

Geisteskultur

Monatshefte der Comeniusgesellschaft
für Geisteskultur und Volksbildung

Segründet von Ludwig Keller
Herausgegeben von Artur Buchenau

36. Jahrgang - Siebentes u. achttes Heft
Juli-August 1927



Berlin und Leipzig 1927
Verlag von Walter de Gruyter & Co.

Comenius-Gesellschaft für Geisteskultur und Volksbildung

Begründet 1892 von Geh. Archivrat Dr. Ludwig Keller

Vorsitzender: Oberstudienrat Dr. Buchenau, Charlottenburg 5, Schloßstraße 46

Die Mitgliedschaft wird durch Einzahlung von 20 Goldmark erworben. (In- und Ausland.) Die Beitragszahlung kann erfolgen:

1. auf das Konto der Comenius-Gesellschaft bei dem Postsparkamt Berlin Nr. 21295
2. direkt an die Geschäftsstelle der G.-G. in Berlin W 10, Genthiner Str. 38 i. H. Walter de Gruyter & Co.

Die Mitglieder erhalten die Zeitschrift kostenlos. Sie erscheint jährlich etwa in 12 Hefen. Die Hefte sind auch einzeln käuflich und in Buchhandlungen in Form des Zeitschrift-Abonnements zu beziehen.

36. Jahrgang

Inhalt:

Heft 7/8

	Seite
Alexander Eiser, Triebleben als Faktor im Recht	213
Georg Rosenthal, Goethes Bild	219
Hans David, Beethoven	223
Adolf Caspary, Über Phänomenologie	234
Oskar Ault, Mehr Sozialethik	243
Otto Boehn, Die Internationale der technischen Arbeit	249
Artur Buchenau, Machiavelli-Literatur	251
Erlesenis	253
Von der Kirche des Morgenlandes. (Aus R. v. Arseniew, Die Kirche des Morgenlandes). S. 253.	
Mitteilungen	260
Bücherbesprechungen	261
Philosophie:	
A. Caspary: G. Freudenberg, Die Grenzen der Ethik. S. 261	
A. Buchenau: Th. Litt, Die Philosophie der Gegenwart. S. 263	
Pädagogik:	
A. Buchenau: Richtlinien für die Lehrpläne. S. 263	
A. Buchenau: J. Meier, Deutsche Volkskunde. S. 264	
Schach:	
A. Buchenau: R. Emmerich, Die unregelmäßigen Spielanfänge. S. 264	
A. Buchenau: E. Bogoljubow, Das internationale Schachturnier Moskau 1925. S. 264	

Manuskripte werden erbeten an die Redaktion: E. Bernick, Berlin W 10,
Genthiner Straße 38.

Die Manuskripte sollen paginiert, nur einseitig beschrieben sein und einen Rand freilassen. Rückporto ist beizufügen. Nachdruck ganzer Aufsätze ist ohne besondere Erlaubnis nicht gestattet. Einzelne Abschnitte können bei genauer Quellenangabe wörtlich übernommen werden.

Jährlich erscheinen 10 bis 12 Hefte.

Preis des Jahrgangs M. 20.—.

Triebleben als Faktor im Recht.

Von Dr. jur. Alexander Elster (Berlin).

1. Trieb ein Rechtsproblem?

Als jüngst einmal in der Berliner Juristischen Gesellschaft ein Vortrag über Friedrich Niezsches Bedeutung für die Rechtsentwicklung gehalten wurde, da sagte der Vortragende, Rechtsanwalt Dr. Hans Fritz Abraham, den anwesenden Juristen fast vollkommen Neues. Denn da handelte es sich um die „Gerechtigkeit als die höchste tragische Tugend des Menschen“, um die Bekämpfung des Triebes durch die Sägung des Rechts, um das Problem Schuld contra Trieb und um andere solche, die tiefsten Gründe der Rechtsordnung aufwühlende Fragen. Selbst wenn man den Trieb nur als etwas Selbstfüchtiges ansähe — was sicherlich nicht richtig ist —, würde die Rechtsordnung nicht in unbedingten Gegensatz dazu treten, denn zu einem großen Teile ist sie auf dem Triebe von Eigennuß und Selbstfücht aufgebaut. Und ohne Zweifel nimmt sie gute Triebe, wie den zur Familie, zur Fürsorge, zur Geselligkeit, mit in ihre Sägung auf, ja hat diese Triebe zur Voraussetzung. Wenn also Stammler in seinem Lehrbuch der Rechtsphilosophie, wo er das Grundgesetz des menschlichen Wollens im Sinne einer Naturrechts- und dann einer geschriebenen Rechtslehre auffucht, (S. 31) sagt: „der einheitliche Blickpunkt für prinzipiell begründetes Wollen kann dem natürlichen Triebleben nicht entnommen werden“, so faßt er wohl das Triebleben begrifflich zu eng. „Denn nun handelt es sich“, sagt er weiter, „um das Ordnen des Inhaltes natürlich entstehender Begehrungen. Das wüchse an sich wild und wirr durcheinander. Eine gewisse Allgemeinheit, die man dann vergleichsweise in dem wirklichen Vorkommen des menschlichen Strebens beobachten mag, wird immer mit Ausnahmen behaftet sein und so viele Möglichkeiten anderer gelegentlich übereinstimmender Züge neben sich belassen, daß es nicht angeht, jene als unbedingt höchstes Gesetz zu erklären.“ Und so kommt er zur Forderung des Sollens. Indessen, meine ich, umfaßt das menschliche Triebleben als Ganzes, als Allgemeinheit betrachtet — also als Durchschnitt, der natürlich von der verschiedenen Triebrichtung der Einzelmenschen soziologisch absehen muß, auch das Sollen. Der Trieb zur Erhaltung des Daseins, zur Sicherung der Fortpflanzung, zum Genießen und Sich-Geltend-machen — alle diese Ausflüsse

der Eigenliebe und des Urtriebes — nehmen das soziologische Sollen in ihren Umkreis auf, da sie sich andernfalls in der Wirklichkeit negieren würden. Der Erste, der den Trieb hatte, sich gegen einen Widersacher mit Gewalt durchzusetzen, nahm das Risiko auf sich, daß er, sobald er einmal der Schwächere wäre, unterliegen müsse, und so mußte er an Verträge, also an Rechtssetzung denken, um das blinde und wilde Triebleben nun einer Sicherung des erfolgreichen Triebens zu opfern. Beides aber beruht noch auf Trieb. Und gerade das, was dann als Recht gesetzt wurde, steht ganz unmittelbar unter der Herrschaft der Triebe und ihres Strebens nach Sicherung.

Das hat man in der Rechtswissenschaft nur allzusehr vergessen; hat sich durch die jahrhundertalte Ordnung, die allmählich kaum mehr etwas von Trieben sprach, dahin täuschen lassen, daß man meinte, die Rechtsordnung diene nur zur Niederhaltung der Triebe; denn „Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“. Hier liegt der Irrtum und das — über die Rechtsordnung hinausgehende metajuristische und wohl auch metaphysische — Problem. Wäre es wirklich so, daß man mit dem Begriff des Triebens nur das „böse Prinzip“, den erds- oder leibgebundenen rücksichtslosen Egoismus betrachten dürfte, um diesem nun die von fernher (aus dem Intellekt?, der Seele?, dem Göttlichen?) gekommene, altruistisch betonte Rechtsordnung entgegenzusetzen, so hätte jene verächtliche Nichtachtung des Trieblebens durch die Rechtswissenschaft recht. Aber so ist es doch nicht! Schon ein Blick auf die Tierseele lehrt uns, daß das Triebleben nicht nur böse ist, sondern daß auch ohne menschliche Rechtsordnung Familiensinn, Sicherung der Fortpflanzung, gegenseitige Hilfe, ja sogar Tierstaaten existieren. Es bedarf also wohl keines näheren Beweises dafür, daß das Triebleben als wirksamer Faktor überhaupt in der Rechtsordnung wirkt und als solcher anerkannt werden muß — der Trieb, der aus guten und bösen Anwendungen sich zur soziologischen Wirklichkeit und damit zu einer gewissen Allgemeinheit durchdringt.

Aber neben diesem Problem des „Ob?“ steht das Problem des „Wie?“. Wie man heute nach Anerkennung ganz bestimmter naturwissenschaftlicher Sätze die differenzierten Triebe — die Triebe in ihrer bei den Individuen sich findenden Mischung und Stufung — in der Rechtsordnung zu berücksichtigen habe? Dies ist etwas, worüber man genau so wie über die grundsätzliche Triebhaftigkeit der Rechtsordnung bisher nur allzu leicht hinweggesehen hat. Tritt Triebhaftes des Menschen an den Richter heran, so (— diesen harten Satz muß man wohl aussprechen —) schlägt er es mit dem Buchstaben des Gesetzes nieder oder ruft den Mediziner, indem er für krankhaftes Triebleben diesem den § 51 StGB. zuwirft. Triebe sind für ihn nur in der normalen Gestalt vorhanden, wie sie als gute Triebe entweder in die Rechtsordnung genau sich einfügen oder als sittliche Größen außerhalb der Rechtsätze stehen. Alle anderen habe der Mensch, um nicht straffällig oder sonstwie rechtlich verantwortlich zu werden, zu unterdrücken. Das sei sein juristischer Sieg über den medizinischen Körper, das seine soziologische Pflicht gegenüber den eigenen Trieben, damit die fremden Triebe von der gleichen soziologischen Pflicht gebunden werden können.

Dies scheint einfach und zutreffend; scheint ein glücklich erreichter Rechtszustand, ein *modus vivendi*, an dem zu rütteln nur gefährlich sein könnte. Aber ist dies wirklich der Weisheit letzter Schluß? Ist es, wenn auch praktisch richtig, so auch wissenschaftlich genügend? Ist jene Mißachtung des Trieb- lebens durch die Rechtswissenschaft eine durch das erwünschte Ziel der Ruhe auch genügend gerechtfertigte Methode? Vor allem: entspricht sie den idealen Forderungen der Gerechtigkeit?

Die Antwort wird teilweise von politischer Grundeinstellung beeinflusst sein. Aber sie hängt noch mehr mit dem Sitten- und Sittlichkeitsproblem zusammen und mit der Frage, wie dies zum Rechtsproblem steht und ob es wandelbar ist oder nicht.

2. Sittlichkeit, Sitte und Recht.

Im Gegensatz zu dem Triebproblem ist das Sittlichkeitsproblem im Recht oft literarisch behandelt worden. Man ist sich darüber klar, daß das Recht aus der Sittlichkeit erwachsen ist und daß man (mit Binder, Philosophie des Rechts) das Recht einen „Zwangsvorwurf zur Sittlichkeit“ nennen kann. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß dieser Zwang sich auf das ganze Gebiet der Sittlichkeit bezieht, daß also etwa die Moral als Ganzes ihre Ordnung durch das Recht gefunden hat. Das ist nicht der Fall. Neben dem rechtlich geregelten Teil der Sittenordnung gibt es ein großes Gebiet der Moral, das neben dem Recht bleibt. Sittenordnung umfaßt dabei Sittlichkeit und Sitte, was ja bekanntlich zwei verschiedene Begriffe sind. Auch im Recht macht sich das bemerkbar. Ein Verstoß gegen die „guten Sitten“, von dem namentlich in den §§ 138 und 326 des Bürgerlichen Gesetzbuches und in § 1 des Gesetzes gegen den unlauteren Wettbewerb die Rede ist, ist nicht identisch mit einem Verstoß gegen die Sittlichkeit. Freilich der juristisch sprachgebräuchliche Gegensatz, die „Sittenwidrigkeit“, kann sowohl Verstoß gegen die Sittlichkeit wie gegen die „guten Sitten“ bedeuten. Und bei letzteren ist wieder ein Unterschied gegenüber der Verkehrs- oder Geschäftssitte zu machen, die bei der Auslegung der Rechtsgeschäfte ebenfalls eine bedeutende Rolle spielt. Schleiermacher bezeichnete die Sitte als „der inneren Eigentümlichkeit Gewand und Hülle“, während Sittlichkeit kein Gewand, sondern eine innere, unsichtbare Tatsache ist und Verkehrs- sitte eine noch mehr veräußerlichte und spezialisierte Sitte. Sittlichen Geboten verleiht die Rechtsordnung den Charakter von Rechtsgeboten, wenn eine Gefährdung der Interessen der Allgemeinheit in Betracht kommt; aus gleichen Gründen tritt neben die rechtliche Beachtung von sittlichen Geboten diejenige von Sittengeboten. Dies geschah in immer steigendem Maße, und auf Grund der durch die genannten Paragraphen des BGB. gegebenen Richtlinien hat die reichsgerichtliche Rechtsprechung eine Lehre und Praxis der Bekämpfung der zivilrechtlichen Sittenwidrigkeit herausgebildet, die größte Beachtung verdient und sich durchaus bewährt hat. Das Reichsgericht hat den Begriff des „Anstandsgefühls aller billig und gerecht Denkenden“ aufgestellt, also eine trotz aller wirklichen Verschiedenheit des Anstandsgefühls der einzelnen Menschen brauch-

bare Arbeitshypothese, die sich auf dem als Einheit gedachten Volksbewußtsein aufbaut. Trotz der Anerkennung, daß es Standessitten und nach Berufen getrennte Berufssitten gibt, hat man doch an einem einheitlichen bürgerlich-rechtlichen Anstandsgefühl festgehalten und es in vielen wichtigen Gerichtsentscheidungen verankert und gesichert.

Man hat dabei in interessantester Weise festgelegt, daß es auf alle Umstände des Geschäfts und nicht auf Einzelzüge oder Motive ankommt, um ein Geschäft sittenwidrig erscheinen zu lassen, hat also damit in einer Art, die noch weitere Ausgestaltung in gleicher Richtung verdient, ein gewisses lebendiges Anpassungsrecht an lebendig fließende Verhältnisse gewährleistet. Denn wenn man das Ganze eines Geschäfts nach allen Umständen des Falles unter dem Gesichtspunkt der Sitte oder Sittlichkeit betrachtet, so liegt darin ohne weiteres — es muß darin liegen! — eine Beachtung des Milieus und des Trieblebens, eine Berücksichtigung der Zeit und des Ortes und eine Abwägung der Interessen in einer über die formale Seite des Rechtes hinausgehenden Weise. So kommt es, daß man persönliche Rechtsfragen (familien-, ehrerechtliche, namenrechtliche und dgl.) als in solcher Hinsicht empfindlicher ansieht als wirtschaftsrechtliche, bei denen man von dem Gedanken, daß des Einen Vorteil vielfach des Anderen Nachteil ist, auszugehen hat. Zugleich aber liegt in der nur allzu berechtigten Forderung der Beachtung aller Umstände des Falles, daß es irrig ist, absolute Sittenwidrigkeit bestimmter Gegenstände eines Rechtsgeschäfts anzuerkennen. Das geschieht noch, und das ist eine Inkonssequenz. Hier ist man noch zu sehr in älteren kategorischen Rechtsanschauungen befangen. Wenn man also sagt, eine Abrede über Einwilligung in die Tötung des Selbst schlechtthin sei sittenwidrig, so vergißt man die Beachtung aller Umstände des Falles, etwa wenn der Betreffende am nächsten Tage ohnedies sterben müßte; oder bei dem Satz, daß eine Vereinbarung der Führung eines ehewidrigen Lebens unter den Ehegatten absolut sittenwidrig sei, vergißt man, daß es ja Gründe der Gesundheit oder Krankheit dabei geben kann, die rechtlich und sittlich Beachtung verdienen. Man ist ja auch im Strafrecht ganz allmählich zu der Einsicht gelangt, daß es mit den absoluten Tatbeständen der strafbaren Handlungen schlecht bestellt ist, je tiefer man in das Wesen der Dinge — das heißt des Trieblebens und der sozialen Umstände — eindringt, daß es also kaum eine Deliktsart gibt, die nicht unter besonderen Umständen ihre Strafbarkeit, ja vielleicht auch ihre Sittenwidrigkeit verliert. Auch der in der juristischen Literatur vielfach zitierte Fall des „Bordellverkaufs“, der absolut sittenwidrig sein soll, wirft die Lehre, daß es keine absolute Sittenwidrigkeit gibt, nicht um; denn wenn zu der betreffenden Zeit und an dem betreffenden Ort Bordelle polizeilich erlaubt sind und eine Wohnung bisher schon zu ähnlichen Zwecken gedient hat, so kann der Verkauf zu solchem Zweck doch wohl kaum das Geschäft nichtig machen. Bei aller sittlichen Einstellung gegen sexuelle Unsittlichkeit verlangt es doch die juristisch-wissenschaftliche Wahrheit, auch bei Geschäften, die in solche Tatsachengebiete eingreifen, nicht die allgemein als

es zu beachten, zu ... richtig „gegründeten“ Lehre, nämlich alle Umstände des Fal

vergessen. Je sittenwidriger der Gegenstand eines Geschäfts ist, um so leichter wird ja ohnedies jede hinzukommende Kleinigkeit in den Umständen des Falles das Ganze sittenwidrig erscheinen lassen, und die Häufung mehrerer kleiner Sittenwidrigkeiten genügt gerade auch nach reichsgerichtlicher Doktrin für das Argument der Sittenwidrigkeit des ganzen Geschäfts; aber die Ablehnung absoluter Sittenwidrigkeit aus einem einzigen Grunde, sofern etwa andere Umstände die Sittenwidrigkeit dieses einen Grundes aufheben, ist ein Postulat der Rechtswissenschaft auf dem Wege, den sie in dieser Frage gegangen ist. Daß solche Zweifelsfälle besonders auf dem Spezialgebiet der sexuellen Sittlichkeitsfragen auftauchen, liegt bei der Empfindlichkeit dieses Gebiets und seiner engen Beziehung zum Triebleben auf der Hand.

3. Die positive Behandlung des Trieblebens im Recht.

Das Recht muß, ganz im Sinne des eben gekennzeichneten Verhältnisses von Recht und Sitte, den Zwang im Sinne des Sittlichen anwenden; es muß vom Menschen die Beherrschung des Triebes zugunsten des geordneten Soziallebens verlangen, also Unterordnung der Triebe unter eine von Sitte, Sittlichkeit und Recht im Interesse des reibungslosen, glücklichen und gerechten Zusammenlebens geforderte Ordnung, die zugleich eine Rückversicherung für den Einzelnen bedeutet im Sinne des „Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg' auch keinem Andern zu“. Daß dabei die Triebe in ihren existenzbedingenden und wichtigsten Erscheinungen nicht zu kurz kommen, dafür wird im allgemeinen gesorgt, darum geht aber auch der Klassenkampf. Die ganze soziale Frage ruht auf diesem Grunde, aber muß hier bei unserer Betrachtung beiseite bleiben.

Im allgemeinen hat man — trotz aller unerfüllten Wünsche im einzelnen — doch eine Ordnung erreicht, die als zweckmäßige Rechtsordnung anerkannt wird. Sie wird es namentlich soweit, wie der Einzelne einsieht, daß die Beherrschung seiner Triebe im Interesse geordneten Zusammenlebens mit anderen Menschen erforderlich ist und die oben erwähnte Rückversicherung für sich selber einschließt, etwa in der Erwägung: Wohin kämen wir, wenn jeder seinen Gefühlen freien Lauf lassen wollte! Also überall da, wo in einer Art rechtlicher Grenznutzentheorie die Befriedigung der eigenen triebhaften Wünsche zu einer Schädigung der triebhaften Wünsche anderer oder ihrer gerechtfertigten Ansprüche führen würde, muß das kleinere Glück dem größeren nachstehen, das kleinere Übel dem größeren vorangehen.

Dies aber sollte die Grenze sein! Und da hat die Kritik einzusetzen. Eine solche vernünftige Abwägung von Nützung und Schädigung für die Individuen ist nicht ganz durchgeführt. Gerade auf dem Gebiete des Trieblebens ist durch Sittenanschauungen, die mit jenem Abwägen nichts zu tun haben, ein absolutes Sittengesetz statuiert worden, das aus Staatsraion und Kircheneinfluß hervorgeht und auch dort mit Rechtszügen in das Triebleben eingreift, wo kein fremdes Individuum, sondern nur eine theoretische Lehre geschädigt erscheint. Das ist ganz besonders auf dem so oft heiß umstrittenen Gebiet der sexuellen

Sittlichkeit der Fall. Unter dem Einfluß von Staat und Kirche sind hier bisher vom Recht die Ergebnisse der Sexualwissenschaft, die zu freierer Würdigung triebhafter Mächte gelangt ist, unbeachtet bzw. unberücksichtigt gelassen worden. Es werden Sittlichkeitsverstöße hier vom Strafgesetz geahndet, die nicht in die obenbetonte Methode der Abwägung der Schädigung der Mitmenschen gehören. Man geht da von einem kirchlich-staatlichen Axiom aus, daß der Geschlechtstrieb, der mit zu den mächtigsten Trieben gehört, von Rechts wegen nur in der Ehe und auf keine andere Weise befriedigt werden soll, — ein Axiom, das sich erfahrungsgemäß wohl der geringsten Allgemeingültigkeit erfreut, die je ein fundamentaler Rechtsatz gehabt hat. Trotz Augenzubrüden an allen Ecken und Enden hält das Gesetz — und auch der neue Strafgesetzentwurf — an diesem wie auch an anderen geheiligten Sätzen der Vergangenheit auf sexualrechtlichem Gebiete fest, spricht von so seltenen und dann für die Allgemeinheit kaum beachtlichen Delikten wie „Kuppelei an der eigenen Ehefrau“, hört auf die vielen Abänderungsvorschläge, die im Schrifttum gerade für den Abschnitt der Sittlichkeitsdelikte gemacht worden sind, gar nicht und muß doch trotzdem, was inzwischen das Gesetz zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten vorweggenommen hat, zu einer gesetzlichen Gestattung der Prostitution gelangen, wenn diese nur die äußerlichen Anforderungen an öffentliche Sitte und Anstand bewahrt. Der Bremer Fall Kolomal (Kuppelei der Mutter), der noch frisch im Gedächtnis ist und daher hier erwähnt werden mag, hat wieder einmal berechtigte Zweifel an der Richtigkeit solcher Strafrechtsätze und an der psychologischen Erkennung von Umständen des Falles durch paragraphenbefangene Juristen laut werden lassen. Wie viel stärker — und nur darauf möchte ich hier hinaus — wäre die Bekämpfung der sexualsittenwidrigen Gemeinheiten, wenn man sie vom Gesichtspunkt der Schädigung des Mitmenschen aus — und dann um so strenger! — bekämpfte, aber absehe von der Bestrafung solcher Aufsetzungen des Trieblebens, die in gemeinsamen Einverständnis von freien und erwachsenen Menschen niemandem wehe tun und, wie langjährige Erfahrung lehrt, gar nicht wirklich und in der Mehrzahl der Fälle verfolgt und bestraft werden können. Ich glaube, daß es gerade im Interesse des Kampfes der Rechtsordnung für eine gehobene Sittlichkeit gelegen ist, wenn das Recht sich nicht durch Schläge ins Wasser blamiert, sondern nur das fordert, was nötig ist, dies dann aber auch mit aller Strenge durchsetzt. Das Ansehen der Rechtsordnung würde gewinnen. Überlasse man der Sittenordnung, der Religion und der Ethik das Ubrige, aber mache das Recht nicht dort zur dauernden Magd, wo es nur so tut, als könne es etwas ausrichten. Bleibe es dem auf seinen anderen Anwendungsgebieten bewährten Satze treu, daß es von dem Einzelnen die Beherrschung des Trieblebens im Sinne der Nichtschädigung anderer fordert. Gerade wenn es mit Recht im bürgerlichrechtlichen Verkehr das Moment der Sittenwidrigkeit auf die Gesamtheit der Umstände des Falles gründet und absolute Sittenwidrigkeitsgründe ablehnen muß, sollte es auch auf dem sexualsittlichen Gebiet an dem Grundsatz, nicht der Gegenstand, sondern die Gesamtheit der Umstände sei maßgebend, festhalten. Die Ethik braucht

darunter nicht zu leiden, aber das Recht würde der großen Gefahr entgehen, Rechtsfäße aufrechtzuerhalten, die es nicht durchsetzen kann, und somit selbst Schaden an seiner Unantastbarkeit und Heiligkeit zu leiden. Klugheit fordert nur soviel, wie sie glaubt erreichen zu können, und das Triebleben ist auch dem Recht ein Gegner, der nicht zu unterschätzen ist und von dem man Unterordnung nur eben soweit verlangen soll, wie die Unterordnung im Interesse des geordneten sozialen Zusammenlebens notwendig ist.

Goethes Lili.

Von Professor Dr. Georg Rosenthal (Lübeck).

In Buch 16—20 von „Dichtung und Wahrheit“ schildert uns Goethe sein Bekanntwerden mit Lili Schönemann, das Verlöbniß mit ihr, die ersten Versuche, sich von ihr zu befreien, und die schließliche Flucht. Goethe hat diese Bücher 1830—1831 geschrieben, und die Stellen, in denen Lili erscheint, sind über die 5 Bücher verstreut. Eine klare zusammenhängende Darstellung seiner Liebe zu Lili gab er nicht. Zwar war auch die Geschichte seiner ersten Liebe zu Gretchen mit anderen Stücken verwoben (Buch 5), desgleichen die Erzählung seines Esenheimer Liebesglückes (Buch 11); aber doch hatten Gretchen wie Friederike hier unbedingt die Führung, und alle anderen Begebenheiten ordneten sich ihnen mit voller Absicht des Dichters unter. In Buch 16 bis 20 aber ist das Verhältnis umgekehrt, und Lili scheint einem anderen Gedankengange untergeordnet. Von „höheren Betrachtungen“ lehrt er immer zu seinem „kleinen Leben“ zurück, in dem Lili damals eine Rolle spielte.

