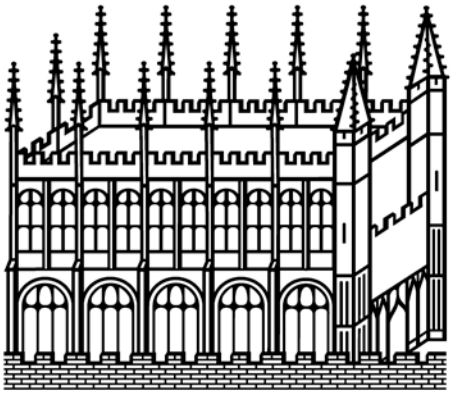


Bodleian Libraries

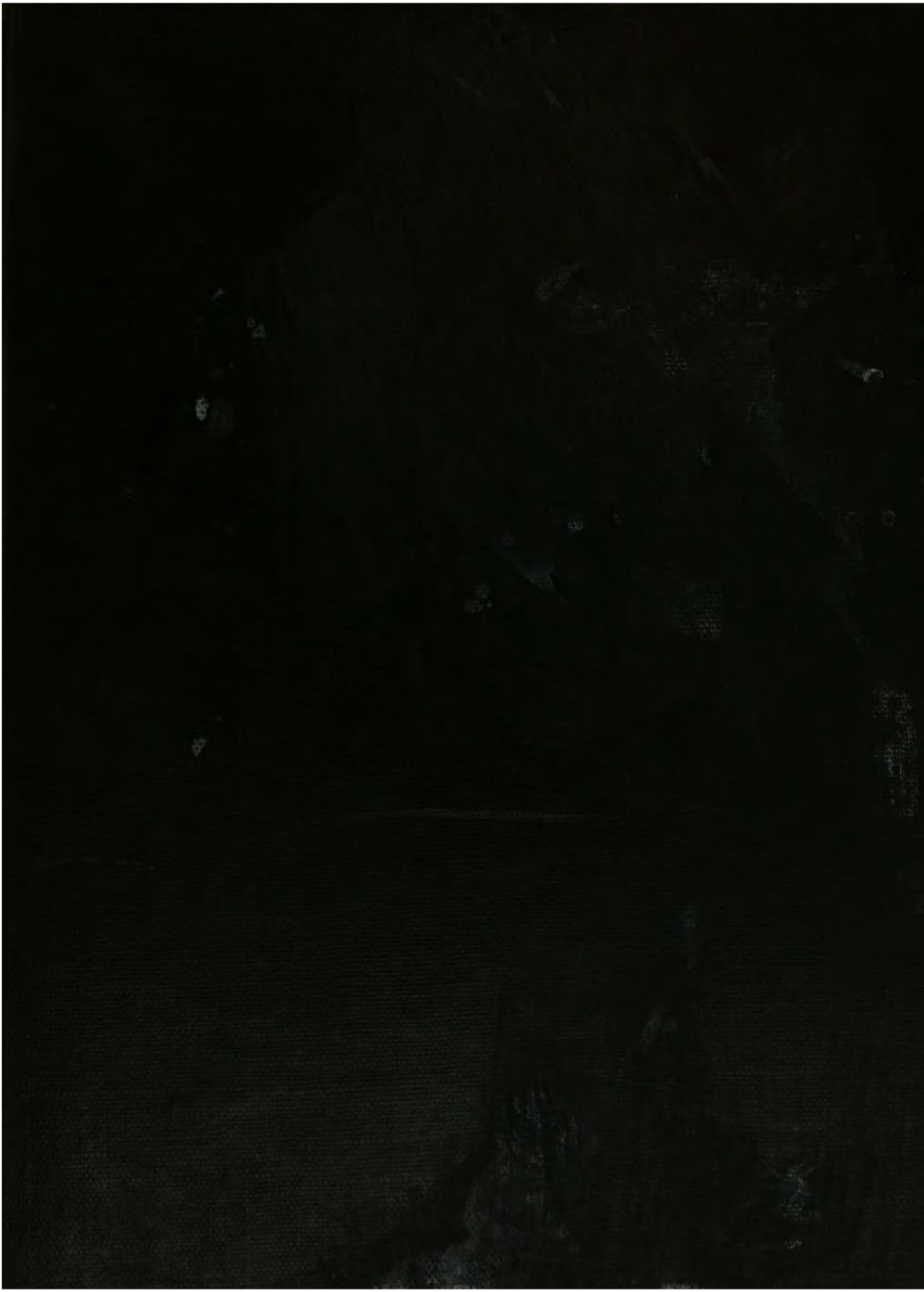
UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.



S. Ger. ~~71~~ RIC

Montgomery 2 h 14

This Book
is confined to the
Library. It should
be returned to a
member of the
staff.

DIE EINHEIT DES FAUSTISCHEN CHARAKTERS.

EINE STUDIE ZU GOETHES FAUSTDICHTUNG[1]).

VON

HEINRICH RICKERT (HEIDELBERG).

> Goethe: Aber Sie nehmen nur immer die einzelnen Szenen, Sprüche, Wörter und wollen von dem Ganzen nichts wissen.
>
> Luden: Weil es dem Dichter nicht gefallen hat, uns ein Ganzes zu geben. Wir haben ja nur Bruchstücke.
>
> Goethe: Aber eben weil es Bruchstücke sind, müssen sie ja zu einem Ganzen gehören, und im Ganzen poetisch aufgefaßt werden.
>
> Aus einem Gespräch über Faust, 1806.

I.

Die drei Schichten des ersten Teils.

Als Goethe im Herbst 1786 nach Italien floh, nahm er mehrere seiner unfertigen Werke mit auf die Reise, um sie in Rom zu vollenden. Darunter befand sich auch das alte vergilbte Manuskript des Faust. Er hatte es 1775 nach Weimar gebracht und dort seit mehr als einem Jahrzehnt wohl nichts wesentliches daran geändert. Die Dichtung stammte aus den Jahren des Sturmes und Dranges. Ihr Stoff war dem Dichter fremd geworden. Die Zeiten, in denen er ihn als Gegenstand eines Dramas wählte, lagen weit hinter ihm, und falls noch Reste davon sich lebendig erhalten haben sollten, war der Aufenthalt in Italien geeignet, sie zu beseitigen.

1) Vgl. meine Abhandlungen: Die Wetten in Goethes Faust. Logos, Bd. X, 1921, S. 123ff. und: Fausts Tod und Verklärung, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. III, 1925, S. 1 ff. Einige Wiederholungen aus diesen Studien waren unvermeidlich, wenn die vorliegende Abhandlung in sich verständlich sein sollte. Doch habe ich mich dabei so kurz wie möglich gefaßt. Eine Darstellung der Helena im Zusammenhang des Faust-Ganzen soll bald erscheinen.

TAYLOR INSTITUTION UNIVERSITY OF OXFORD LIBRARY

Wie kam es, daß Goethe jetzt trotzdem das Jugendwerk zum Abschluß bringen wollte?

Die äußere Veranlassung dazu, die alte Arbeit wieder aufzunehmen, hatte schon im Sommer 1786 der Plan einer Gesamtausgabe der Schriften gegeben. Doch an wirkliche Vollendung des Faust dachte Goethe zunächst nicht. Er bestimmte damals für den siebenten Band: »Faust, ein Fragment«. Aber bereits Anfang September schrieb er, noch aus Karlsbad, an den Verleger: »Ich habe keine sonderliche Lust, die Stücke, wie sie angezeigt sind, unvollendet hinzugeben, weil man denn doch am Ende wenig Dank davon zu erwarten hat«, und den tiefer liegenden Grund für diesen Entschluß ersehen wir aus einem Brief der ersten römischen Zeit an den Herzog: »Da ich mir vornahm, meine Fragmente drucken zu lassen, hielt ich mich für tot; wie froh will ich sein, wenn ich mich durch Vollendung des Angefangenen wieder als lebendig legitimieren kann.« Wiederholt erklärte Goethe dann, er wolle »nichts in Stücken geben« oder das, was er »als Stückwerk versprochen, wenigstens als anscheinendes Ganze liefern«. Wie Goethe seine Arbeit an den älteren Sachen bald auffaßte, sagt ein Brief aus dem August 1787: »Es ist eine Recapitulation meines Lebens und meiner Kunst, und indem ich gezwungen bin, mich und meine jetzige Denkart, meine neuere Manier, nach meiner ersten zurückzubilden, das, was ich nur entworfen hatte, nun auszuführen, so lern ich mich selbst und meine Engen und Weiten recht kennen.«

Die Faustdichtung machte von allen Werken, die »auszuführen« waren, die größte Mühe. Goethe beschloß daher, »ganz zuletzt« an sie zu gehen, und er begründete das im Dezember 1787, also nachdem er mehr als ein Jahr in Italien war, so: »Um das Stück zu vollenden, werd ich mich sonderbar zusammennehmen müssen. Ich muß einen magischen Kreis um mich ziehen, wozu mir das günstige Glück eine eigene Stätte bereiten möge.« Die Schwierigkeiten waren in der Tat groß und werden im Januar 1788 von neuem beleuchtet: »Wenn es mit der Fertigung meiner Schriften unter gleichen Konstellationen fortgeht, so muß ich mich im Laufe dieses Jahres in eine Prinzessin verlieben, um den Tasso, ich muß mich dem Teufel ergeben, um den Faust schreiben zu können, ob ich mir gleich zu beiden wenig Lust fühle.« Trotzdem hielt er an dem Plan fest, denn er vertraute auf sein Glück: »Die Prinzessin und den Teufel wollen wir in Geduld abwarten.«

