergestellt wird, die ihr zu entsprechen hätte — wie wäre das in bezug auf die Kategorien, z. B. des Seins überhaupt möglich! —, sondern daß in diesen Gestalten die *gesamten* Kategorien der Logik enthalten und aufgehoben sind, so daß insofern die Phänomenologie des Geistes die Logik

1) Vgl. dazu schon das in meiner »Grundlegung« über Idealismus und Realismus Ausgeführte.

2) Wie denn Hegel selbst den Begriff gelegentlich als Gestalt bezeichnet hat, vgl. z. B. die Vorrede zur Phänomenologie S. 38: »Wissenschaft des *Wahren*, das in der Gestalt des *Wahren* (d. h. des Begriffes) ist.«

im eigentlichen Sinne v o r a u s s e t z t. Das entspricht, wie mir scheint, auch dem Aufbau des Gesamtsystems bei Hegel: die Phänomenologie des Geistes als Einleitung, die vom empirischen Wissen, von der gegenständlichen Erkenntnis ausgeht, diese letztere kritisiert und überwindet, an die Stelle des empirischen Gegenstandes einen anderen setzt, den sie aus dem ersteren Schritt für Schritt entwickelt, so daß er und seine Erkenntnis auch wieder nicht verneint, nicht vernichtet, sondern als Moment der wahren Erkenntnis »aufgehoben« wird und insofern seine Bedeutung und seinen Wert im Rahmen des Ganzen behält; denn die Logik, die ja nicht, wie die vorhegelsche Schullogik, ein Nebeneinander abstrakter Verstandesbestimmungen ist, sondern selbst wieder System, d. h. ein lebendiger, geistiger Organismus, Selbst b e w e g u n g des Begriffes — des von den »sinnlichen Vorstellungen« des Empirismus g e r e i n i g t e n Begriffes ist, führt ihrerseits wieder über sich hinaus zur spekulativen Einheit von Subjekt und Objekt und zur gegenständlichen Welt als dem Inhalt des sie denkenden Bewußtseins¹⁾. Man darf also, meine ich, die Selbständigkeit der logischen Reihe gegenüber der phänomenologischen nicht in der Weise übertreiben, wie etwa die m o d e r n e Logik der Phänomenologen den »S a t z a n s i c h« gegenüber dem G e d a c h t w e r d e n verselbständigt, und darf auch nicht die G e s t a l t e n der Phänomenologie in die bloße Subjektivität des vorstellenden Bewußtseins verlegen, der gegenüber die »reinen Gedanken« der Logik eine besondere Geltung, die eigentliche »Objektivität« beanspruchen könnten. Wenn Hegel²⁾ ausführt, daß die Bestimmung der Idee zur Natur kein bloßer Übergang sei, daß die Idee sich zum einfachen Sein bestimme, daß sie »sich selbst frei entlasse«, wodurch »die absolut für sich selbst o h n e S u b j e k t i v i t ä t seiende Äußerlichkeit des Raumes und der Zeit begründet werde«, so hat das zwar den Anschein, als ob damit der Boden des Bewußtseins als der Subjektivität verlassen und eine außerbewußte, bewußtseinsjenseitige und i n d i e s e m Sinne r e a l e Natur anerkannt werden solle; aber das k a n n nicht die Meinung Hegels gewesen sein, weil damit nämlich sein ganzes System seinen Sinn verlieren würde. Es soll vielmehr damit nur gesagt

1) Vgl. etwa Hegels »System der Philosophie«, I. Teil (Bd. VIII der Jubiläumsausgabe), §§ 236 ff., 244 und dazu die Schlußabschnitte der großen Logik (Bd. V, S. 351 ff.), wo Hegel ausführt, die Idee sei zwar »noch logisch, in den reinen Gedanken eingeschlossen, die Wissenschaft des göttlichen Begriffes«, und werde als solche begriffen, gedacht »von dem erkennenden Subjekt«; aber als a b s o l u t e W a h r h e i t sei sie in dieser subjektiven Sphäre »der T r i e b, diese aufzugeben«, so daß die reine Wahrheit — der Logik — »als letztes Resultat auch »der A n f a n g e i n e r a n d e r e n S p h ä r e u n d W i s s e n s c h a f t« werde. Und in der Tat setzt an dieser Stelle die Naturphilosophie ein.

2) A. a. O. S. 353.

sein, daß Raum und Zeit nicht bloß Anschauungsformen des subjektiven Geistes als des empirischen Subjektes seien, daß sie also nicht bloß ideal im Sinne etwa der Berkeleyschen Erkenntnistheorie, aber auch noch des Kritizismus seien, so daß ihnen also eine unräumliche und unzeitliche Realität gegenüberstünde, sondern, daß die gegenständliche Welt, nicht mehr als »gegeben«, als »vorausgesetzt«, sondern als Resultat der Entwicklung, ihre objektive, räumlich-zeitliche Realität in sich trägt, als eine nicht bloß vorgestellte und gedachte, sondern als wirkliche, im Sinn des Idealismus, als Welt unseres, meines, deines und überhaupt des allgemeinen Bewußtseins, dessen Wahrheit nach wie vor in der Selbstunterscheidung in Subjekt und Objekt besteht. Das Subjekt dieses Bewußtseins, und d. h. eben dieses selbst, als allgemeines Bewußtsein, weiß seinen Gegenstand als realiter seiend: das ist die objektiv seiende Natur im Sinne Hegels. Und dieses Wesen und damit diese Realität ist nunmehr der erste Gegenstand der auf der Logik sich erhebenden Metaphysik oder Ontologie: so ist die Philosophie zunächst Naturphilosophie, aber sie kann sich nicht in dieser erschöpfen, sondern treibt sich hinaus über sie zur Geistesphilosophie, die sich in sehr bezeichnender Weise gliedert in die Philosophie des subjektiven Geistes, in der nunmehr auch die Phänomenologie ihre Stelle findet, nicht mehr als die Theorie des sich noch nicht begreifenden empirischen Bewußtseins, dessen Wahrheit und Gültigkeit zu finden die Aufgabe der ersten Phänomenologie gewesen ist, sondern als die Lehre von dem zu Selbstbewußtsein und Vernunft gelangenden subjektiven Geist, der sich in den theoretischen, praktischen und freien Geist auseinanderlegt, um als letzterer seine Subjektivität zu überschreiten und in der Gestalt von Recht und Staat eine objektive Welt, eben als Welt des Geistes, zu begründen, objektiver Geist zu werden ¹⁾. Wegen dieses Verhältnisses des Systems zur Logik kann, wie mir scheint, die Auffassung nicht richtig sein, daß es sich nur in der ersten Phänomenologie um Gestalten des Bewußtseins, im übrigen aber um die reinen Begriffe handele und die Rechtsphilosophie so als das System der reinen Begriffe des Rechts, als Rechtslogik aufzufassen sei, und müssen sich die Stellen in Hegels Rechtsphilosophie, die Dulckheit für diese seine Auffassung heranzieht, anders auffassen lassen; in der Tat lassen sie sich, wie ich glaube, anders verstehen. Für Hegel selbst ist ja die Aufgabe der Rechtsphilosophie, und zwar ihre einzige Aufgabe, die Entwicklung des