Der reife Goethe am Ende seines Lebens hatte die Kräfte klar erkannt, denen er das Werden seiner Persönlichkeit verdankte. Was er als Jüngling vielleicht ahnte, — als Greis war er zu tiefem Schauen durchgedrungen. So schilderte er in den letzten Büchern von „Dichtung und Wahrheit“, wie er zu jenen letzten tiefsten Erkenntnissen vorgeschritten sei, die er in anderem Zusammenhange „Urphänomene“ nannte. Spinoza (Buch 16) hatte gewaltigen Einfluß auf den Dichter gewonnen; er hatte ihn von dem Ewigen, Notwendigen, Gesetlichen überzeugt und ihm Begriffe zu bilden geholfen, welche unverwüßlich sind. Nachdem er schon in Italien die Urpflanze in seinen Gedanken gefunden hatte, gelang es ihm nach der Heimkehr, auch die Gestalten seiner Dichtung dieser letzten Erkenntnis zuzuführen, wo das Individuelle in das Typische übergeht. Er konnte nicht mehr einfache Begebenheiten seines Lebens in sogenannter poetischer Form niederschreiben, sondern er hob das persönlich Erlebte in das Allgemeine; er suchte gleichsam den Querschnitt des Zeitlichen und schuf damit ein Überzeitliches. Es ist ein verfehltes Unterfangen, wenn man so oft die krasse Umsetzung einer Gestalt seines Lebens in eine Gestalt seiner Dichtung vollziehen zu können vermeint; eine ganz andere Er-

kenntnis gewinnt man, wenn man den bedeutungsvollen Punkt erfaßt, wo das Phänomen in das Urphänomen überging, z. B. die Frau von Stein in die erlösende Priesterin oder Madonna, Lenz und Basendorf in den christusähnlichen Mahomet, sein religiöses Suchen in den Prometheus. Das war dann die zweite höhere Form der Weichte, wo er sich hinter eine Gestalt flüchtete, um sich vor den andringenden Geistern zu retten. Auch in den Unterhaltungen mit Jung-Stilling (Buch 16) steuerte er ernstlich auf das Gewahrwerden „einer großen Maxime“ zu; „man kommt durch Anschauen dazu, weder durch Nachdenken noch durch Lehre oder Überlieferung“. Im 17. Buche gab uns Goethe inmitten all der Zerstreuungen seines damaligen Lebens deutlich zu erkennen, was sein Ziel sei: „uns (ihm und seinem engeren Kreise) war darum zu tun, den Menschen kennen zu lernen; die Menschen überhaupt ließen wir gern gewähren“. Und freudig bekannte er, daß viele ihn aufsuchten“, in deren Wollen und Bestreben eine freudige Hoffnung sich durchzog, sich in vaterländischem und allgemein menschlicherem Sinn ernstlich auszubilden“. Einen Brief Ulrich von Hutten's schrieb Goethe an dieser Stelle aus, weil „in unseren neueren Tagen sich das Ähnliche, was dort hervorgetreten, hier gleichfalls wieder zu manifestieren schien“. Das folgende Buch (18) brachte die berühmten Worte Mercks, die er dem jungen Dichter zurief, als er ihn in der Gesellschaft der jungen Stollberge sah. „Dein Bestreben, deine unablenkbare Richtung ist, dem Wirklichen eine poetische Gestalt zu geben; die anderen suchen das sogenannte Poetische, das Imaginative zu verwirklichen, und das gibt nichts als dummes Zeug.“ Im Zusammenhange mit den vorher genannten Stellen treten die Worte Mercks in die rechte Beleuchtung, die poetische Gestaltung des Wirklichen ist die Darstellung der Urphänomene des Lebens. Man muß es dem jungen Dichter nachzufühlen suchen, an welchem Punkte seiner Entwicklung er sich befand: ja es mag dies wohl das größte Erlebnis sein, was überhaupt einem Menschen zuteil werden kann, aus dem „Schwärmen“ in das „Schauen“ hineinzuwachsen. Das ist der tiefere Sinn der Genialität, die Goethe erfüllte, während die Stollberge und andere über die Phänomene des Lebens wenig hinausklamen. Durch das ganze Werk „Dichtung und Wahrheit“ zieht sich wie ein roter Faden das Laokoonmotiv, wie ich es nennen möchte. Die Welt des leiblichen Auges und des inneren Auges rangen miteinander in seiner Seele; er wußte lange sich nicht zu entscheiden, ob er mehr zum Maler oder Dichter bestimmt sei. Wir erinnern uns der Stelle aus dem 8. Buch, wo er jubelnd das Erscheinen von Lessings „Laokoon“ begrüßte, der ihn auf einmal „aus einem kümmerlichen Anschauen in die freien Gefilde des Gedankens riß“. Die Welt des sinnlichen Auges bleibt doch arm gegenüber den inneren Erlebnissen und der Übergang von den Phänomenen zu den Urphänomenen liegt doch schon jenseits des sinnlich Schaubaren; dieses „Schauen“, das er in der Metamorphose der Liere beschrieb, ist schon freie Arbeit des geklärten Denkens. Goethe gab im letzten Teile seiner Selbstbiographie für den, der ihn zu lesen versteht, das ergreifendste Kapitel seiner poetischen Sendung. Wenn auch überall die Anklänge an später entstandene Dichtungen (d. i. also nach 1775) spürbar

sind, so bleibt doch bestehen, daß der Dichter kurz vor seiner Übersiedlung nach Weimar in der wirklich kritischsten Epoche seines Lebens gewesen ist, und zwar nur deshalb in der kritischsten, weil sich in ihr der wirkliche Dichter gebär, der anders war als die frohen Dichteringlinge um ihn. Es war die Zeit seiner dichterischen Pubertät, wo er mit dem platonischen Eros rang, was mit dem Worte zu allen Zeiten viele Menschen tun, in Wahrheit aber wenigen gelang. Zeiten, wo sich in einem Menschenkopfe höchste Erkenntnisse vorbereiten, finden nicht Genüge in dem, was sonst vielleicht Seligkeit schaffen könnte. So ist eben Lili für ihn das entscheidende Hemmnis auf seinem allerschwersten Wege gewesen. Es galt für ihn Sein oder Nichtsein seines ganzen inneren Lebens. Wenn man von diesem Gesichtspunkte sein Verhältnis zu Lili betrachtet, dann kann man wohl, tief erschüttert, diese Kämpfe seines jungen Lebens nacherleben. Lili war nicht die Frau, die ihm auf dem Wege zu sich selbst Lebensgenossin hätte werden können. An ihr war viel zu bewundern und zu lieben, aber nichts, was den nach Form seines Wesens suchenden Dichter formen konnte. Gretchen hatte er selbst in Knabenhaftem Stolze zu formen gesucht; Friederiken selbst konnte er aus der ungeheuren Überfülle seines durch die Liebe hingerissenen Herzens spenden; aber nach der Wertherkatastrophe — „wer richtete den wilden, irren Lauf?“ Weiblicher Reiz, Anmut, Liebenswürdigkeit konnten ihm nicht das geben, wonach jetzt in diesem Jahre seine ganze Seele dürstete. So lehrte er, Rettung suchend, mehrfach das für eine starke liebende Natur unverständliche Motiv für sein Zurückweisen hervor, sie passe nicht in sein väterliches Haus hinein. Aber im Grunde war er stark genug, den „Trugschluß der Leidenschaft“ zu erkennen, der so manches Menschenglück scheinbar besiegelte, nachher aber in die Tiefe riß. Und merkwürdig, immer schwebte ihm eine andere Gestalt vor, in der er den passenden Schlußstein seines Hauses, so wie es bestand, sah, es ist Anna Sibylla Münch, der er im 15. Buch eine eingehendere Darstellung gewidmet hat, die er sich gern als Frau hätte denken können. „Ihre Gestalt war schön und regelmäßig, ihr Gesicht angenehm, und in ihrem Betragen waltete eine Ruhe, die von der Gesundheit ihres Körpers und ihres Geistes zeugte. Sie war sich zu allen Tagen und Stunden völlig gleich. Ihre häusliche Tätigkeit wurde höchlichst gerühmt. Ohne daß sie gesprächig gewesen wäre, konnte man an ihren Äußerungen einen geraden Verstand und eine natürliche Bildung erkennen.“ Während Lili keine Gestalt der Goetheschen Dichtung zu befeelen wußte, ist Anna Münch ganz unzweifelhaft das Phänomen seines Lebens gewesen, aus dem später das Urphänomen Dorothea im Epos hervortraucht. Gerade daß Goethe in seinem Kampf um Lili mehrfach „die Mäßige, Liebe, Verständige, Schöne, Tüchtige, sich immer Gleiche, Neigungsvolle, Leidenschaftslose“ erwähnte, verrät uns, was der Dichter, trotz leidenschaftlicher Hingabe an Lili, nicht in dieser fand. 1813 schrieb der Dichter das 15. Buch, 1830/31 den vierten Teil des Ganzen. Nicht nur, daß er den gleichen Ton für Anna Münch bewahrt hat, wie vor 17 Jahren, er übersteigerte sich sogar (Buch 17) in den Beiworten, er konnte sich nicht genug darin tun, das edle Wesen in seinen körperlichen und geistigen Vorzügen noch

einmal aufleben zu lassen. Er unterstrich, was damals für ihn ein rettender Anker hätte werden können, er fand an ihr viele der lebenspendenden Kräfte, die die reifere Frau in Weimar nach seinem Empfinden auf ihn ausstrahlen ließ. So verstehen wir es, daß dieses Wesen geradezu nach einer Dichtung verlangte, wo es galt, weibliche Lüchigkeit darzustellen; denn der Dichter hatte nicht nur das Erlebnis ihrer Persönlichkeit gehabt, sondern suchte den „Menschen“, war auf dem Wege „Menschenmaler“ zu werden. „Ich hatte diese Zeit an mir und anderen Wunderliches erlebt, aber es war noch alles im Werden, kein Resultat des Lebens hatte sich in mir hervorgetan, und das Unendliche, was ich gewahrt hatte, verwirrte mich noch vielmehr“ (Buch 20). Das Unendliche aber war das „Dämonische“. Während seines Lebensganges hatte es der Dichter mehrfach an Menschen beobachten können. Eine ungeheure Kraft ging von ihnen aus, sie übten eine unglaubliche Gewalt über alle Geschöpfe aus, ja sogar über die Elemente. Goethe suchte sich von diesem furchtbaren Wesen zu retten, indem er sich nach seiner Gewohnheit hinter ein Bild flüchtete. Dieses Bild war damals der Graf Egmont.

So verstehen wir es, daß er vor Lili flüchten mußte. Aber bald darauf fand er in Weimar die Frau, „die einzige unter den Weibern, die mir eine Liebe ins Herz gab, die mich glücklich macht“. (An Frau von Stein 23. Februar 1776.) Denn sie wußte das Unfertige, Werden, Gewalttame in Goethe zu formen. Daher mutet es wie ein Mirakel an, daß Goethe 1775 nicht die vom Vater so innig gewünschte italienische Reise antrat, sondern erst dann, wo er, zu höherer Form selbst durchgedrungen, die Reise als innerste Notwendigkeit, in seinen Lebensweg einsetzte. Der Mann, der vor Lili flüchtete, war nicht reif für Italien; aber der Mann, der sich von Charlotte losriß, hatte durch diese Frau die Kraft und Reife für Italien gewonnen, d. h. Italien nicht als eine übliche Italiensfahrt gefaßt, sondern die von seinem Dämon gerade jetzt geforderte Weihe seines bisherigen Lebens. Seine Flucht vor Lili ist eine von den Taten, die uns offenbaren, daß er als schaffender Künstler vor allem das Kunstwerk seines Lebens gestaltet hat. Wenn er Lili nicht nur als schön und liebreizend, sondern auch als würdig und bedeutend im Laufe der fünf Bücher und der Gespräche mit Eckermann hinstellte, so daß sich unsere warme Sympathie mit ihr verbindet, so erscheint uns zugleich um so ergreifender das Opfer, das er um seines Lebens willen gebracht hat.

Dichtungen, die unter dem Einfluß der Lili-Erlebnisse entstanden sind, wie Erwin und Elmire, Claudine von Villa Bella, Stella, entstammen den Seelenstimmungen, unter denen Goethe damals neben Lili litt. In seiner Selbstbiographie, deren letzten Teil er schon nahe der Schwelle des Todes schrieb, überblickte er von höchster Warte, in vollster Abgeklärtheit die stürmischen Tage des Jahres 1775 und schrieb als ein Wissender um sich selbst, „nicht schwärmend, sondern schauend“, aus der Summe seines Lebens den Kommentar zu seiner Liebe, die er einst zu Lili im Herzen so warm und ehelich getragen hatte. Aber Lili, im letzten biographischen Werk Goethes der Nachwelt überliefert, wird dadurch zugleich ein Symbol für das Loos vieler Frauenge-

stalten, die des Dichters Wege gekreuzt haben. So hat ihr der früh Geliebte noch im höchsten Alter den Kranz der Unsterblichkeit aufgesetzt, der immer nur um den Preis eines Menschenglückes zu haben ist.

Beethoven.

Von Hans David (Berlin).

1. Zur Typologie des künstlerischen Schaffens.

Schiller, genötigt, sich die Berechtigung seiner Existenz neben der Goethes zu beweisen, entdeckte den Gegensatz naiven und sentimentalischen Schaffens. — Solange der Mensch — dies fand der Philosophierende — noch reine Natur ist, wickelt er als ungeteilte sinnliche Einheit und als ein harmonisierendes Ganze. Ist der Mensch in den Stand der Kultur getreten, so ist jene Harmonie der Sinne in ihm aufgehoben, und er kann nur noch als moralische Einheit, d. h. als nach Einheit strebend, sich äußern. Der Dichter, dessen Bestreben sein muß, daß er der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck gebe, wird in dem Zustande natürlicher Einfalt selbst Natur sein, vollständige Nachahmung des (an sich poetischen) Wirklichen zu geben haben; in dem Zustande der Kultur, wo jenes harmonische Zusammenwirken seiner ganzen Natur nur eine Idee ist, wickelt er die verlorene Natur suchen: Erhebung der Wirklichkeit zum Ideal, Darstellung des Ideals wird den Dichter machen. — Die sentimentalische Kunst erschien Schiller zunächst als die spätere; dann aber wurden ihm die Stadien der Menschheitsentwicklung Ausdruck eines typischen Gegensatzes, der in allen Zeiten unvermittelt nebeneinander bestehen kann.

Wilhelm Dilthey, der große Historiker der geistigen Welt, hat am Ende seines Lebens als allgemeinstes Ergebnis seiner Forschungen ausgesprochen, daß in aller Philosophie drei grundverschiedene Weltanschauungen wirksam sind. Ein ununterbrochener Zusammenhang umfaßt die historisch aufeinander folgenden Systeme jedes der drei Typen, die materialistisch-naturalistischen, die pantheistischen, die dualistischen — so wird deutlich, daß die Feststellung der Typen nicht eine willkürliche Vereinfachung der Wirklichkeit durch den Betrachtenden gewesen sein kann.

Der einzelne Mensch hat eine im Grunde stets gleichbleibende Einstellung zu Welt und Leben: jede Äußerung einer bestimmten Persönlichkeit zeigt gewissermaßen den gleichen Pulsschlag. Körperbau, Gesichtsausdruck, Handschrift, Fühlen, Denken und Wirken sind in gleicher Weise vom Zentrum des totalen Wesens her bestimmt. So ist Weltanschauung nicht eine durch rein gedankliche Verarbeitung der gegebenen Tatsachen gewonnene bloße Erkenntnis, sondern ein mittelbarer Ausdruck jener stets wiederkehrenden (vielleicht auf physiologische Voraussetzungen zurückführbaren) spezifischen Art, auf die Erscheinungen des Daseins zu reagieren. Die Kunst, in gleicher Weise eine — freilich mit anderen Mitteln sich vollziehende — Äußerung der Individualität, wird den innersten Rhythmus der individuellen Existenz so sichtbar machen wie die Philosophie; die typischen Strukturen, aus denen die Grundanschauungen der philosophischen Menschen erwachsen, werden auch in der Kunst bedeutungsvoll wirksam sein. Schiller hat mit genialem Scharfblick einen dieser tiefsten Gegensätze der künstlerischen Kräfte erfaßt. Ein Forscher aus dem Kreise Dilthey's hat dann versucht, mit den die Einzelheit stärker

heranziehenden Begriffen moderner Geisteswissenschaft die in der Philosophie als typisch erkannten Haltungen in der künstlerischen Welt wiederzuerkennen. Dabei ergab sich, daß die naturalistische Weltanschauung zwar in der Malerei, nicht aber in Dichtung und Musik ihr Gegenbild fand, während Idealismus der Freiheit — dies ist Diltheys Formel für den dualistischen Typus — und Pantheismus mit vollkommener Klarheit in allen Kunstgattungen aufgezeigt werden konnten.

Die pantheistische Lebensauffassung entspringt dem Grunderblebnis der Welt als eines einzigen, sinnvollen Zusammenhangs — eine prästabilierte Harmonie scheint alle Erscheinungen des Daseins zu umfassen, Geist und Materie durchdringen einander. Der pantheistische Künstler, eins mit sich und der Welt, wird die Gedanken und Empfindungen seines Innern unmittelbar aussprechen zu dürfen meinen; er wird sie gestalten, aber nicht verändert herausstellen: er wird als *naiv* wirken. — Die dualistische Lebenshaltung entspringt dem Grunderblebnis der Welt als eines unerbittlichen Kampfes zwischen Wert und Niedrigkeit, Geist und Materie. Der dualistische Künstler, die Welt „betastend“ findend (wie Beethoven, nach Goethes Aussage), wird sich bemühen, seine Gefühle über die der gleichgültigen Realität zu erheben; er wird den Ausdruck steigern, verdichten, idealisieren: das Werk wird als sentimentalisch wirken. So zeigt sich ein tiefer Zusammenhang zwischen pantheistischem Schaffen und *naiver* Erscheinung, zwischen dualistischem Schaffen und sentimentalischer Erscheinung. Es darf ausgesprochen werden, daß die historische Betrachtung Diltheys, fortgeführt in der Wert-Analyse Herman Nohls die Gültigkeit der Schillerschen Begriffe aufs schönste bestätigt hat; die Typen besitzen — mögen sie auch manchem auf den ersten Blick konstruiert erscheinen — stärksten Wirklichkeitsgehalt.

2. Typologische Zugehörigkeit.

Ludwig van Beethoven ist einer der markantesten Vertreter dualistisch-sentimentalischer Kunst.

Im Gebiet dieses Typus beherrscht ein unüberbrückbarer Gegensatz das Gefühl. Aber das chaotische Reich der Realität erhebt sich die Sphäre der Ideen; die Gottheit wird als losgelöst von der physischen Kausalität erfaßt; über dem engen dumpfen Leben schwebt das Reich des Ideals. Der Mensch, triebhaft, vielleicht böse von Natur, ist mit freiem Willen begnadet; er hat so Teil am Reich des Geistes, des Wertvollen: durch Erfüllung sittlicher Maximen wird aus dem sinnlichen Geschöpf ein moralisches Wesen, eine Persönlichkeit.

Die Erscheinung des Menschen Beethoven ließ spüren, daß auch in ihm jenes Gefühl des Zwiespalts lebte. Als Goethe dem großen Musiker zum erstenmal begegnet war, sprach er aus: „Zusammengeraffter, energischer, inniger habe ich noch keinen Künstler gesehen. Ich begreife recht gut, wie der gegen die Welt wunderbarlich stehen muß.“ Für den Eindruck auf die harmonische Natur Goethes war der wesentlichste Zug der Beethovenschen Existenz eben jener Gegensatz des straff erfüllten Menschen, der sittlichen Persönlichkeit einerseits, der (verächtlichen) Welt, der wertlosen Materie andererseits. — Als Bestätigung des typischen Charakters mag hinzugefügt werden, daß Kants schöne Zusammenfassung der großen übermenschlichen Taten „das moralische Gesetz in mir und der gestirnte Himmel über mir“ mit dem Zusatz „Kant!!!“ — in Beethovens Aufzeichnungen sich wiederfand. Daß ferner Beethoven neben Homer und Goethe auch Klopstock und Schiller, die großen Vertreter dualistischer Dichtung verehrt hat, deutet ebenfalls auf die sentimentalisch-idealistische Struktur der Beethovenschen Weltanschauung¹⁾.

¹⁾ Ich muß zur Erklärung beifügen, daß das Verhältnis zwischen *naivem* und sentimentalischem Menschen meist durchaus einseitig ist. Der erste wird die zerrissene Wesens-

Eine Fülle von Anekdoten läßt Beethovens Verwandtschaft mit den Philosophen des Idealismus der Freiheit hervortreten. Sie sind jumeist zu verbreitet, als daß ich sie hierherzusetzen wagte; aber ich möchte wenigstens auf eine von Bettina Brentano berichtete Szene hinweisen, die die sentimentalische Auswirkung des typischen Charakters gut verdeutlicht. — Beethoven spielt vor Goethe. Der Dichter gerät in solche Rührung, daß er den Beifall vergißt. Beethoven, erkennend, daß er „ein romantisches, aber kein künstlerisches Auditorium“ gehabt, vergleicht Goethe mit dem Berliner Publikum, das dem Meister mit nassen Schnupftüchern zugewinkt, ihm lauten Beifall ebenfalls nicht gespendet hatte. „Aber von Euch, Goethe, lasse ich mir das nicht gefallen.“ — Schiller hat darauf hingewiesen, daß der naive Dichter nur kühl, sachlich erzählt, der sentimentalische auch den durch die Erzählung entstandenen Affekt ausdrückt; der Naive scheint so allein den Gegenstand darzustellen, der Sentimentalische zugleich sein Verhältnis zum Gegenstand. So möchte Goethe, der Pantheist, den objektiven Gehalt der Musik erkennen, die dem Gegenstand der Dichtung gleichzusetzenden Elemente genießen — er hatte an Beethoven geschrieben, er habe bei Gelegenheit stets gewünscht, ihn selbst einmal am Klaviere zu bewundern und sich an seinem außerordentlichen Talent zu ergötzen¹⁾. Aber statt Kunst zu erfahren, wird er von Gefühlen überwältigt; statt des Objekts hat ihn der subjektive Künstler angesprochen. Das geschieht in einem Augenblick, da der Schaffende selbst glaubt, den Kunstverstand, nicht das Gefühl bewegt zu haben. Gerade darum ist die Erzählung so aufschlußreich: der dualistische Künstler wirkt als sentimentalisch, auch wo er selbst es nicht zu sein glaubt; selbst dort, wo er bereits nur die Formung, die Gestalt sieht, mag der unefangene Hörer — wie oft haben nicht wir und unsere Mitmenschen ähnliches erlebt! — noch im Banne des Subjekts, eines Bekenntnisses zu stehen meinen.

3. Thematis.

Das Wesen Beethovens kann schwerlich von einem anderen Einsattpunkt her in der Tiefe erfaßt werden, die der Begriff des sentimentalischen Künstlers uns erschließt. „Titanismus“ und „Subjektivismus“ deuten gewiß Züge dieser gewaltigsten Erscheinung der musikalischen Welt an; indessen diese Schlagworte bezeichnen sekundäre Eigenschaften, die unumöglich als die Art des Schaffens bestimmend angesehen werden können. Zudem verführen derartige Begriffe allzuleicht zu mißverstehender Übertreibung, da sie die Möglichkeit, aus dem Werk selbst den Nachweis ihrer Berechtigung und eine genaue Festlegung des gemeinten Sachverhalts zu gewinnen, vermissen lassen²⁾.

Die Struktur des dualistisch-idealistisch-sentimentalischen Kunstwerk wird durch den vom Schaffenden gefühlten Zwiespalt zwischen Ideal und Leben, Wert und Schlechtigkeit, berechtigter Bejahung und notwendiger Negation bestimmt. Indem ein deutlich in unab-

art des zweiten selten schähen — so erklärt sich, warum Goethe Beethoven wohl gerachtet, doch nicht geliebt hat. Man weiß ferner, welcher Anstrengungen von Seiten Schillers es bedurfte, ehe Goethe sich ihm in Freundschaft erschloß. Andererseits die naive Kunst ist als „Natur erster Hand“ zugleich das verlorene Ideal des sentimentalischen Künstlers und in einem gewissen Sinn das letzte Ziel seines Strebens; er wird den naiven Dichter lieben und verehren. Darum sagt über den typischen Charakter eines Menschen das Verhältnis zu den großen Naiven nichts aus, während das zu den Sentimentalischen tiefe Aufschlüsse gibt. Der oben angeedeutete Schluß ist also berechtigt.

¹⁾ Dementsprechend notiert er einmal in seinem Tagebuch: „Beethoven: Er spielte köstlich.“

²⁾ Ubrigens besagt die Feststellung eines „Subjektivismus“ in den meisten Fällen nur, daß der Betrachtende nicht fähig war, die Objektivität, die Befehllichkeit der Erscheinungen vom Wert abzulösen.

änderlicher Richtung sich auswirkendes Streben die individuelle Existenz beherrscht, gerinnt das Schaffen in allen seinen Erscheinungen ebenfalls dieses Gerichtetsein auf ein ideales Ziel. Die Kunstäußerung des Pantheisten erscheint als gelockert fließend oder als befriedigt ruhend; die des Dualisten wird stets vorwärts drängen, weiter treiben, unaufhörlich uns anspannen.

Ich spreche zunächst vom Charakter des Themas.

Die thematische Bildung ist nicht, wie man glauben möchte, eine Folge von Tönen, sondern eine Folge von Ton-Zusammenstellungen; von Richtungen, von Intervallen, von Rhythmen. Sobald eines dieser Elemente sich verwandelt oder durch ein anderes ersetzt wird — etwa sobald eine Folge von Sekunden in eine Folge von Terzen übergeht, eine aufsteigende Linie zum Absinken umbiegt, ein Rhythmus wechselt — wünschen wir den Wendepunkt markiert zu hören, empfinden wir eine Akzentuation dieses Tons. Es kommt hinzu, daß harmonische Momente ebenfalls Betonungen hervorrufen; so erhält in der Regel jede auf eine Dominante folgende Tonika einen Akzent. Das Eigenleben der Melodie, ihr Charakter, ihr Ausdrucksvermögen beruht auf diesen Akzenten; man tat sehr unrecht, daß man sich niemals auf diese im Effekt so wichtigen Details einließ. — Vergleicht man die Akzentuation pantheistischer und dualistischer Kunst, also etwa Themen von Haydn oder Mozart mit solchen Beethovens, so zeigt sich ein tiefer Unterschied. Das „naive“ Thema kennt keine scharfen Betonungen; eine schöne Gleichmäßigkeit beherrscht das ganze Gebilde; auch im fortissimo wirkt das Thema als leicht und flüchtig — wo metrische Verschiebungen eintreten, findet nicht ein Kampf gegen Takt und Metrum statt, sondern eine kurze Aufhebung der rhythmischen Symmetrie¹⁾. Das „sentimentalische“ Thema hingegen gibt stets eine Fülle scharfer Akzente; das Gleichmaß des Takts wird fortgesetzt durchbrochen. Dabei wirken die eigenwillig — wenngleich nie willkürlich — hervorgehobene Töne regelmäßig nicht als ausruhende Halte, sondern als Vorbereitungen auf andere, noch stärker anspannende Syntopationen: ein weitertreibender, drängender Charakter kennzeichnet die Beethovensche Thematik²⁾.

Herman Nohl hat in den bereits erwähnten Untersuchungen über „Stil und Weltanschauung“ auf die Besonderheiten der Rhythmik hingewiesen, die für den Stil jedes der Typen bezeichnend sind. Die pantheistische Klangkunst setzt immer wieder voll ein, „fällt wie ein gesättigter Tropfen“; die dualistische Dichtung und Musik verstärkt die Betonung nach dem Ende zu. Dieser Eindruck wird musikalisch erklärt eben durch die Eigenart der Akzentuation, die ja, wie wir sahen, aus der typischen Lebenshaltung verständlich wird.

¹⁾ Man vergleiche etwa das Thema von Haydns Londoner Symphonie E-Dur Nr. 7, das 2 + 5 + 4 Takte umfaßt mit einem Beethovenschen Scherzo, z. B. dem an Taktverschiebungen so reichen der VII. Symphonie. Übrigens möge man die treffliche Studie von Beding über das Scherzothema heranziehen.

²⁾ Man hat, indem man allein auf die Notenfolge achtete, gefunden, das erste Thema der Troika sei im Kopf identisch mit dem ersten Thema in der Einleitung zu Mozarts Bastien und Bastienne. Untersucht man freilich die — durch veränderte Phrasierung und durch scheinbar geringe Notenunterschiede verursachten — Differenzen der Akzentuation, so erkennt man einen elementaren Gegensatz der musikalischen Empfindung:

Mozart



1. Erscheinung des Themas
(Takt 1 ff.)

Beethoven



2. Erscheinung des Themas,
nach deutlicher Akzentuiert
(Takt 20 ff.)

(Takt 1 ff.)