Und es sah so aus, als sollte die Hoffnung wirklich in Erfüllung gehen. Im März 1788 wurde »der Plan zu Faust gemacht«, und Goethe glaubte,

»den Faden wiedergefunden zu haben«. Ja er schrieb: »Auch was den Ton des Ganzen betrifft, bin ich getröstet; ich habe schon eine neue Szene ausgeführt, und wenn ich das Papier räuchere, so dächt ich, sollte sie mir niemand aus den alten herausfinden.« Er meinte also, in jeder Hinsicht erreicht zu haben, was für das Gelingen der Arbeit nötig war. »Da ich durch die lange Ruhe und Abgeschiedenheit ganz auf das Niveau meiner eigenen Existenz zurückgebracht bin, so ist es merkwürdig, wie sehr ich mir gleiche, und wie wenig mein Inneres durch Jahre und Begebenheiten gelitten hat.« Bald darauf erklärte er dementsprechend, daß er zum Faust »eine ganz besondere Neigung fühle«.

Trotz alledem gelang die Durchführung des Planes nicht. Nur Bruchstücke brachte der Dichter im Sommer 1788 mit nach Hause. Dann hieß es: »Faust soll nun eine Winterarbeit« werden, aber auch sie führte nicht zum Ziel. Alles in allem wurden mehrere neue Szenen und Szenenteile dem alten Manuskript hinzugefügt und eine Menge von Aenderungen im einzelnen vorgenommen. Die Dichtung als Ganzes blieb unfertig. Goethe konnte, wenn er sie überhaupt veröffentlichen wollte, nichts anderes tun, als ein Fragment drucken lassen. Dazu entschloß er sich, und für absehbare Zeit verzichtete er damit auf Vollendung. Im November 1789 schrieb er an den Herzog: »Faust ist fragmentiert, das heißt in seiner Art für diesmal abgetan.« So kam es, daß Goethes berühmtestes Werk 1790 zunächst doch unter dem Titel erschien, den der Dichter geplant hatte, bevor er hoffte, es werde nicht mehr nötig sein, Fragmente drucken zu lassen.

Eine längere Zeit ruhte dann die Arbeit am Faust völlig. Erst einige Jahre nach dem Beginn des Verkehrs mit Schiller nahm Goethe den Gedanken, das Jugendwerk zu vollenden, ernsthaft wieder auf. Die Schwierigkeiten waren unterdessen nicht kleiner geworden. Goethe hatte von neuem Wandlungen durchgemacht, die auch das Fragment von 1790 von ihm abrücken mußten. Sich dem Teufel zu ergeben, fühlte er jetzt vollends keine Lust. Seit 1794 stand er mit Schiller in Gedankenaustausch, und das trug dazu bei, seine Abneigung gegen den Faust-Stoff zu verstärken. Dem entspricht: Schillers erste Bitte, ihn Bruchstücke der Dichtung, die noch nicht gedruckt waren, lesen zu lassen, schlug er ab. Im Dezember 1794 schrieb er: »Vom Faust kann ich jetzt nichts mitteilen; ich wage nicht, das Paket aufzuschnüren, das ihn gefangen hält; ich könnte nicht abschreiben, ohne umzuarbeiten, und dazu fühle ich mir keinen Mut.« Das läßt sich aus Goethes damaliger Geistesrichtung gut verstehen. Er war bewußt »klassisch« gesinnt.

Aber der Verkehr mit Schiller hatte noch eine andere Seite, die schließlich dahin wirkte, daß die Ausarbeitung der alten Dichtung doch wieder aufgenommen wurde. Schon der berühmte Geburtstagsbrief, den Goethe von Schiller erhielt, als er sein fünfundvierzigstes Jahr vollendete, übte auf ihn einen starken Eindruck in einer besonderen Richtung aus. Er fand nicht nur, daß Schiller darin die »Summe seiner Existenz gezogen« habe, sondern er schrieb, daß er von dem Tage der Unterhaltung mit ihm »auch eine Epoche rechne«. Was damit gemeint war, geht aus dem Satz hervor: »Wie groß der Vorteil Ihrer Teilnehmung für mich sein wird, werden Sie bald selbst sehen, wenn Sie bei näherer Bekanntschaft eine Art Dunkelheit und Zaudern bei mir entdecken werden, über die ich nicht Herr werden kann, wenn ich mich ihrer gleich sehr deutlich bewußt bin.« In der Tat wurde Goethe durch den Denker in Schiller immer mehr über sein eigenes Wesen und seine eigene Kunst aufgeklärt.

Der Erfolg war: er ging jetzt mit einem größeren Zielbewußtsein an die Ausarbeitung seiner dichterischen Pläne, und zumal mit Rücksicht auf die Faustdichtung war in dieser Hinsicht Schillers Einfluß bedeutsam. Goethe erwartete von dem Freunde eine Förderung des Werkes. Er bat ihn, Schiller möge ihm mitteilen, was er selber über Faust denke. Er wußte, daß Schiller in ganz anderer Weise als er ein Mann der »Idee« war, und grade auf Ausbildung von allgemeinen Ideen kam es jetzt an, wenn Goethe das alte Werk in ganz neuem Umfang und mit ganz neuem Plan wieder aufnehmen und vollenden sollte. Im Juli 1797 schrieb er, er habe sich entschlossen, an seinen Faust zu gehen und ihn wo nicht zu vollenden, doch wenigstens um ein gutes Stück weiter zu bringen, »indem ich das, was gedruckt ist, wieder auflöse und mit dem, was schon fertig oder erfunden ist, in großen Massen disponiere und so die Ausführung des Planes, der eigentlich nur eine Idee ist, näher vorbereite.« Goethe hatte also damals noch keinen eigentlichen »Plan«, aber die »Idee«, welche ihm vorschwebte, sollte ein Plan werden, und dabei hoffte er auf Schillers Beistand: »Nun wünschte ich aber, daß Sie die Güte hätten, die Sache einmal in schlafloser Nacht durchzudenken, mir die Forderungen, die Sie an das Ganze machen würden, vorzulegen, und so mir meine eigenen Träume als ein wahrer Prophet zu erzählen und zu deuten.« Auf einen solchen Gedanken wäre Goethe, als er sich in Italien bemühte, den Faust fertig zu machen, wohl nicht verfallen, und es gab ja für ihn damals unter seinen Freunden und Bekannten auch keinen Menschen, von dem er eine Hilfe dieser Art hätte erwarten können.

Schiller ging selbstverständlich, soweit er es vermochte, auf Goethes Wünsche ein. Die Aufforderung war aber nicht leicht zu erfüllen. Er mußte sich, abgesehen von einem später zu erörternden Satz, zunächst auf ganz allgemeine Gesichtspunkte beschränken. Besonders hob er hervor, daß der Faust bei aller seiner dichterischen Individualität die Forderung an eine symbolische Bedeutsamkeit nicht ganz von sich weisen könne, und er meinte, daß das auch wahrscheinlich Goethes eigene Idee sei. »Weil, fuhr er fort, die Fabel ins Grelle und Formlose geht und gehen muß, so will man nicht bei dem Gegenstand stille stehn, sondern von ihm zu Ideen geleitet werden. Kurz, die Anforderungen an den Faust sind zugleich philosophisch und poetisch, und Sie mögen sich wenden, wie Sie wollen, so wird Ihnen die Natur des Gegenstandes eine philosophische Behandlung auflegen, und die Einbildungskraft wird sich zum Dienst einer Vernunftidee bequemen müssen.«

Wir haben Grund anzunehmen, daß es gerade eine solche »Vernunftidee« war, die Goethe damals zu klären sich bemühte. Stellte er seine Einbildungskraft in ihren Dienst, dann durfte er hoffen, daß der Kreis sich schließen werde. Im Prolog im Himmel hat er das gesuchte Zentrum denn auch gefunden. Er dankte für Schillers »erste Worte« über den wiederauflebenden Faust und fügte hinzu: »Wir werden wohl in der Ansicht dieses Werkes nicht variieren, doch gibts gleich einen ganz andern Mut zur Arbeit, wenn man seine Gedanken und Vorsätze auch von außen bezeichnet sieht, und Ihre Teilnahme ist in mehr als einem Sinne fruchtbar.« Goethe wußte dabei sehr gut, daß der S t o f f der Dichtung ihm nach wie vor fernlag, und gerade die Ideale, die er gemeinsam mit Schiller vertrat, konnten ihm die »nordische« Gestalt nicht näherbringen. Aber er bereitete sich trotzdem »einen Rückzug in diese Symbol-, Ideen- und Nebelwelt mit Lust und Liebe vor«. Er w o l l t e die alte Dichtung jetzt weiter führen. »Ich werde nun vorerst die großen erfundenen und halbbearbeiteten Massen zu enden und mit dem, was gedruckt ist, zusammenzustellen suchen und d a s s o l a n g e t r e i b e n , b i s s i c h d e r K r e i s s e l b s t e r s c h ö p f t.«