¹⁾ Vgl. das System der Philosophie III (Werke Bd. X), die Philosophie des Geistes, Einleitung, und M. Busse, Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat, 1931.

Begriffes Recht¹⁾); aber nicht als des Begriffes der Logik, sondern des sich in der Wirklichkeit darstellenden oder Gestalt gebenden Begriffes: die Gestalten der Rechtswirklichkeit sollen als Realisationen des Begriffes begriffen werden, und wenn auch gewiß die Beispiele, die Hegel da und dort gibt, die Bedeutung haben, das begrifflich Ausgeführte anschaulich zu machen, so ist doch die Rechtsphilosophie nicht als eine bloße Logik des Rechts gedacht, sondern sie ist als Selbstentwicklung des sich zur Idee fortbildenden Rechtsbegriffes eben mehr: das Recht als Einheit des Begriffes und seiner Erscheinung. Gerade deshalb, weil das Recht in seinem objektiven Dasein Wirklichkeit des Geistes auf einer höheren Stufe seiner Selbstverwirklichung ist, eben objektiver Geist, setzt die Rechtsphilosophie ebenso wie den subjektiven Geist auch die Logik und die Grundlegung des ganzen Systems des sich wissenden Geistes, die Phänomenologie, voraus. Und so bleibt es wahr, daß ebenso wie die gesamte übrige Wirklichkeit auch die Wirklichkeit des Rechts, das wir verstehen und begreifen wollen und dessen Gültigkeit und Verbindlichkeit wir zu erkennen und zu bejahen suchen, Bewußtsein ist, und zwar gerade deshalb, weil es Geist ist, auch objektiver Geist, da sich die Subjektivität eben zur Objektivität aufheben muß und auch wirklich aufhebt, wie wir daran erkennen, daß es so etwas

1) Vgl. die Einleitung § 1: »Die philosophische Rechtswissenschaft hat die Idee des Rechts« — d. h. — »den Begriff des Rechts und seine Verwirklichung zum Gegenstand«, und § 32: »Die Bestimmungen in der Entwicklung des Begriffs sind einerseits selbst Begriffe, andererseits, weil — in der Welt des objektiven, d. h. zu einem Dasein gelangten Geistes — der Begriff selbst als Idee ist, sind sie in der Form des Daseins, und die Reihe der sich ergebenden Begriffe ist damit zugleich eine Reihe von Gestaltungen; »so« — also als Gestaltungen des Begriffes! — »sind sie in der Wissenschaft« — nämlich in der Rechtsphilosophie, wie sich aus dem angeführten § 1 ergibt — »zu betrachten«. Wenn in dem Zusatz Hegels zu diesem Satze ausgeführt wird: »In spekulativerem Sinne ist die Weise des Daseins eines Begriffes und seine Bestimmtheit eins und dasselbe«, so ist das ganz richtig; denn im spekulativen Sinne gehört das Dasein zu den Bestimmtheiten eines Begriffes und ist er ohne Dasein eben »bloß Begriff«. So sind dieser Begriff, als der »reine Gedanke«, und die Gestalt, als seine Verwirklichung, beides Momente des wahren, sich realisierenden Begriffes oder der Idee, wobei wir freilich den Fehler vermeiden müssen, die Entwicklung des Begriffes zur Idee als einen zeitlichen oder geschichtlichen Prozeß, aufzufassen, da er vielmehr ein durchaus logischer oder metaphysischer Prozeß ist. Insofern führt Gans in seinem Zusatz zu § 32 richtig aus, daß das Eigentum als Moment des Begriffes der Familie im logischen Sinne notwendig vorausgehe, obwohl man nicht sagen könne, daß zeitlich das Eigentum vor der Familie vorhanden gewesen sei. Ebenso hat er recht mit seiner Begründung dieses Übergehens von den einfacheren Bestimmungen des Begriffes, daß wir »eben das Wahre in der Form eines Resultates sehen wollen«, wozu nur noch zu bemerken wäre, daß wir es auch als Resultat begreifen müssen, um es überhaupt zu begreifen.

wie ein objektives Recht, einen objektiven, gültigen Willen überhaupt gibt ¹⁾. Wenn Dulckheit in diesem Zusammenhang auf Stellen bei Hegel verweist, in denen der Geist als die primäre Grundlage des ganzen Systems und damit auch des Systems des Rechts als eines organischen Teiles des Systems der Philosophie überhaupt bezeichnet wird, als das dem Bewußtsein und dem Selbstbewußtsein zugrunde liegende »Erste«, das sich durch Aufhebung dieser beiden einseitigen Formen als deren ursprüngliche Einheit und Wahrheit erweist ²⁾ und von dem Bewußtsein gesagt wird, daß es nur die Seite der Erscheinung des Willens ausmache, die hier nicht mehr für sich in Betracht komme ³⁾, so ist dagegen nichts einzuwenden — als daß damit, daß man die »Ausdrücke« in den Vordergrund stellt, die Angelegenheit ins bloß Terminologische herabgezogen wird, wodurch sie für mich im Grunde ihr Interesse verliert. Hegel selbst ist damit auch nicht so ängstlich gewesen. So spricht er in der Phänomenologie ganz unbefangen davon, daß es das Bewußtsein als die Seele sei, die sich »zum Geiste läutere« ⁴⁾, womit ja die Einheit des einen und des andern anerkannt ist. Und so scheint mir die Frage nach dem Verhältnis der Logik zur Phänomenologie und wiederum der beiden Stücke des Systems zur Rechtsphilosophie mindestens einer erneuten Nachprüfung zu bedürfen, bevor sie als erledigt angesehen werden kann ⁵⁾.