4. Stil und Form.

Die Themenbildung ist erster und auffälligster Exponent des Stils; es ist wohl selbstverständlich, daß der Charakter, den wir im Thema ausgeprägt finden, auch die Partien der (thematischen oder freien) Weiterführung beherrscht.

„Streben und getrieben werden“ — das ist wohl die beste Formel für den Stil des Dualisten. Die Musik Beethovens wirkt als stetig sich verdichtend; sie bietet ununterbrochen innere Steigerung. Infolgedessen ist die Dynamik ihr eigentlichstes Lebens-Element. Man kann gewiß eine Strecke immer intensiver werdender Musik schaffen, die keine äußere Klangzunahme verlangt — bei Corelli, Purcell, Bach und Händel finden sich Beispiele; aber ein Geist, der in der Musik vor allem anderen diese drängende Bewegung erlebt, wird auch äußerlich die Steigerungen sichtbar machen. So läßt sich das innere Leben der Beethovenschen Werke an den dynamischen Vorgängen ablesen; wenn man die Dynamik eines Werks graphisch aufzeichnet, wie dies H. Merkmann zuerst getan hat, gewinnt man tatsächlich ein Verständnis für die tiefsten Absichten der Form, des Geschehens.

Steigerung etwa — ich greife den auffälligsten Faktor der Dynamik als Beispiel heraus — entsteht nicht daraus, daß man im Orchester die tätigen Instrumente allmählich vermehrt, nicht daraus, daß man dem Spielenden ein *crescendo* vorschreibt. Sondern es gibt eine Fülle von Erscheinungen, die als steigend wirken, die den Ausführenden zwingen, Kraft und Ausdruck zu verstärken. Erst wenn viele solcher Elemente unser Herz aufwühlen, unser Gemüt erregen, ist die Steigerung mehr als ein artistisches Moment, erst dann bedeutet sie uns eine geistig-seelische Auserung. — Wie Beethoven die eigentlich metaphysische Aufgabe, daß jede dynamische Bewegung als notwendig erscheine, gelöst hat, das in erster Linie macht die Größe seiner Leistung aus. Man könnte meinen, alle Dynamik sei willkürlich zu verändern; indessen man studiere einmal ein Stück von Beethoven, in dem vorher jede Vortragsbezeichnung getilgt wurde: man wird, tief genug in das Werk eingedrungen, jedes Anschwellen und Nachlassen, jeden Stärkegrad und jede Betonung so aufzeichnen müssen, wie es Beethoven getan. Welche Mittel hier wirksam sind; wodurch bei Beethoven ein dynamischer Ablauf entsteht — das zu untersuchen, wird eine der tiefstianigsten Aufgaben künftiger Musikforschung sein¹⁾.

Wie sich die vorwärtsdrängende Natur des großen Sentimentalischen äußert, sei an einigen hervortretenden Zügen aufgewiesen. — Eine Gestaltung, die die Dynamik in den Vordergrund stellt, wird, Eintönigkeit zu vermeiden, sodann aber auch, weil ein stetiger Aufstieg psychisch nicht ertragen werden kann, schwächere und schwächer werdende Abschnitte einbeziehen müssen. Das geschieht bei Beethoven tatsächlich; aber ein gewaltiges Übermaß der steigenden Partien gegenüber den abklingenden bleibt bestehen, beweisend, daß die Steigerung den ursprünglichen Antrieb der dynamischen Gestaltung gegeben hat. Man denke etwa an die Durchführung der *Eroica*. Da gibt es außerordentlich breite Steigerungen, aber nur zwei *deccrescendi* im ganzen Abschnitt, von denen das erste nicht mehr als vier Takte umfaßt; beide zusammen erfüllen noch nicht ein Siebentel des Teils. — Diese Musik strebt stetig weiter. So sind auch Flächen eines breit ausgeführten Höhepunkts (wie sie sich später bei Bruckner finden) selten. Manchmal türmt sich vor uns eine gewaltige Steigerung auf, bricht ab in dem Augenblick, in dem der Höhepunkt erreicht schien. Manchmal auch tritt als Höhepunkt eines jener Themen ein, die im fortissimo beginnen, unvermittelt ein *piano* anfügen. In

¹⁾ Fritz Cassirer, „Beethoven und die Gestalt“ bietet fruchtbare Ansätze, leider in nahezu unverständlicher Formulierung und von wissenschaftlich schwer nutzbar zu machenden Einfügen aus.

solchem Fall erhält die Steigerung einen eigentlichen Gipfel und zugleich wird ein neuer Einsatz vom piano aus ermöglicht — diese Themen-Bildung, einer der genialsten Züge Beethovenscher Formung, gibt den am stärksten verdichteten Ausdruck des ruhelosen Weiterdrängens (vgl. Egmont-Ouvertüre; 1. Satz der VIII. und IX. Symphonie).

Das Überwiegen der anschwellenden Partien ist für die Form der Werke bestimmend gewesen. — Der Klangraum, der zwischen pianissimo und fortissimo liegt, wird von einer Musik Beethovenscher Stosskraft naturgemäß rasch durchmessen; auch daß Beethoven in späterer Zeit gelegentlich ein *fff* vorschreibt (übrigens wohl als erster Komponist!), bedeutet keine prinzipielle Änderung. So ergibt sich immer wieder die Notwendigkeit einer Unterbrechung. — Ein Stückchen, das vom piano zum forte emporsteigert, endet plötzlich, setzt von einer anderen Tonstufe aus zum zweitenmal an — die Zeichenfolge *crescendo . . . (subito) piano* ist für Beethovens Formungsart ungemein charakteristisch. Ferner werden immer wieder neue Ansätze gegeben; ein erstes Motiv führt vom piano zum forte, ein zweites beflätigt die Steigerung, ein drittes setzt etwa im *mezzoforte* ein, leitet zum *fortissimo* hinüber, schließlich wird vielleicht auch diese Phase der Entwicklung beflätigt.

Besonders der Notwendigkeit, Gesamtsteigerungen aus kleineren Abschnitten aufzubauen, erschließt uns den Sinn des zweiten Themas. Die vielbesprochene Antithese der „zwei Prinzipien“ bedeutet nicht etwa den Gegensatz von Kraft und Innigkeit, Drama und Lyrik, forte und piano, sondern die Gegenüberstellung des Endes einer Steigerung und des Neuanfanges. Auch wenn das Werk am Anfang alle Register ausströmen läßt — bis zum Einsatz des zweiten Themas ist regelmäßige eine Steigerung in Gang gekommen. Hat diese ihre Gipfelform erreicht, so verlangen wir (da ein Abklingen nicht geboten wird) einen Neuanfang. Nun bildet naturgemäß der *dolce* oder *cantabile* zu nennende Charakter eines Themas einen stärksten Gegensatz zum dramatischen Höhepunkt: das Geschehen bewegt sich hier nicht zwischen Null und Unendlich (wie bei Bruckner), sondern zwischen zwei Extremen der menschlichen Empfindung. Es endet im Erhabenen, beginnt mit dem Schönen, setzt neben das Pathos die Anmut, neben strenge Größe ein weiches Gefühl. Aber nur einen Moment berühren sich die Gegensatzpaare; wie das erste Element als letztes Glied einer Entwicklung auf und wirkte, so wird das zweite sofort wieder weggeschwemmt im Strudel der Ereignisse — nicht ein Kampf treibender Kräfte, sondern ein Gegensatz der Stadien ist vorübergezogen. — Diese Einsicht macht zugleich verständlich, warum viele Werke nicht zwei, sondern drei Themen aufzuweisen haben. Mit dem zweiten Thema setzt ein zweites strebendes Geschehen ein; nach dessen Höhepunkt kann wiederum ein neu eintretendes gegensätzliches Element als sinnvoll wirken. Freilich in diesem Fall ergibt sich eine Gefahr, der Beethoven nicht immer entronnen ist. Die Reihe nämlich, das heißt die Folge von mehr als zwei gleichen oder sehr verwandten Abläufen, ist ein formzerstörendes Prinzip; es muß also darauf geachtet werden, daß die an die einzelnen Themen anschließenden Steigerungen nicht gleichartig nebeneinander stehen, sondern als aufeinanderfolgende Phasen derselben Gesamtentwicklung aufgefaßt werden. In welchem Falle diese Empfindung nicht eintritt, unter welchen Vorbedingungen sie sich einstellt — das festzustellen, ist eine wichtigste der Untersuchungen, die von der Darstellung Beethovenscher Form und Formungswandlung vorausgesetzt werden müßten.

Das Formschema Beethovens ist aus dem Prinzip der Steigerung leicht zu erklären. — Die Exposition gewinnt aus jedem der Themen einen Höhepunkt; die Höhepunkte sind ihrer Stellung entsprechend verschieden behandelt, werden daher im Grunde aufeinander bezogen. Die Durchführung verfährt mit den — nunmehr stärker verarbeiteten als weitergeführten — Themen ähnlich wie die Exposition; auch hier bestimmen große Aufstiege

mit besonderen Gipfelungen die Form. Ein Haupthöhepunkt krönt den Teil oder aber eröffnet die zur äußeren Rundung notwendige Reprise. Nun läßt freilich das stete Weiterstreben des Stils den Wunsch aufkommen, daß das Gesamtgeschehen als Ausdruck einer einzigen Entwicklung gefaßt werden könne, eine Wiederholung an keiner Stelle eintrete. So erklingt die Reprise häufig nur abgewandelt; auch wird ihr meist ein eigentlicher Schlußteil angefügt, der die an das Ende der Exposition geknüpften (bei der Wiederholung naturgemäß wiederkehrende) Erwartung, eine Durchführung werde sich anschließen, erfüllt, zugleich eine Berechtigung des Abschlusses vorfühlen lassend.

So erklären sich wesentlichste Merkmale der Form, ja die Gestaltung der Form selbst aus dem „Drängen und getrieben werden“ des Beethovenschen Stils, das so sehr als Ausdruck eines idealischen Strebens wirkt.

5. Geistesgeschichtliche Bedeutung.

Welches war die historische Stellung des Beethovenschen Stils, der Beethovenschen Form?

Es ist bekannt, daß die Aufklärung vielfach in pantheistische Frömmigkeit mündete; eine der bedeutendsten Richtungen dieser Religiosität war der Deismus¹⁾. Nun hat Dilthey einmal darauf hingewiesen, daß die großen Oratorien von Haydn eine vollkommene künstlerische Ausformung eben der deistischen Haltung gewesen sind: die Musik — die ja in optimistisch veranlagten Zeiten dem Menschen doppelt willkommen ist — war unmittelbarer Ausdruck der zeitgenössischen Lebensstimmung. Darüber hinaus läßt sich die Formgebung insbesondere der symphonischen und kammermusikalischen Kunst der Zeit aus der Weltanschauung, der Philosophie dieser Jahrzehnte verständlich machen.

Goethes Ausspruch: „Willst du dich am Ganzen erquiden, So mußt du das Ganze im Kleinsten erblicken“ gibt den eigentlichen Schlüssel der Betrachtungsweise. — Ein tiefster Zusammenhang umfaßt die einzelnen lebendig sich bildenden und von einer gemeinsamen Seele durchdrungenen Teile des organischen Ganzen. Solche Auffassung meint die Welt ebenso wie das Individuum, sei es Pflanze, Tier oder Mensch: der Makrokosmos wiederholt sich im Mikrokosmos — die Leibnizsche Definition der Monade läßt den Zusammenhang deutlich fühlen. Und nun wird als drittes das Kunstwerk unter gleichem Gesichtspunkt betrachtet. Goethe hat schroff abgelehnt, daß man ein Kunstwerk als „komponiert“ (zusammengesetzt) bezeichne, als ob es ein Stück Kuchen oder Biskuit wäre, das man aus Eiern, Mehl und Zucker zusammenrührt: es soll als ein Ganzes, an dem alles an seinem Ort steht und gefügig und recht ist, gefaßt werden. — Wie das verschiedene Einzelne zum Ganzen sich zusammenfügt — das ist der wesentliche Reiz des musikalischen Werks vor Beethoven. Jedem der Teile kommt eine eigene Aufgabe zu, die sich nicht wiederholt und deren Erfüllung nicht entbehrt werden kann; durch Differenzierung gelingt es, die Teile zur Einheit zusammenzuschließen, sie als eine geistige Schöpfung, aus einem Guß und von dem Hauche eines Lebens durchdrungen, empfinden zu lassen.

Die Bedeutung des Beethovenschen Schaffens liegt darin, daß hier eine vollkommen andere geartete Kunstauffassung vollwertige Gestaltungen hervorbrachte. Das Kunstwerk Beethovens läßt sich vom Standpunkt jener pantheistischen Formung aus nicht verstehen. Gewiß, auch hier ergibt sich schließlich ein unteilbares Gebilde; aber daß die

¹⁾ Die Bezeichnung meint die Vorstellung, die Welt sei von Gott geschaffen, werde aber in ihrem Lauf vom Schöpfer nicht mehr beeinflusst. Demgemäß wird Offenbarung und Wunder gelehrt, also die Stepis der Vernunft befriedigt; zugleich aber der Auffassung der Welt als eines All-Einen Raum gegeben.

Teile aufeinander abgestimmt sind, scheint nur eine notwendige Voraussetzung, nicht der tiefste Sinn des Werks. Große Steigerungen ziehen vorüber, Gegensätze treten heroor — im Werk Beethovens „geschicht“ etwas. Ich möchte sagen, das Werk Beethovens ruht nicht, es fließt nicht an uns vorbei, sondern es ereignet sich. Hier ist alles Ausdruck seelischer Bewegung. Wie das Werk Mozarts oder Haydns nach Analogie des Organismus zu fassen ist, so darf für das Beethovensche der Vergleich mit dem seelischen Geschehen ausformenden Kunstwert, dem Drama, als erlaubt gelten. —

Der drängende, weitertreibende Stil, der in der Gesamtform eine revolutionäre Umwandlung vollzog, hat zugleich auf scheinbar völlig abliegendem Gebiet, im Verhältnis von Musik und Literatur, bedeutsame Veränderungen verursacht. Zuvor bestand zwischen den beiden Künsten kaum eine Beziehung. Die Musik wollte Empfindungen, Affekte darstellen; der Ausdruck gab immer nur einfache, typische Gestaltungen, die im Lauf des Stücks vielleicht von anderen abgelöst wurden, aber nicht sich abwandelten. Wurde ein Text aufgenommen, so diente er, antegend oder verdeutlichend, als Mittel. Indem dann die Musik Beethovens unendlich stärker bewegt erschien, erhielt der musikalische Ausdruck gegenüber der objektiveren Gestalt des vorangegangenen Stils einen viel beweglicheren, wandlungsfähigeren und komplizierteren Charakter. Nun erst war ihm die seelische Differenzierung zugänglich, die die große Dichtung der Zeit errungen hatte. Dementsprechend setzt Beethoven Goethe und Schiller in Musik; „aus Liebe zu den Dichtungen“ und mit der deutlichen Absicht, den Gehalt der Dichtung zu erfassen und zu wiederholen. Goethe selbst erkannte an, daß Beethoven in der zusammenziehenden, erweiternden oder auch ganz reinen Durchbringung des Dichters Wunder getan habe.

Man kann nicht verkennen, daß zwischen Beethovens Neigung zur Literatur und seinem Stil ein tiefer Zusammenhang besteht. Ein Musiker, der so sehr imstande war, eine Dichtung in die Ausdrucksphäre der Musik zu erheben, mußte wohl ein besonders inniges Verhältnis zur Literatur haben. Dieses Verhältnis nun hatte schwerwiegende Folgen. Das musikalische Geschehen im Beethovenschen Werk läßt nicht allein die Auffassung mit Hilfe von Beziehungen zum Drama zu: es wird selbst nach Analogie des Dramas geschaffen. Man findet zuweilen bei Beethoven Erscheinungen, die musikalisch schlechterdings nicht zu erklären sind — ich möchte nur an das Eintreten eines vierten Themas in der Durchführung der Eroica, an die Verwendung der am Ende des „Egmont“ wiederkehrenden Siegesymphonie für den Schluß der Duertüre, an den eigenartigen Fanfaren-Ruf im langsamen Satz der IX. Symphonie (vor der Schlußdurchführung) erinnern. Vielfach beherrscht eine poetische Idee das Werk; wemgleich die gegenständliche Deutung, wie sie im Anschluß an Krehßmar etwa Paul Bekker in seinem (leider weit verbreiteten) Beethoven-Buch versucht, nicht scharf genug abgelehnt werden kann — man wird schwerlich den ästhetischen Gesamtzusammenhang der einzelnen Schöpfung Beethovens aufzeigen können, wenn man nicht zugleich mit der technologischen Erklärung eine Interpretation des psychischen Ablaufs zu leisten unternimmt.

6. Innere Entwicklung.

Die unerhörte Stosskraft, die sich in dem Thema Beethovens äußert, die seine Formgebung bestimmt, die aus der Größe der historischen Leistung fühlbar wird, beherrscht in gleicher Weise die innere Entwicklung dieser gewaltigen Persönlichkeit¹⁾. Auch

¹⁾ Wie sehr gerade bei Beethoven jede Erscheinung, aus der das Wesen des Individuums uns anspricht, denselben Charakter, denselben Rhythmus, dieselbe Dynamik spüren läßt, zeigt sich auch darin, daß wie in jedem Satz eine vom Ausgangspunkt weit entfernte Entwicklung stattfindet, so in der Entstehung regelmäßig ebenfalls gewaltige

eine in sich ruhende individuelle Natur wird selbstverständlich nicht stillstehen; aber sie wird wachsen, wie die Pflanze wächst, langsam und stetig. Beethovens Entwicklung durchmisst — wie das Geschehen jedes einzelnen seiner Werke — mannigfaltige Phasen in erstaunlicher Schnelle; am Ende seines Lebens hat er alle Stufen des Menschlichen überschritten, atmet einsam in göttlichen Höhen.

Man hat gesagt, Beethovens Frühwerke ständen bereits auf der Höhe der Technik von Mozart und Haydn. Diese Behauptung, eine Äußerung rationalistischer Geschichtsauffassung, indem sie Geschichte darzustellen versucht als ein kontinuierliches Fortschreiten, bei dem jeder einzelne Schaffende da einsetzt, wo der Vorgänger aufgehört hat — diese Behauptung entspricht durchaus nicht den Tatsachen. Das künstlerische Interesse Beethovens bemüht sich um völlig andere Probleme als das der früheren Meister. Dem entsprechend hat er die Art der Technik, die Haydns und Mozarts musikalische Größe ausmachte, niemals völlig beherrscht: in Beethovens Werken finden sich Details, die vom Standpunkt der früheren Technik aus geradezu als fehlerhaft erscheinen. — Die Durchführung des Klavierkonzerts Es-dur (1. Satz) bringt eine von Fagott und Streichern begleitete Solostelle des Klaviers. Das Fagott schreitet chromatisch aufwärts; plötzlich ändert es seine Richtung, senkt sich diatonisch, ohne daß die thematische Arbeit, die Führung der übrigen Instrumente den Wechsel spürbar aufnimmt. Solche Gestaltungsweise wäre bei Mozart undenkbar. Jede Funktion wird hier von allen Elementen gleichzeitig getragen, jeder Wechsel nachdrücklich betont — was durch ein Zusammenwirken mehrerer Faktoren verdeutlicht wird, erscheint als tief gerechtfertigt; was allein in einem isolierten Bestandteil Ausformung findet, wirkt leicht als willkürlich. — Stellen wie die erwähnte beweisen, daß Beethoven nicht etwa die Tonkunst in der von Haydn und Mozart angegebenen Richtung weiterzuführen berufen war, daß er nicht einmal die Gesamtheit der von diesen Meistern verwandten Gestaltungselemente übernommen hat. Beethovens Musik entdeckte bisher unbekannte Ausdrucksmöglichkeiten, sie hatte mannigfache Aufgaben zu lösen, die der älteren Musik völlig unbekannt gewesen waren. Daher blieb hier zuweilen eines der von den früheren Meistern mit feinstem Gefühl erfaßten und gelösten Probleme unbeachtet — obwohl die auf solche Weise vernachlässigten ästhetischen Forderungen Gültigkeit auch für die neue Musik besaßen haben.

Denngleich Beethoven weder das künstlerische Grundprinzip, das etwa Haydn und Mozart (trotz aller Verschiedenheit der Charaktere) vereint, noch die Gesamtheit der zuvor fruchtbar gemachten stilistischen Erscheinungen übernahm, so darf doch nicht übersehen werden, daß naturgemäß Elemente des Zeitstils in nicht geringem Maß auf die Gestaltung insbesondere seiner frühen Werke einwirkten; demgemäß finden sich die zeitgenössischen Normen etwa der harmonischen Führung, der Thematik, der Formgebung in den Jugendwerken Beethovens wieder. — Außerdem haben die Vorgänger in mancher Hinsicht die Entstehung des dynamischen Ausdrucksstils ahnungsvoll vorbereitet. In diesem Zusammenhang muß zunächst Haydns gedacht werden, in dessen Werken sich mancher Jünger dem neuen Geist unmittelbar dienstbar gemacht werden konnte, findet. Sodann die orchestrale Steigerung war seit Joh. Stamitz und Jomelli bekannt. Bedeutender noch erscheint im Hinblick auf Beethoven die Leistung Philipp Emanuel Bachs, der ein bewundernswerter Meister des Details war, zugleich aber auch als Schöpfer pathetischer und ereignis-

Veränderungen zwischen erstem Anfang und endgültigem Abschluß liegen. — Wohl hat bereits auf diesen Zusammenhang des Schaffensprozesses mit der typischen Struktur des Kunstwerks hingewiesen.

¹⁾ Man vergleiche die vortreffliche Studie von H. Gál über die „Stileigentümlichkeiten des jungen Beethoven“.

erfüllter Werke genannt werden muß. Am meisten hat wohl Beethoven Joh. Böh. Häfner zu verdanken, einem Nachfolger Phil. Em. Bachs; merkwürdigerweise ist auf den offenbar sehr tiefgehenden Einfluß dieses bedeutendsten Klavierkomponisten neben Beethoven (er lebte von 1747 bis 1822) niemals, soviel ich weiß, hingewiesen worden. —

Da die genannten Meister stilistisch am stärksten vorgearbeitet hatten, prägten sich in Beethovens Musik zuerst die Elemente des charakteristischen Stils aus; die Faktoren der individuellen Formungen fanden sich weit langsamer zueinander. So bietet die formal noch ziemlich ungebändigte Eroica — man vergleiche einmal die Anlage der Durchführung im ersten Satz mit dem entsprechenden Abschnitt der VIII. Symphonie — poetisch-ausdrucksmäßig bereits kaum zu überbietende Einzelzüge. Freilich nur langsam konnte aus den genialischen Einfällen ein alle Ausdrucksmittel beherrschender homogener Stil erwachsen; nur langsam gewann der Kämpfende die Herrschaft über alle Gebiete seiner Kunst. In der (von den Zeitgenossen am besten durchgearbeiteten) Gattung der Klavier-sonate erscheint Beethovens Stil zuerst als gleichmäßig und konsequent; bereits die Werke aus op. 2 bieten Muster stilistischer Gestaltung. Die weit schwerer zu behandelnde Kammermusik gelangt erst viel später auf ein gleichwertiges Niveau; ich möchte die Quartette op. 59 und die Klaviertrios op. 70 in diesem Zusammenhang nennen. Zuletzt zeigt sich die Reife in dem — wegen der Größe des Apparats naturgemäß die höchsten Ansprüche stellenden — symphonischen Stil; erst die V. Symphonie, op. 67, bezeichnet hier den Einsatz der eigentlichen Meisterschaft. Beethovens Stützenbücher beweisen, wie sehr der Meister um die Gestaltung jeder Einzelheit gerungen hat¹⁾, man spürt ferner vielfach von Werk zu Werk bedeutsam zunehmende Klarheit und Festigkeit des Stils — so mag der zeitliche Abstand der genannten Werke wenigstens als äußeres Anzeichen dafür gelten, daß eine ungeheure Leistung vollbracht war, als schließlich der Stil Beethovens die überzeugende Eindringlichkeit und Gestaltungssicherheit besaß, die wir als klassisch bewundern.

Formal setzt Beethovens Schaffen ein mit Werken, die dem mittleren Niveau des zeitgenössischen Komponisten entsprechen. Als Künstler, den die Eigenart seiner Natur zwingt, ein vorher nur in schwachen Ansätzen vorhandenes Formungsprinzip zu verwirklichen, erringt er naturgemäß nur allmählich das Vermögen, reine Ausformungen der neuen Gestaltung zu geben. So schnell Beethovens Können sich wandelt und vergrößert: erst spät erscheint seine Technik als so weit fortgeschritten, daß die Schöpfungen tatsächlich einen bündigen Zusammenhang der Teile darstellen. — Jedes Formglied bei Haydn und Mozart erfüllt eine bestimmte Aufgabe; indem kein Abschnitt den benachbarten bringt, kann jedem eine eigene melodische Ausgestaltung zuteil werden. Bei Beethoven geben alle Stücker des Satzes Geschehen, innerste Seelenbewegung äußernd; daher beeinträchtigt manchesmal ein thematischer Ausdruck den andern²⁾. Die Bedeutung der differenzierenden Funktion — vor allem der harmonischen, die den künstlerischen Organismus bei Mozart oder Haydn zumeist aufbaut — ist zu schwach, die Teile der Form als wirklich verschieden empfinden zu lassen. Auch folgen zuweilen Teile aufeinander, die, genau gesehen, gleiche Funktion haben und nicht einmal in besonderem Maße als aufeinanderfolgende Phasen einer Entwicklung empfunden werden. Infolgedessen erscheint in den früheren Werken

¹⁾ Als dankenswerte Festgabe erschien anlässlich des 100. Todestags der erste vollständige Abdruck eines Beethovenschen Stützenbuchs; die Umschrift der für den Ungeübten nahezu unlesbaren Aufzeichnungen hat Karl Lothar Mikulicz mit vorbildlicher Sorgfalt durchgeführt.

²⁾ Noch in der IX. Symphonie sind Stellen zu finden, deren hervortretend starke Empfindung in jeder Aufführung den Zusammenhalt des Werks zu sprengen droht; es bedeutet nicht allein Unfähigkeit des Dirigenten, wenn der gefürchtete Fall eintritt.

manches Formglied nicht als notwendig; es mag erwähnt werden, daß man in der II. Symphonie, ja selbst in der Credo Strecken auslassen könnte, ohne daß der Kenner zu erklären vermöchte, warum die getilgten Abschnitte nicht entbehrlich sind. Aber je weiter wir im Gesamtwerk Beethovens fortschreiten, um so straffer wird die Form, um so seltener finden sich bedenklieh stimmende Züge. Beethovens Entwicklung äußert sich am sichtbarsten in der Bereicherung und Vertiefung des Ausdrucks, in der Ausprägung des eines einheitlichen Stils typischen, treibend-pathetischen Charakters; aber sie umschließt zugleich eine fast unbegreifliche Vervollkommnung der Formbehandlung: ein Aufstieg von Arbeiten einer nur momentweise als bedeutend erkennbaren Natur zu Schöpfungen, die, vollendet in sich ruhend, Sinnbilder übermenschlicher Gesehmäßigkeit zu sein scheinen.