Wie Goethe damals sonst zu seinem Jugendwerk stand, hat er am schönsten in der »Zueignung« zum Ausdruck gebracht, die an demselben Tage, an dem er den soeben angeführten Brief an Schiller schrieb, entstanden zu sein scheint. Auch sie zeigt: die Schwierigkeiten blieben nach wie vor groß. Aber Goethe konnte sie jetzt in ganz anderer Weise als früher in Italien zu überwinden suchen. Er brauchte nicht wie dort den Teufel »abzuwarten«, sondern war infolge bewußt gewordener Ziele

in der Lage, ihn zu »beschwören«, und so wunderlich der Teufel sich geberdete, so sehr der Dichter dauernd sich über das »Barbarische« des Stoffes beklagte, von einem »Hexenprodukt« redete und sich scheute, die Helena in das Ganze einzufügen, weil es ihn betrübte, sie in eine »Fratze« verwandeln zu sollen — es gelang jetzt doch allmählich die Vollendung wenigstens des ersten Teils.

Die Stimmung, in der Goethe sich seinem abgeschlossenen Werk gegenüber befand, kommt vielleicht am besten in der ersten Strophe des Gedichtes »Abschied« zum Ausdruck, das in dieser Zeit entstand:

»Am Ende bin ich nun des Trauerspieles,
Das ich zuletzt mit Bangigkeit vollführt,
Nicht mehr vom Drange menschlichen Gewühles,
Nicht von der Macht der Dunkelheit gerührt.
Wer schildert gern den Wirrwarr des Gefühles,
Wenn ihn der Weg zur Klarheit aufgeführt?
Und so geschlossen sei der Barbareien
Beschränkter Kreis mit seinen Zaubereien.«

»Nicht von der Macht der Dunkelheit gerührt«, sondern, so dürfen wir ergänzen, geleitet von bewußter Klarheit über das Wesen seiner Kunst und über die »Idee« des Ganzen, die der Prolog im Himmel unzweideutig zum Ausdruck bringt. —

Ich habe die bekannten Tatsachen, welche es jedem ermöglichen, sich die Entstehung des ersten Teiles der Faustdichtung in Kürze zu vergegenwärtigen, ausführlich mitgeteilt, weil aus ihnen mir ein Doppeltes hervorzugehen scheint.

Zunächst sehen wir: das Werk, wie es 1808 veröffentlicht wurde, ist aus Bestandteilen zusammengesetzt, die wesentlich verschiedenen Epochen der goethischen Geistesentwicklung entsprungen sind. Es ist daher anzunehmen, daß das Ganze nicht in jeder Hinsicht Einheit zeigen wird. Seit wir außer dem »Fragment« von 1790 auch den »Urfaust« mit dem fertigen ersten Teil vergleichen können, lassen sich darin mit einiger Sicherheit drei Schichten voneinander scheiden, und die Faustgelehrsamkeit hat den Schwerpunkt darauf gelegt, nachzuweisen, daß der Faust aus sehr heterogenen Bruchstücken sich zusammensetzt. Ja, eine der Hauptbemühungen der Philologen und Philosophen war es, »Widersprüche« aufzuzeigen, die insbesondere zwischen den Produkten der Sturm- und Drangzeit und den später hinzugefügten Szenen, aber auch zwischen dem Fragment und der Form des Werkes zutage treten, die es während des Verkehrs mit Schiller erhielt. Es ist eine Menge von Arbeit und Scharfsinn darauf verwendet worden,

jede Szene aus der Zeit heraus zu verstehen, in der sie entstanden ist, und so das Ganze, wie es Goethe 1808 drucken ließ, wieder in seine Elemente auflösen. Niemand wird die Verdienste solcher Forschungen verkennen. Ja, wer sich wissenschaftlich mit dem Faust beschäftigen will, kann ihre Ergebnisse nicht ignorieren.

Aber neben den Tatsachen, die zeigen, daß es in dem ersten Teil der Tragödie drei Schichten gibt, die aus drei verschiedenen Zeiten stammen, sollte man nicht übersehen, daß die Dichtung der Untersuchung auch noch andere Probleme stellt als die Zerlegung in ihre Elemente, und die Tatsachen, die darauf hinweisen, liegen ebenfalls auf der Hand.

Wir sehen zunächst: schon in Italien wollte sich Goethe wieder in die Stimmung hineinarbeiten, aus welcher der heute so genannte »Urfaust« entsprang. Es kam ihm darauf an, das Jugendwerk in derselben Weise, in der es einst begonnen war, weiterzuführen, und er wünschte nicht, daß man die alten und neuen Szenen auseinanderhalten könne. Ja, er glaubte, die Vereinheitlichung sei ihm in so hohem Grade gelungen, daß, wenn er das Papier räuchere, niemand imstande sein würde, das Frühere von dem später Hinzugekommenen zu scheiden. Darin mag der Dichter sich getäuscht haben, aber das Bemühen, aus dem Faust eine Einheit zu machen, steht außer Frage.

Dieselbe Tendenz herrschte vollends, als Goethe seit 1797 von neuem daran ging, das Werk zu vollenden, und dazu kam: jetzt war auch die Möglichkeit des Gelingens in viel höherem Maße gegeben als in Italien und bald nachher. Goethe stand 1797 nicht nur auf dem Höhepunkt seines dichterischen Könnens, sondern besaß außerdem in theoretischer Hinsicht ein Maß von Klarheit über das Wesen seiner Kunst, wie er es früher nicht haben konnte. Er durfte daran denken, die Poesie zu »kommandieren«, und er hat nicht daran gezweifelt, daß ihm das beim Faust geglückt sei. Dafür bildet, abgesehen von allem andern, das »Vorspiel auf dem Theater« ein sicheres Zeugnis. Was in ihm steht, müssen wir auf die Faustdichtung beziehen, und es ist nicht anzunehmen, Goethe habe über sein Werk prinzipiell anders gedacht als der »Theaterdichter« über sein Schaffen. Wenn der Direktor meint:

»Gebt ihr ein Stück, so gebt es gleich in Stücken!
Solch ein Ragout, es muß euch glücken.
Was hilfts, wenn Ihr ein Ganzes dargebracht,
Das Publikum wird es euch doch zerpflücken.«

so entgegnet ihm der Dichter und damit zugleich Goethe selber:

»Der saubern Herren P f u s c h e r e i
Ist, merk ich, schon bei Euch Maxime.«

Er preist das höchste Recht, das der Poet nie freventlich verscherzen dürfe:

»Wodurch bewegt er alle Herzen?
Wodurch besiegt er jedes Element?
Ist es der E i n k l a n g nicht, der aus dem Busen dringt,
Und in sein Herz die Welt zurückeschlingt?«

Wir müssen hiernach voraussetzen, daß Goethe selber glaubte, im Faust »ein Ganzes dargebracht« zu haben, und daß darin »Einklang« zu finden sei. Es ist daher sehr e i n s e i t i g, wenn die Forschung die Teile, aus denen Goethe den Faust zusammensetzte, n u r mit Rücksicht auf die Zeit ihrer Entstehung betrachtet und dann das hervorhebt, was darin u n h a r m o n i s c h ist, d. h. zu andern Szenen nicht recht passen will.

Im bewußten Gegensatz dazu, und insofern ebenfalls einseitig, gehen wir hier davon aus, daß Goethe nicht allein aus momentanen Stimmungen heraus schrieb, wenn er in Italien und vollends wenn er später in Weimar an seinem Faust arbeitete, sondern daß er, besonders bei der Vollendung des ersten Teils, das Neue absichtlich so gestaltete, wie es geeignet war, das früher Geschriebene zu ergänzen. Auch das ist eine Tatsache, und aus ihr folgt: die Wissenschaft tut ihre Arbeit erst vollständig, wenn sie danach fragt, wie weit dem Dichter die Absicht g e l u n g e n ist, aus den verschiedenen Teilen eine Totalität zu gestalten, die als Einheit wirkt. Man darf die einzelnen Szenen nicht nur aus der Zeit ihrer Entstehung heraus interpretieren, sondern muß auch fragen, was sie als G l i e d e r des G a n z e n bedeuten. Auf diese Seite des Faustproblems ist bisher viel weniger Mühe verwendet worden als auf die zersetzende Analyse. Auf sie legen wir daher im folgenden den Schwerpunkt.

II.

D i e F r a g e s t e l l u n g.