1) Es mag an dieser Stelle kurz darauf hingewiesen werden, worin die Hauptleistung der sog. »Göttinger Schule« in bezug auf das Verständnis der Systematik der Philosophie Hegels überhaupt besteht. Ich sehe sie darin, daß Busse vor allem das Verhältnis der beiden Phänomenologien Hegels klar erfaßt und herausgearbeitet hat, Larenz die Einleitung zur Rechtsphilosophie als den Übergang vom subjektiven zum objektiven Geist und damit eben zum Rechte erkannt, Dulckheit aber die hier erwähnte fundamentale Unterscheidung von Begriff und Gestalt als einen der Leitgedanken der Phänomenologie uns in einer vorher nicht erreichten Schärfe bewußt gemacht hat. Diese Leistungen bedeuten einen dauernden Gewinn und einen wichtigen Fortschritt im Verständnis Hegels. Daß sie nicht die einzigen Leistungen der Göttinger Hegelschule bilden, bedarf wohl keiner ausdrücklichen Erwähnung. Vgl. insbes. Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, 2. Aufl. 1935, bes. S. 124 ff. und die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus (Handbuch d. Philosophie Bd. IV), sowie Binder, Busse, Larenz, Einf. in Hegels Rechtsphilosophie 1931.

2) System der Philosophie III, § 417. Derselbe Gedanke kommt in dem Titel des hier angezeigten Werkes Hessings zum Ausdruck.

3) Rechtsphilosophie § 8; vgl. auch System der Philosophie III, § 414 a. E. und § 413: »Das Bewußtsein macht die Stufe der Reflexion oder des Verhältnisses des Geistes, seiner als Erscheinung aus« — auch die Religionsphilosophie I, S. 215 f., derzufolge der Ausdruck Bewußtsein nur die Erscheinung des Geistes ausdrückt, »das Verhältnis des Wissens und seines Gegenstandes«.

4) Einleitung Absatz V, S. 71 der Jubiläumsausgabe.

5) Schließlich war auch meine »Grundlegung zur Rechtsphilosophie«, die der Anlaß zu Dulckheits Entdeckung gewesen ist, nicht geradezu phänomenologisch gemeint. Sie war ge-

Ich möchte in diesem Zusammenhang zu erwägen geben, daß es gerade der Sinn der Philosophie des absoluten Idealismus, so wie sie von Hegel vertreten wird, ist, die Brücke vom Begriff zur Wirklichkeit zu schlagen, und daß sie das tut, indem sie den Begriff nicht als das Abstrakt-Allgemeine des Wirklichen auffaßt — der abstrakte Allgemeinbegriff gehört ja dem abstrakten, verstandesmäßigen Denken an, das nur unterscheiden, seine Unterschiede aber nicht in einer höheren Einheit aufheben kann! — sondern als das **K o n k r e t - A l l g e m e i n e**, das sich zum wirklichen und damit zum Konkreten eben »k o n k r e t i s i e r t«, sich im Wirklichen seine konkrete Gestalt gibt. So sind die Gestalten, die wir in der Wirklichkeit vorfinden und die im Vergleich mit dem **A l l g e m e i n e n**, mit dem **b e g r i f f l i c h N o t w e n d i g e n** natürlich stets etwas von Zufälligkeit an sich tragen, eben doch nicht **a l o g i s c h**, nicht logik- und

dacht als ein Versuch, dem »gewöhnlichen Bewußtsein« eines leidlich gebildeten Menschen, der leider heute noch wie etwa vor 30 oder 50 Jahren wesentlich positivistisch und empiristisch denkt — wie denn vor allem auch die heutige Philosophie noch tief im Positivismus und Empirismus steckt — einigermaßen begreiflich zu machen, um was es sich beim Idealismus handelt; daß vor allem der Idealismus allein geeignet ist, das sog. Erkenntnisproblem, das gerade durch den Realismus unserer Zeit wieder eine besondere Bedeutung erhalten hat, zu lösen, den Individualismus zu entthronen, das Wesen der Gemeinschaft zu erfassen und die Gültigkeit von Recht und Staat für den Willen des Einzelnen zu begründen, für diesen Willen des empirischen Menschen, als der der vernünftige, allgemeine Wille wirklich ist und der insofern gewiß **G e i s t**, subjektiver Geist, aber, als solcher, eben doch **a u c h B e w u ß t s e i n** ist, wie denn das **R e c h t s b e w u ß t s e i n** als das sich in sehr verschiedenartiger Weise gestaltende Wissen des Menschen vom Rechte, vom Rechtsgefühl an bis zum begreifenden Bewußtsein, also von der Anschauung bis zum Begriff des Rechts — letzterer im subjektiven Sinne — in der Vorstellungswelt der Juristen immer noch eine beherrschende Rolle spielt. Dieses Rechtsbewußtsein, das sie meist nur als **R e c h t s g e f ü h l** kennen, sollte von mir in Bewegung gesetzt, aus einem festen Ding verflüssigt, zum Leben gebracht und d. h. ins Leben gerade des **G e i s t e s** übergeführt werden; das Rechtsbewußtsein sollte als natürlicher, moralischer und sittlicher Wille aufgefaßt und in seiner Bewegung von jenem zu diesem als sich zu seinem Begriff und seiner Freiheit **e n t w i c k e l n d e r W i l l e** begriffen werden — was schließlich auch Hegel in seiner Rechtsphilosophie tut, gerade in seiner Einleitung, die gewiß die Aufgabe hat, den Übergang vom subjektiven zum objektiven Geist des Rechts herzustellen — und auf dieser Gliederung in die Kategorien des praktischen Geistes sollte dann die natürliche, moralische und sittliche Welt, letztere als die des Rechts als des objektiven Geistes, aufgebaut werden. Dabei war mein Blick allerdings weniger auf die reinen **G e d a n k e n** in ihrer Abgezogenheit von der Wirklichkeit gerichtet, als auf die Wirklichkeit selbst, die treu meinem Streben, die Vernunft nicht als die transzendente Norm aufzufassen, an der die Wirklichkeit gemessen werden kann, welch letztere aber immer hinter der ersteren zurückbleibt, sondern sie in der Wirklichkeit zu suchen, in unserem daseienden, geltenden, geschichtlich gewordenen Recht zu finden und dessen Gültigkeit so zu erweisen, gerade als Wirklichkeit des **G e i s t e s** begriffen wurde. Daß das ein Mangel meiner Philosophie sei, davon habe ich mich bis jetzt noch nicht überzeugen können.