Ein dritter Zug des individuellen Fortschreitens darf nicht übersehen werden: in Beethovens Schaffen wuchs eine stets deutlicher werdende Zuneigung zur pantheistischen Kunst heran. Goethe erwähnte einmal bedauernd, Schiller habe sich mit dem unseligen Bestreben geplagt, die sentimentalische Dichtart von der naiven ganz frei zu machen. Er fügte hinzu, die sentimentalische Poesie könne doch nicht ohne einen naiven Grund, aus welchem sie gleichsam hervorerwächst, bestehen. Im Schaffen Beethovens, der naturgemäß frei war von solcher spekulativer Reflexion, kommt dem naiven Element eine ungeheure Bedeutung zu. In den Jugendwerken bildet es gewissermaßen den Ausgangspunkt der Entwicklung; in den mittleren und späteren Schöpfungen lehrt der Schaffende immer wieder zu ihm zurück. Die IV. Symphonie, die Pastorale, vor allem die VIII. Symphonie sind Stationen auf diesem Wege; was man in den letzten Quartetten als romantisch bezeichnete — da es Verwandtschaft mit Schubert'schem Stil zeigte — ist nichts als ein Ausdruck dieser zweiten, höheren Naivität, die in den überaus zahlreichen Volkslied-Bearbeitungen ihren wohl am leichtesten zu erkennenden Ausdruck gefunden hat.

Solche immer wieder eintretende Besinnung auf Einfachheit und Natürlichkeit als Grundlagen der Existenz verhinderte, daß Beethovens Entwicklung der Pathetik verfiel, ja, sie verurteilte eine bemerkenswerte Abschwächung des pathetischen Ausdrucks. Immer deutlicher vollzieht sich Beschränkung auf die allernotwendigsten Mittel. Der dualistische Wunsch, den Naturstand der Menschheit wiederzugewinnen, und die idealistische Erkenntnis, daß künstlerische Sparsamkeit höchste ästhetische Tugend bedeute, wie Selbstbeschränkung, Werke höchsten menschlichen Wert, wirken zusammen. So erlebte Beethoven eine Zeit, die ihm höchste Weisheit schenkt: die Gabe, nur das auszusprechen, was für die Menschen Gültigkeit hat weit hinaus über den Tod des Verkündenden.

Etwas von op. 95 an ist alle Musik des Vollendeten schlackenfreier Ausdruck von Seelischem, das nie zuvor und nie seitdem ausgeformt wurde. Gleichmäßige Bewegung, einheitliche Thematik beherrscht breiteste Strecken; so wird alle Auferung straff und zugleich gedämpft, zurückhaltend geboten: nirgends mehr fühlen wir Ubertreibung. — Der letzte Satz der Violinsonate op. 96 setzt mit einem Thema ein, das im ruhigen piano Mozart'schem Geist entspringen scheint. Doch plötzlich ein starkes crescendo; das zuvor gebändigte Pathos bricht unvermittelt durch — ebenso unvermittelt setzt wieder ein piano-Teich ein. Am Ende desselben Satzes steht, nach freudig-intensivem Höhepunkt, nach einer solistisch-schwungvollen Kadenz ein kurzes Adagio; ein völlig unerwartetes Presto fährt dazwischen, gibt mit wenigen Takten das Ende des Satzes. Man spürt an diesen Stellen keine Willkür; der Ausdruck der Themen ist bereits so stark, daß der Wechsel von piano und forte, schnell und langsam eigentlich nebensächlich wird. So vermag jeder solche Zug, tiefste Hintergründe sichtbar werden zu lassen. Der Musikliebende kennt die Werke, die ich meine: das letzte Trio, die späten Klavier-sonaten, zwei Cello-sonaten, die IX. Symphonie, die Missa solemnis und vor allem die unsagbar es-

habenen Quartetttschöpfungen der letzten Jahre Beethovens. Die Ausdrucksmittel, die innere Gesetzmäßigkeit, die historische und psychische Entstehung dieses Stils zu erkennen und zu interpretieren, ist eine wesentliche Aufgabe geisteswissenschaftlicher Musikbetrachtung, an Bedeutung etwa zu vergleichen den Bemühungen um Sinn-Gehalt und Form des Faust II. Die Aufgabe dürfte die schwerste sein, die überhaupt in unserem Gebiet gelöst werden muß, zugleich die wertvollste — gibt es doch wenige Leistungen des Menschen-geistes, die so ausdrucksfüllt, so reich und so tief sind wie diese Äußerungen aus Beethovens Spätzeit.

Der letzte von Beethoven geschaffene Satz beginnt in Moll, löst sich nach Dur auf. Man könnte ihn als Symbol dieses Lebens, dieser künstlerisch-menschlichen Entwicklung ansehen. Durch Jahrzehnte Kämpfe der Künstler; am Ende des Lebens hat er vollkommenen Sieg über die Materie errungen. Der Idealist sieht sein Leben erfüllt; die Werke sind hinaufgewachsen in das Reich der unsterblichen Ideen, ihr Schöpfer mag die Menschheit auffordern, mit ihm zu jubeln über die alle Menschen brüderlich vereinende Tat. Darum eben wirkt die IX. Symphonie so sehr als groß und überirdisch: weil man spürt, daß ein unerhört schmerzvolles und willentserfülltes Leben hinter dem Menschen liegen mußte, der solches so sagen konnte.

Über Phänomenologie.

Von Dr. Adolf Caspary (Berlin).

Wenn man einen Phänomenologen fragt „Was ist eigentlich Phänomenologie?“, dann antwortet er unweigerlich: „Stellen Sie sich eine Tasse vor oder ein Buch oder sonst etwas, sehen Sie davon ab, daß dieser Gegenstand existiert, und vollziehen Sie alle Urteile, die sich dann rein aus der Anschauung dieses Gegenstandes ergeben.“ Damit ist einem aber in keiner Weise gedient. Denn man will zunächst wissen, warum man sich die Tasse in dieser Weise vorzustellen hat, aus welchem Grunde das Absehen von der Existenz notwendig ist und welche Folgen es hat. Man will vorher wissen, von welcher Art die Gegenstände sind, die man in der „phänomenologischen Einstellung“ zu Gesicht bekommt, von welcher Art die Urteile über sie — kurz, welches das allgemeine Charakteristikum des Gebietes ist (und — ob es dieses Gebiet überhaupt gibt), von dem die Phänomenologie handelt. Nach Vollzug der phänomenologischen Einstellung sind diese Fragen notwendigerweise nicht mehr zu beantworten, weil man sich ja dann schon innerhalb eines in sich geschlossenen Gebietes befindet. Daß aber kein Phänomenologe, auch einmal vor ihrem Vollzug redend, imstande zu sein scheint, dem Außenstehenden die Lage des Gebietes zu beschreiben, das erweist einigen Verdacht, es möchte dieses Gebiet in Wirklichkeit gar nicht geben. Aber es gibt tatsächlich doch das phänomenologische Gebiet —, so schwer es auch zu erreichen ist, und es soll hier der Versuch gemacht werden, seine „geographische Lage“ zu bestimmen und damit aufzuweisen, welches eigentlich Grund und Absicht der Phänomenologie ist.

Das gewöhnliche — „naiv eingestellte“ — Bewußtsein steht zur Phänomenologie wie etwa ein Laie zur höheren Mathematik: als Außenstehender irgend einen Beweis hörend, weiß man gar nicht, von welchen Gegenständen eigentlich die Rede ist, man kennt weder die Größen, mit denen gerechnet wird, noch versteht man, was eigentlich be-

wiesen wird. Die Elementarmathematik rekurriert jederzeit auf Anschauungen, die jeden einzelnen Satz demonstrieren, und es ist prinzipiell möglich, bei jedem beliebigen Punkt beginnend Wesen, Methode und Gegenstand des mathematischen Verfahrens, ja sogar den Beweis eines einzelnen Satzes zu demonstrieren. Anders in der höheren Mathematik: zum ganzen Gebiet gibt es nur einen einzigen vorgeschriebenen Zugang. Auf keine Weise ist zu verstehen, mit welchen Größen irgend ein Satz der Infinitesimalrechnung eigentlich umgeht, wenn man nicht die erste Ableitung des Differentialquotienten eingesehen hat; denn nur in einer vorgeschriebenen Methode von der ersten Ableitung vorwärts gehend kommt man zu jenem Satz, der als einzelner durch keine Anschauung demonstriert wird.

Was in der Elementarmathematik die Anschauung, ist in der Philosophie das Problem. Durch Rekurrieren auf einen bestimmten vor dem System gelegenen, einen problematischen, aber doch gegebenen Sachverhalt, dem die ganze Denkbemühung gilt, ist es dem Systematiker jederzeit möglich, zu demonstrieren, wovon eigentlich die Rede ist: Wesen und Art der Gegenstände, von denen er handelt, vermag er damit ebenso plausibel zu machen, wie den Beweisgang und sein Ergebnis selbst.

Nun ist die Paradoxie: die Philosophen der Welt- und Erkenntnisysteme glauben mit Beweisen oder Verstandeserkenntnissen auszukommen; wo sie aber Anschauungen zu Demonstrationszwecken brauchen, wählen sie beliebige Paradigmen gewöhnlicher Wahrnehmungen von Tisch und Baum. Sie sehen nicht, daß das Problem, mit dem sie ausdrücklich oder unzugestandenmaßen beginnen, dessen Lösung das Resultat des Systems ist, eine Anschauung eigener Art ist. Wenn z. B. Hume nach dem Grunde der Gewißheit fragt, mit dem wir über Erfahrungsinhalte urteilen, die uns noch gar nicht gegeben sind ('Wieso zweifeln wir nicht, daß morgen die Sonne aufgeht?'), so ist der damit problematisch gesetzte Sachverhalt weder „aus Begriffen“ noch aus Wahrnehmungen (auch nicht aus inneren) einzusehen; es ist auch kein psychologischer Zweifel — denn faktisch zweifelt kein Mensch daran, daß morgen die Sonne aufgehen wird (und den Grund der psychologischen Notwendigkeit dieser Gewißheit hat Hume selbst sehr gut angegeben). In dem Grundproblem Humes wird vielmehr das Wesen des Denkens mit dem Wesen der Wahrnehmung zusammengesehen und die in jedem beliebigen empirischen Urteil ohne weiteres vollzogene Einhelligkeit dieser widersprechenden Sphären wird hier als solche — nach ihrem Wesen und in ihrem Widerspruch — vorgestellt: eine Anschauung, die kein Paradigma hat, die einmalig ist und in keine „Wissenschaft“ gehört —, die ein Ausgangs- und Demonstrationspunkt der philosophischen Erkenntnis ist. Aber: die Systeme, die mit dem Humeschen oder einem ähnlichen Problem beginnen, beziehen zwar ihre Sätze auf diese Anschauung eigener Art — ohne jedoch von ihr zu handeln. Sie suchen vielmehr die dem Denken und die der Wahrnehmung immanenten Gesetze.

Die Phänomenologie nun aber sieht die Notwendigkeit von Anschauungen eigener, nämlich philosophischer Art — aber, um zu diesen Anschauungen zu gelangen, unterläßt sie das Anfangen mit Problemen.

Und zwar aus gutem Grunde: jede Problemformulierung, die versucht wurde, enthält bereits eine Interpretation derjenigen Tatsachen, die problematisch gesetzt werden. Und diese Interpretation wird notwendig *naiv* und unkontrolliert vollzogen, solange das Problem als vor dem System liegend behandelt wird. So genau auch die philosophischen Systeme in sich stimmen mögen, die Fehlerquelle liegt vor ihrem Anfang, ihr erster Schritt ist ihr *πρώτον πρῶτος*, da ihr Gegenstand, der ja alle über ihn möglichen Aussagen in sich beschließt, als Problem auf unkontrollierte

Weise bestimmt ist. Humes Problemstellung z. B. setzt voraus, daß alle Vorstellungen aus sinnlichen Eindrücken stammen, Kants Frage „Wie sind synthetische Urteile apriori möglich“ setzt zwei Quellen der Erkenntnis voraus, nach denen die Urteile in solche apriori und aposteriori zerfallen — bei jedem einzelnen System, mag es wie immer beginnen, läßt sich zeigen, daß es mit ganz bestimmten Voraussetzungen anfängt. Wir selbst nun zwar meinen nicht, daß den Voraussetzungen der Systeme der Charakter begrifflicher *positiones principii* notwendig zulomme, sondern erblicken in ihnen Interpretationen eigenartig gegebener Anschauungen (die bisher, in der Geschichte freilich alle mißglückten). Sicher aber ist zu sagen: ein beliebiger Anfang des Philosophierens ist auf keine Weise zuzulassen. Wie auch immer das philosophische System anfängt, es darf nichts außer sich lassen —, auch nicht sein eigenes „Problem“. Da wir aber hier nicht unseren Weg, sondern den der Phänomenologie zu verfolgen haben, glauben wir, mit unseren Mitteln genug getan zu haben¹⁾, wenn wir das erste Postulat der Phänomenologie einsichtig gemacht haben:

Es gilt, vor den Anfang aller Systeme zu kommen. Es gilt den vorgeschriebenen Beginn der philosophischen Unternehmung, den notwendigen und einzig möglichen Beginn des Philosophierens auszumitteln, es gilt, den ersten Schritt zu sichern, und das philosophische *ταυσάτερον* selbst an den Ort zu binden, an den es mit Notwendigkeit gehört.

Während alle Systematiker in wahrhaft naiver Weise mit Sachverhalten beginnen, die dadurch als „problematisch“ herauskommen, daß von den Gegebenheiten des naiven Bewußtseins ein bestimmtes Wesen behauptet wird —, ein Wesen etwa der Wahrnehmung, das dem der Begriffe widerspricht — (so daß aus dem System gar nicht mehr 'herauskommen' kann, als in dem es erzeugenden Sachverhalt zusammengefaßt wurde) — so ist der wirklich voraussetzungslos und gleichzeitig kontrollierte Beginn der Philosophie (nach phänomenologischer Auffassung): alle die Gegebenheiten des naiven Bewußtseins, denen der Systematiker ein bestimmtes Wesen hypostasiert, insofern sie als „problematisch“ erscheinen —, so wie sie gegeben sind, sich zum Bewußtsein zu bringen: die Wahrnehmungen als Wahrnehmungen, die Begriffe als Begriffe, die Erinnerungsbilder als Erinnerungsbilder, die Urteile als Urteile usw. Alle diese Gegebenheiten, die der Systematiker ohne jede weitere Kontrolle verallgemeinert — 'die Wahrnehmung', 'das Denken' — und denen er ein bestimmtes Wesen zuordnet, werden in ihrer Gegebenheit aufgefaßt — ohne daß das eigentlich philosophische Timbre ihrer Betrachtung aufgehoben würde: sie werden nicht wie von den Einzelwissenschaften unter einem bestimmten Gesichtspunkt, nicht als Gegenstände irgend einer Gattung, nicht zu irgend einem Erkenntniszweck betrachtet, sondern in derselben reinen Einmaligkeit und Erstmaligkeit, welche der philosophischen Betrachtungsweise eigentümlich ist. Die Wissenschaft faßt jeden ihr gegebenen Tatbestand nach bestimmten Kategorien auf, sie hat eine Allgemeinvorstellung vom Wesen ihrer Gegenstände (der 'mathematischen', 'physikalischen', 'sozialen' Gegenstände), der sie jeden einzelnen Gegenstand alsbald unterordnet: jeder Einzelfall ist ihr daher notwendig Exemplar einer Gattung — sie weiß schon etwas über den Gegenstand (und sei es noch so formal), bevor er ihr gegeben ist. Die Philosophie aber, die voraussetzungslose Wissenschaft von den Voraussetzungen, ist genötigt, die ersten Aussagen über alle Gegenstände zu machen und macht aus diesem Grunde in den Systemen: die allgemeinsten Aussagen. Der Anfang aller

¹⁾ Vgl. über die Einbeziehung der problematischen Sphäre in die Erkenntnistheorie selbst: Erich Unger, *Gegen die Dichtung*, Verlag F. Meiner, Leipzig 1925; Kap. I und II des zweiten Teils.

Systeme ist ein mehr oder weniger geglücktes philosophisches Kunststück: in einer Aussage das Wesen alles Gegebenen rein als solchen, also die erste Qualität, das reine Gegebensein zu treffen. Und da in gleicher Allgemeinheit mindestens zwei Auffassungsweisen (etwa 'Denken' und 'Ausdehnung') das Gegebene treffen —, steht am Anfang der philosophischen Systeme: das Problem. In Wirklichkeit ist also die Problemformulierung des Systematikers ein unkontrollierter Versuch, das Wesen alles Gegebenen zu erfassen, und die erste philosophische Aussage gibt die Perspektive an, unter der alles Gegebene uno actu und seinem Wesen nach begriffen werden soll. Wieviel aber tatsächlich unter dieser Perspektive gesehen werden kann —, das ist Glücksfrage.

Danach ergibt sich das zweite Postulat der Phänomenologie:

es ist unzulässig, mit allgemeinen Begriffen oder allgemeinen Aussagen über das Gegebene anzufangen, da doch in Wahrheit gegeben ein Mannigfaltiges von einmaligen, sich wiederholenden, allgemeinen, gedachten, wahrgenommenen, erinnerten usw. Gegenständen ist. Die Methode der 'ersten Aussage', die eigentlich philosophische Methode, ist auf die Gegebenheiten selbst, so wie sie gegeben sind, anzuwenden. Bisher glaubte man die einzelne Gegebenheit nur auf Grund allgemeiner Kategorien auffassen zu können — das aber ist die Methode der Einzelwissenschaft. Da nun aber doch von der Philosophie das Wesen aller Gegebenheiten, das was Gegebenheit ist, bestimmt werden muß, so blieben der Philosophie als ihr Gegenstand nur die allgemeinen Formen des Gegebenseins überhaupt — und eo ipso war die Philosophie diejenige allgemeinste Wissenschaft, welche die Kategorien ableitet, nach denen die Einzelwissenschaften die einzelnen Gegenstände bestimmen. Jetzt aber gibt es neben der philosophischen auf das Allgemeine gerichteten Methode und der auf das Einzelne unter Zugrundelegung des Allgemeinen gerichteten Methode der Einzelwissenschaften noch als dritte Methode: die phänomenologische. Ihr Gegenstand ist die einzelne Gegebenheit — ohne Zugrundelegung des Allgemeinen, rein als Gegebenheit, also nicht 'als' physikalische, psychische, soziologische usw. sondern lediglich in ihrem Gegebensein. So wie sie gegeben ist, ist sie Objekt der Phänomenologie, und nichts anderes, als was in ihr gegeben ist, ist Inhalt der phänomenologischen Aussage —, aber auch alles, was in ihr gegeben ist, ist Inhalt der phänomenologischen Aussage. Die Phänomenologie weiß nichts vorher über ihre Gegenstände, sie macht erste Aussagen, da sie Philosophie ist. Aber während bisher sich die Philosophie den ersten Gegenstand immer konstruierte —, als ob die Gegebenheiten, nur weil sie gegeben sind, schon bekannt wären, ist für die Phänomenologie jeder Gegenstand des Bewußtseins ein 'erster'. Das philosophische *ἀναμνησκον* ist nicht erst beim Problem angebracht sondern bei jeder Gegebenheit; sie ist Objekt der Untersuchung, nicht obgleich, sondern weil sie gegeben ist. Wenn Problem-Setzung bedeutet: scheinbar bekannte Gegenstände werden neu entdeckt als in Wahrheit unbekannt, so beruhte dieses eigentlich philosophische *Ἀπερçu* immer auf einer Perspektivwirkung (und deshalb gibt es so viele *Ἀπερçu* und so viele Systeme): weil die als einzelne bekannten Gegenstände zusammengesehen werden, ergeben sie einen neuen und problematischen Sachverhalt, in welchem auch die bekannten Gegenstände zu gründen scheinen.

Phänomenologie aber ist: die Gegebenheit ohne die sie verfälschende Perspektivenwirkung durchgehen, als sei sie ein neues Gebiet; unter Ausschaltung aller vorgefaßten Urteile der Wissenschaft das ganze Feld der Gegebenheit als unbekanntes durchlaufen; die Gegebenheit nicht mehr unter irgend einem Gesichtspunkt sondern in allen ihren Einzelheiten, so wie sie gegeben sind, als unbekanntes Objekt behandeln. D. h. der Übergang von der Fülle des Gegebenen zur Eindeutigkeit seines Wesens, den der Sys-

matiker vor Beginn des Systems, als Sprung vollzieht, ist der Weg der phänomenologischen Forschung. Die Phänomenologie verkürzt nichts und läßt nichts weg, sie statuiert weder Grundfälle noch Probleme — sie beschreibt das Gegebene, so wie es gegeben ist — in seiner Ein- oder Vieldeutigkeit, in seiner Problematik oder Gemisheit. Sie behauptet: da alle Aussagen über die Gegebenheit in ihr selbst gründen, kann so wenig über „Probleme“ wie über Lehrmeinungen diskutiert werden, sondern einzig und allein über das Gegebene. Das ist die wahre philosophische Voraussetzungslosigkeit.

Hiernach wird das dritte Postulat der Phänomenologie klar:

das Gebiet des Gegebenen — aufgefaßt, so wie es gegeben ist, vor aller Interpretation — ist das Gebiet der Philosophie, bzw. Phänomenologie. Phänomenologie ist eine beschreibende Wissenschaft, ihre Aussagen gründen in Anschauungen. Aber was wird „angeshaut“ und beschrieben? Die Unbekanntheit des Gegebenen ist weder bloß ein methodischer Kunstgriff noch ein bloß metaphorischer Ausdruck für die neue „Widerrichtung“: die phänomenologische interpretationsfreie Anschauung bekommt tatsächlich etwas zu Gesicht, was die naive (wissenschaftliche und philosophische) Anschauung nicht sieht. Jede naive Anschauung irgend eines Gegebenen nämlich, welche einem Urteil über dieses Gegebene zugrundeliegt, stellt bereits eine Verkürzung und Interpretation des wirklich erlebten Bewußtseinsakts dar, der jenes Objekt „gab“: es wird im Hinblick auf das zu vollziehende Urteil vom Erlebnis etwas weggelassen. Wenn ich etwa das Buch oder die Pflanze beschreiben will, das ich sehe oder gesehen habe, so beschreibe ich nicht das ganze Wahrnehmungserlebnis, in welchem das Buch gegeben ist, sondern ich wähle aus: in Wahrheit ist nicht 'das Buch' Inhalt der Wahrnehmung, sondern das Buch, sich von einem Hintergrund mannigfacher anderer Wahrnehmungen abhebend; ich habe nicht 'das Buch' in der Wahrnehmung sondern mannigfache Aspekte von ihm, je nachdem ich sehe — mehrere Wahrnehmungsbilder, die in der Wahrnehmung selbst, aber nur zu einem ganz bestimmten Teil und in ganz bestimmter Weise, koexistieren, wodurch die 'Einheit' des Gegenstandes Buch in der 'Mannigfaltigkeit' seiner Aspekte erst zustandekommt. Wer 'das Buch' beschreiben will, wählt einen Teil des wirklichen Erlebnisses aus. Wer aber das Gegebensein des Buches beschreiben will, muß das gesamte Wahrnehmungserlebnis, in dem das Buch nur ein Teil ist, beschreiben. Das erste Verfahren, das naive, interpretiert und verfälscht die Gegebenheit —, da es ein Recht etwas wegzulassen nicht gibt. Wenn es auf die Gegebenheitsweise des Objekts ankommt, darf von dem wirklichen Erlebnis nichts weglassen —, da es ja eben den isolierten Gegenstand nicht 'gibt', sondern nur den Gegenstand in der Gesamtheit des Wahrnehmungserlebnisses. Und nun geht es in der Tat von dem Buch-Paradigma aus weiter: es kann überhaupt keinen einzigen Gegenstand als isolierten geben. Denn Gegebensein heißt gar nichts anderes als: an einer Stelle des kontinuierlichen Bewußtseinsstromes auftreten.

Im Beginn ist nichts zu unterscheiden; denn unterscheiden heißt interpretieren. 'Es gibt' nur Bewußtseinsinhalte — weder darf 'das' Bewußtsein von seinen 'Gegenständen' noch dürfen die Gegenstände voneinander unterschieden werden. Alle Unterscheidungen sind im Erlebnis (= im Auftreten = in acta) der Bewußtseinsinhalte zu vollziehen: im Wahrnehmen, im Denken, im Erfahren, im Fingieren scheidet sich das Bewußtsein von seinem Gegenstand, scheidet sich Gegenstände von ihren Ab-schattungen, scheidet sich das Wesen des Erlebnisses vom Wesen des Erlebten, scheidet sich die Modifikationen des Gegebenseins selbst voneinander. Alle Zuordnungen der Bewußtseinsinhalte zueinander (= die Ordnung der Gegenstände) und zu den Formen des Bewußtseins (= die Ordnung der Erkenntnisweisen) ergeben sich aus dem Erlebnis, das

sie 'gibt'. Gegeben ist alles in der Kontinuität des Bewußtseinsstromes — erkannt wird das Wesen dessen, was da auftritt.

Die Gegebenheit selbst ist also das Thema allein der Phänomenologie — weder Einzelwissenschaft noch Philosophie nehmen sie überhaupt wahr. Denn alle „Erkenntnis“ setzt die Scheidung zwischen Bewußtsein und Gegenstand als vollzogen voraus. Allein es gibt ursprünglich so wenig einen 'Gegenstand', als das Bewußtsein von seinen Inhalten getrennt ist: gegeben ist das Erleben — das Denken, Erfahren, Wahrnehmen, Wollen usw. von Bewußtseinsinhalten, und dieses beschreibt allein die Phänomenologie. Während Philosophie und Wissenschaft „etwas“ erkennen, erfährt die Phänomenologie die Erfahrung im Erfahren, das Denken im Denktakt, die Wahrnehmung im Wahrnehmen usw.

Die phänomenologische Anschauung ist also nicht (wie die Wahrnehmung) auf etwas Bewußtseinstranszendentes gerichtet sondern nur auf das Bewußtsein selbst. Die phänomenologische Intuition oder „Wesensschau“ legitimiert daher niemals die Erkenntnis von etwas Bewußtseinstranszendendem sondern immer nur die Einsicht in etwas Bewußtseinsimmanentes (wodurch sie sich von der „dritten Erkenntnisart“ der Früheren und der „Intuition“ = Einfühlung Bergsons unterscheidet).