Selbstverständlich denken wir in der vorliegenden Abhandlung nicht daran, das Ganze der Dichtung in jeder Hinsicht als Einheit zum Bewußtsein zu bringen. Wir beschränken uns ausdrücklich auf einen Punkt, der von besonderer Wichtigkeit ist: auf die Persönlichkeit des Helden oder den Charakter Fausts und fragen: wie weit bietet Faust selbst, hinter dem immer auch Goethes Persönlichkeit steht, trotz der großen Wandlungen, die sein Schöpfer seit den Zeiten von Sturm und Drang in Weimar,

in Italien und dann wieder in Weimar im Verkehr mit Schiller durchgemacht hat, uns das Bild eines einheitlichen Menschen? Eine solche Fragestellung ist gewiß berechtigt. Man spricht oft von einem »faustischen« Charakter. Dies Wort aber hätte keinen Sinn, wenn die Person des Mannes, der im Zentrum des Dramas steht, sich in keiner Weise als Einheit auffassen ließe. Soll der vielgebrauchte Ausdruck »faustisch« eine eindeutig verständliche Bedeutung bekommen, so muß man wissen, wie die verschiedenen Aeußerungen von Fausts Wesen, die Goethe zu so verschiedenen Zeiten niederschrieb, zu einem Ganzen zusammenzufügen sind, das in sich geschlossen ist, und das es uns gestattet, das Handeln Fausts in der Tragödie als in sich konsequent zu verstehen.

Bevor wir darauf eingehen, sei nur noch ein allgemeiner Hinweis auf Goethes Intentionen in bezug auf die Einheitsfrage vorausgeschickt. Man beruft sich mit Recht nicht nur auf den Text der Dichtung und auf Goethes Briefe oder andere von ihm schriftlich festgelegte Aeußerungen, sondern zieht auch das heran, was aus Gesprächen berichtet wird, und dabei zitieren die Forscher, die den Schwerpunkt auf die Unterscheidung der verschiedenen Bestandteile legen, mit Vorliebe solche Sätze, in denen Goethe zu bestreiten scheint, daß es so etwas wie eine Einheit schaffende »Idee« in der Faustdichtung gäbe. Daher empfiehlt es sich, zu bemerken, daß Goethe zeitweise auch wesentlich anders gedacht hat, als man nach den am meisten angeführten Worten von ihm annehmen sollte. Das geht mit Sicherheit besonders aus einer Unterredung hervor, die der Jenaer Historiker Luden im Jahre 1806, also zu einer Zeit mit Goethe führte, in der der erste Teil der Fausttragödie vollendet, aber noch nicht gedruckt war.

Während seines Aufenthaltes in Göttingen war Luden vom Jahre 1799 an mit »reiferen Jünglingen« zusammengewesen, die in Jena Fichte, Schelling und die Schlegels gehört hatten. In ihrem Kreise bestand die Neigung, den Faust, d. h. das damals allein bekannte Fragment von 1790, möglichst »philosophisch« aufzufassen. Man meinte, das Stück sei oder werde sein eine divina tragoedia, welche den Geist der ganzen Weltgeschichte, das ganze Leben der Menschheit darstelle, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassend. Faust selber sei oder solle sein »der Repräsentant der Menschheit, und Mephistopheles das personifizierte Böse«. Das alles hatte L u d e n a b g e l e h n t. Ja, davon wollte er so wenig wissen, daß es ihm vor allem auf die E i n z e l h e i t e n ankam. In dem Fragment konnte er eine »Idee« überhaupt nicht finden. Er entsagte daher über den Faust aller Grübelei. Er las die Szenen jede für sich und

freute sich an ihnen in ihrer Isolierung. Seine Ansicht trug er auch Goethe im Gegensatz zur Meinung seiner Göttinger Freunde vor.

Man sieht, ohne daß man dabei auf Details einzugehen braucht, aus Ludens Ausführungen, daß in ihnen, besonders stark zugespitzt, ein Gegensatz Ausdruck findet, der, mehr oder weniger abgeschwächt, bis heute die Auffassungen beherrscht, und es ist nun in hohem Grade interessant zu hören, wie Goethe auf Ludens Darlegungen reagierte. Er war weit davon entfernt, ihm recht zu geben. Selbstverständlich schloß er sich nicht ohne weiteres Ludens Göttinger Freunden an. Deren Gedanken waren von Uebertreibungen nicht frei. Aber gegen Ludens Absicht, nur die Einzelheiten zu berücksichtigen und sich jedes Gedankens über den Zusammenhang des Ganzen zu entschlagen, wendete er sich sogar mit Schroffheit. »Ja, so mögen denn, rief er aus, die Orakelsprüche, Sentimentalitäten, Schelmereien, Spitzbübereien und Schweinereien auch ihr Interesse haben. Aber es ist doch ein k l e i n l i c h e s , ein z e r h a c k t e s Interesse. Ein höheres Interesse hat doch der Faust, die I d e e , welche den Dichter beseelt hat, und welche das Einzelne des Gedichts zum G a n z e n verknüpft, für das Einzelne G e s e t z ist und dem Einzelnen seine B e d e u t u n g gibt.«

Solche Worte, die er nicht erwartet hatte, setzten Luden in Verwunderung. Er wußte nur zu erwidern: über die Idee, welche das Einzelne zum Ganzen verknüpfe, könne der Dichter selbst den besten Aufschluß geben. Doch auch das lehnte Goethe ab: »Mit diesem Aufschlußgeben wäre die ganze Herrlichkeit des Dichters dahin. Der Dichter soll doch nicht sein eigener Erklärer sein und seine Dichtung in alltägliche Prosa fein zerlegen; damit würde er aufhören, Dichter zu sein.« Trotzdem wollte Goethe damit nicht den Versuch, die Dichtung als Einheit zu deuten, überhaupt ablehnen, denn er fuhr fort: »Der Dichter stellt seine Schöpfung in die Welt hinaus; es ist Sache des L e s e r s , des A e s t h e t i k e r s , des K r i t i k e r s zu untersuchen, was er mit seiner Schöpfung gewollt hat.«

Mit diesen Worten hat Goethe selbst der Erforschung des Faust die Aufgabe zugewiesen, zu der hier ein kleiner Beitrag geliefert werden soll. Mit Nachdruck sprach er schon beim »Fragment« von einem »Mittelpunkt« und meinte: »Große Gelehrte und geistreiche Männer haben es nicht für zu gering gehalten, sich nach diesem Mittelpunkt umzusehen .... Es muß also doch etwas in dem Büchlein sein und durch das Büchlein hindurchgehen, das auf den Mittelpunkt hinweist, auf die Idee, die in allem und jedem hervortritt.« Besonders lebhaft opponierte er, als Luden im Fragment »Widersprüche« gefunden haben wollte. »Alles, was Sie da

vorbringen, kann nichts gelten. In der Poesie gibt es keine Widersprüche .. Was der poetische Geist erzeugt, muß von einem poetischen Gemüt empfangen werden. Ein kaltes Analysieren zerstört die Poesie und bringt keine Wirklichkeit hervor. Es bleiben nur Scherben übrig, die zu nichts dienen und nur inkommodieren. «

Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß Luden solche Aeußerungen erfunden hat. Sie waren ihm gewiß recht unbequem. Man kann also nicht zweifeln, wie Goethe im Jahre 1806 zum Problem der Einheit seiner Dichtung stand. Darf man daraus nicht auch Schlüsse ziehen auf die Stellung, die Goethe heute nehmen würde? Gewiß soll nicht außer acht bleiben, daß der Dichter, besonders in hohem Alter, über die »Idee« des Faust sich auch anders geäußert hat, und es wäre daher verfehlt, ihn auf einzelne Sätze eines Gesprächs, das ihn zum Widerspruch reizte, festzulegen. Er wandelte, wie er selber wußte, seine Meinungen und dachte auch über Faust nicht immer dasselbe. Bald sah er an ihm mehr diese, bald mehr jene Seite. Unter allen Umständen aber bleibt es beachtenswert, daß er gerade zu einer Zeit, als der erste Teil der Tragödie noch nicht lange druckfertig gemacht war, mit solcher Entschiedenheit für die Einheit des Ganzen eintrat. Dem Freunde Schillers kam es auf die »Idee« an, die den Dichter beseelt und das Einzelne zum Ganzen verknüpft. An Worte, die aus solcher Gesinnung stammen, dürfen sich besonders die halten, die nach der Einheit des faustischen Charakters fragen. Die Persönlichkeit seines Helden muß der Dichter vor allem einheitlich gewollt haben, denn sonst wäre überhaupt keine Einheit des Ganzen ihm als möglich erschienen.