damit vernunft- und geistfremd, sondern sie tragen in ihrer Konkretheit ihre Allgemeinheit in sich und sind deshalb Gestalten gerade des Geistes, der auch diese erscheinende Wirklichkeit aus sich entläßt. Gewiß ist alles Denken auf das Allgemeine gerichtet, insofern ich irgend etwas nur erkennen kann, indem ich es auf ein Allgemeines, auf sein Allgemeines beziehe; das Urteil der Logik hat ja keine andere Bedeutung, als daß das Besondere (Subjekt) durch das Allgemeine (Prädikat) bestimmt und in dieser Bestimmung begriffen wird. Und so muß auch die Philosophie und vor allem die Rechtsphilosophie auf das Allgemeine gerichtet sein; aber auch dieses Allgemeine ist der konkret-allgemeine Begriff, der nach Verwirklichung im Konkreten verlangt und diese Verwirklichung auch erreicht, wie dadurch erwiesen wird, daß es ein empirisches Rechtsbewußtsein, ein moralisches Bewußtsein und Staaten und ihre Rechtsordnungen gibt. Und so hat das Konkrete, die Gestalt, in Hegels Rechtsphilosophie nicht bloß »paradigmatische« oder »illustrierende« Bedeutung; diese »Beispiele« sollen zeigen, wie sich der allgemeine Begriff im Geschichtlichen und im Geschichtlichgewordenen Gestalt gibt; und so bedeutete für mich in meiner »Grundlegung« und jetzt wieder in meinem »System der Rechtsphilosophie« der heutige deutsche Staat und unser gewordenes und werdenwollendes Recht allerdings auch nicht eine bloße Illustration, aber auch nicht den ausschließlichen Richtpunkt für »den Focus meines Bewußtseins«, sondern den für mich und für uns Deutsche von heute im Vordergrund des Interesses stehenden und deshalb in das Licht des Begriffes gerückten Gegenstand, als diese Konkretisation des Rechtsbegriffes, als den allgemeinen Begriff des Rechts, so wie er von uns Deutschen begriffen und verwirklicht worden ist und werden will und soll. Und so wird die Frage, wie es der Begriff des Rechts anfängt, sich bald diese, bald jene Gestalt zu geben, schließlich als ein bloßes Scheinproblem erkannt. Der objektive, wie der absolute Geist bedarf immer des subjektiven Geistes, um sich zu realisieren; seine Gestaltwerdung vollzieht sich mit Notwendigkeit durch den subjektiven Geist, durch Denken, Verstehen, Begreifen, Wollen, Handeln und Schaffen des Menschen, der als denkendes, wollendes und schaffendes Bewußtsein Geist ist und als solcher am objektiven und absoluten Geist teilhat, der so wieder als der Quell aller Wirklichkeit, ja als alle Wirklichkeit überhaupt, zu begreifen ist. Es liegt an der Subjektivität dieses subjektiven Geistes, an der Fähigkeit der Menschen, den Geist, der sie an sich sind, zu begreifen, ihren Willen nach dem Begriff zu bestimmen, aber auch, den Begriff nicht zu begreifen und ihren Willen dem Begriff entgegenzusetzen, kurz, an der dialektischen Freiheit des subjektiven Geistes,

an seiner höheren oder geringeren Intelligenz und Vernünftigkeit, an den äußeren Umständen, mit denen er sich auseinanderzusetzen hat und an anderem mehr — die rassische und seelische Veranlagung der Nation und des Einzelnen gehört nicht zu diesen »Umständen«, zu dieser Äußerlichkeit, sondern ganz wesentlich mit zu der Innerlichkeit des Geistes, für dessen Lebensäußerungen sie den Grundhabitus bildet, der unmittelbar sein Denken, Wollen und Schaffen mitbestimmt — daß die Gestalten, die sich der Geist in der empirischen, vor allem in der geschichtlichen oder geistigen Welt gibt, nicht uniform sind wie der Begriff und seine Kategorien, sondern in bunter Fülle vor uns liegen, und es liegt ebenso daran, daß die phänomenologische Reihe und die geschichtliche Reihe nicht zusammenfällt mit der logischen Reihe, da die »reinen Gedanken« der letzteren immer die Allgemeinheit des Begriffes behalten, auch wenn man sie als »Gestalten« des Begriffes bezeichnen will, während die Gebilde, die wir in der Welt des »erscheinenden Wissens«, in der empirischen und vor allem in der geschichtlichen Welt antreffen, immer mit Notwendigkeit besondere Gestalten des Begriffes sind, weshalb wir in der Geschichte des menschlichen Geistes, der politischen wie der Kulturgeschichte, ein Auf und Ab, Entwicklungen und Einwicklungen beobachten können, die in der Welt der reinen Gedanken undenkbar sind. Aber trotzdem ist diese geschichtliche Welt nicht eine Welt der Sinnlosigkeit, wie noch Schopenhauer gemeint hat, sondern eine Welt des Geistes, des Sinnes, der Vernünftigkeit und Richtigkeit, die wir begreifen und bewundern müssen, in der wir denselben Geist erkennen, den wir in seiner Reinheit und Folgerichtigkeit in der Logik besitzen.