Jetzt erst wird deutlich, was eigentlich das Absehen von der Existenz der Gegenstände, die „Einklammerung der Wirklichkeit“, bedeutet, in welcher die „phänomenologische Einstellung“ besteht und mit der die Phänomenologie anfängt. Realität — d. i. das bewußtseinsunabhängige Dasein von Objekten — wird weder gelugnet noch behauptet, sie wird suspendiert, bleibt dahingestellt: „in Klammern gesetzt“. Was hier ausgeschaltet wird, ist nur die vor schnelle und naive Interpretation des Gegebenen —: was „gegeben“ ist, sei bewußtseinsunabhängig —, welche notwendig alsbald auf das Erkenntnisproblem führt: wie kann, was bewußtseinsunabhängig ist, vom Bewußtsein doch erkannt werden? Daß diese „natürliche“ Einstellung in Wahrheit eine Interpretation ist, zu der die Gegebenheit selbst durchaus nicht nötigt, erhellt aus der Tatsache, daß sich inhaltlich gar nichts ändert, wenn ich annehme, es gebe keine Realität, wenn ich Realität für Traum oder Illusion erkläre. Es kann sich gar nichts ändern, weil jene Aussage wie diese Hypothese die Gegebenheit als Ganzes betrifft — ihre Inhalte also gar nicht trifft. Entscheidend und fruchtbar können nur die Unterschiede sein, die innerhalb der Gegebenheit auftreten, nicht kraft Interpretation sondern als Wesensmerkmal des Gegebenen selbst. Und genau wie im Traum der Unterschied zwischen Realität und Illusion, obgleich er den Traum als Ganzes trifft, doch auch wieder auftreten — nämlich mitgeträumt werden und dann erst für das im Traum lebende Bewußtsein ein entscheidender sein kann, so tritt innerhalb des Bewußtseinsstromes trotz der „Klammer“, die das Ganze der Gegebenheit getroffen hat, der Unterschied zwischen realem und nicht realem Gegenstande — als der in Wirklichkeit für dieses Bewußtsein allein erhebliche — auf. Der fingierte oder gewollte Gegenstand hat, so wie er im Erlebnis gegeben ist, eine andere Seinsweise, ist in einer anderen Weise „gegeben“ als der „reale“ Gegenstand.

Das ist der prinzipielle Gegensatz der Phänomenologie zu Kant: ist nach Kant das Bewußtsein ohne Zuhilfenahme der Erfahrung d. i. der eine bewußtseinstranszendente Existenz voraussetzenden Wahrnehmung — nicht imstande, 1000 gedachte Taler von 1000 wirklichen zu unterscheiden, so ist phänomenologisch dieser Unterschied ein bewußtseinsimmanenter: die Gegebenheitsweise gehört als Merkmal zum vorgestellten Sachverhalt hinzu. Daß die wirklichen Taler wahrnehmbar, die gedachten fingiert sind, gehört zu ihrem Wesen, das sie voneinander unterscheidet. Der „Begriff“ 1000 Taler,

1000 wirkliche und 1000 eingebildete Taler sind drei ganz verschiedene Sachverhalte, die gar nicht anders zu vergleichen und zu unterscheiden sind als gemäß den Merkmalen, mit denen sie im Bewußtsein auftreten. Nicht die vollzogene Wahrnehmung (eines Bewußtseinsstranszendenten) unterscheidet sie sondern das Merkmal der Wahrnehmbarkeit oder Fingiertheit oder Begrifflichkeit, ohne welches der Sachverhalt gar nicht im Bewußtsein auftreten, gar nicht erlebt werden kann, ohne welches jene drei Sachverhalte also unvollständig vorgefellt sind. Ich kann nur entweder den Begriff oder die Wahrnehmung oder die Fiktion von 1000 Talern im Bewußtsein haben —, und welches der drei Merkmale zutrifft, entscheidet die phänomenologische Anschauung des Erlebnisses und gibt die phänomenologische Beschreibung des Wesens des erlebten Sachverhalts an.

Die Existenz ist mithin nicht Sache einer Generalaussage d. i. Generalhypothese, die vor der Philosophie vollzogen ist —, diese Generalhypothese zu vermeiden, ist die Aufgabe der „Einflammerung der Wirklichkeit“. Die Existenz ist vielmehr die Gegebenheitsweise nur ganz bestimmter und durchaus nicht aller Sachverhalte, die das Bewußtsein erlebt. Die Existenz gehört als Merkmal ihres Wesens zu ganz bestimmten Sachverhalten: zu den in den Wahrnehmungserlebnissen gegebenen, und zwar als Existenz einer bewußtseinsstranszendenten Realität. Denn das Wahrnehmungsbild wird in der Wahrnehmung als Bild eines Bewußtseinsstranszendenten wahrgenommen. Im Wahrnehmungserlebnis gibt es nicht nur Bewußtsein — von der Wahrnehmung, sondern die Wahrnehmung ihrerseits ist Wahrnehmung — von etwas. Denn ist (nach dem allein dem reinen Wesen der Gegebenheit entsprechenden Immanenzstandpunkt, wie er oben skizziert wurde) der scheinbare Bewußtseins-Gegenstand (Baum — Buch) in Wahrheit Bewußtseins-Inhalt, so ist auch er wie alles Bewußtsein Bewußtsein — von etwas. (Und zwar er, als der 'äußerste' Bewußtseinsinhalt: Bewußtsein von etwas absolut Transzendentem, das nicht mehr „gegeben“ sein kann.)

Hierdurch wird das eine Mißverständnis aufgeklärt, welches die Phänomenologie für reine Immanenzphilosophie hält. Diese Auffassung ist nämlich nur zum Teil richtig, für den Ausgangspunkt der Phänomenologie. Denn zwar ist die Gegebenheit identisch mit den Inhalten des Bewußtseinsstromes — Gegebenheit heißt bewußt sein. Und die Beschreibung der Gegebenheit kann nicht weiter reichen als diese selbst — nicht weiter also als der Bewußtseinsstrom. Aber Bewußtsein ist immer Bewußtsein — von etwas. Und da auch der Wahrnehmungsinhalt Bewußtseinsqualität hat, ist auch er Bewußtsein — von etwas, und zwar etwas Bewußtseinsstranszendentem.

Das andere Mißverständnis identifiziert die Phänomenologie mit Psychologie. Allein, genau wie „Bewußtsein“ und „Bewußtseinsinhalt“ neutrale Termini sind, da ja sowohl die physischen wie die psychischen Objekte „Bewußtseinsinhalt“ sind, ohne daß damit ihr Unterschied aufgehoben wäre, genau so neutral, d. i. philosophisch, ist eine Betrachtung, die das Bewußtsein und seine Inhalte zum Thema hat, sofern das Bewußtsein durch nichts anderes definiert ist als durch diese seine Inhalte. (D. h. Bewußtsein nicht: gegenüber den Inhalten, sondern als ihre 'Form'.) Die Psychologie handelt von den Bewußtseinsinhalten als psychischen, die Phänomenologie von ihnen als Inhalten. Die Psychologie handelt vom Bewußtsein als einer existenten Gegebenheit und stellt ihm als ebenfalls existente Gegebenheit die Außenwelt gegenüber. Ersichtlich aber schließt die phänomenologische Einstellung die Existenz-Voraussetzungen der Psychologie gerade aus. Das ist ja der Sinn der „Klammer“: die Bewußtseinsinhalte vor ihrer Scheidung in reale und nichtreale, in psychische und physische, in end-

gültig dem Bewußtsein und endgültig der Realität zuzuordnende zu treffen. Die Konstatierung des Sachverhalts, daß alles was es gibt Bewußtseinsinhalt sein muß —, weil es es nämlich sonst nicht gibt, ist so wenig „Psychologie“ wie dieser Sachverhalt selbst ein „psychischer“ ist. Denn er trifft das Ganze des Gegebenen mit einem Schlage und kann daher über seine Inhalte nichts präjudizieren.

Es gelingt danach, das Gebiet der Phänomenologie „von außen“, in der „natürlichen Einstellung“ zu bestimmen und ihre „natürliche“ Grundposition zu diskutieren. Die Phänomenologie bearbeitet ein Gebiet, das es gibt, dessen Inhalte sichtbar werden können, obgleich sie in der natürlichen Einstellung nicht sichtbar sind. Dieses Gebiet liegt genau zwischen dem reinen — d. i. inhaltsleeren und als Beziehungspunkt aller möglichen Inhalte mitgesetzten — Bewußtsein (der Erkenntnistheorie) und den objektiven — d. i. sinngemäß untereinander in Beziehung zu stehenden Inhalten (der gewöhnlichen und wissenschaftlichen Erfahrung). Dieser Raum zwischen dem Bewußtsein und den Objekten wird natürlicherweise als leer vorgestellt: das Bewußtsein ist Bewußtsein — von den Objekten, die Objekte sind es — für das Bewußtsein. Diese Diskontinuität ist dem Bewußtsein wesentlich; denn alles Bewußtsein ist es — von etwas, das Bewußtsein ist immer auf etwas bezogen.

In Wirklichkeit aber kann der Raum zwischen Bewußtsein und Gegenständen nicht leer sein. Denn es gibt die Gegenstände nicht nur — wie das natürliche Bewußtsein noch gerade perzipiert — für das Bewußtsein, sondern es „gibt“ sie in Wirklichkeit auch nur in ihm. Und das heißt: der Gegenstand, auf den in der natürlichen Einstellung sich das erkennende Bewußtsein richtet, ist in Wirklichkeit — da es ihn „gibt“ — bereits in ihm. Der Gegenstand steht also in zwei Beziehungen zum Bewußtsein: zum 'erkennenden' transzendent, zum erlebenden (soll. die Gegebenheit) immanent. Folglich kann der Raum zwischen „erkennendem“ — reinem Bewußtsein und Gegenstand nicht leer sein, denn er gehört ganz ins (erlebende) Bewußtsein hinein: er fällt mit dem Erlebnisstrom zusammen, der notwendig kontinuierlich erfüllt ist: innerhalb des kontinuierlichen Erlebnisstromes wird überhaupt erst die Stelle bestimmt, die der Gegenstand gegenüber dem — sich gleichzeitig mit ihm als identischer Beziehungspunkt abhebenden — reinen 'Bewußtsein von etwas' einnimmt.

Der Syllogismus ist: den Gegenstand „gibt“ es nur im Bewußtsein.

Das Bewußtsein — inhaltlich vorgestellt — ist ein kontinuierlicher Erlebnisstrom, der seinerseits unbestimmt ist, keine 'Form' hat, sondern lediglich alles enthält. (Jede eine Bestimmung der Gegenstände schon durch die Form des Bewußtseinsstromes, in dem sie auftreten, wäre in der Tat Psychologismus.)

Folglich läßt sich zwischen reinem Bewußtsein und Gegenstand eine kontinuierliche Reihe von Bestimmungen interpolieren, die alle dem Erlebnisstrom angehören (aber nicht durch ihn bestimmt sind, da der Erlebnisstrom gar nichts bestimmt, sondern umgekehrt) mit dem Gegenstand zugleich im Erlebnisstrom auftreten und die Stellung bestimmen, die der Gegenstand als Objekt für das in allen Gegenstandserlebnissen sich als identisches abhebende reine 'Bewußtsein von etwas' einnimmt.

Im Ursprung, in der eigentlichen 'Gegebenheit' stellt sich nicht 'dem' reinen Bewußtsein das Objekt gegenüber, sondern reines Bewußtsein und Objekt gehören dem kontinuierlichen Erlebnisstrom an, im Erlebnis der Gegebenheit bekommen sie also — als die Grenzpunkte, wenn man sich (in Erweiterung des Wortbildes) durch den Erlebnis-'Strom' einen Querschnitt denkt — eine ganz bestimmte Stellung zueinander, die

durch nichts weiter bestimmt sein kann als durch Objektivierungselemente, die das Erlebnis selbst enthält.

Diese Bestimmungs- oder Objektivierungsmomente geben dem Objekt eine fixierte Stelle, die vom Erlebnisstrom unabhängig ist, da sie zum Wesen des erlebten Sachverhalts gehört: sie bestimmen das Objekt der Erkenntnis. Ihre vollständige Ermittlung ist das Ideal der Phänomenologie: die *Mathesis universalis*.

Die phänomenologische Einstellung bekommt, wenn man so will, die Rückseite der Erkenntnis zu sehen. Sie sieht das Objekt der Erkenntnis als solches im Bewußtsein (im logischen Sinne) entstehen. Oder: wenn Erkennen nach Analogie des Sehens zu begreifen ist, so sieht der Phänomenologe wie die impressionistischen Maler, nicht „den Gegenstand“ in der Perspektive, sondern er sieht und malt den Raum zwischen Auge und Gegenstand mit. Oder: an die Stelle der diskontinuierlichen, perspektivischen, d. i. sehraumgemäßen Bestimmung des Gegenstandes tritt die kontinuierliche, unmittelbare, d. i. tastraumgemäße Bestimmung.

Ersichtlich verlangt die phänomenologische Einstellung eine Vergewaltigung des Denkens; denn alles Denken denkt — etwas. Das heißt: die Diskontinuität — mag sie auch dem erlebenden Bewußtsein fremd sein — ist dem Denken wesentlich. Da aber auch phänomenologische Erkenntnis — sofern sie Erkenntnis ist, die das Erleben beschreibt, also in eine andere Gegebenheitsweise übersetzt — sich des Denkens bedienen muß, ist das Unternehmen der Phänomenologie prinzipiell aussichtslos.

Das Gebiet der Phänomenologie ist ein unendliches — im prägnanten Sinne: das Gebiet des unendlich Kleinen — also durch Beschreibung seiner Inhalte prinzipiell nicht auszuschöpfen. Die Phänomenologie ist in Wahrheit ein Zenonisches Unternehmen: hätte selbst der aus dem Erlebnisstrom heraus „naiv und unkontrolliert“ in seiner natürlichen Einstellung den Gegenstand sehende Verstand die ‚Geschwindigkeit‘ der Schildkröte, so kann der phänomenologisch eingestellte Verstand als Achilles niemals die Schildkröte einholen, niemals überhaupt den Gegenstand erreichen —, wenn er gezwungen ist, alle einzelnen Punkte des kontinuierlichen Raumes zu durchlaufen. Zwischen Bewußtsein und Gegenstand liegt, obwohl innerhalb des Erlebnisstromes, so doch ein im prägnanten Sinne unendlicher Raum, es lassen sich unendlich viele Bestimmungen — alle dem Erlebnisstrom angehörend — interpolieren —, wie die Zahlenreihe, die sich zwischen die Zahlen 0 und 1 interpolieren läßt, eine unendliche ist.

Der Grund nun, der Husserl zu diesem verzweifeltsten Unternehmen veranlaßt, ist einsichtig genug: wenn es die philosophische Aufgabe ist, das Gegebene zu erkennen, wenn die restlose Erkenntnis alles Gegebenen kein Problem mehr übrig lassen würde —, dann könnten Probleme überhaupt nur aus der Unkenntnis der ursprünglichen Gegebenheitsweise entspringen und die restlose Bestimmung der Gegebenheitsweise aller Gegenstände wäre der Inhalt des Ideals der Erkenntnis. Diese Grundposition aber ist nicht speziell phänomenologisch; Husserl teilt sie vielmehr mit allen übrigen Philosophen, die es gibt. Sie ist der in Wahrheit niemals ernstlich bezweifelte Glaube an die Vollständigkeit des Gegebenen.

Aber dieser Glaube, verglichen mit der Tatsache der philosophischen Bemühung selbst, stellt eine Realunlogik dar. Denn wenn das Gegebene vollständig wäre, so hätte das Bewußtsein alle Gegenstände, die es haben kann. Nur in diesem Falle gilt der allgemein anerkannte Satz: es gibt kein ‚leeres‘ Bewußtsein, sondern das Bewußtsein hat immer einen Inhalt und ist in jedem Moment durch diesen Inhalt vollständig bestimmt; sei es Bewußtsein von wohlgeordneten Objekten, sei es in kontinuierlichem Ströme Inhalte erlebend — in jedem Moment seines ‚Lebens‘ hat es bereits einen In-

halt. Dieser Satz aber, in dieser Allgemeinheit bedeutet: es fehlt dem Bewußtsein in jedem Augenblick die Möglichkeit zur Reflektion. Reflektieren aber — auch Reflektieren auf ein Bekanntes — heißt: einen im Augenblick nicht-gegebenen Gegenstand vorstellen. Und das setzt voraus, daß es im Bewußtsein leere Stellen gibt, daß es auch ein Bewußtsein von Nicht-Gegebenem gibt — in welche leeren Stellen der Gegenstand der Reflektion (vermittels der Spontaneität) eintritt.

Das Bewußtsein der „leeren Stellen“, das Bewußtsein, daß mehr Gegebenheiten perzipiert werden müssen, als gegeben sind, ist als Problembewußtsein *Notiv*¹⁾ der Philosophie. Daher kann die auf das Gegebene reflektierende Philosophie niemals zu ihrem Ziele kommen — denn auf das Gegebene wird nur reflektiert, weil man es für vollständig hält. Grund und Möglichkeit der Reflektion aber enthält das Bewußtsein der Unvollständigkeit des Gegebenen.

Wenn ein Bild erlaubt ist, so möchten wir das Problembewußtsein, das Bewußtsein der Unvollständigkeit dem Luftbläschen der Wassermage vergleichen: die Philosophen visieren mit der Wage und, indem sie es verschieben, glauben sie das Bläschen zum Verschwinden bringen zu können — was aber immer nur gegenüber einem Teil des Gegebenen gelingt. Die Aufgabe der Philosophie aber wäre: die 'leere Stelle' durch Beibringung neuer Gegebenheiten auszufüllen.

Mehr Sozialethik!

Von Dr. Oskar Aust (Charlottenburg).

Achte deinen Nächsten wie dich selbst! Diene der Gemeinschaft, der du angehörst! Fühle dich als Werkzeug des sittlichen Ideals!“ — dies verkündete Wilhelm Wundt als seiner ethischen Weisheit letzten Schluß.

Im Anschluß an dieses Wort sagt der Berliner Sozialtheoretiker Prof. Dr. Heinrich Hertner²⁾ u. a., daß die Sittlichkeit manchem wie eine Ordensauszeichnung sei, die nur bei ganz besonders feierlichen Veranstaltungen der Gesellschafts-toilette beigefügt werde. „Wir leiden noch immer unter den Nachwirkungen des Manchesterturns und seiner fürchterlich bequemen Lehre, daß wir das allgemeine Wohl am besten durch rücksichtslose Verfolgung unserer egoistischen Interessen fördern. Das Bewußtsein von der Einheit und Unteilbarkeit unserer sittlichen Persönlichkeit wird getrübt und verdunkelt.“ „Der Gedanke, auch im täglichen wirtschaftlichen Kleinverlehr höhere sittliche Anforderungen zu erfüllen, liegt unserem Zeitalter tatsächlich noch recht fern. Ein guter Teil der sozialen Schwierigkeiten würde uns gar nicht bedrohen, wäre dem nicht so . . .

. . . Wie die Schladen, die bei längerer Arbeit in unserem Organismus entstehen, durch den Blutkreislauf überall hingetracht werden und so nicht nur den unmittelbar arbeitenden Muskel, sondern den ganzen Menschen ermüden und lähmen, so freisen auch die Giftstoffe, die sich infolge unserer sittlichen Lässigkeit in einer Sphäre unserer Wirksamkeit ausbilden, bald in unserem ganzen Wesen und geben unsere sittliche Persönlichkeit der Vernichtung preis . . .

¹⁾ Über die Bedeutung der „leeren Stellen“ für den Inhalt der Philosophie und die Methodik des Umgehens mit ihnen vgl. Unger a. a. O.

²⁾ „Arbeiterfrage“ 7. Aufl., Bd. I, S. 95/97.

... So scheint eine der ernstesten Aufgaben der Zeit darin zu bestehen, ein produktives sittliches Denken... zu entwickeln, damit wir in den wilden Brandungen der modernen wirtschaftlichen Kämpfe nicht mehr als hilfloses, steuerloses Brack umhertreiben und zerschellen.“

Und Werner Sombart¹⁾ sagt uns über das, „was der moderne Geschäftsmann nicht für das selbstverständlich Richtige erachtete, was nicht das tägliche Brot in jeder modernen Geschäftsführung bildet“, daß jeder das Recht zu haben glaube, sich auf Kosten anderer einen so breiten Spielraum zu erkämpfen, als es in seiner Macht stehe; daß die Kampfmittel wesentlich in der geistigen Sphäre liegen und List, Schlaueit, Verschlagenheit seien; daß man andere Rücksichten als auf das Strafgesetzbuch nicht zu nehmen pflege; — dieses ist aber außerstande, auch nur das sozial unbedingt Notwendige und so das ethische Minimum zu sichern.

Welch ein Tiefstand in diesem Teil des sozialen Lebens, dessen Zeugen wir alle täglich sind! Ein Tiefstand, der erst ins rechte Licht rückt, wenn wir einen Maßstab anlegen, den uns etwa das nachstehende Wort aus den Sprüchen Salomons (22, 29) gibt, (einer Spruchsammlung, die wie Professor Erman nachwies, besonders in den Kapiteln 22 und 23 auf ägyptische Quellen (nämlich auf das Weisheitsbuch von Amen-em-ope), zurückzugehen scheint):

„Siehst du einen Mann behend in seinem Geschäft, der wird vor den Königen stehen und wird nicht stehen vor den Unedlen.“

Wie oft findet man heute den königlichen Kaufmann? —

Wer wollte es aber auch bestreiten, daß fast unser gesamtes soziales Leben auf angeedeutetem tiefen Niveau liegt! —

Gewiß wird im Konkreten oft auch beim besten Willen, ethisch zu handeln, aus verschiedenen auf der Hand liegenden Gründen daneben gegriffen werden. Aber darauf kommt es hier weniger an. In der Mehrzahl der Fälle ist man sich der Sittenwidrigkeit seines Vorgehens voll bewußt, man handelt aber trotzdem, also mit vollem Bewußtsein, unethisch (die Fälle, gewiß zahlreich und gerade heute zahlreich genug, in denen dies aus irgendeiner Notlage oder Notwehr heraus geschieht, (welch letztere Lage vor allem oft genug aus sittenwidrigem Verhalten anderer entstand), mögen hier außer Betracht bleiben).

Erhebenderen Umfange erreichen lassen, daß sich menschliches Handeln in der Nähe einer gedachten Ideallinie bewege, womit gemeint ist, daß bewußt in fremde Lebenssphären nicht eingebracht werde, und daß die sozial notwendige Rücksicht gegen andere geübt werde.

Dies ließe sich erreichen, wenn die Erkenntnis in immer weitere Kreise geleitet würde, daß unmoralisches Handeln den Handelnden indirekt und auch direkt schädigt, es sonach sein eigener Vorteil ist, ethischen Forderungen zu entsprechen.

Nicht oder nur unzureichend läßt sich auf negativem Wege, etwa durch Strafgesetze, den Auswüchsen des Egoismus beikommen, sondern in der Hauptsache positiv. Da es auf ein praktisches Ziel ankommt, nämlich auf die Gesundung unseres Soziallebens, womit aber die Hebung der Einzelpersönlichkeiten Hand in Hand gehen würde — das eine bedingt das andere —, darf es auch offen ausgesprochen werden, daß ethisch einwandfreies Handeln dem Handelnden, wie noch näher angedeutet werden soll, zum praktischen Vorteil gereicht; und zwar geschieht diese Feststellung auch auf die Befahr hin, daß man in einem solchen Beweggrund ein eigennütziges Motiv, das den ethischen Wert der einzelnen Handlung zu schmälern geeignet wäre, erblicken wollte.

¹⁾ Die Juden und das Wirtschaftsleben, S. 179/180, 281).

Auch vor der unbestreitbaren Tatsache, daß viele Menschen noch vorwiegend antisozial zu werten sind, wollen wir die Augen nicht verschließen, uns durch sie aber nicht entmutigen lassen.

Schelten über den Egoismus — so sagte der bekannte Münchener Nationalökonom Prof. Dr. Max Haushofer¹⁾ — sei leicht, aber aus der Welt schaffe man ihn damit nicht, denn er wachse unmittelbar aus dem Selbsterhaltungstrieb heraus: indessen sei auch der Gemein Sinn eine Naturnotwendigkeit. „Der Gemein Sinn ist nicht bloß ein Ergebnis gesellschaftlicher Bildung, sondern im Grunde nur die schon vom rohesten Menschen gefühlte Notwendigkeit, daß man sich an andere Menschen anschließen muß, weil sie gleiche Ziele verfolgen. Gleiche Ziele können Konkurrenten, aber auch Genossen schaffen“.

Unsere Aufgabe muß es sein, mit allen uns zur Verfügung stehenden Mitteln die Tendenz zum Gemein Sinn zu verstärken und dem unvermeidlichen und auch sozial noch notwendigen „Egoismus“ eine soziale Richtung zu geben; es steht dies durchaus mit der Tatsache im Einklang, daß die Wissenschaft dem Sozialen in der menschlichen Psyche gegenüber dem Egoistischen eine immer weiter gehende Bedeutung einräumte: den Einflüssen der Umwelt, sozialen Einflüssen, vermag sich die menschliche Seele nicht zu verschließen.

Niemand kann es bestreiten, daß unsere jetzigen Ethiken, die gedachter Aufgabe dienen wollen, nicht tief ins tägliche Leben hineinreichen! — Wir erinnern uns hierbei eines Wortes von Max Haushofer, das er etwa ein Jahrzehnt vor dem Ausbruch des Weltkrieges aussprach, wonach in schneidendem Kontraste dem Reichtum des industriellen Jahrhunderts das proletarische Elend gegenüberstehe, den gleißenden Hochmut, die sinnlose Eitelkeit auf der einen, den mühlenden Reid auf der anderen Seite stets flackelnd. „Auf den Höhen der Gesellschaft ein gemütsloser Luxus; in den Tiefen Raufsch und brutale Sinnlichkeit; oben und unten eine unbeschreibliche Trägheit des idealen Gedankens, eine niedrige Schwäche...“

Und doch können wir eine Ethik, die wirklich ins tägliche Leben hineinreicht, nicht entbehren!

Es gibt eine Lebensauffassung — die völlig im Alltag wurzeln will, ja, die dies zur ersten und unbedingten Voraussetzung hat; es gibt eine Lebensauffassung, die es vom rein praktischen Standpunkt aus für schädlich hält, anders als ethisch, als sozial-ethisch zu handeln; die die „Belohnung“ für ethisches Handeln nicht z. B. in eine jenseitige Welt verlegt, sondern die behauptet, daß die Folge jeder Handlung für den Handelnden innerlich unmittelbar und auch äußerlich nachweisbar schon auf dieser Welt in Erscheinung tritt: — eine Lebensauffassung unabhängig davon, ob man sonst theistisch, pantheistisch oder dergleichen denkt. Eine Oppositions- oder Konkurrenzstellung zu irgend etwas, das in Wahrheit auf der ethischen Linie liegt, ist ihr fremd, wie überhaupt Toleranz ihr Lebenselement ist. Um eine Denkrichtung handelt es sich, die auf dem lapidaren und völlig unangreifbaren Satz ruht: Gedanken sind Kräfte. Die Wichtigkeit dieses Satzes hat uns z. B. die medizinische Wissenschaft, vor allem aber die Psychologie experimentell nachgewiesen: so heißt es bei William James²⁾, daß zentrpetale Erregungen sich in Entladungsbahnen im Gehirn ergießen, diese immer schärfer ausprägen vermögen, „so daß dadurch schließlich der Aufbau der Gehirnssubstanz wesentlich verändert werden kann“: — es waren Gedanken, die sie veränderte und die herbeigeführte Veränderung ist von wesentlicher Bedeutung für die Art der Produkte künftiger Denktätigkeit, für die Gedanken, und für die Handlungen, die diese veranlassen.

¹⁾ „Das Volk und sein Staat“, S. 134 ff., 297.

²⁾ „Psychologie“, deutsch bei Quelle und Meyer, Leipzig 1909, S. 130.