Doch handelt es sich bei der Einheit des Charakters zugleich um ein Problem von eigener Art, das noch genauerer Formulierung bedarf, denn gerade das Wort »Einheit« kann hier zu Mißverständnissen führen. In gewisser Hinsicht besteht Fausts persönliches Wesen nämlich in seiner »Uneinheitlichkeit«. Das allein läßt sich daher zeigen: diese beruht nicht darauf, daß die verschiedenen Szenen zu verschiedenen Zeiten geschrieben sind, sondern sie zeigt sich schon in Fausts erstem Monolog und macht sich dann immer von neuem geltend, in den alten ebenso wie in den neuen Szenen. Es ist mit andern Worten überall ein und d i e s e l b e A r t der Zwiespältigkeit, die für Faust charakteristisch ist, und statt von Einheitlichkeit kann man daher weniger mißverständlich von I d e n t i t ä t der faustischen Persönlichkeit sprechen, die dadurch zustande kommt, daß dieselben widerstreitenden Tendenzen in ihr stets wiederkehren. Das hat bereits Schiller gesehen, als er Goethes Wunsch zu erfüllen suchte,

ihm seine eigenen Pläne als ein wahrer Prophet zu deuten. Er schrieb: »Die Duplizität der menschlichen Natur und das verunglückte Bestreben, das Göttliche und das Physische im Menschen zu vereinigen, verliert man nicht aus den Augen.« Das ist der wichtigste Satz aus Schillers Brief. Die Einheit des faustischen Wesens suchte er, um es paradox zu sagen, in der Zweiheit, und wir dürfen annehmen, daß er auch damit Goethes Zustimmung fand. Es läßt sich sogar der Gedanke nicht ganz abweisen, dem Dichter sei später beim Schaffen die Duplizität des faustischen Charakters gegenwärtig gewesen, ja er habe sie bewußt — man denke nur an das Wort von den »zwei Seelen« — herausgearbeitet. Jedenfalls drängt sich die Frage auf, ob in den verschiedenen Schichten des ersten Teils die von Schiller festgestellte Duplizität so zum Ausdruck gebracht ist, daß die dafür wesentlichen Stücke zusammengenommen ein in sich konsequentes und sich gleichbleibendes Charakterbild Fausts geben.

Welche Szenen aber sind hierfür wesentlich? Bei unserm Versuch beschränken wir uns auf den ersten Teil und in ihm auf den Abschnitt, der vor Fausts Vertrag mit dem Teufel liegt. Wenn man an den Prolog im Himmel denkt, läßt sich die ganze Faustdichtung in sechs ihrem Inhalt nach wesentlich voneinander verschiedene Abschnitte gliedern. Der Prolog stellt sozusagen das Thema: der Teufel erhält von Gott die Erlaubnis, Faust zu versuchen. Ehe die Versuchungen einsetzen, wird im ersten Abschnitt Fausts Charakter geschildert. Erst nachdem wir Faust genau kennengelernt haben, sehen wir, wie sich der Teufel an ihn heranmacht und mit ihm einen Vertrag schließt. Das ist dann als zweiter Abschnitt zu bezeichnen. Als dritter folgt auf ihn die erste große Versuchung, d. h. die Gretchentragödie, während der zweite Teil in weiteren drei Abschnitten die beiden späteren Versuchungen und endlich die Entscheidung bringt. Wir können uns hier deshalb auf den ersten Abschnitt beschränken, weil, falls er ein in dem angegebenen Sinne »einheitliches« Charakterbild zeigen sollte, die Hauptsache klar sein muß. Grade in ihm sind Stücke, die aus der frühesten und aus der spätesten Zeit stammen, eng miteinander verbunden.

Mit folgenden Szenen haben wir es also zu tun: zunächst mit dem ersten Monolog, der Geisterbeschwörung und dem Gespräch mit Wagner; dann mit dem zweiten Monolog, dem Osterspaziergang und der Bibelübersetzung. Diese beiden Szenengruppen liegen, der zeitlichen Entstehung nach, am weitesten auseinander und sind für unser Problem daher besonders wichtig. Die darauf folgenden Gespräche mit Mephistopheles be-

rücksichtigen wir nicht mehr. Sie sagen uns für den Charakter Fausts nichts prinzipiell Neues, und ebenso lassen wir die Szenen, die zwar schon im »Fragment«, aber noch nicht im »Urfaust« stehen, beiseite, denn die mittlere Schicht des ersten Teils enthält ein besonderes Problem, das über das Charakterproblem hinausführt.

Hier handelt es sich also nur darum, den inneren Zusammenhang der ersten Szenen aus der Sturm- und Drangzeit mit den Stücken zu verstehen, die erst 1808 veröffentlicht wurden, und zwischen deren Abfassung nahezu ein Menschenalter liegt. Ist der Faust, den der junge Goethe darstellt, in den Grundzügen derselbe, den der Freund Schillers sprechen läßt, und kann seine Persönlichkeit einheitlich als Held einer Tragödie verstanden werden, die mit dem Teufelspakt beginnt, um sich in den Versuchungen der Gretchentragödie, der Helenatragödie und der Herrschertragödie zu entfalten?

III.

Der Prolog im Himmel.

Bevor wir jedoch mit Fausts erstem Monolog beginnen, werfen wir einen Blick auf den Prolog im Himmel. Er ist von entscheidender Bedeutung auch für das Charakterproblem, und zwar gilt das besonders, wenn man Schillers Wort von der »Duplizität der menschlichen Natur« zum Leitfaden nimmt. Fausts Doppelwesen wird schon im Prolog ausdrücklich hervorgehoben, ja es läßt sich vermuten, daß Goethe an Schillers Brief dachte, grade als er den Prolog schrieb. Wir heben daher zunächst aus ihm das heraus, was für die Frage nach der Einheit in der Zweiheit wichtig ist.

In dem Rahmen, den der Dichter um das ganze Stück zieht, wird sogleich das Weltall so geschildert, daß es einen dualistischen Charakter zeigt und sich insofern zum Schauplatz einer Handlung eignet, deren Held durchweg als Zwienatur auftritt. Ein Weltdualismus mag manchem mit der oft gehörten Behauptung unvereinbar scheinen, daß Goethe zu den »Monisten« zu rechnen sei. Doch zeigt eben der Prolog, daß ein solcher philosophischer Terminus auf die Weltanschauung, die sich in der fertigen Faustdichtung spiegelt, nicht paßt. In ihr sehen wir das All von zwei Prinzipien bewegt, die zueinander in Gegensatz stehen. Daran darf man sich auch durch den Umstand nicht irre machen lassen, daß Goethe ein »radikal Böses« im positiven Sinne nicht kannte. Es bleibt

ein prinzipieller Gegensatz von Gut und Böse für ihn bestehen, und nur das eine ist zu sagen, daß das Böse sich zuletzt in eine bloße Verneinung des Guten auflöst, so daß die Hoffnung nicht ausgeschlossen ist, es werde dies negative Moment immer mehr aus der Welt und aus dem Menschenleben schwinden. Allenfalls also kann man sich im Rahmen der goethischen Weltanschauung denken, das Ganze des Kosmos bewege sich auf ein letztes, »monistisches« Ziel hin. Vorläufig aber — und das gilt für die Fausttragödie bis zum Schluß — kämpfen Bejahung und Verneinung miteinander, und zumal alles, was uns als Menschenleben entgegentritt, trägt einen ausgesprochen dualistischen Charakter.

Eine andere Auffassung ist schon deswegen unmöglich, weil Fausts Grundzug in einem rastlosen Streben, in einer durch nichts zu brechenden Aktivität besteht, und in einer »monistischen« Welt, in der es keinen Gegensatz von Gut und Böse gibt, für einen handelnden Menschen nichts zu tun wäre. Wir fassen in unserm Zusammenhang den Prolog unter dem Gesichtspunkt ins Auge, daß er zeigt, wie die Welt sein muß, falls in ihr ein Mann wie Faust sein Wesen soll betätigen können. Dann werden wir ganz verstehen, was es heißt, daß wir die Duplizität der menschlichen Natur und das Bestreben, das Göttliche und das Physische im Menschen zu vereinigen, nicht aus den Augen verlieren können.

Dabei gehen wir aus von den Symbolen, die der Dichter benutzt, um seinen Dualismus auch anschaulich zu machen. Mit der Sonne beginnt der Gesang der Erzengel, und ihr strahlendes Licht vertritt das positive, göttliche Prinzip: »Ihr Anblick gibt den Engeln Stärke.« Auf die Einzelheiten der Kosmologie, die das Präludium des Prologs voraussetzt, braucht nicht eingegangen zu werden. Es genügt, wenn wir wissen: dem reinen Sonnenlicht wird die Erde als eine Welt gegenübergestellt, auf der Hell und Dunkel einander ablösen. Irdisches Leben trägt auch in dieser Hinsicht einen zwiespältigen Charakter, und der Wechsel von »Paradieseshelle und tiefer schauervoller Nacht« ist das anschauliche Symbol für den Kampf, den darin das Gute mit dem Bösen führt. Zu der strahlenden Göttlichkeit, zu dem sanften Wandeln des ewigen Tages tritt die stürmische Bewegung in Kontrast. Zwar ordnet die Erde sich dem allgemeinen Weltrhythmus ein:

»Und Fels und Meer wird fortgerissen
In ewig schnellem Sphärenlauf.«

Aber die irdische Welt bleibt unruhig und wechselnd, und es ist interessant zu sehen, wie Goethe, um den Gegensatz von dauerndem Licht oder »ewigem Glanze« und irdischem Lichtwechsel auf Sonne und Erde so

verteilen zu können, daß dabei die Erde zugleich als Ursache des Wechsels erscheint, in eigenartige kosmologische Schwierigkeiten geriet. Sein Weltbild kann nämlich weder antik-mittelalterlich noch modern-kopernikanisch zu Ende gedacht werden. Man muß schon zu pythagoreischen Vorstellungen greifen, wenn man es miteinander vereinen will, daß die Sonne »in Brudersphären Wettgesang tönt«, also zu den Wandelsternen gehört, und trotzdem die Erde sich »schnell und unbegreiflich schnelle umherdreht«, also durch ihre eigene Bewegung den Wechsel von Tag und Nacht hervorbringt.