Klarer und eindringlicher als von irgendeinem Denker seit Hegel wird uns das von H e s s i n g zum Bewußtsein gebracht, den wir deshalb als einen der führenden Denker der Gegenwart begreifen und anerkennen müssen. Möchte sein Werk bald seine Fortsetzung und seinen Schluß erleben!

Notizen.

Gustav E. Müller, Amerikanische Philosophie. Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart 1936. VIII u. 303 S. (= Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. 31).

Der hier (Ztschr. f. D. K.-Ph. 1936, S. 280) anlässlich einer Anzeige von R. Metz' englischer Philosophiegeschichte der Gegenwart ausgesprochene Wunsch nach einer deutschen zusammenfassenden Darstellung der amerikanischen Philosophie hat sich rascher verwirklicht, als wir damals zu hoffen wagten. Und der deutsch-amerikanische Verfasser des vorliegenden Werkes, Professor an der Universität von Oklahoma, darf zu seiner schönen, inhaltsreichen Leistung beglückwünscht werden, wenn sie auch gelegentlich die gleichmäßige Abgewogenheit der Ausmaße oder die Deutlichkeit und Überzeugungskraft der Darstellung vermissen läßt. Aber das Buch ist mit voller innerer Anteilnahme geschrieben, die den offenen Sinn des Verf. für die Neue Welt, seine neue Welt, verkündet, die Brücken zur alten Welt schlagen und Verständnis für »eine der deutschen wesensverwandten und tief verbundenen philosophischen Entwicklung« werben möchte.

Der eigene philosophische Standort des Verf., der sich besonders für erkenntnistheoretische und ontologische Fragen interessiert (vgl. seinen Aufsatz »Kant und das Ontologische Argument«, in Sophia, Bd. III, Rom 1935), ist negativ durch die außerordentlich scharfe Kritik bestimmt, die er dem »neuen Realismus« zuteil werden läßt. Hingegen schneidet der Pragmatismus, häufig die »bête noire« europäischer Betrachter, verhältnismäßig günstig ab. Des Verf. eigenes Hauptwerk, »Philosophy of our Uncertainties« (University of Oklahoma Press), war mir leider nicht zugänglich.

Die Darstellung gliedert sich in vier Hauptabschnitte: Theismus, Deismus und Aufklärung, Pantheismus und Idealismus, Finitismus (Wendung zur Endlichkeit). Diese geschichtlichen Abschnitte entsprechen gleichzeitig vier Stufen in der Entwicklung des amerikanischen Geistes; sie haben enge Parallelen auf »politischem, wirtschaftlichem, gesellschaftlichem, künstlerischem und religiösem« Gebiete — interessante Wechselbeziehungen, auf die im Schlußkapitel leider nur allzu kurz hingewiesen wird.

Nach einleitenden Abschnitten über

die Kultur des alten Puritanismus, der in ziemlich düsteren Farben gemalt ist, erscheint als Hauptvertreter seines philosophischen Trachtens Jonathan Edwards (1703—1758), den man wohl gelegentlich als »den zweiten wissenschaftlichen Begründer des Calvinismus« bezeichnet hat und der in England unmittelbar auf John Wesley wirkte. Die ihm innewohnenden Spannungen des logischen Denkers, des vor Gottes Allmacht erschauernden Mystikers und des zeternden Bußpredigers werden gut herausgearbeitet; dagegen vermißt man ein tieferes Eingehen auf Edwards Hauptwerk über die Willensfreiheit (1754).

Die Ausführungen über die amerikanische Aufklärung werden sehr passend mit einer Überschau englischer Einflüsse eingeleitet: vor allem kommt Locke in Betracht, in dem schon die überlieferungsfeindlichen Elemente der späteren individualistischen amerikanischen Demokratie schlummern; dann Berkeley, der in Samuel Johnson (1696 bis 1772), dem Präsidenten der Columbia-Universität, einen getreuen Schüler findet, ferner Shaftesbury und eine große Anzahl englischer Naturwissenschaftler und streitbarer Deisten; der »klassische Ausdruck« der letzteren auf amerikanischem Boden ist Thomas Paine (1737—1807). An führenden Gestalten dieser Zeit werden außer dem genannten S. Johnson, dessen Überschau der Wissenschaften mir baconische Züge zu enthalten scheint, noch besonders Ethan Allan gewürdigt, in dessen »Oracles of Reason« (1784) schon eine Andeutung des modernen Entwicklungsgedankens aufdämmert, dann Thomas Jefferson (1743—1826), der den von ihm angenommenen »morali-

schen Sinn« in der Gemeinschaftsidee wurzeln läßt und der als erster den amerikanischen Glauben in Fortschritt durch allgemeine Erziehung in die Tat umsetzt, und endlich Benjamin Franklin (1706—1790), den man mit dem Verfasser als den »ersten Pragmatiker« bezeichnen könnte, wenn sein Leitsatz, »wahr ist, was nützt«, wirklich dem echten Pragmatismus entspräche.

Sehr richtig wird der amerikanische Transzendentalismus als romantische Bewegung gekennzeichnet. Seine Vertreter scheinen mir zwischen Pantheismus und Panentheismus zu schwanken; vielfach aber trifft auch Müllers Charakterisierung zu, daß sie »die Jenseitigkeit Gottes sowohl im theistischen wie im deistischen Sinne bestreiten« (S. 79). Ihre unleugbare Beziehung zum deutschen Idealismus einerseits, zur englischen liberalen Theologie von der Art Coleridges andererseits hätte wohl stärkere Hervorhebung verdient; Verf. scheint jedoch hier Riley und Goddard zu folgen, die den indirekten deutschen Einfluß m. E. zu gering veranschlagen. Um so dankenswerter sind die Hinweise auf Pestalozzi-Einwirkungen bei Alcott und Ripley. Poes »romantische Ästhetik« wird ausschließlich an einer Analyse der zerfahrenen Kosmologie »Eureka« (1848) gezeigt; ein Blick auf seine ursprüngliche, zukunftssträchtige Kunstübung hätte das Bild des unglücklichen Dichterphilosophen besser gerundet. In diesen Kreis intellektueller Romantiker fügt sich auch passend Henry James d. Ä. (1811 bis 1882), der Vater des psychologischen Romanschriftstellers Henry James d. J. und des Pragmatisten William James. Selbst Geisterseher, wurde er von Swedenborgs Lehre mächtig an-