Sichtlich seiner sonstigen Wirkung kommt es bei jedem Gedanken — so lehrt jene Denkrichtung, die natürlich auch davon ausgeht, daß jeder Mensch eine Kontrolle, ja Herrschaft über seine Denktätigkeit auszuüben vermag — auf seinen energetischen Gehalt und auf seinen ethischen Wert an.

In der Ethik des täglichen Lebens herrscht heute noch — jene andere Denkrichtung, die wir im folgenden näher kennzeichnen wollen, steht im schärfsten Gegensatz dazu — die längst überwundene Anschauung der alten nationalökonomischen Handelsbilanztheorie, nach der eine Volkswirtschaft um so reicher wird, je mehr Gold sie anderen Volkswirtschaften entziehe und nicht mehr von sich lasse. — Dabei ist doch aber der jedem von uns offenstehende, d. h. zugängliche Teil des Universums so voll von Möglichkeiten aller Art, daß jeder je nach seinen Anlagen bis zur Befriedigung seines Bedarfs, bis zur Erreichung seines Optimums aus ihnen schöpfen kann, ohne sittlichkeitswidrig in den Lebensbereich anderer einzugreifen.

Unsere Zeitströmung, über die noch zu sprechen sein wird, der die Erziehung nicht genügend entgegenwirkte, hat zu der irtümlichen Auffassung — auch auf einige Gründe hierfür kommen wir noch zurück — geführt, daß egoistisches, von Strupeln irgendwelcher Art freies Handeln gegenüber sittlichem (das Wort „christlich“ in diesem Zusammenhang löst ja wie bekannt nur geringfügiges Lächeln aus) das männliche, das kraftvollere sei.

Aufgabe der Erziehung ist es, in weit höherem Maße als bisher auf breiter Front der Wahrheit zum Siege zu verhelfen, daß ein soziales, ein ethisches Handeln dasjenige wahrer Männlichkeit wie echter Persönlichkeit ist und allein der Kulturstufe, die wir einzunehmen vorgeben, entspricht: alle Tugend ist Selbstbeherrschung.

Darauf zurückkommend, daß Gedanken Kräfte sind, seien im folgenden einige Sätze angeführt, die jene Denkrichtung, jene Lebensauffassung noch näher kennzeichnen sollen, Sätze, die neben dem, was dort außerdem noch gesagt ist, jeder zu seinem Nutzen nachzulesen möge in den nicht unbekanntenen drei kleinen „Unfug“-Büchlein von Prentice Mulford¹⁾.

„Leid ist Irrtum... jeder gallige, hämische, häßliche Gedanke ist ein Zellgift für Körper wie Schicksal“ — letzteres soll übrigens bereits auch experimentell erwiesen sein; auch Kant forderte es als eine Art Diätetik für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten. Der Hinweis auf Feuchterslebens „Diätetik der Seele“, worin uns manches hierher Gehöriges gesagt wird, ist hier nicht zu umgehen; dieser Denker sagt: „Der Leib wird von Früchten, deren Samen der Geist gesät hat, vergiftet — oder auch bewahrt und geheilt“. „Unsere Gedanken formen unser Ansehen und geben ihm sein persönliches Gepräge. Unsere Gedanken bestimmen Gebärde, Haltung und Gestalt des ganzen Leibes.“ „Jeder unserer Gedanken ist eine Realität — eine Kraft“. „Jeder Gedanke ist ein Baustein am werdenden Schicksal — im Guten wie im Bösen“. „Zufall wäre Willkür, die im geschäftigen Ablauf aller Naturvorgänge keinen Platz hat“.

Eingefügt sei hier ein Wort des Philosophen Emerson, in dem er sagt, daß der Mensch sein Schicksal für etwas Fremdes halte, weil ihm das innere Band verborgen ist. Aber die Seele enthalte jedes Ereignis, das sie erleben werde, denn das Ereignis sei nur der Gedanke, der sich nach außen projiziere. An einer anderen Stelle sagt er, daß das Schicksal wohl stark sei, aber der Mensch habe auch seinen Anteil am Schicksal und somit an dessen Kraft; darum vermag er Schicksalsmächten eine Schicksalsmacht entgegenzustellen. „Wenn die Umwelt gewalttätig auf uns einströmt, so zeigen unsere Atome in ihrer Abwehr, daß sie aus gleich hartem Stoffe bestehen; die Atmosphäre würde uns platt-

¹⁾ Verlag Albert Langen, München.

brücken, wenn nicht die Luft in unserem Körper Gegendruck ausübte. Ein Röhrchen aus haardünnem Glas hält dem Andrang des Weltmeeres stand, wenn es auch mit Wasser gefüllt ist.“ „Der ganze Komplex von Denken, Fühlen, Hoffen, Wollen — das ist unser wahres Ich.“ „Gedanken sind Dinge, Gedanken sind so wirklich wie Wasser und Luft und Metall, sie wirken in- und außerhalb des Körpers, sie gehen von uns zu anderen nah und fern, ob wir wachen oder schlafen, sie bauen und zerstören unaufhörlich unsern Leib; und darin liegt unsere wahre Stärke.“ „Jeder Wunsch, gedacht oder geäußert, bringt das Gewünschte näher, und zwar im Verhältnis zur Intensität des Wunsches und der wachsenden Zahl der Wünschenden“.

Eingeschoben sei hier, daß Hegel z. B. sagte, daß es keine Wirkung ohne Gegenwirkung gebe; — daß Gedanken Wirkungen sind bzw. solche verursachen, ist ja unbestreitbar, jedoch ist noch unbekannt (und wird vielleicht nie völlig enthüllt werden), wie weit jene Wirkungen und ihre Gegenwirkungen gehen.

Schopenhauer wurde deutlicher, indem er sagte, daß sich hinter der Welt als Vorstellung die Welt als Wille erhebe (bei Hegel: Schein oder Sein, wovon letzteres vom ersteren gleichsam wie hinter einem Vorhange verborgen sei); der Wille aber sei das wahrhaft Seiende: er sei einheitlich, ewig, sein Wesen sei unerfüllliches Verlangen nach Realität.

„Neue Gedanken sind neues Leben.“ „Welcher Wahn, nach dem Besitz eines anderen gieren, wo doch jedes neu Gewünschte mit einer Erfüllung zugleich einen neuen Wert in die Welt bringt, sie reicher macht.“ „Welche Torheit, dann noch einander Erfindungen, Güter, Besitz, und ihre Früchte neiden, abtuschen oder gar wegnehmen; — lächerlich und kläglich wie Iree, die am Ufer des Mississippi sich um ein abgestandenes Glas Wasser balgen wollten, statt die Hände in den ewigen Strom zu tauchen und zu schöpfen nach Herzenslust.“

Bemerkte sei hierzu, daß Bedarf an mehr und an besseren Gütern besteht als sie heute erzeugt werden, angefangen vom Alltäglichsten bis zum Seltensten; diesen Bedarf zu befriedigen und neue Bedürfnisse, vor allem solche höherer Art, auf der ganzen Linie zu wecken, diese wieder in wirtschaftlicher Weise zu befriedigen . . . und so fort — wird mit dazu dienen, die Menschen vorwärts und aufwärts zu führen.

„Willst du durch Betrug und Hinterlist gewinnen? es geht auch so — gewiß! Du wirst dann auf gleichem Wege, durch gleiches Geseß, betrügerische und hinterlistige Gedanken — als Herolde von Körpern anziehen: deine zukünftigen Kompagnons und Komplizen, denn unsaubere Gedanken herden sich zusammen kraft natürlicher Gravitation.“ — Es ist vielleicht — so sei hierzu bemerkt — mehr als ein Gleichnis, wenn gesagt wird, Wolken von Mißerfolg schweben über dem Haupte eines Menschen oder über einer Gemeinschaft.

Uns Mißverständnissen vorbeugen, soll der Gedanke auch nicht fehlen, daß Unrecht ertragen als etwas ebenso Schlimmes angesehen wird wie Unrecht zufügen, jedoch habe man dahin zu streben, das letzte erlittene Unrecht so schnell wie möglich aus dem Gedächtnis verlöschen zu lassen.

„Jetzt stehen die Leute ja meist vor der Wahl zwischen dumpfer, wehrloser, passiver Anständigkeit und dem schlauen, beweglichen Betrug. Die wertschaffende — — die strahlende — — die geniale Anständigkeit, — trauen sie sich eben einfach nicht zu. Die meisten werden Schurke rein aus falscher Bescheidenheit. Diese wertschaffende — strahlende — geniale Anständigkeit ist aber, das lehren wir ja eben, keine Feengabe in die Wiege den Begnadeten, sondern allen zugänglich, allen gleichzeitweise erreichbar . . .“

Solche Lebensauffassung klingt aus in die Worte:

„Zummer den Rut wie eine Flamme vor sich tragen!

Nichts fürchten und nichts unmöglich nennen!

Kein Individuum hassen — nur seinen Jrtum meiden!

Alle lieben — das Vertrauen aber vorsichtig und weise verteilen!“

Unsere Zeit bedarf einer lebendigen Sittlichkeit, einer Sittlichkeit des Werktags in Kontoren, Fabrikfälen und Amtsstuben, weniger einer Ethik, die sich hinter Mauern verbirgt und in diesen Lehrbüchern versteckt ist.

Wir brauchen eine verständliche und einleuchtende Sittlichkeit des Alltags, anstatt einer solchen, die nur bei besonderen Anlässen und Feiertags hervorgeholt wird und anstatt sittlicher Höflichkeit, die sich mit leeren Floskeln (z. B. „Herrnmenschenum“) maskiert.

Als sein bestes Geschäft, als wahrhaft werbendes Kapital soll es z. B. auch jeder Geschäftsmann betrachten, anständig gehandelt zu haben.

Auch gibt es ohne sittliche Güte keine wahrhafte Größe, ja nicht einmal wahrhafte Bildung. Möge das Gleichnis von der vollen und der tauben Ahr, das den Unterschied andeutet zwischen wahrer Größe und Hochmut, volle Beachtung finden. Jede Rücksichtslosigkeit — auch für sog. Unhöflichkeiten gilt dies — vergrößert sich in ihrer Wirkung, die bis zu unheilvoller Verwitterung geht, und ist um so schärfer zu verurteilen, je höher der sie Verübende sozial zu stehen meint.

Man wird vielleicht die Behauptung wagen können, daß jeglicher Fortschritt der Menschheit nur durch solche herbeigeführt wurde, die entweder bewußt oder unbewußt im Sinne der hier ange deuteten Art und Weise lebten und wirkten, und daß andere allenfalls Rätter bei ihrem Werke waren, insoweit sie ihnen nicht überhaupt entgegenwirkten.

Nicht um ein Sollen, sondern — so können wir mit R. Franço sagen — um ein Wissen um das Müßen handelt es sich; darum nämlich, daß der Einzelne sich und andere und dadurch wieder sich fördert.

Nicht zuviel vom Staat wollen wir hier erwarten. Jeder hat solche Sittlichkeit zu leben! — „Nur in der Form des „Lebens“ kann uns Lebendigen eine Wahrheit entgegnetreten, wenn sie für alle gültig sein und für immer bestehen bleiben soll“ (Franço). — „Niemand wird kultiviert, sondern jeder hat sich selbst zu kultivieren. Alles bloß leidende Verhalten ist das gerade Gegenteil von Kultur“ (Fichte).

Jeder hat aber auch sich zu bemühen, möglichst vielen auch sonst in geeigneter Weise solche Denkungsart zu übermitteln: Wenn z. B. zweckmäßige Organisation hinzukäme, ließe sich unsere Not sicher zusehend beheben.

Wenn ein gewisser Prozentsatz der Erwachsenen unseres Volkes — der nicht zu hoch gegriffen werden brauchte — von ange deuteter Denkungsart erfüllt sein würde, wäre die heute noch vorherrschende, ja fast allein herrschende „Sittlichkeit“ nur noch eine solche, der zu bebienen sich eine immer zunehmende Zahl bald schämen würde. Rein äußerlich würde sich dies in der Entlastung der Gerichte bemerkbar machen, die heute so stark in Anspruch genommen sind.

Eine geistige Einstellung, wie ange deutet, würde keineswegs verhindern, daß uns Selben im besten Sinne dieses Wortes und auf mancherlei Gebieten erstehen, ja, sie ist sogar die Voraussetzung dafür und der notwendige Boden ihres Hervortretens und ihres fruchtbaren Wirkens.

1) „Die Kultur von morgen“, S. 71 ff., 159.

„Schuld ist mangelndes Wissen — daher ist Gutsein mit Weisesein identisch und weise mit glücklich“ —; religiös sein in unserem Sinne ist gleichbedeutend mit Erfolg haben in unserem Sinne, und zwar fällt voller Erfolg zusammen mit innerer Harmonie, der die äußere nachfolgen muß.

Nichts soll, dies sei noch besonders betont, gegen andere Lebensregeln gesagt sein, insofern sie den Einzelmenschen wirklich fördern und den Fortschritt des Ganzen zum mindesten nicht hindern; jedoch haben wir mit dem Vorgetragenen — dessen Beachtung ja auch die Befolgung anderer Lehren nicht ausschließt, ja, sie von manchem geradezu fordern wird und in stärkerem Grade als vordem fordern wird — eine Lebenshaltungslehre vor uns, die im Einklang steht mit dem Naturgeschehen, wie es uns die auch in und durch uns wirkenden ehernen Naturgesetze unmittelbar beweisen: individuelle und soziale Übel haben wohl meist Abweichungen von Naturgesetzen zur Voraussetzung.

Die Internationale der technischen Arbeit.

Von Otto Bochn (Wien).

Innerhalb einiger Dezennien, vielleicht auch erst in hundert, in dreihundert Jahren, jedenfalls also innerhalb einer Zeitspanne, die für die Entwicklung des Menschengeschlechtes wie ein Augenblick ist, werden die irdischen Vorräte an Eisen, Kohle, Erdöl erschöpft sein. Erlesenste Geister befassen sich mit diesen ungeheuerlich bedeutsamen Fragen, studieren die aus solcher Erkenntnis erwachsenden Probleme, und wir dürfen wohl die Zuversicht hegen, daß Wissenschaft und technische Arbeit die Rätsel lösen werden, die uns die Natur aufgibt. An die Stelle des Eisens werden wahrscheinlich die Leichtmetalle treten; in unabsehbarer Menge bietet die Erdrinde das Rohgut, und die neuen Verfahren, das Aluminium in immer edlerer Weise zu legieren, versprechen Großes. Den Chemikern offenbaren sich bereits die letzten Geheimnisse des Atomaufbaus, und es mag der Tag nicht fern sein, da es gelingen wird, einen der uraltesten Träume der Menschen zur Wahrheit zu machen: ein Element zum anderen umzuwandeln; nicht aber etwa nur um Gold aus Quecksilber zu erzeugen, was an sich nur ideellen Wert bedeutete, sondern den Stickstoff der Luft zum Kohlenstoff umzuformen. Erfolge naher Zukunft, des Schweißes der Allerbesten wert. Und was uns heute noch Wunder dünkt, wird, wie es immer war und sein wird, zum Selbstverständlichen von morgen werden. So soll es mit dem modernen Stein der Weisen aussehen. Es ist müßig zum hundertstenmale zu wiederholen, was vermeintlich weltfremde Gelehrte und Forscher dem praktischen Leben zu schenken vermögen: zu wiederholen, da Zivilisation wie Kultur durch die Leistungen der technischen Arbeit befruchtet, erhöht und befestigt werden. Alles Wiederholen ist aber zudem vergeblich: die Allgemeinheit geht achsellos an der Wahrheit vorüber.

Kohle, Eisen, Erdöl versiegen. Das Leben der Menschheit ist bedroht. Vielleicht wird einmal die Kraft des Bodens auch erlahmen, die Nahrung in zureichenden Mengen heroorzubringen. Vereintigt sich nicht alles auf Erden, um die Natur zu zwingen?

Nein. Die Menschen ziehen es vor, einander mit Haß und Neid zu verfolgen, statt zum Kampfe zusammenzutreten, der bevorsteht. Wie lächerlich wirkt neben dem großen Weltgeschehen das Treiben der Völker: Politik des Feilschens, Bedrängens, Unterjochens; Parteienhader, Massendünkel, Nationalitätenstreit.

War nicht ein Jude oder Kramäuer Erlöser der Menschen zum wahren, zum Gottmenschen? Und bekennen sich nicht Millionen und Millionen heute zu ihm? Wäre es eine Blasphemie, den einen neuen Heiland zu nennen, der, ob Chinese oder Franzose, Deutscher oder Grieche, ob Jude oder Christ, Buddhist oder Moslim, uns einmal etwa die Sorge nimmt, wie ein Erbsaß für die schwindende Kohle zu beschaffen sein wird?

Der Weg: die von der Wissenschaft geleitete technische Arbeit. Eine Partei: Zusammenschluß aller Kräfte, die, in welcher Art immer, der technischen Arbeit dienen, vom Gelehrten am Mikroskop bis zum Handlanger im Laboratorium, vom Industriekapitän bis zur Hilfsarbeiterin, vom Mann der Feder bis zum Briefboten.

Nichts wäre irriger als zu meinen, daß dann alles im materiellen Interesse des Technischen münden würde. Nein. Im Gegenteil. Das Leben wird ja vom Irrationalen der technischen Arbeit bereichert, die Raum und Zeit überwindet, den Menschen von harter Fron erlöst, ihm Ruhe schafft, die genützt werden soll, das Volk kulturell und sozial zu erhöhen. Nichts soll an ethischen Bestrebungen verringert werden, die nötiger sind denn je, die Allgemeinheit für Weg und Ziel seelisch reifer zu machen. Nicht genug an allgemeiner Bildung, nicht genug an Kraft, nicht genug an Kunst. Hunderte Komponenten irrationaler Art werden die große Resultante ergeben, die zu gewinnen notwendig sein wird, soll sich die Menschheit wahrhaft einen, über Nation und Rasse, über Anlage und Leidenschaft hinaus. Das höchste Ideal, der Menschheit dauernd zu dienen, verkörpert sich in jener Partei der technischen Arbeit, die hoch über aller Nüchternheit des praktischen Wirkens geführt sein kann und muß. Die Voraussetzung ist nur, den Begriff der technischen Arbeit weiterzuspannen als es heute geschieht, da man sie gemeinlich nur als Sklavin der Wirtschaft einschätzt, als Produzentin der nötigen materiellen Lebensgüter. Sie ist aber in Wahrheit viel mehr. Ihr körperliches Schaffen, das von befruchtender höchster Wissenschaftlichkeit geleitet wird, baut nur das Fundament, aus dem erst das Übergeordnete, das Metatechnische — ein ausgezeichnetes Wort des Wiener Schriftstellers Ing. E. Jung — zur Höhe wächst, alle Kultur funktionell beeinflussend.

Alle internationalen Organisationen haben versagt. Kirche, Wissenschaft, Kapital, Sozialdemokratie, Freimaurerei. Weil ihnen ein eindeutig wirksames, unlösbar bindendes Programm realer Entwicklung fehlt, die absolut über Nationalität, Religion und Rasse steht, den tragischen Mißverständnissen des Völkerlebens. Die Partei der technischen Arbeit, zudem sozialistisch kat exochen, wird ein wirklich international hintereißendes Leitmotiv auf ihre Fahne schreiben. Utopie? Gut. Die Utopie ist die Keimzelle alles Realen, sagte Thomas Morus vor 400 Jahren.

Es ist an der Zeit, den Menschen die Augen aufzumachen. Eisen, Kohle, Erdöl sind im Schwindenden. Was aber tun die Menschen? Unverantwortliche, Größenwahnsinnige diktieren von Volk zu Volk unerträgliche Zwänge; streiten über läppische sogenannte Völkerrechtsfragen, die, noch so feierlich formuliert, nichts sind als wertlose Papiertsegen; Raubgierige ertappen, beneiden wie bewundert, von dummen Gesetzen geschützt, Gewinne, die nichts sind als die Summen der Verluste, die unzählige Geschädigte, Schwächere, erleiden müssen; die Menge schmelzt in Sensationen; taumelt in Tänzen; läßt sich von falschen Propheten beschwären, die alle Kunst verfälschen; ergibt sich unsauberen und niedrigen Leidenschaften; beschneißelt die Besten ungeachtet ihres menschenheitsfördernden Schaffens nach Bekanntheit.

Helfe Motan, daß der Techniker, der als erster den Stickstoff zum Kohlenstoff zu wandeln vermögen wird, nicht etwa gar Jude sei!

Rein. Helfe Logos, daß die Menschheit zur Besinnung komme und reife, den neuen Christus zu empfangen, der mit seinem Geheimnis auch die Voraussetzung schaffen

mag, die Seele der Menschheit zu erhöhen, die wahre sittliche Gemeinschaft zu begründen, die undenkbar ist, ohne die realen Hemmungen des Lebens zu überbrücken. Und darum: Hoch die wahre Internationale der technischen Arbeit. Sie macht die Menschen frei und nur freie können sittliche Menschen sein.

Die Gründung solcher Internationale und Universale wird ein Markstein der Entwicklung sein, ein mächtvoller Pfeiler, dem die krönende Kuppel nicht zu schwer werden wird. Die Internationale der Schaffenden — der wahre Völkerbund.

Machiavelli-Literatur.

Von Dr. Artur Buchenau (Berlin).

In Gobineaus „Renaissance“ (Trübnersche Ausgabe von 1908 S. 93) äußert sich Machiavelli nach dem Sturze Savonarolas folgendermaßen: „Armer Girolamo! Anzunehmen, daß Redlichkeit mehr sei als ein bloßer Begriff, eine besondere Gabe einiger einsamer Hetzen! . . . Und daher, infolge dieses Fehlers, hat er unter uns das Reich des Friedens, der Freiheit, der Gerechtigkeit zu gründen gesucht, was wir mit dem Bürgerkriege, der Entweihung des Rechts, den Mezeleien, den Blutströmen auf dem Straßenspflaster bezahlen! Da hat man's, was es heißt, falsche Prämissen aufstellen und sich über die wahre Beschaffenheit der Menschen täuschen. . . Armseliges Getier!“. In diesem Selbstgespräch und in der Unterredung mit Cesare Borgia (Teil II der „Renaissance“) wird der eigentümliche Charakter des großen Florentiner Patrioten vorzüglich wiedergegeben, dessen 400. Todestag wir am 22. Juni dieses Jahres gebacht haben. Eigentümlich schwankend wie sein eigenes Verhältnis zu Republik und Medici-Herrschaft ist auch das Urteilst der Nachwelt über Machiavelli geblieben, in dem man gar zu einseitig nur den Verfasser des „Principe“ gesehen hat, der ja einem Fürsten gewidmet ist und Ratschläge erteilt unter dem leitenden Gesichtspunkte, daß dieser sich eine Herrschaft erst zu erwerben und zu befestigen habe. Wesentlich ruhiger und objektiver ist Machiavelli in seinen „Betrachtungen über die erste Dekade des Titus Livius“, welchem Buche wohl freilich der ungeschickt gewählte Titel ebenso geschadet hat wie dem „Fürsten“-Buche die Widmung an den Medicäer. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß Herman Hefele in seiner sehr geschickten Machiavelli-Auswahl¹⁾ die „Discorsi“ in gleichem Maße und Umfang wie den „Principe“ heranzieht. Die knappe Einleitung Hefeles ist sehr beachtenswert, ja, sie ist in dieser Kürze wohl das Beste, was man zur ersten Einführung in die Gedankenwelt Machiavellis überhaupt nennen kann. Nach Hefele (S. VII) war Machiavelli „nichts anderes als Politiker, der bestorganisierte und am besten durchgebildete politische Geist, ein Mensch, dessen einzig mögliche Lebensbedingung das politische Element war . . . der sein Leben daran setzte, Politik zu sehen, zu denken, zu begreifen und zu sein, ein ungeheurer und unerbittlicher Realist des politischen Wesens, nicht der politischen Tat.“

Zwei Prämissen läßt er als allgemeingültig schließlich bestehen, soweit Erfahrung und Geschichte ihn belehren können, die eine ist das Dogma von der ewig gleichbleibenden menschlichen Natur und ihrer Gesetzmäßigkeit, die zweite ist der Lehrsatz von der Entwicklungslosigkeit der Geschichte. Frei von jedem Doktrinarismus, ist er der Begründer der

¹⁾ Politif. Eine Auswahl aus Machiavelli. Stuttgart 1927. Fr. Frommanns Verlag, 109 S.

Idee von der Staatsräson geworden, wie Meinecke¹⁾ zeigt. Das erste Kapitel seines glänzend geschriebenen und tiefgründenden Buches ist Machiavelli gewidmet, dessen geschichtliche Nachwirkungen sich gerade nach Meinecke als gewaltig groß erweisen, wobei es gleichgültig ist, ob man ihn immer richtig verstanden hat. Schon in der „Einleitung“ (S. 15) führt Meinecke aus:

„Der Staat muß, so scheint es, sündigen. Wohl lehnt sich die sittliche Empfindung gegen diese Anomalie wieder und wieder auf — aber ohne geschichtlichen Erfolg. Das ist die furchtbarste und erschütterndste Tatsache der Weltgeschichte, daß es nicht gelingen will, gerade diejenige menschliche Gemeinschaft radikal zu versittlichen, die alle übrigen Gemeinschaften umschließt.“ So wie Religion in concreto Religionen, so bedeutet Staat als höchste Gemeinschaftsform im Diesseits notwendig Staaten, und dieser Pluralis führt unabwendlich zum Gedanken und zur Tatsache des Kampfes, damit aber zur Machsidee. So hat Machiavelli, obwohl er so gar nichts vom Philosophen im strengen Sinne an sich hat, auf der ganzen Linie triumphiert, gegenüber allen Formen menschlicher Ideologie, mag er auch in der Bewertung des Geschichtlichen seiner Zeit, z. B. in der Charakteristik des Borgia, sich vielfach geirrt haben. Den Versuch eines Gesamtbildes von Machiavellis Leistung und Persönlichkeit, auf Grund der gesamten Quellen, aber dabei doch allgemeinverständlich dargestellt, hat gerade jetzt der Herausgeber der bekannten Wiener Sammlung: Menschen, Völker, Zeiten Max Kemmerich gemacht²⁾. Was Machiavelli wollte, war nach der Begegnung mit Cesare Borgia, der ihm gewissermaßen als Musterbeispiel diente, die Politik als Wissenschaft zu begründen, und zwar als die Wissenschaft, ohne jede Rücksicht auf Moral die tauglichsten Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zweckes, welcher Art er auch sein möge, anzugeben. Vor allem betont Kemmerich mit Recht Machiavelli als den Schriftsteller nicht nur, der „über Kriegskunst“ ein wertvolles Buch verfaßte, sondern als den Organisator einer nationalen Miliz, wenn er auch mit diesen Plänen kein Glück hatte. „Glühende patriotische Begeisterung erfüllt ihn bei diesem Unternehmen, das ihm uns menschlich ungleich sympathischer macht als in der Maske des zynischen und skrupellosen Diplomaten und Staatstheoretikers.“ Man muß eben bei Machiavelli nicht nur den „Principe“ lesen, da das ein ganz schiefes und falsches Bild von seiner Gesamtpersönlichkeit gibt! Es sei daher zum Schlusse dieser kurzen Bemerkungen zur Machiavelli-Literatur noch eine Stelle aus dem kleinen „Dialog über die Sprache“ Machiavellis zitiert. Hier heißt es: „Keine engere Bindung gibt es für den Menschen in seinem ganzen Leben als die ans Vaterland. Ihm dankt er sein Leben und danach alles, was Natur und Schicksal ihm je Gutes gegeben haben. Und um so tiefer ist er ihm verschuldet und verbunden, je edler er ein Vaterland gefunden hat. Einem Muttermörder gleich ist wahrhaftig der zu achten, der in Besinnung und Tat dem Vaterland feind ist, auch dann, wenn er von ihm Kränkung erfahren haben sollte. Denn so groß kannst du kein Unrecht vom Vaterland erleiden, daß es dir Recht gäbe, ihm wehe zu tun.“ Und in der kleinen Abhandlung „über die Reform des Staates“ heißt es: „Ich halte dafür, die höchste Ehre, die ein Mensch erringen kann, ist die, die ihm sein Vaterland freiwillig erzeigt. Und ich glaube, daß das größte und Gott wohlgefälligste Tun des Menschen sein Dienst am Vaterland ist.“ Als es im Juni 1509 der Stadt Florenz gelang, Pisa zur Übergabe zu zwingen, waren die Bedingungen der Übergabe (Soderini war damals Präsident von Florenz und Machiavelli sein Staatssekretär) so milde, daß ein zeitgenössischer Historiker (Nardi) meinte, man hätte glauben sollen, die Pisaner und nicht die Florentiner hätten

¹⁾ Friedrich Meinecke. Die Idee der Staatsräson. München. R. Oldenbourg. 1924. 545 S.