Doch für die Einheit des faustischen Charakters bleibt dies (selten bemerkte) Faktum unwesentlich. Nur darauf kommt es an: der Mensch lebt auf einem Schauplatz, auf dem die Verneinung des Lichtes, die Finsternis, dauernd der Paradieseshelle die Alleinherrschaft streitig macht. Dann ist klar: es gibt notwendig auch im Menschenleben, ja grade in ihm, nicht nur Göttliches, sondern zugleich Teuflisches. Den Symbolen von Nacht und Tag entspricht: der Geist der Verneinung tritt als Herr der Finsternis dem göttlichen Licht entgegen. Der Mensch steht zwischen diesen beiden Mächten in der Mitte, und Faust im besonderen ist das Objekt, um das sie miteinander kämpfen. So äußert sich in seiner Person die Duplizität in Uebereinstimmung mit dem Doppelwesen der Erde, deren Bürger er bleibt, solange er lebt.

Auch das Folgende verstehen wir im Zusammenhang hiermit leicht: der Geist der Finsternis muß in dem zwiespältigen Faust ein geeignetes Objekt für seine Verführungskünste sehen und bittet daher Gott, Faust versuchen zu dürfen. Wie dieser sich im Kampf mit dem Teufel und mit seinem eigenen Wesen schließlich zur Klarheit durchringt, darum dreht sich die ganze Tragödie. Sie gibt sich von vornherein als Darstellung des Ringens zwischen dem guten und dem bösen Prinzip in dem zwiespältigen Menschen und rückt damit Fausts Charakter ins Zentrum. Demnach kommt es jetzt nur noch darauf an, wie der Gegensatz, der Faust beherrscht, schon im Prolog inhaltlich bestimmt ist. Das ergibt sich durch Beantwortung der Fragen: wie äußern sich über ihn die Mächte, deren Kampf ihn zu einem Zwitterwesen, zu einem Mischgeschöpf von Licht und Dunkel macht? Wie wird seine Natur vom Teufel, wie wird sie von Gott angesehen?

Mephistopheles sagt zuerst:

»Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne
Und von der Erde jede höchste Lust.«

Das bedarf keiner weiteren Erklärung. Zu beachten ist nur: die »Sterne«

im üblichen Sinne sind hier nicht gemeint, und auch mit bloßer Erkenntnis der Sterne darf man Fausts Forderung an den Himmel nicht gleichsetzen. Es kommt darin vielmehr ganz allgemein die Seite der faustischen Natur zum Ausdruck, mit der er über die Erde hinaus dem ewigen Licht zustrebt. Faust möchte von dem Wechsel von Tag und Nacht, in dem alle Menschen befangen bleiben, frei werden. Zugleich aber wirkt dieser Sehnsucht ein anderer Trieb entgegen: er kann sich von der Erde nicht loslösen, ja er will es im Grunde genommen nicht: die Lust des Irdischen hält ihn in ihrem Bann. So muß er in einen Zustand kommen, der ihn dauernd zwiespältig macht, also auch nie befriedigen kann. Das hatte Schiller, ehe er den Prolog im Himmel kannte, gesehen, als er von dem »verunglückten Bestreben« sprach, »das Göttliche und das Physische im Menschen zu vereinigen.«

In Uebereinstimmung hiermit bringt Mephistopheles Fausts Wesen auch so zum Ausdruck:

»Und alle Näh und alle Ferne
Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust.«

Es kann nicht anders sein bei einem Menschen, der ein echtes Erdenwesen ist, d. h. in dem das volle Erdenleben mit seinem Wechsel von Tag und Nacht zur Geltung kommt. Immer wird er über sich hinausstreben und doch, solange er ein Geschöpf der Erde bleibt, in ihr verhaftet sein. Fausts Doppelnatur muß ihn also zu einem rastlosen, durch nichts zu befriedigenden Fordern und Streben treiben. Das stellt der Teufel schon im Prolog fest.

Wichtig ist sodann, zu sehen, wie Mephisto und Gott Fausts Zwienatur beurteilen. Die Tatsache des Doppelwesens sehen beide, aber sie denken über sie trotzdem sehr verschieden. Für den Geist der Verneinung bedeutet Fausts Streben nur »Torheit« und »Tollheit«. Es macht daher auf ihn keinen Eindruck, als Gott, um der teuflischen Meinung von den Menschen entgegenzutreten, ihn an Faust erinnert. Grade dieser Mann zeugt nicht für die Größe von Gottes Schöpfung, sondern beweist, wie selbst die höchste Form des Menschentums, die allen Seiten des irdischen Lebens gerecht wird, zu dauernder Unbefriedigung und Unausgeglichenheit und deshalb zum endlichen Scheitern verurteilt ist.

Wie denkt dagegen Gott über Faust? Die Tatsachen, die der Teufel hervorhebt, werden von ihm nicht bestritten. Er weiß, daß Faust ihm nur »verworren« dient. Aber er bewertet das Doppelwesen anders, und grade darin kommt seine Ueberlegenheit zum Ausdruck. Im Gegensatz zu Mephistopheles, der meint, daß der kleine Gott der Welt stets

von gleichem Schlag bleibe, setzt er seine Hoffnung auf eine Aenderung in der Zukunft:

» Wenn er mir jetzt auch nur verworren dient,
So werd ich ihn bald in die Klarheit führen.
Weiß doch der Gärtner, wenn das Bäumchen grünt,
Daß Blüt und Frucht die künftgen Jahre zieren. «

Gott sieht also in demselben Ringen des Zwitterwesens, auf das der Teufel spöttisch herabblickt, die Größe und Stärke Fausts, weil er es als Vorbedingung einer künftigen Läuterung versteht. Damit löst sich vor seinen Augen der Schatten, der von der Erde her in sein Lichtreich fällt, in Klarheit auf.

Gegenüber einer solchen Hoffnung, die Gott grade in Fausts Unausgeglichenheit setzt, vermag der Teufel zunächst nichts zu erwidern. Er kann, wenn er als Geist der Verneinung recht behalten will, nur zeigen, daß es zu einer Ueberwindung des Zwiespalts in der Doppelnatur nie kommen wird, ja daß Faust bei seinem stets unbefriedigten Streben schließlich ermüden und damit der Finsternis anheimfallen muß. Von einer »Wette« zwischen Gott und dem Teufel, die sich daraus ergibt, läßt sich, obwohl Mephistopheles und auch der Dichter das Wort brauchen, im eigentlichen Sinne nicht sprechen. Es werden lediglich zwei Meinungen über das Schicksal Fausts einander gegenübergestellt, und die Zukunft muß entscheiden, wer im Recht ist. Zu diesem Zweck bittet Mephistopheles um die Erlaubnis, sich an Faust heranmachen zu dürfen. Dann wird sich zeigen, wie das faustische Streben schließlich scheitert. Gott kann dem Teufel Freiheit lassen, weil er auf sein Geschöpf vertraut. Ja, Gott hat gegen das Unternehmen Mephistos so wenig einzuwenden, daß er es sogar wünscht. Da in der Doppelnatur nicht nur das Wesen, sondern auch die Stärke Fausts beruht, soll der Geist der Verneinung das faustische Streben zum Widerstand aufreizen und damit die göttliche Kraft darin zur Entfaltung bringen. Ungöttlich ist allein das Beharren bei dem Bestehenden, das Aufhören des Weiterstrebens. Solange Faust noch kämpft und tätig ist, dient er Gott als Knecht, mag es in ihm auch noch so verworren aussehen.

Von hier aus verstehen wir die Verse:

» Des Menschen Tätigkeit kann allzu leicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen. «

Auch diese Worte wären nicht verständlich, wenn man bei ihnen nicht

an die Duplizität der menschlichen Natur dächte, ja sie offenbaren den letzten Sinn, der dem faustischen Doppelwesen innewohnt. Die Ueberwindung der Finsternis im R i n g e n seiner zwei Seelen ist Fausts eigentliche Bestimmung, und alles, was den K a m p f des Guten mit dem Bösen in ihm nicht zur Ruhe kommen läßt, fördert, solange er auf der Erde lebt, die göttlichen Absichten. Im irdischen, d. h. zwiespältigen Menschen kann das Göttliche nicht anders zum Siege gelangen als dadurch, daß es sich in beständigem Streben gegen das bloß Irdische durchsetzt.