geregt. Das Haupt der Transzendentalisten, Emerson (1803—1882), dessen positive »Botschaft« Verf. m. E. zu gering einschätzt, ist »der Denker unvermittelter Gegensätze« (S. 98), die sich zwischen den Polen romantischen Allgottgefühls und »der Entschlossenheit des Willens zur Macht« (S. 99) bewegen. Dabei führt er, der Vielgefeierte, innerlich das Leben eines einsamen Suchers und rettet sich gelegentlich in den Traum einer großen amerikanischen Zukunft, der aus so viel materiellen Bestandteilen zusammengesetzt ist, daß er »wie der ideologische Überbau eines manchesterlichen Kapitalismus aussieht« (S. 104). In noch höherem Maße gilt dies übrigens von dem Emerson-Schüler Walt Whitman, dessen Bedeutung als Kündler eines etwas geräuschvollen »Amerikanismus« Verf. nur streift (S. 110).

Wer immer sich für deutsch-amerikanische Wechselbeziehungen interessiert, wird in dem schönen Kapitel über »den deutschen Einfluß« in der amerikanischen Philosophie reiche Belehrung finden. Es handelt sich hier insbesondere um das Bekanntwerden Hegels um die Mitte des 19. Jahrhunderts im Mittleren Westen, also in einem Landesteil mit stärkstem deutschem Bevölkerungsanteil. Die Universitäten Michigan, Marshall College in Pennsylvanien, besonders aber St. Louis (und später auch Cornell) sind die Brennpunkte dieses demokratisierten Hegelianismus. Die eigenwilligste Persönlichkeit der ganzen Gruppe ist wohl Henry Conrad Brokmeyer (1828—1906), der Gründer der »Philosophischen Gesellschaft« von St. Louis, Hegelübersetzer (noch ungedruckt) und Verfasser des »Mechanic's Diary« (posthum, 1910),

— eines demokratischen Gegenstücks zum individualistischen Tagebuch »Walden« des Transzendentalisten H. Thoreau.

Die Bedeutung der »deutschen Schule« für den Gesamtablauf der amerikanischen Philosophie darf m. E. jedoch nicht überschätzt werden; sie scheint vor allem lokaler und mittelbarer Natur gewesen zu sein. Dagegen gewann die auf Anregung Brokmeyers zurückgehende Gründung des »Journal of Speculative Philosophy« (1867 bis 1893) durch seinen bedeutenden Schüler William Torrey Harris gemeinamerikanische Bedeutung, und ein gleiches gilt von der »Philosophical Review« (1892 f.), die durch ihren Gründer, den Hegelianer James Edwin Creighton, zur Verbreitung des deutschen Idealismus in Amerika wesentlich beitrug. Allmählich legten auch die jungen Philosophen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts großen Wert darauf, sich in Deutschland selbst weiterzubilden. Vor allem ist es Göttingen und die Lotze-Schule, die hier (wie in England) die stärkste Anziehungskraft ausüben. Royce, Howison, Bowne hörten bei Lotze; G. T. Ladd ist von ihm aufs stärkste beeinflusst. J. M. Baldwin hört in Leipzig, Berlin und Tübingen. W. James studiert in Berlin, wandelt in den psycho-physischen Pfaden von Fechner, Helmholtz und Wundt, und steht mit Männern wie Carl Stumpf in Briefwechsel. Verf. hat denn auch reichlich Gelegenheit, auf Auseinandersetzungen dieser amerikanischen Philosophen mit den deutschen Schulen hinzuweisen. Gleichwohl scheint (wenn wir uns nur auf die Darstellung des Verf. stützen) die Frage erlaubt, ob die Auseinandersetzung mit deutschem Ge-

dankengut in den Vereinigten Staaten ebenso weittragend war wie jene, die (nach der Darstellung von R. Metz) die englische Philosophie um die Mitte des 19. Jahrhunderts zutiefst aufgewühlt hat. Denn zu einer geschichtlich richtigen Beantwortung der Frage nach Stärke und Tragweite des deutschen Einflusses in der amerikanischen Philosophie ist stets als Korrelat die andere Frage im Auge zu behalten: Wie ist es gleichzeitig um das Verhältnis der amerikanischen zur englischen Philosophie bestellt? Hierzu bietet uns Müllers Darstellung für den neueren und neuesten Zeitraum fast gar kein schlüssiges Material; neben Spencer, Darwin und Huxley, die auf die amerikanischen Naturalisten so stark gewirkt haben, werden, soweit ich sehe, nur die Idealisten Bradley, Green und Caird ganz beiläufig erwähnt.

In den Hauptstrom der amerikanischen Philosophie geraten wir mit Charles Peirce (1839—1914), der gemeinhin als Begründer des Pragmatismus gilt, indem er die »Bewährung« wissenschaftlicher Denkformen verlangt und die »Wirkung« als das Maß unserer Erkenntnis betrachtet. Seine in Dreihelten konzipierte Metaphysik erinnert an Hegel; insoweit sie vom »Gesetz der Liebe« bestimmt wird, stellt sie ein typisch amerikanisches Streben nach Harmonie und sozialer Gemeinschaft dar. Das Harvardere Dreigestirn, Josiah Royce (1855—1916), Idealist und Kantianer, William James (1842—1910) und der kritische Realist George Santayana (geb. 1863 zu Madrid), läßt die amerikanische Philosophie in den zwei letzten Jahrzehnten des 19. und zu Anfang des 20. Jahrhunderts in hellstem Glanze erstrahlen; jetzt erlebt sie ihr