²⁾ Machiavelli. Verlag Karl König. Wien und Leipzig 1926. 195 S.

die Friedensbedingungen diktiert. Diese Humanität der Behandlung aber war zum guten Teil ein Werk Machiavellis, der so aufs deutlichste bewies, daß ihm Grausamkeit und Rachgier völlig fern lagen. Als im Jahre 1782 seine sämtlichen Werke in 6 Quartbänden herausgegeben wurden, ließ Lord Comper ihm in Sante Croce ein prächtiges Denkmal errichten mit der stolzen, aber durchaus billigen Inschrift: „Tanto nomini nullum par elogium“ „einem solchen Namen wird kein Lob gerecht.“

Erlesenes.

Von der Kirche des Morgenlandes¹⁾.

Aneignung des Heiles. Sittlicher Kampf.

Freude und Askese, Bejahung der Welt und „Weltflucht“, Kampf gegen die Sünde der Welt — das sind zwei Pole der Weltanschauung und des Lebens der Kirche des Morgenlandes, die sich aber nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig fordern und die zu einem organischen Ganzen zusammenwachsen. Das eine ist ebenso lebenswichtig wie das andere: ohne das Kreuz keine Auferstehung. Aus den beiden entspringt die Überwindung der Welt. Denn von keiner äußeren, mechanischen, magischen Heiligung kann ja die Rede sein, sondern von einer inneren Hinnahme des Heiles, von einem Zusammengehen mit Christo, von einem Mitgekreuzigtsein. Das Kreuz läßt sich nicht wegdenken, nicht wegraisonieren, es ist da, ob wir es wollen oder nicht, denn das Weltbild der Kirche ist keine pantheistisch-optimistische Weltvereinfachung und Weltverechtung. Das Übel ist da und die Sünde ist da und die Welt ist eine gefallene Welt und sie „liegt im Argen“, und der Tod ist schmerzhaft. Das Kreuz ist da — dem aber, der es willig auf sich nimmt und Christo nachfolgt, dem wird es zu Segen. „Eng ist die Pforte und schmal, der Pfad, der zum Heile führt“ — das ist die tiefste Lebensüberzeugung der Kirche des Morgenlandes. Wer an Seiner Herrlichkeit, an Seinem Leben teilnehmen will, der muß mit Ihm leiden und sterben, wie es schon Paulus sagt. Der alte natürliche Mensch muß sterben, nur dem gereinigten, geistigen Auge offenbart sich die Glorie der Auferstehung, die die ganze Schöpfung durchstrahlt. Ohne Bußernst, ohne Anstrengung, ohne Kampf kein Sieg, keine Freude, keine Teilnahme am Leben. „Der Weg Gottes ist tagtägliches Kreuz. Niemand stieg in den Himmel, im Selbstgefallen lebend. Vom selbstgefälligen Weg weist du, wo er endet“ (Isaac der Syrer, Homilie 35). Aber „in wem der Geist Gottes wohnt, die lehrt er nicht Trägheit, nein, der Geist drängt sie, nicht Ruhe zu suchen, sondern vielmehr der Arbeit sich zu ergeben und zu ertragen die größten Schmerzen. Durch Versuchungen läßt sie der Geist fester werden und macht, daß sie sich der Weisheit nähern. Das ist der Wille des Geistes, daß seine Geliebten in Arbeit und Mühen verharren“ (I. d. Syr., Hom. 36). Nicht „magisch“ ist diese Welt- und Lebensauffassung, wie man es manchmal hört und liest, sondern „sittlich“ — von Grund aus „sittlich“, ge-

¹⁾ Aus der, die Weltanschauung und das Frömmigkeitsideal der morgenländischen Kirche eindringlich darstellenden Schrift von Prof. Dr. Nic. v. Arseniew, „Die Kirche des Morgenlandes“. Verlag Walter de Gruyter u. Co., Berlin 1926. Sammlung Börschen Nr. 918 (Kap. 5; S. 44—59). Die Arbeit ist die erste zuverlässige Information in deutscher Sprache.

tragen von einem entschiedenen sittlichen Dualismus. Nicht gefühlsmäßiger Überschwang, nicht Gefühlslämpfheit, Stimmungseligion, sondern ein ernster und strenger Lebensprozeß, ein langsames und dabei schmerzhaftes Wachstum, ein anstrengungsvolles und langsames Hineinwachsen in eine höhere Wirklichkeit, aber auch ein stetiges Ringen, ein Kampf, ein stetiges Streben, ein „inneres, geistiges“ unaufhaltbares „Arbeiten“, „Tun“.

Aber nicht Selbsterlösung, nicht Selbstgerechtigkeit, nicht Verdienst, nicht Selbstvertrauen! Wie kann hier von Verdiensten und Leistungen die Rede sein? Was hat der Mensch? Gar nichts — nur seine Armut, nur Sünde, nur seine Nacktheit und seinen Not, in dem er sich „herumwälzt“. „In dem Abgrund der Sünde mich herumwühlend, rufe ich den unerforschlichen Abgrund deiner Barmherzigkeit an“ — so singt die Kirche. Daher die Stimmung einer tiefsten Zerknirschung, einer Selbstverurteilung: ich glaube und bekenne, daß du wirklich Christus bist, der Sohn des lebendigen Gottes, der in die Welt gekommen ist, um die Sünder zu retten, von denen der erste ich bin“ — so lautet das Bekenntnis des Kommuniongebetes. Dieser Bufenst, dieses Gefühl eigener Nichtwürdigkeit und Hilflosigkeit und Schwäche, das ist der Grundton und die Grundlage des gesamten geistigen Lebens. Das strömt uns entgegen aus den Worten und den Aussprüchen und dem Leben der Väter und aus dem Kultusleben der Kirche, besonders aber durchweht es die „heiligen Tage“ der großen Buß- und Fastenzeit — der Quadragesima.

Einen vielleicht besonders beredten, herzergreifenden Ausdruck fand dieses Grundergebnis der gläubigen und reuigen Seele in dem großen „Bußkanon“, Bußpoem des Andreas von Kreta. Das ist das klassische Poem der Reue und Zerknirschung — übrigens nicht ein Poem, sondern ein erschütterndes Sichhinaufringen zu Gott, Seufzer, Rufe und Klagen — man könnte sagen eine Reihe von Stoßgebeten, ein unaufhaltbares „Klopfen“ an die Tür der Gnade und an die Tür der eigenen verhärteten Herzen.

„Wovon soll ich denn anfangen, mein verruchtes Leben zu beweinen?“ — so beginnen diese Klagen.

Und ferner:

„Ich habe gesündigt über alle Menschen, ich allein habe dir gesündigt. Aber erbarme dich, o Gott, o Heiland, deines Geschöpfes“ . . .

„Ich habe verunreinigt das Kleid meines Fleisches (τόν τῆς σαρκὸς μου χιτῶνα) und habe besudelt, o Heiland, das, was in mir nach deinem Bildnis und Gleichnis war.“

„Ich habe die Schönheit der Seele durch die Lüfte der Leidenschaften verfinstert und den ganzen Verstand vollständig zum Staube gemacht.“

„Ich zerriß mein erstes Gewand, das der Bildner von Anfang mit gewoben hatte, und bedewegen liege ich nackt.“

„Ich zog an ein zerrissenes Kleid, das mir die Schlange wob, und ich schäme mich nun . . .“

„Ich allein habe dir gesündigt, über alle habe ich gesündigt. O Christus, Heiland, verwerfe mich nicht.“

„Du bist der gute Hirte, suche mich auf, dein Lamm; obgleich ich mich verirrt habe, verwirf mich nicht.“

„O überweltliche Trinität, die in der Einheit verehrt wird, nimm von mir die Last der Sünden weg, die schwere, und als Barmherzige, gib mir Tränen der Nührung . . .“

Und nach jedem kurzen Ruf oder kurzen Betrachtung — als Hintergrund, als Folie das gedämpfte Rufen der Gemeinde: „Erbarme dich meiner, o Herr, erbarme dich!“

Ohne Gottes Gnade, ohne Gottes Hilfe kann der Mensch sich selbst nicht aufrichten aus dem Abgrunde, kann er nicht gereinigt werden, kann er nichts wirklich Gutes vollbringen. Daher muß er beten und schreien und rufen. Aber auch kämpfen und ringen

muß er, mit Gottes Beistand. Nicht passiv muß er verbleiben unter seiner Sündenlast, in seinem Pfuhe, sondern höchste Aktivität wird von ihm gefordert, immerwährender, un-aufhörllicher Kampf mit den Gedanken der Bosheit — μάχη ἀόρατος — „unsichtbarer Streit“. Das ist eine schwere Schule, das ganze Leben ist wie eine Prüfungsanstalt, der Mensch muß geistig wachsen und herantreiben, er muß steigen auf der „geistigen Stufenleiter“. Und nicht von äußeren Tugenden ist bloß die Rede — das ist das Wenigste und das Leichteste: nein, auch das Herz selbst muß gereinigt werden in seinen tiefsten Krümmungen und Verborgenschaften — „Reinheit des Herzens — das ist Vollkommenheit“, ruft Makarius; es muß bewahrt werden vor aller Befleckung. Von der „Wahrung des Herzens“ sprechen die Väter, von der „Wachsamkeit des Geistes“: die Wachsamkeit ist wie ein geistiges Stehen und Wachhalten an der Tür des Herzens, damit kein Widersacher eindringen könne. „Vor aller Askese und hohen Geistesstadien sage ich dir, daß sie ohne die Wahrung des Geistes keinen Wert haben“, lehren Barfanuthius und Johannes. Wie ist aber das zu erreichen? Denn von allen Seiten wird der Mensch betriegt und belagert von dem inneren, unsichtbaren Feinde — von den Gedanken der Sünde, die auf ihn einbrängen, die ihn verlocken wollen, seinen Willen umgarnen, sich mit seiner Seele „vermählen“, ihren Wohnsitz in ihm aufschlagen. Das ist ein unermüdlcher, jüher Feind, ohne Zahl und ohne Rast, der bald heftig anstürmt, bald sich einzuschleichen versucht. Kann man sich dessen erwehren? Nicht durch eigene Kraft — bloß durch die Kraft Jesu Christi.

„Der menschliche Geist kann die Vorspiegelungen der Dämonen nicht durch eigene Kraft überwinden; er soll es auch nie wagen . . . Wenn du aber den Namen Jesu anrufst, so werden sie einen Augenblick sogar nicht widerstehen und gegen dich etwas unternehmen können.“ (Hesychius von Jerusalem.)

„Es ist unmöglich, daß das Herz gereinigt werde von dem Unrat verderblicher Gedanken ohne Gebetsanrufung des Namens Jesu“ (Hesychius). „Jesus, wenn er angerufen wird, verbrennt alles Sündhafte ohne Mühe. Denn in keinem anderen ist Rettung für uns, außer in Jesu Christo. Das hat er auch selber gesagt“ (Philostheus von Sinai).

Mit seiner Hilfe kann man die Feinde bekriegen, kann man sie abwehren, kann man sie besiegen, kann man guter Hoffnung sein. „Wisse, daß aufrecht stehen zu bleiben, nicht deine und nicht deiner Tugend Sache ist: die Gnade aber wird es vollbringen, die dich auf ihren Händen trägt, damit du nicht in Angst geraten solltest“ (Isaac Syr., Homil. 21). Auch wenn man fällt und unterliegt — sollte man auch häufig fallen und unterliegen — soll man nicht in Kleinmut und Verzagttheit geraten: nur muß der Voratz lebendig sein, ein nächstes Mal, mit Gottes Hilfe, nicht zu fallen. Fällst du, so raff dich wieder auf, bringe herzliche Reue und rufe Jesum an und verzage nicht und kämpfe weiter.

Barthan. und Johannes: „Sei achtsam gegen dich selbst und bemühe dich auf alle Weise die Gebote zu erfüllen. Und wenn du auch in irgend etwas besiegt wirst, so werde nicht kleinmütig, noch verzagt, sondern raff dich wieder auf, und Gott wird dir helfen. Wirf dich immerwährend nieder vor der Güte des Herrn mit Tränen, daß er dich von den Leidenschaften befreien möge.“ (Spruch 112 bei Hesfan.)

Verzage nicht, fallend und dann wieder dich aufrichtend, wankend und dich selbst dafür tügend — bis Gott die endlich Gnade erweisen wird, nur sei nicht nachlässig; nur achte auf dich selbst, soweit du kannst, und Gott wird dir helfen.“ (123.)

„Darum“, so schreibt der Verfasser des Buches „unsichtbarer Streit“ — Nikodemus vom Athosberge, „möge eine Seele auch übermäßig belastet sein mit Sünden, möge sie aller Verbrechen der Welt schuldig sein, möge sie so besudelt sein,

wie man es sich nur vorstellen kann, und dabei möge sie auch jegliches Mittel und jegliche Anstrengung, soweit sie nur vermochte und konnte, angewandt haben, um von der Sünde abzulassen und sich zum Guten zu bekehren, und dabei ohne Erfolg, möge sie im Gegenteil noch tiefer in das Böse gesunken sein — setzen wir das alles voraus; und doch: sie darf in ihrem Vertrauen auf Gott nicht schwächer werden, sie darf nicht ablassen von ihm, sie darf nicht preisgeben die Mittel, und die Anstrengungen ihres geistigen Kampfes, sondern vielmehr muß sie weiter kämpfen, kämpfen mit sich selbst und mit ihren Feinden, in allem Mut und in Unermüdblichkeit. Denn der Wissende weiß recht wohl, daß in diesem unsichtbaren Streite nur jener nicht verliert, der nicht aufhört zu kämpfen und auf Gott zu vertrauen, da Gottes Hilfe nie die in seinen Scharen Kämpfenden verläßt, obwohl er bisweilen auch erlaubt, daß sie verwundet werden. Es soll daher jeder kämpfen ohne nachzulassen, denn auf diesen unablässigen Kampf kommt es an. Gott aber hat immer bereit sowohl Heilmittel für die vom Feinde Verwundeten, wie auch Hilfe zur Niederlage der Feinde. Und diese Hilfe erteilt er auch zur rechten Zeit seinen Kämpfern, die ihn suchen und festes Vertrauen auf ihn setzen: in einer Stunde, wo sie es nicht erwarten, werden sie erblicken, wie ihre schalen Widersacher vor ihnen verschwinden werden“ (Kap. 6).

Das sind mutige Töne. So wirst du nach und nach die Feinde überwinden, nicht du übrigens, sondern Gottes Gnade, die mit dir sein wird. Denn das ist der Kämpfende für dich — Jesus. Du sollst dich nur ihm anhängen, er wird dich nicht verlassen. „Schwimmend auf den Wogen des Gedankenmeeres, habe Vertrauen in Jesus: denn er ist selbst innerlich in dir — in deinem Herzen und ruht dir in geheimnisvoller Weise zu: „Fürchte dich nicht, Jakob, du geringer Israel, denn ich bin dein Gott, der deine Rechte hält.“ „Wenn Gott für uns ist, welcher Böse mag da wider uns sein?“ Sein Name ist „sieghaftes Schwert“ gegen die Feinde. „Der innere Mensch, der Christus gegen die Feinde anruft und zu ihm Zuflucht nimmt, ist einem Waldtiere zu vergleichen, das, von vielen Hunden umgeben, ihnen mutig widersteht, indem es Zuflucht gefunden hat in einem besetzten Orte. Von fern aus schon die geistigen Ränke der unsichtbaren Feinde geistig wahrnehmend, betet der innere Mensch unablässig zum Friedensspender Jesus, und dadurch bleibt er unverfehrt“ (Hesychius von Jerusalem). Ähnlich z. B. bei Philotheus von Sinai:

„Mit der größten Anstrengung waffne deinen Geist. Sobald du einen feindlichen Gedanken erblickst, widersprich ihm sofort, aber zugleich beile die dich, Christus den Herrn zum Gegenkampf aufzufordern. Jesus aber, der Trostreiche, während du noch sprichst, wird dir schon antworten: „da bin ich mit dir, um dich zu schirmen“. Aber du, auch nachdem, deinem Gebete gemäß, alle diese Feinde niedergeworfen sind, fahre fort, achtsam zu sein. Da kommen wieder Wogen der Sündengedanken, zahlreicher als die vorigen, im Anprall gegen dich, so daß die Seele schon in die Tiefe zu versinken scheint. Aber Jesus wieder, vom Jünger angerufen, verbietet als Gott den bösen Winden, und sie beruhigen sich. Du aber wieder, für eine Stunde oder einen Augenblick von Feindesansturm befreit, rühme deinen Retter.“

Die ganze asketische Literatur der Kirche des Morgenlandes ist von diesem Gedanken erfüllt.

Daher die unendliche Wichtigkeit des Gebetes, die übrigens schon mit unverkennbarer Deutlichkeit uns entgegengetreten ist. Die Väter sprechen von einem immerwährenden Gebet, von einem unaufhörlichen Schreien zu Gott empor, oder einem Sichhinaufwenden zu Gott („einem inneren Aufstieg im Herzen“ nach dem Psalmenwort), von einem unablässigen, inneren Anrufen des Namen Jesu. Das ist die für das ganze geistige Leben zentrale Lehre von dem „inneren Tun“, von dem „geistigen Gebet“.

Denn das Gebet ist das geistige Leben, das ganze geistige Leben liegt im Gebete eingeschlossen, sprießt und wächst aus dem Gebete heraus, ist von ihm getragen. Das Gebet ist das Lebensprinzip des Geistes, darum „betet ohne Unterlaß!“

Noch eins über den geistigen Kampf! Auch dadurch soll man nicht kleinmütig gemacht werden, daß die unteinen Gedanken — der Unkeuschheit, der Selbstüberhebung, des Stolzes, der Verzagtheit den Geist des Menschen, sogar des Heiligsten, nicht in Ruhe lassen, sich ihm immer aufdrängen, auch gegen seinen Willen — ja daß sogar die Reinsten und Heiligsten besonders von ihnen geplagt werden. Denn je mehr man fortschreitet, desto heftiger wird der Kampf. Das läßt Gott zu, damit der Mensch sich demütige, seine Gebrechlichkeit fühle und die Notwendigkeit einer immerwährenden göttlichen Hilfe. Diese Gedanken befallen auch den Menschen nicht, sie sind nur von außen herangezweigt, sie gehören ihm nicht, solange er innerlich ihnen nicht zustimmt, sie nicht zu eigen macht, sondern sie innerlich mit Gottes Hilfe ablehnt. Das sind Fremdkörper, er trägt keine Verantwortung dafür, er muß sich keine Vorwürfe darüber machen, solange er sich dagegen sträubt, sie in seinen Willen nicht aufnimmt, sich nicht daran ergötzt. Wenn er sie aber aufnimmt, ja, dann fällt er, da muß er um Gnade und Verzeihung und Weisstand stehen und sich sofort wieder aufrichten, um mannhaft weiter zu kämpfen. Aber von diesen Gedanken selbst wird keiner, der nur ein wenig weiter im geistigen Leben vordringt, befreit, ja soll auch nicht befreit werden — sonst gäbe es ja keinen Kampf, keine Anstrengung, keine geistige Schulung, kein geistiges Wachstum, keinen Aufstieg; es gäbe dann keine Notwendigkeit der immerwährenden Gnade Gottes, kein Gefühl eigener Gebrechlichkeit und keine Demut.

„Sobald die Gnade ersieht, daß der Mensch eingebildet zu sein beginnt, so läßt sie sofort zu, daß die Versuchungen, die gegen ihn anstürmen, immer kräftiger werden, bis er endlich seine Gebrechlichkeit einsieht und hineilt und sich an Gott klammert in Demut. Und dadurch gelangt der Mensch in das Maß des vollkommenen Mannes durch Glauben und Vertrauen auf den Sohn Gottes, und erhebt sich dann bis zur Liebe.“

„Gedenke Gottes zu jeglicher Zeit und er wird deiner gedenken, wenn du in Not kommst, denn ebenso wie die Augenlider einander nah sind, sind die Versuchungen dem Menschen nah. Gott hat das zu deinem Nutzen verordnet, damit du unablässig an seine Türe klopfest, damit dadurch sein Angedenken in deinem Geist Wohnung nehme, damit du ihm in deinen Gebeten nahst und dein Herz durch sein Angedenken geheiligt werde.“

„Selig ist der Mensch, der seine Gebrechlichkeit erkannt hat; denn diese Kenntnis wird für ihn zur Grundlage und zum Anfang jegliches Guten. Aber niemand kann seine Gebrechlichkeit erkennen, wenn nicht eine — es sei auch noch so kleine — Versuchung, die seinen Körper oder seine Seele ermüdet, gegen ihn zugelassen wird. Dann, indem er seine Gebrechlichkeit mit Gottes Hilfe vergleicht, erkennt er die Erhabenheit der letzteren. Wer aber erkannt hat, daß er der Hilfe Gottes bedürftig ist, der betet inbrünstig. Und je mehr er betet, desto demütiger wird sein Herz“ (Isaac der Syrer).

So sehen wir: es verbinden sich das Höchstmaß der menschlichen Willensanstrengung, der menschlichen geistigen Aktivität („Feuer kann nicht im feuchten Holz entbrennen; so brennt auch das göttliche Feuer nicht auf in einem Herzen, das der Ruhe ergeben ist“, Isaac der Syrer), Forderung der immerwährenden, unablässigen Achtsamkeit, des höchsten Mutes und der höchsten Ausdauer mit dem Gefühl eigener vollständiger Unzulänglichkeit und Gebrechlichkeit, mit der Demut. Denn je vollkommener und reiner der Mensch wird,

desto demütiger wird er, desto mehr sieht er die wahre Wirklichkeit: seine Sünde und Schwachheit und Gottes unermessliche Gnade und Kraft (vgl. Diabochos, Dobrot. III, S. 72). Von der Demut sprechen die Väter ohne Unterlaß, denn sie ist die Krone, die reifste Frucht und zugleich auch die unentbehrliche Vorbedingung, die Grundlage jeglichen geistigen Wachstums, ohne sie kein geistiges Leben. Denn „Er muß wachsen und ich muß klein werden“, „heruntersteigen muß ich in den Abgrund der Demut“. „Soviel du vermagst, erniedrige dich Tag und Nacht, indem du dich zwingst, dich niedriger als jeglicher Mensch zu betrachten: das ist der wahre Weg, und es gibt keinen anderen“.

Erstaunlich ist, was von der Demut der Heiligen erzählt wird. Hier aufs Geratewohl eine charakteristische kleine Erzählung aus dem alten „Väterbuche“ der ägyptischen Wüste von dem großen heiligen Abbas Sisoë.

Als nach einem langen Leben des geistigen Kampfes und Anstrengung er sich seinem Ende nahte, wurde sein Antlitz plötzlich erleuchtet wie die Sonne, und er rief zu den um ihn versammelten Älten: „Sehet, da kommt Abbas Antonius!“ Und so schaut er im Geiste die Scharen der verkörerten Heiligen, die an ihn herantreten, eine nach der anderen, und das Leuchten seines Antlitzes wächst beständig. Endlich fragen ihn die Älten: „Mit wem redest du, Abba?“ und er antwortet ihnen: „Engel kommen, um mich zu holen, und ich flehe sie an, mir ein wenig Zeit zu geben, damit ich Buße tun kann.“ Es sagen ihm die Älten: „Du hast keiner Buße not, Abba.“ Und er zur Antwort: „Wahrlich, ich sage euch, daß ich sogar noch Anfang mit der Buße nicht gemacht habe.“ Und da verstanden alle, daß er vollkommen war (Migne, Patr. Graeca, t. 65, col. 396). Denn „was ist die Vollkommenheit?“ fragt Isaac der Syrer, und er antwortet: „Tiefe der Demut!“ — *βασος ταναύωσων.* (Homil. 78).

Eine ganze Philosophie der Demut wird entwickelt von Abbas Dorotheus, einem großen Heiligen des 6.—7. Jahrhunderts. „Vollkommene Demut“, sagt er, „entsteht aus der Erfüllung der Gebote. Wenn es auf den Bäumen viele Früchte gibt, so werden die Zweige von den Früchten heruntergebogen; der Zweig aber, auf dem es keine Früchte gibt, strebt nach oben empor und wächst gerade. Es gibt aber auch solche Bäume, die keine Früchte bringen, solange ihre Zweige nach oben wachsen; aber wenn jemand einen Stein nimmt, ihn an den Zweig bindet und den Zweig nach unten biegt, da bringt der Zweig Früchte. So ist es auch mit der Seele: wenn sie sich demütigt, da trägt sie Frucht, und je mehr Frucht sie trägt, desto demütiger wird sie. Darum auch, je mehr die Heiligen Gott nahen, desto sündiger sehen sie sich selbst. So Abraham, als er den Herrn sah, nannte sich „Erde und Asche“, Jesajas, als er Gott, den Erhabenen, schaute, rief: „Ich Berruchter und unreiner!“ (Migne, t. 88, col. 1695).

Aber diese Demut ist eine große Macht. „Alle Leidenschaften bezwingt die Demut, welche aber mit Mühe erworben wird“ (Barfanuthius und Johannes). Antonius sah die Neze des Teufels über die ganze Erde verbreitet und rief aus mit einem ängstlichen Seufzer: „Wer kann sich retten von diesen Nezen?“ Es wurde ihm erwidert: „Die Demut, sie wird sogar nicht berührt von ihnen“. Ja, noch mehr: die Demut ist göttliche Eigenschaft, sie kann „göttliches Kleid“ genannt werden.

Und auf der Höhe des Pfades vereinigen sich Demut, Liebe und Friede in Gott.