»klassisches« Zeitalter, wirkt nach Europa hinüber und bietet zugleich die Ansatzpunkte zu der allerjüngsten Entwicklung amerikanischer Denkrichtungen. Historisch liegt der Sachverhalt folgendermaßen, was in Müllers Darstellung zwar an verschiedenen Stellen (z. B. S. 136, 172, 205) hervorgehoben wird, aber noch stärker hätte betont werden können: das Auftreten von Royce und James, geradeso wie die Betrachtungen des Kaliforniers G. H. Howison (1834—1916) über »die Grenzen der Evolution« (1909) und der fromme »Personalismus« des Methodisten B. P. Bowne (1847—1910) sind als eine Abwehr gegen die mächtig anschwellende Woge des populären Naturalismus zu werten, der vom Verf. allzu kurz abgetan wird. Nur die Stellung des älteren Deutschamerikaners J. B. Stallo (1823—1900), des jüngeren Psychologen J. M. Baldwin (geb. 1861) und besonders des Spencer-Schülers John Fiske (1842—1901) wird näher bestimmt. Aber dieser letztere war noch immer genügend im Banne der »genteel tradition« der amerikanischen Philosophie, um seinerseits in einem wohl-anständigen Theismus zu landen. Neben Fiske gibt es jedoch eine Strömung von massivstem Materialismus und Determinismus, wie er sich um die Jahrhundertwende etwa in den philosophischen Versuchen Mark Twains in seiner pessimistischen Periode, in verfeinerter Form im poetischen Agnostizismus eines W. V. Moody, oder in unsern Tagen in den Selbstbekenntnissen Theodore Dreisers so erschütternd ausdrückt. Diesem populären Materialismus trat gerade auch der Pragmatismus von James entgegen, der sich zwar »radikal empirisch« gab, aber doch mit

Hilfe des Idealismus in den modernen Zufluchtshafen des »Meliorismus« einlief und so wirklich seinen von Zweifeln bedrängten, so gerne der theologischen Tradition anhängenden Landsleuten jene »moral holidays« sicherte, die ihrem ethischen Aktivismus neue Kräfte gaben. In Müllers Darstellung der idealistischen Lehre von Royce wird dann auch mit Recht sein »Amerikanismus« hervorgehoben, der schließlich in ein sehr liberales Christentum ausmündet; auch die Bedeutung seines schönen Buches »The Philosophy of Loyalty« (1908) wird dem Leser gebührend nahe gebracht.

Politisch radikalisiert wird James' Lehre von der Wahrheitsfindung in John Deweys »Instrumentalismus«, in dem das Denken zum Instrument unseres Seins, zu einem »Kampf- und Rettungsmittel« (S. 211) in der Unsicherheit des Lebens wird. Mit neuweltlicher Traditionsfeindlichkeit sieht Dewey die Hoffnung des Menschengeschlechts während der Krise der Gegenwart in der Erziehung des Kindes zu einem bewußt sozialen Wesen. Inwieweit bei Dewey der internationale Standpunkt bereits vorwiegt, geht aus Müllers Darstellung nicht hervor; den Schritt zum Marxismus hat mit vielen anderen der Pragmatist Sidney Hook getan (»The Metaphysics of Pragmatism«, 1927). James' radikaler Empirismus ist auch der Ausgangspunkt für den »neuen Realismus« (vgl. S. 202—203), dessen Programm 1912 in einem Sammelbande von James' Nachfolger in Harvard, R. B. Perry, u. a. niedergelegt wurde. Vielerlei Bestandteile, darunter die mathematische Logistik, S. Alexanders Lehre von der Raumzeit und der Emergenz, oder A. N. Whiteheads Lehre vom

»Ereignis« (»event«), sind hier zusammengefloßen, und die Möglichkeiten abstrakter, unpersönlicher, unromantischer Wissenschaftlichkeit werden nach allen Richtungen hin behandelt. Verf. zieht gegen die sieben Leitsätze der Neurealisten scharf zu Felde; er vermeidet es aber, auf die von uns ange deuteten nahen Beziehungen der Amerikaner zu den englischen Neurealisten einzugehen (der Engländer Whitehead wirkt seit 1924 in Harvard!).

Eine gewisse Milderung und Mäßigung dieser »entpersönlichten« Philosophie bildet der »kritische Realismus« (Sammelband »Critical Realism«, 1920). Er setzt zwar das erkennende Subjekt wieder in seine Rechte ein, schlägt aber schließlich selbst in Agnostik um. Der geistreichste Vertreter dieser Schule ist George Santayana. Ein geborner Spanier, fühlte er sich zeitlebens als kritischer Beschauer und Beurteiler seiner amerikanischen Wahlheimat, die er kurz vor dem Weltkrieg nach dreiundzwanzigjähriger Dozententätigkeit wieder verließ. Seine feine Ironie, sein romantisches Formtalent lassen ihn, inmitten einer hastenden, schrillen Umwelt, in ästhetischer Beschauung und Skepsis enden. Schönheit ist ihm »erscheinende Wesenheit, . . . das höchste Gut und die einzig mögliche Vollendung des Lebens« (S. 261). Für nordisch-germanisches Wesen, in dem sich Gefühl und Innerlichkeit als subjektive Werte gleichberechtigt neben die Vernunft stellen, hat er keinen Sinn: die Reformation, Shakespeare, Goethe, die »Lyrik der deutschen Philosophie« werden zugunsten von Lukrez und Plato abgelehnt; geradezu feindselige Töne schlägt er in dem Kriegsbuch »Egotism in German Philosophy« (1916) an.

Aber auch das Erstarken des puritanischen Gedankens erfüllt ihn mit Unbehagen. Ein solches sieht und bekämpft er als ästhetischer Skeptiker in jener amerikanischen Lebensphilosophie, die als »Neuhumanismus« bekannt ist und die Verf. in einem seiner letzten Kapitel würdigt. Im Grunde ein Zurückfinden zum puritanischen Standpunkt und zu absoluten sittlichen Normen (bei einigen Vertretern auch mit transzendenten Ausblicken), ist der Neuhumanismus der entschiedene Gegner aller Romantik und jeglichen Naturalismus, die ihm in Rousseau und Bacon in besonderer Weise verkörpert erscheinen. Verf. behauptet die »offensichtlich nahe Verwandtschaft« dieser Gedankengänge, wie sie sich besonders bei einem ihrer frömmsten Vertreter, Paul Elmer More, finden, »mit verschiedenen zeitgenössischen deutschen Bewegungen« und meint damit wohl gewisse Strömungen innerhalb der deutschen protestantischen Theologie. Inwieweit diese Vermutung das Richtige trifft, vermag ich nicht zu entscheiden. Aber nachdrücklich muß auch auf eine dem deutschen Wesen irgendwie fremde Strömung innerhalb des Schrifttums einiger Neuhumanisten hingewiesen werden, so vor allem in den Werken des »kritischen« Humanisten Irving Babbitt (1865—1933), vergleichenden Literaturhistorikers und Romanisten an der Harvard-Universität. Sie bekundet sich, außer in der allgemeinen Antikritik der Romantik (»Rousseau and Romanticism«, 1919), beispielsweise auch in Babbitts Beurteilung des Deutschlandbildes der Madame de Staël und der ästhetischen Schriften Schillers (vgl. seinen Aufsatz »Schiller as Aesthetic Theorist« in dem Essaybande »On Being Creative«, 1932).