„Dem Demütigen wird die Gnade gegeben“: denn da er keine eigenen Verdienste kennt, nur jenes unzulänglichste, so offenbaren sich ihm oft Geheimnisse Gottes, die Gründe der Liebe Gottes (vgl. Isaac der Syrer, Homilie 56). Nicht einem, der in Trägheit und im Selbstgefallen sein Leben verbringt: „Begriffe, was ich dir sage: unmöglich ist es bei einem vollen Leibe die Erkenntnis der Geheimnisse Gottes zu erlangen!“ (ebenda-selbst). Aber kein Selbstvertrauen: Mühe, Kampf und Demut. Und da wird der

Mensch plötzlich, nicht durch eigene Kraft, sondern durch die Gnade in eine höhere Wirklichkeit hinaufgehoben, er wird wie „gefangen genommen“ (Isaac), wie „verwunder“ (Abbas Philemon) von der Liebe Gottes, er weint „Tränen der Liebe“.

„Die Liebe zu Gott ist ihrem Wesen nach inbrünstig, und wenn sie jemanden maßlos überfüllt, so macht sie diese Seele zu einer brennenden. Daher vermag das Herz, das diese Liebe empfunden hat, sie weder zu fassen noch zu ertragen, sondern eine außerordentliche Veränderung findet in ihm statt. Und das sind die fühlbaren Zeichen dieser Liebe . . . : Furcht und Scham verlassen ihn, und er wird wie vergiftet. Den furchtbarsten Tod hält er für Freude — sein Geist betrachtet das Himmlische ohne Unterlaß. Von dieser geistigen Trunkenheit waren trunken die Apostel und die Märtyrer“ (Isaac der Syrer, Hom. 73). Ein solcher Mensch „kennt schon sich selber nicht, sondern er wird völlig verwandelt und verschlungen durch die Liebe zu Gott. Wer so ist, der ist und ist zugleich nicht in diesem Leben: noch in diesem Leibe weilend, steigt er immer zu Gott empor durch die Macht der Liebe und wird von ihm empfangen.“

Daraus entsteht die vollkommene Freude, von der es heißt: „Die Freude in Gott ist stärker als dieses Leben; und wer sie fand, leidet sich nicht an die Leiden und sogar an sein Leben nicht“ (Hom. 38).

Aber keine Gefühlschwelgerei, keine religiöse Hysterie, keine ästhetisierende Stimmungs- und Gefühlreligion. Rein, strenge Nüchternheit des Geistes, Furcht vor Selbsttäuschung, Furcht vor Gefühlüberschwang, Maßhalten, Ruhe und Reife. Das wird verlangt und immer wieder unaufhörlich und dringend eingeschärft: denn leicht kann man sich verleiten lassen. Diesen Geist atmen alle die Anweisungen der „Philotalia“. So schreibt z. B. Gregorius Synaita über die Gefahr geistiger Verleitung: „Sei wachsam und achtsam, Liebhaber Gottes. Wenn du bei deinem Werke irgendein Licht oder ein Feuer schaust, innerhalb oder außerhalb von dir oder irgend eine Gestalt — Christi z. B. oder eines Engels oder noch irgend eine — so nimm es nicht an, lehne es ab, damit du nicht Schaden leidest.“ Man darf nicht die Einbildungskraft walten lassen, man muß sich wehren dagegen, gegen ihre Bilder und Vorspiegelungen. „Wenn du deinen Geist durch eine unsichtbare Kraft gleichsam in die Höhe gezogen fühlst, so glaube nicht daran und gestatte dem Geiste nicht hingezogen zu sein, sondern zwinge ihn zu seinem Werke!“ Das, woran man noch zweifeln kann, kommt nicht von Gott, sondern vom Feinde. Was wirklich von Gott ist, kommt plötzlich, unerwartet und unwiderstehlich. „Sehr häufig denkst du dir, es sei geistige Freude, und es ist bloße Sinnlichkeit, durch den Feind angeregt, aber der geistig Erfahrene unterscheidet es“ (Dobrot. V, 252—253). Diese höchste Stufe, diese verkörperte, ruhige, nüchterne, demütige und grenzenlose Liebe heißt auch „Schweigen des Herzens“ — Friede in Gott. Das ist nicht Passivität, nicht Quietismus, sondern höchste Anstrengung, Konzentration aller Kräfte des Geistes auf einen allein adäquaten höchsten Gegenstand seiner Sehnsucht, und Ruhe und Frieden dabei, Schweigen und Zurücktreten aller anderen Wünsche, Leidenschaften, Gegenstände. Diesen Zustand bezeichnen die Väter mit den Worten des Hohen Liedes: „Ich schlafe, aber mein Herz wacht.“

„Denn der höchste Grund des Schweigens und der Stille ist, wenn der Mensch in seinem Innern ein göttliches Gespräch hat und sein Geist dahin gezogen wird“ (Isaac, Hom. 76).

Das ist Beruhigung in Gott, Gefühl der Sohnschaft, Gefühl der Kindschaft. Das Herz wird wie ein kleines Kind. „Das Herz wird klein, es wird ein Kind, und sobald du zu beten anfängst, strömen die Tränen“ (Isaac, Hom. 91; vgl. Hom. 49). Oder mit

anderen Worten: „Das ist ein unaufhörliches Gebet an Jesu, eine süße Stille des Geistes ohne Schwärmerei und ein gewisser wunderbarer Zustand, der von dem Vereintsein mit Jesu kommt“ (Hesychius). Dann betet der Mensch schon nicht selbst, dann betet in ihm der Geist.

Das sind übrigens Klänge aus einer anderen Welt. Davon soll man nicht reden, das kann bloß durch Erfahrung erkannt werden, sagen die Väter.

„Wer dieses Licht gekostet hat, weiß, wovon ich spreche. Das Kosten dieses Lichtes erfüllt immer mehr mit Hunger die Seele, die sich von ihm nähert: je mehr sie davon kostet, desto mehr hungert sie danach. Dieses Licht, das den Geist an sich zieht, wie die Sonne — die Augen, dieses Licht, unaussprechlich in sich, das aber sich kundgibt, allein nicht in Worten, sondern in der Erfahrung dessen, der sein Wirken in sich aufnimmt oder — richtiger — der von ihm verwundet wird — dieses Licht gebietet mir zu schweigen, obwohl mein Geist sich immer weiter an dieser Rede erfreuen möchte“ (Philotheus von Sinai, Dobrot. III, 955).

Mitteilungen.

Der Bund.

Am 18. Mai d. J. feierte der Bund, Vereinigung freiheitlicher Akademiker E. W., die Wiederkehr des Tages, an dem die Frankfurter Nationalversammlung im Jahre 1848 zusammentrat, zugleich mit der Eröffnung seiner Klubräume, die allen republikanisch gesinnten Akademikern offen stehen und vor allem dem Zwecke dienen, Jung- und Alt-Akademiker, die sich zum freien Volksstaate bekennen, zur Vertiefung der sie tragenden Ideen und zu verstärktem gemeinsamen Wirken zusammenzuführen. Der Bund, der außer in Berlin und neben zahlreichen Einzelmitgliedern Ortsgruppen in Breslau, Halle und Königsberg besitzt, geht bei seiner Arbeit von der Tatsache aus, daß der mangelnde Zusammentritt der republikanisch gesinnten Akademiker im In- und Auslande ein unzureichendes Bild von dem Geist gibt, der an den deutschen Hochschulen herrscht. Die Reaktion an den deutschen Hochschulen ist geringer, als die laute Verkündigung ihrer Vertreter es erscheinen lassen möchte. Sie ist aber immer noch stark genug und reicht in ihren Wirkungen weit über den eigentlichen Bereich der Hochschule hinaus, um einen Zusammenschluß aller freiheitlich gesinnten Akademiker nicht nur zu rechtfertigen, sondern dringend zu fordern. Mit dem „Klub des Bundes“ hat sich die Vereinigung freiheitlicher Akademiker in Berlin (NW 6, Albrechtstr. 11) einen zentralen Stützpunkt geschaffen, von dem aus sie die Sammlung ihrer Gesinnungsgenossen mit erhöhter Energie und, wie heute schon gesagt werden kann, mit erhöhtem Erfolg betreiben wird. Angesehene Männer aller republikanischen Parteien, Hochschullehrer, Beamte, Vertreter der freien Berufe usw. haben sich freudig in den opfervollen Dienst der Sache gestellt.

Aus dem Programm des Bundes seien zur Kennzeichnung seines Geistes und seiner Ziele einige Sätze wiedergegeben:

„In den Kämpfen, die das neue Deutschland um die Gestaltung seines geistigen und sozialen Lebens heute führt, haben die akademisch geschulten Bürger in erster Reihe zu stehen. An sie ergeht der Ruf, der Wahrheit zu ihrem Recht zu verhelfen, den Geist der Öffentlichkeit zu vertiefen, die Nation für große Ziele zu begeistern, der Verkündigung der

Völker zu dienen. Nicht wider, sondern für jene Volksschichten muß der Akademiker leben, die in tiefster Not am alten Staat verzweifelt sind und jetzt um eine neue, reifere Form deutschen Wesens ringen.

Die Aufgabe der Vereinigung ist die Zusammenfassung der freiheitlich gesinnten Akademiker,

die getreu den Grundsätzen der Verfassung von Weimar die Verwirklichung des sozialen großdeutschen Volksstaates und die Verbreitung moderner Staats- und Gesellschaftsgefinnung unter den Akademikern, insbesondere unter der studentischen Jugend erstreben;

die die führende Stellung des akademischen Standes nicht auf das Vorrecht der Geburt, sondern auf Leistung für das Gesamtvolk gegründet wissen wollen;

die an den Hochschulen wie im Berufsleben mit Entschiedenheit für die Freiheit wissenschaftlicher Lehre und Forschung, für deren Unabhängigkeit von allen politischen oder wirtschaftlichen Beeinflussungen und für die Weiterentwicklung der akademischen Institutionen und Bildungsmöglichkeiten eintreten. —"

Wü.

Bücherbesprechungen.

Philosophie.

Freudenberg, Georg, Grenzen der Ethik. Leipzig 1927 (Meiner). 140 S.

Diese Arbeit hat ein Verdienst, das gerade der ihre Resultate ablehnende Kritiker anerkennen muß: sie zeigt, wie man ohne die kritische Position aufzugeben den Relativismus begründen kann, ja, daß konsequente Fortführung der kritischen Methode den Relativismus begründen muß. (Nicht einen Relativismus innerhalb der Ethik, sondern einen der Wertgebiete selbst — der Gebiete Ethik, Erkenntnis, Aisthetik, deren keines den Vorrang vor den anderen verdient.) Und da es dem Verfasser gelingt, unter Wahrung des kritischen Standpunktes und Vermeidung empiristischer Verfälschungen das Kriterium anzuerkennen, das in der Tat allen Einzelbetätigungen des Geistes, obgleich es ihren Inhalt nicht bestimmt, überlegen ist: die Einheit des Lebens, so ist es möglich und geboten, die Tragbarkeit des relativistischen Ausganges aller kritischen Philosophie an dieser Schrift zu erörtern.

„Grenzen der Ethik“ — für den Ethiker ist das ein paradoxer Titel, noch Kant selbst hätte ihn für einen Widerspruch im Weisheit gehalten. Denn das Wesen aller ethischen Norm ist ihr Anspruch unbeschränkter Geltung für das gesamte Gebiet möglicher menschlicher Handlungen. Allein, das weiß der Verfasser sehr gut. Und das ist gerade das Problem, von dem er ausgeht und — bei dem er endet: Vom Standpunkt des Ethikers aus, der ja innerhalb des Gebietes liegt, sind die Grenzen der Ethik nicht wahrnehmbar; denn innerhalb der ethischen Betrachtungsweise der Welt können andere als ethische Werte nicht auftreten. Aber es gibt noch mehr Gebiete, die so ausschließlich das Ganze der Welt treffen: der Erkennende kennt als Maßstab der Erkenntnis keine ethischen Werte sondern nur den Erkenntniswert der Wahrheit, der Künstler nur den Wert der Schönheit. Das Wesen des menschlichen Lebens aber besteht darin, daß kein Mensch bloß Ethiker oder bloß Erkennender oder bloß Künstler ist. Das Leben umfaßt alle Ge-

bierte, — — folglich beschränkt es jedes durch alle anderen. Darum gilt — für den Verfasser das Resultat seiner Arbeit — als ein „notwendiger“ Widerspruch: „daß die ethische Forderung trotz ihres unbedingten Geltungsanspruches nicht bis zu Ende erfüllt werden kann, ohne das Leben und damit sich selbst aufzuheben“ (S. 137).

Dieses Resultat als philosophisches war nicht zu gewinnen ohne eine wichtige Korrektur der Kantischen Ethik — eine Korrektur, die dem mehr auf die wissenschaftliche Methode als ihre Ergebnisse sehenden Leser wohl als der wichtigste Teil des Buches erscheinen wird.

Grob gesagt: Kant hatte es leicht, die unbeschränkte Geltung der ethischen Norm zu postulieren. Denn eine Handlung ist „gut“ nur ihrem Begriffe nach —: „ob sie gleich niemals geschähe“, und ob eine Handlung dem ethischen Motiv der Pflicht entspringt, ist prinzipiell doch niemals festzustellen. D. h. zwischen dem Apriori und der Empirie besteht innerhalb der Ethik eine unüberbrückbare Kluft. (Das Reich der Ethik ist ein Reich von Noumena.) Kant hat also nicht, wie es die Aufgabe der kritischen Ethik analog der kritischen Erkenntnistheorie ist, eine ethische Erscheinungswelt „ermöglicht“.

Nach Freudenberg ist diese ethische „Ermöglichung“ nur dann vollziehbar, wenn man anerkennt, daß es ethische Handlungen in der Empirie — also ethische „Erscheinungen“ — tatsächlich gibt; Erscheinungen, die, wie die Naturerscheinungen durch das logische, so durch das ethische Apriori ermöglicht werden. Dieses Apriori aber mit jenem zu identifizieren, wie Kant es in dem Begriff des „Befehles“ tut, dazu besteht nicht der mindeste Anlaß. Das eigentlich kritische Verfahren geht von einer gegebenen Erfahrung aus, um die Bedingungen ihrer Möglichkeit aufzusuchen. Dieses selbe Verfahren, das im Gebiet der Natur auf den obersten Begriff des Befehles führt, auf die Ethik angewendet, ergibt: es gibt Handlungen, die ihrem Sinne nach als ethische begriffen werden müssen, sie werden „ermöglicht“ durch ein eigentümliches Gefühl einer „ethischen Notwendigkeit“, analog der „Notwendigkeit“ der obersten Naturgesetze. Diese Notwendigkeit läßt sich als abstraktes Gesetz inhaltlich nicht formulieren, — aber es braucht das auch nicht. Denn seine Natur und das Wesen der Ethik ist ja eben ein anderes, als die Natur und das Wesen der Erkenntnis ist.

Allerdings, die Einheit aller geistigen Betätigungen, die Einheit der Sinngebiete des Lebens, die Kant noch gerade rettet, geht hierbei hoffnungslos verloren; und der innere Widerspruch zwischen Wert, d. i. geistigem Anspruch, und Leben, d. i. praktischer Handlungsmöglichkeit, wird als „notwendiger“ stabilisiert.

Kann man sich bei diesem Resultat beruhigen? Freudenberg tut es mit der Begründung: „dieser Widerspruch wird jetzt als ein notwendiger erkannt und damit überwunden“. Es ist reiner Aberglaube zu meinen, die Erkenntnis eines Widerspruchs sei seine Überwindung. Das ist der Aberglaube des Erkennenden. Freudenberg läßt hier, am Schluß, sein eigenes Kriterium im Stich, er beruhigt sich bei dem Wert eines Teilgebietes, der Erkenntnis, statt die Einheit aller Sinngebiete des Lebens zu begründen. Die Philosophie aber, die alle Gebiete umfaßt, die allein den theoretischen Standpunkt hergibt, von dem aus es möglich ist, die Teilgebiete gegeneinander zu diskutieren, muß aus diesem Grunde die Partei des Lebens nehmen, in dem alle Teilgebiete faktisch zusammentreffen.

Wenn die Sinngebiete, die das Leben im geistigen Sinne ausmachen, sich antinomisch zueinander verhalten und in einem unauflösbaren Widerspruch stehen, so ist das Leben selbst antinomisch und widerspruchsvoll, auf keinen geistigen Ausdruck zu bringen — — und das heißt philosophisch: unmöglich.

Nun ist Freudbergs Ergebnis zweifellos richtig, und es ist von großer Bedeutung, diese antinomische Situation logisch abzuleiten und zu formulieren. Sie durch Konstruktionen zu verschleiern, wäre kein Verdienst. Allein, damit hört die Philosophie nicht auf, sondern beginnt sie. Freudberg hat kein Resultat, sondern einen Ausgangspunkt der Philosophie debuiert.

Dr. Adolf Caspary.

Theodor Litt. Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluß auf das Bildungsideal. B. G. Teubner Verlag, Berlin 1925. 74 S.

Der Verfasser steht den phänomenologischen Auffassungen von Husserl und seinen Anhängern nahe und kritisiert von da aus die Grundthesen der heutigen Philosophie und Pädagogik. Er stellt die These des Positivismus und des Logizismus (Natorp) nebeneinander und ergänzt sie durch eine Ausführung über Lebensphilosophie und Lebenspädagogik, unter welchem unklaren Schlagwort („Leben“) dann allerdings recht verschiedene Theorien zusammen behandelt werden. Litt lehnt die These, wonach die pädagogische Idealbildung einfach die unter erzieherischem Gesichtspunkt wesentlichen Folgerungen aus der philosophischen Grundanschauung zieht, als ob sie also die auf Seiten der Philosophie aufgestellten Grundsätze lebiglich anwende, ab. Beide Regionen gehören nach ihm nicht vermöge der gedanklichen Ordnung von Grund und Folge, sondern wie in der lebendigen Solidarität zweier derselben Wurzel entwachsenen Schößlinge zusammen. Der Verfasser ist um eine objektive Darstellung auch der ihm ferner liegenden „extremen“ Richtungen ernstlich bemüht und bietet so einen guten Überblick über die heute vorhandenen Strömungen. Vielleicht ist aber der Unterschied zwischen den Natorpschen und Husserlschen kulturphilosophischen Grundgedanken doch nicht ganz so groß, als er in der Littschen Darstellung erscheint. Wenn Litt sagt: „Das Gegenüber von Leben und Idee, die eigenümliche Spannung zwischen der fließenden Bewegung und dem Jenwärts beharrenden Sinngehalte ist als das strukturelle Grundmotiv der geistigen Wirklichkeit erkannt“ (S. 53), so könnte dieser Satz wortwörtlich aus dem „Sozialidealismus“ Natorps stammen. Litt weist (nicht mit Unrecht) energisch auf Hegel hin, dessen pädagogische Grundgedanken noch lange nicht genügend durchgedrungen sind. Aber gerade hier ist Hegel von den Vorantianern (Leibniz) und den Griechen (Heraklit) viel stärker abhängig als man meist annimmt. Jedenfalls bietet Litts Büchlein reichen Stoff zum Nach- und Weiterdenken und gehört so zu den wenigen wirklichen Bereicherungen der pädagogischen Literatur der letzten Jahre.

Artur Buchenau.

Pädagogik.

Richtlinien für die Lehrpläne der höheren Schulen Preußens. Neue Ausgabe besorgt von Hans Richter. 2 Bände. Sechste und siebente Auflage (Stand vom 1. März 1927). Berlin. Weidmannsche Buchhandlung, 1927. 583 S.

Die neue Ausgabe der „Richtlinien“ ist ein wörtlicher Abdruck der im „Zentralblatt“ veröffentlichten amtlichen Ausgabe; nur sind die vorläufigen Lehrpläne für den evangelischen Religions-Unterricht durch die endgültigen Lehrpläne ersetzt worden. Neu aufgenommen sind die Lehrpläne für jüdische Religion und das Mädchenturnen. Auch sind die bisher separat veröffentlichten Stundentafeln nunmehr in die Ausgabe selbst übergegangen. Als eine notwendige Ergänzung zum Verständnis der „Richtlinien“ ist

in der Neuauflage mit Recht die ausgezeichnete „Denkschrift über die Neuordnung des preussischen höheren Schulwesens“ mit abgedruckt. Auch sind jetzt die inzwischen ergangenen einschlägigen Erlasse sämtlich beigelegt, und es ist ein sehr wertvolles Sachverzeichnis hinzugekommen. Diese Richtersche Ausgabe der „Richtlinien“ ist für den Schulmann, aber auch für alle pädagogisch Interessierten unentbehrlich. Wenn die Schulreform zur Wirklichkeit werden soll, muß man die Grundlage des Ganzen vor allem genau kennen.

Artur Buchenau.

John Meier, „Deutsche Volkskunde“, Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1926. 344 S. Preis br. M. 10.—, Leinen M. 12.—.

Zu denjenigen Gebieten, die in den letzten Jahren in die Schulen eingedrungen sind, gehört besonders die „Deutsche Volkskunde“. Doch muß man lange suchen, bis man ein wirklich brauchbares Werk findet, in dem zugleich in übersichtlicher und wissenschaftlich zuverlässiger Weise die Grundzüge dieser Disziplin dargestellt werden. John Meier ist es gelungen, in Zusammenarbeit mit dem Verbands „Deutscher Verein für Volkskunde“ ein solches Buch zu schaffen, in dem die Fragen von Dorf, Haus und Hof, Pflanzen, Sitte und Brauch, Aberglaube, Namen, Rede des Volkes, Sage, Märchen und Volkslied in knapper, aber instruktiver Weise behandelt werden. Das gut angeordnete Buch kann durchaus empfohlen werden.

H. Buchenau.

Schach.

Kurt Emmrich, Die unregelmäßigen Spielfanfänge. (Weits kleine Schachbücherei Band 5) Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1925. 72 S.

Das Emmrichsche kleine Buch gibt eine vorzügliche Übersicht über die Parteien mit unregelmäßigem Spielfanfang und bringt besonders eine Reihe von Netischen Partien, die schachtheoretisch sehr interessant sind. Die Art der Erläuterung ist modern und kann als mustergültig gelten. An Druckfehlern ist zu notieren: Seite 35 Zug 10 lies c6 nach b5 statt e6 nach d5. Seite 36 Zug 32 lies Te5 nach b4 statt Te5 nach b4.

H. Buchenau.

E. Bogoljubow, Das internationale Schachturnier Moskau 1925. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1927. 222 S. Preis br. M. 10,50; geb. M. 12.—.

Das internationale Schachturnier in Moskau 1925 wird in diesem Buche von Bogoljubow, dem Sieger des Turniers beschrieben und die einzelnen Partien kritisch herausgegeben. Im Gegensatz zu der Ausgabe Aljechins (New Yorker Turnier) beschränkt sich Bogoljubow auf kurze, aber durchweg sehr scharfsinnige Zwischenbemerkungen und gibt verhältnismäßig wenige Varianten. Vielleicht ist aber gerade diese knappe Art der Herausgabe sehr nützlich, da sie es ermöglicht, das Buch zu einem relativ sehr mäßigen Preis zu liefern. Jedenfalls liegt hier eine sehr wertvolle Bereicherung unserer Schachliteratur vor.

H. Buchenau.

Verein deutscher Freimaurer

Leipzig S 3, Schliessfach 58

Freimaurerisches Lesebuch

Eine Einführung in das freimaurerische Schrifttum

Band I, 3. Auflage, Band II, 2. Auflage, i. A. des Vereins deutscher Freimaurer

hrsg. von Dr. August Horneffer

Preis kortoniert je M. 3,50

Vom Geist der Freimaurerei

Von Prof. Dr. Diedrich Bischoff

Preis M. 0,50

Wesen und Bedeutung der deutschen Freimaurerei

Von Ernst Keil

Preis M. 0,50

Was ist die deutsche Freimaurerei und was will sie?

Von Dr. Karl Ehrhard Weiß

Preis M. 0,50

Soeben erschien Heft 3,4 der Literarischen Zeitschrift

Orplid

Herausgeber: Dr. Martin Rockenbach, Köln

Humor in der jungen deutschen Dichtung

Preis des Einzelheftes RM. 2,40. Bezugspreis der Zeitschrift jährlich 6 Doppelhefte
RM. 12,00, halbjährlich RM. 6,00.

Die Hefte sind auch in der Sammlung „Wege nach Orplid“ schön gebunden zum
Preise von RM. 3,50 zu beziehen.

Das neue Doppelheft der Monatsschrift Orplid ist dem interessanten Thema „Humor in der
jungen deutschen Dichtung“ gewidmet. Das Heft wird sicher viel beachtet werden. Denn es
ist ja allgemein bekannt, daß die moderne Literatur zwischen 1880 und 1910 im wesentlichen
wenig Humor besessen hat. Wie kam das? Das Orplidheft antwortet: Weil die moderne Literatur
keinen Glauben an Gott besaß und weil reiner Humor eben ein gläubiges Vertrauen als Lebens-
haltung voraussetzt. In der Dichtung der Nachkriegszeit, so zeigt das Orplidheft weiterhin, kann
deshalb neuer Humor auftauchen, weil die jungen Dichter ein neues, positiv-religiöses Lebenspro-
gramm vertreten. Als Zeugen treten mit neuen Dichtungen in dem Orplidheft auf: Peter Dörfler,
Hans Watzlik, Eduard Reinacher, Otto Brües, Josef Magnus Wehner u. Nikolaus Schwarzkopf.

Weitere empfehlenswerte aktuelle Hefte:

Jugendbewegung und Dichtung - Eros in der Dichtung der Gegenwart - Kindheitsdichtung
Okkulte Dichtung - Grotesk-phantastische Dichtung - Jüngstes Märchen - Kurzgeschichten.

Nächstes Heft: **Bayrische Bauerndichtung der Gegenwart.**

Durch alle guten Buchhandlungen

Orplid-Verlag G. m. b. H., Augsburg-Köln



Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen
Bewegung sowie zur allgemeinen Geschichte
des neueren und neuesten Deutschlands 1815—1914

von

Geh. Justizrat Dr. Karl Bachem in Köln

Sieben erscheinen der zweite und der dritte Band!

Großoktav je ca. 450 Seiten Umfang. In schwarzem Ganzleinen mit Goldprägung und Schutzumschlag kostet jeder der insgesamt acht Bände **M 25.—**. Bei Vorauszahlung des ganzen Werkes (auch in Raten) zusammen **M 180.—**



Nachdem der erste Band des groß angelegten Werkes im November vorigen Jahres erschienen ist, erscheinen jetzt die beiden folgenden Bände gleichzeitig. Der 4. Band befindet sich im Druck. Man darf also wohl sicher sein, daß das ganze Werk, alle acht Bände, bis Ende 1928 fertiggestellt sein wird. Der zweite jetzt vorliegende Band bringt die Geschichte des Sturmjahres 1848 mit dem großen Zusammenschluß der Katholiken Deutschlands und dem Beginn der allgemeinen katholischen Bewegung, welche zuerst einen Brennpunkt fand im Katholischen Klub bei der Nationalversammlung in Frankfurt; damals entstand die Katholische Fraktion. In Süddeutschland erhielt sich noch einmal das enge Staatskirchentum am Leben. Es kam zu den großen Konkordatsstürmen.

Der dritte Band bringt die Geschichte des Kulturkampfes in Preußen. Nach der untergegangenen Katholischen Fraktion bildet sich die politische Zentrumspartei. Weder dem Liberalismus noch dem Protestantismus noch dem Fürsten Bismarck gelingt es, die katholische Kirche zu unterjochen. Windhorst's Genie bringt den großen Kampf zum Stehn.

Verlag J. P. Bachem G. m. b. H. Köln