Weitere Strömungen der amerikanischen Lebensphilosophie sind in Müllers Buch vertreten durch eine Würdigung der anglo-amerikanischen Familie der Adams, die dem amerikanischen Volke zwei Präsidenten und einen namhaften, etwas ermüdeten, resignierten Kulturphilosophen geschenkt hat (»The Education of Henry Adams«). Töne lauter Aktualität schlägt die Gesellschaftskritik jener amerikanischen »Intelligentsia« an, die in Deutschland besonders durch H. L. Mencken bekannt wurde. Verf. erwähnt außer ihm noch J. W. Krutch, Scheffauer, Lewisohn, Dreiser und Sinclair Lewis. Er verabsäumt es aber, auf die Verschiedenheit der rassischen Herkunft einiger dieser Kritiker hinzuweisen und versperrt dadurch dem Leser den Einblick in die internationalen Zusammenhänge dieser oft sehr unamerikanischen Kritik.

Als besonders nützlich für den deutschen Leser dürfte sich das Schrifttumsverzeichnis des Anhangs erweisen, bei dem leider gelegentlich die Erscheinungsjahre fehlen; auch innerhalb des Buches vermißt man manchmal die Angabe wichtiger Jahreszahlen. Als ein typisches Werk guter amerikanischer Popularphilosophie, das passend in fünf moderne amerikanische Denkrichtungen einführt, trage ich nach T. V. Smith, »The Philosophic Way of Life«, University of Chicago Press, Chicago, Ill., 1929. Das Hauptwerk des S. 203 kurz erwähnten »Behaviorismus« ist John B. Watsons »Behaviorism«, 1924. Auch die vitalistische Psychologie des Watson und Freud bekämpfenden englischen Psychologen William McDougall, der nun schon geraume Jahre in den Vereinigten Staaten lehrt, hätte Erwähnung verdient;

vgl. auch das nach Abschluß von Müllers Buch erschienene Werk McDougalls »Psycho-Analysis and Social Psychology« (1936). Charakteristische Proben aus W. Whitmans »Democratic Vistas«, Mark Twains philosophischen Schriften, W. James' »Pragmatism« und J. Royces »Philosophy of Loyalty« finden sich bei W. Fischer, »Amerikanische Prosa, 1863—1922«, Leipzig 1926.
Gießen. W. Fischer.

Druckfehlerberichtigung.

In dem Aufsatz »Der tragische Kant« von Theodor Haering sind zwei sinnstörende Druckfehler zu verbessern.

Seite 127, Zeile 2 von unten lies »Kritik der Urteilskraft« statt »Kritik der Unvernunft«.

Seite 137, Zeile 7 von oben lies »aus Einflüssen der pietistischen Erziehung« statt »aus Einflüssen der politischen Erziehung«,

Ferner lies Seite 200, Zeile 12 von oben rechts »Ferdinand« Weinhandl statt Felix.



Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

★

Unter Mitwirkung von

Bruno Bauch, Julius Binder, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann,
Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von Müller, Hans
Naumann, Heinrich Rickert †, Erich Rothacker, Walther Schönfeld, Richard Siebeck,
Eduard Spranger, Hermann Stehr, Karl Voßler, Heinrich Wölfflin,
Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER UND KARL LARENZ

Band 3 / Heft 1



1 9 3 6

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie

NEUE FOLGE DES LOGOS

Unter Mitwirkung von

Bruno Bauch, Julius Binder, Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Karl Alexander von Müller, Hans Naumann, Heinrich Rickert †, Erich Rothacker, Walther Schönfeld, Richard Siebeck, Eduard Spranger, Hermann Stehr, Karl Voßler, Heinrich Wölfflin, Max Wundt

Herausgegeben von

HERMANN GLOCKNER und KARL LARENZ

Von der »Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie« erscheint im Laufe eines Jahres ein Band zu 3 Heften im Umfang von je etwa 6–8 Druckbogen. Der Abonnementspreis wird heftweise berechnet. Preis des vorliegenden Heftes im Abonnement M. 5.—, im Einzelverkauf M. 5.60.

★

Unverlangte Manuskripte sind, wenn sie das Gebiet der Rechts-, Staats- oder Sozialphilosophie betreffen, an Herrn Professor LARENZ, Kiel, Düppelstr. 54, sonst an Herrn Professor GLOCKNER, Gießen, Moltkestr. 16 zu senden.

★

Die Aufnahme eines dieser Zeitschrift zur Veröffentlichung angebotenen Manuskripts steht unter der Voraussetzung, daß der Verfasser nicht gleichzeitig in einer andern Zeitschrift denselben Gegenstand behandelt.

===== Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen =====

★

Inhalt des ersten Heftes des 3. Bandes

(Dezember 1936)

Heinrich Rickert. Betrachtungen zum Tode des Philosophen. Von Hermann Glockner	I
Volk und Staat. Grundlinien einer deutschen Staatsphilosophie. Von Hans Gerber	15
Mythos, Philosophie, Wissenschaft. Ein Beitrag zum philosophischen Erkenntnisbegriff. Von Franz Böhm	57
Die Geschichtsphilosophie Ernst von Lasaulx'. Von Heinz Horn	95

Mit Beilagen der Firma Ernst Reinhardt Verlag, München
und 3 Beilagen der Verlagsbuchhandlung.

BIBLIOTEKA * * * * *

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

010134

1930

* * * * * W TORONTO * * * * *