Dabei muß freilich angenommen werden, daß es ein positiv Böses nicht gibt, sondern das Böse lediglich Verneinung des Guten bedeutet, aber so verhält es sich in der Faustdichtung, wie schon angedeutet wurde, in der Tat. Goethe konnte den Teufel nicht einmal als »Dämon« in seinem Sinne anerkennen. Dazu war, wie er ausdrücklich zu Eckermann gesagt hat, Mephistopheles ein viel zu negatives Wesen. Das Dämonische äußert sich in positiver Tatkraft. Insofern hat der Mensch Faust selbst mit seiner Doppelnatur als der eigentliche Vertreter des Dämonischen zu gelten, und die Fausttragödie muß, wenn sie Einheit haben soll, dementsprechend zeigen, wie der Dämon in Faust, der beständig zwischen Licht und Finsternis hin- und herschwankt, die positive Tatkraft trotzdem zu immer reinerem Ausdruck bringt.

Weiter brauchen wir bei der Frage nach der Einheit des persönlichen Charakters Fausts auf den Inhalt des Prologs nicht einzugehen. Es kam nur darauf an, zu zeigen, wie das ganze Faustproblem mit dem Grundzug des faustischen Wesens, d. h. mit der Doppelnatur zusammenhängt, und wie dies Problem aus dem Wesen der Erde als dem des Schauplatzes von allem Menschenleben herauswächst. Wir sehen jetzt vollends deutlich: die Erzengel stellen den Kosmos so dar, wie er sein muß, damit es in ihm einen faustischen Menschen geben kann. Als Gegensatz zur göttlichen Sonne ist seine Heimat, die Erde, so zwiespältig wie Faust selbst.

Im übrigen werden wir uns hüten, in den Prolog zuviel hineinzudeuten, d. h. ihn zu abstrakt oder zu »philosophisch« zu fassen. Es geht nicht an, daß wir Faust zu einem bloßen Gattungsexemplar des allgemeinen Begriffs »Mensch« machen. In dieser Hinsicht haben frühere Deutungen des Guten zuviel getan und dadurch alles Suchen nach Einheit oder nach einer »Idee« in Mißkredit gebracht. Auch die Göttinger Freunde Ludens machten sich solcher Uebertreibungen schuldig. Die Opposition gegen sie war insofern gerechtfertigt. Es geht in der Tat nicht an, zu sagen, daß Faust der »Repräsentant der Menschheit« sei. Das ist zum mindesten

mißverständlich. Ein Drama, welches seine Figuren zu bloßen Exemplaren allgemeiner Begriffe macht, müßte unkünstlerisch wirken. Solche Tendenzen lagen besonders Goethe fern. Seine Personen sind wirkliche Menschen, d. h. Individualitäten. Sogar Gott tritt im Prolog durchaus »menschlich« auf, und höchstens kann man sagen, daß er etwas blaß wirkt. Mephistopheles dagegen zeigt sich sogleich als individuelle Persönlichkeit. Wir dürfen aus Goethes Prachtgestalt nicht ein nordisches Phantom mit Hörnern, Schweif und Klauen machen. Vor allem aber haben wir darauf zu achten: Faust selbst wird von vornherein als ein Individuum behandelt, das vom Durchschnitt der Menschen abweichende Züge trägt, ja einzigartig lebt. Darüber sind, da es für unser Thema wichtig ist, ausdrücklich noch einige Worte zu sagen.

Gewiß sollen wir in Faust mit seiner Doppelnatur, die ihn sowohl zur Gottheit als auch zum Teufel in Beziehung bringt, einen »typischen« Menschen sehen. Aber grade dies Wort ist vieldeutig. Es kann etwas Durchschnittliches ebenso wie etwas Vorbildliches bezeichnen, und Faust ist keins von beiden. Nie wird gesagt: so wie Faust s i n d alle Menschen, oder so s o l l t e n sie alle sein. Er ist ein A u s n a h m e f a l l, der »typische« Züge in ungewöhnlicher Steigerung und besonderer Zuspitzung zeigt. Das kommt nicht nur später, sondern schon im Prolog zum Ausdruck. Wenn Mephistopheles den Menschen im a l l g e m e i n e n erbärmlich findet, stellt Gott Faust als Gegeninstanz hin. Und ferner: nicht j e d e r Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt. Von Wagner oder von Frau Marthe Schwertlein würde Gott das nicht sagen. Bei dem Vertreter des »hellen kalten wissenschaftlichen Strebens« kann vom dunklen Drang, und bei dem »Weib wie auserlesen zum Kuppler- und Zigeunerwesen« kann vom rechten Wege nicht die Rede sein. Endlich wird auch von Mephistopheles Faust der großen Masse gegenübergestellt. Daß er anders ist als die Vielen, reizt den Teufel, ihn zu sich hinüberzuziehen. Ehe sein Name genannt war, hatte er erklärt:

> » Die Menschen dauern mich in ihren Jammertagen,
> Ich mag sogar die armen selbst nicht plagen. «

Bei den Menschen im allgemeinen lohnt es also nicht, sich mit ihnen zu beschäftigen. Das eigenartige Individuum Faust dagegen von seiner vermeintlichen Höhe herabzuholen, das ist eine Aufgabe, die den Teufel lockt.

IV.

Der erste Monolog.

So weist schon der Prolog darauf hin, wieviel auf das Individuum Faust ankommt, und nachdem das Thema des Dramas im allgemeinen als das einer Charaktertragödie verstanden ist, ergibt sich: die nächste Aufgabe der Dichtung wird darin bestehen, ihren Helden in seiner Individualität anschaulich vorzuführen.

Das geschieht in der Tat sogleich in Fausts erstem Monolog. Der bringt, ebenso wie die auf ihn folgenden Szenen, die eigentliche Handlung nicht weiter, denn der Teufel bleibt vorläufig im Hintergrund. Der Schwerpunkt ruht darauf, daß wir den Menschen Faust in seiner Besonderheit kennenlernen. Nun liegen zwischen der Niederschrift dieses Abschnitts und der des Prologs, wie wir wissen, mehrere Jahrzehnte. Aber dem Dichter war der Anfang seines Jugendwerkes doch nicht unbekannt, als er den Prolog verfaßte, und es ist daher in keiner Weise wunderbar, wenn beide Teile zusammenstimmen. Den Prolog hat Goethe auch für die aus früher Zeit stammenden Szenen geschrieben. Soll das Ganze Einheit haben, so darf es sich nur um eine Ausführung dessen handeln, was schon vorher über Fausts Charakter gesagt war, und daß es sich tatsächlich so verhält, haben wir zu zeigen.

Wir finden Faust allein in seinem hochgewölbten, gotischen Zimmer. Wieder ist auch der Schauplatz bedeutsam. Aus dem weiten Weltall kommen wir in einen engen Raum. Das Wort »gotisch« bezeichnet nicht so sehr einen künstlerischen Stil als vielmehr etwas Barbarisches. Es ist ein unfreundlicher, unbehaglicher Aufenthaltsort, und die Stimmung des Mannes, der darin wohnt, entspricht seiner Umgebung. Unruhig, unharmonisch, zwiespältig tritt er uns sogleich entgegen. Wir hören einen Gelehrten, der die Wissenschaft aller vier Fakultäten studiert, die höchsten akademischen Würden erlangt hat, seit zehn Jahren eine Dozentur besitzt, eine hohe Meinung von sich, eine geringere von seinen Kollegen hegt, d. h. sich ihnen allen an Klugheit, Wissen und Vorurteilslosigkeit überlegen dünkt, und der trotzdem mit sich ebenso unzufrieden ist wie mit der Welt. Zuerst tritt hervor: er sieht, »daß wir nichts wissen können«, und darüber ist er tief unglücklich. Seine Gelehrsamkeit wie seine Lehrtätigkeit geben ihm keine Befriedigung.

Doch das ist es nicht allein, was ihn unharmonisch macht. Dazu kommt: nicht einmal äußere Vorteile hat sein Streben ihm eingetragen, und in der Art, wie er darüber spricht, tritt sogleich seine Doppelnatur zutage. Auch

darüber ist er verzweifelt, daß er weder Gut noch Geld noch Ehr und Herrlichkeit der Welt besitzt. Die Freuden der Erde sind ihm also durchaus nicht gleichgültig. Auf die allbekannten Verse braucht nicht näher eingegangen zu werden. Man sieht: ihr Inhalt stimmt aufs beste zu dem, was Mephistopheles im Prolog sagt:

»Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne
Und von der Erde jede höchste Lust,
Und alle Näh und alle Ferne
Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust.«

Ferner können wir, ebenfalls in Uebereinstimmung mit dem Prolog, bald feststellen, wie »verworren« Faust Gott dient. Zwar zeigt sich bei ihm ein »ideales Streben« (Ausdruck Goethes) insofern, als er das Höchste sucht, wonach der theoretische Mensch suchen kann:

»Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält.«

Aber da seine Wünsche nach Erkenntnis unbefriedigt geblieben sind, will er es mit der Magie versuchen. Die historisch zutreffende Bemerkung, daß im Zeitalter der Renaissance und Reformation Wissenschaft und Magie nicht als unvereinbar miteinander angesehen wurden, darf nicht als Einwand gegen Fausts »Verworrenheit« gelten, denn es kommt auf das G a n z e der Dichtung an, und am Schluß seines Lebens will Faust selbst die Magie von seinem Pfad entfernen, weil er sie als Irrweg erkennt. Davon aber ist er jetzt noch weit entfernt. Ja, die Zauberei soll ihm nicht allein die Geheimnisse der Welt entschleiern, sondern ihn zugleich aus der Enge der Studierstube in die freie Natur hinausführen, die er genießen möchte. Auch die Magie dient also wieder beiden Seiten seines Wesens, der idealen, die sich anfangs in dem Bedürfnis nach Erkenntnis äußert, und der irdischen, die ihn das dumpfe Mauerloch der Gelehrtenstube verfluchen und ausrufen läßt: »Das ist deine Welt! das heißt eine W e l t!«

So tritt uns mehrfach die »Duplizität der menschlichen Natur« entgegen, und endlich sei dazu noch bemerkt, daß der Dichter, ohne daß er es gewollt zu haben braucht, der Doppelnatur Fausts auch stilistisch oder sprachlich Ausdruck verliehen hat. Zuerst redet Faust schroff in kurzen abgerissenen Sätzen. In ihnen scheint nur starre Härte des Gemüts zu herrschen, und dem entspricht die poetische Form vom Ausruf: »Habe nun, ach!« bis zu dem Verzweifelungsschrei: »Es möchte kein Hund so länger leben!« Dann aber wird wenige Zeilen darauf dasselbe Thema in völlig anderer Tonart behandelt. Sehnsüchtig und klangvoll fließen die Verse dahin, und eine weiche Stimmung drängt sich in den Vordergrund. Das

ist so auffallend, daß ein Philologe vom Range Wilhelm Scherers [1]) nicht glauben wollte, der erste Monolog stamme in seiner Totalität aus derselben Zeit. Die beiden Teile, aus denen er bestehe, seien so verschieden, daß in ihnen nicht derselbe Faust rede. Man müsse daher annehmen, daß der Dichter sie zu verschiedenen Zeiten verfaßt und erst nachträglich miteinander kombiniert habe [2]). Seit der Auffindung des »Urfaust« wird man Scherers »Beweis« nicht mehr für »zwingend« halten, und man hätte, auch abgesehen davon, niemals zu einer solchen Vermutung kommen sollen. Das Verfehlte der Methode, überall nach »Widersprüchen« zu suchen, die aus der Entstehung stammen sollen, tritt angesichts des ersten Monologes besonders deutlich zutage. Aber das bleibt richtig: Faust wird von vornherein als ein Mann dargestellt, dessen Stimmungen rasch wechseln, und der daher dem Unbefriedigtsein, das aus seiner Doppelnatur stammt, auch mannigfaltigen Ausdruck verleiht. In diesem Fall hat schon der Anblick des Mondes genügt, um einen Stimmungsumschwung hervorzurufen. Für den vom Dichter dargestellten Inhalt konnte eine bessere Form, als der erste Monolog sie stilistisch zeigt, nicht gefunden werden.

Jedenfalls: wir tun sogleich einen Blick in die tiefe Zwiespältigkeit Fausts, in die Zerrissenheit seines Wesens, schon in der ersten, früh verfaßten Szene, die eventuell an einem Tage niedergeschrieben sein kann, und grade die Unausgeglichenheit und der sprunghafte Wechsel ist das, worauf es bei der Darstellung des faustischen Charakters ankommt. Wir mußten nach dem Prolog erwarten, daß Faust sich so geben werde, wie er es hier tut. Statt von »Widersprüchen« der Dichtung zu reden, die aus verschiedenen Zeiten der Entstehung hervorgegangen sind, sollte man vielmehr die Einheitlichkeit und Konsequenz verstehen, mit der ein so zwiespältiger Charakter überall zur Darstellung gebracht ist. Faust selbst zeigt sich, wenn man will, gewiß voller Widersprüche, d. h. uneinheitlich, unharmonisch. Aber grade weil er uns als Doppelnatur schon in seinen ersten Worten entgegentritt, besitzt das Drama, das von ihm handelt, Einheit, Folgerichtigkeit und Geschlossenheit, denn das bleibt stets seine Aufgabe, darzustellen, wie ein mit den Widersprüchen seiner Doppelnatur ringender Mann vom Teufel versucht wird, und wie er die Ver-

1) Aufsätze über Goethe, 2. Aufl. 1900, S. 309 ff.

2) »So verhältnismäßig zwingend (!) läßt sich kaum irgendwo anders der Beweis (!) für die Zusammenfügung zweier ursprünglich getrennter, den Voraussetzungen und dem Stile nach verschiedener Stücke führen, wie es in dem vorliegenden Falle möglich ist.« (Scherer a. a. O. S. 319.)

suchungen, die ihn an seinem widerspruchsvollen Wesen packen und ihn dadurch herabziehen möchten, nicht nur besteht, sondern durch sie allmählich zu immer größerer Klarheit geführt wird. Auch später müssen wir fortwährend solchen »Widersprüchen«, d. h. Stimmungsschwankungen und raschen Umschlägen seines ganzen Verhaltens begegnen, und grade dieser Umstand weist darauf hin, daß das Drama ein Maß von Einheit besitzt, wie wir es bei einer so verwickelten Entstehungsgeschichte nur irgend erwarten können.

Zu dem ersten Monolog noch eine Bemerkung, die zur darauffolgenden Szene hinüberführt. Wir haben für den Anfang des Dramas von Goethes eigener Hand kurze, zusammenfassende Formeln. Sie stehen auf dem bekannten, flüchtig beschriebenen Quartblatt, das als »erstes Paralipomenon« in der Weimarer Ausgabe veröffentlicht wurde und im Goethejahrbuch auch faksimiliert gedruckt ist. Die Abfassungszeit steht nicht fest. Wahrscheinlich aber ist, daß die Sätze geschrieben sind, als Goethe die ersten Szenen, auf die er darin sich bezieht, den Eingangsmonolog und die Geisterbeschwörung, bereits fertig vor sich hatte. Die erste Zeile lautet: »Ideales Streben nach Einwirken und Einfühlen in die ganze Natur.« Das kann sich nur auf den ersten Monolog beziehen, und da es sich auf dem Blatt überall um ganz kurze, sehr prägnante Formulierungen handelt, dürfen wir annehmen, die z w e i Worte »einwirken« und »einfühlen« seien absichtlich gewählt und hätten nicht dieselbe Bedeutung. Es ist vielleicht in ihnen schon der Gegensatz gemeint, der für Fausts Wesen charakteristisch bleibt. Ja, es steht nichts im Wege, bereits auf sie die spätere Zeile des Blattes zu beziehen, die lautet: »Diese Widersprüche anstatt sie zu vereinen disparater zu machen.« Sich in etwas »einwirken« ist nicht dasselbe wie sich in etwas »einfühlen«. Das eine bedeutet Aktivität und das andere Hingabe. Der Unterschied läßt sich also mit dem Gegensatz eines tätigen zu einem kontemplativen Leben in Zusammenhang bringen. Jedenfalls hätte Goethe den Ausdruck »einwirken« nicht gebraucht, wenn er Faust nur als einen Mann darstellen wollte, der mit seiner E r k e n n t n i s unzufrieden ist. Einfühlen mag soviel wie erkennen bedeuten. Einwirken aber weist von vornherein über alle Erkenntnis hinaus. Danach hätte Goethe auch hier ausdrücklich auf Fausts Doppelnatur hingedeutet.

Das bleibt selbstverständlich eine Vermutung. Fest steht dagegen die Doppelnatur, und aus ihr ersehen wir: es muß zu n e u e n Unausgeglichenheiten und Widersprüchen kommen, wo ein Mann, der erkennen möchte, was die Welt im Innersten zusammenhält, zugleich danach

strebt, in die ganze Natur »einzuwirken«. Fausts Duplizität zeigt sich denn in der Tat bald nicht allein in dem Zwiespalt des idealen Strebens und der Sehnsucht nach irdischer Lust, sondern ebenso innerhalb seines idealen Strebens selbst. Daraufhin haben wir den Verkehr mit der Geisterwelt zu betrachten.

V.

Die Beschwörung des Erdgeistes.

Faust hat sich der Magie ergeben und ergreift ein Zauberbuch, das Formeln zur Beschwörung von Naturgeistern (nicht Höllengeistern) enthält. Welche Einflüsse auf Einzelheiten der Szene die Lektüre von Swedenborg ausgeübt hat, ist historisch gewiß interessant, aber für unser Problem ohne wesentliche Konsequenz. Wir halten uns an das, was im Text steht, und sehen es wieder mit Rücksicht auf die »Duplizität der menschlichen Natur« an. Für sie sind auch die zwei Geister charakteristisch, mit denen Faust sich beschäftigt. Daß nur der eine von ihnen wirklich »erscheint«, während von dem andern das bloße Zeichen auf Faust einwirkt, ist für das Charakterproblem ohne Bedeutung, denn schon das Zeichen des Makrokosmos gibt Faust alles, was ihm die Erscheinung des Geistes selbst geben könnte. Wesentlich bleibt: »zwei Seelen« Fausts offenbaren sich in dem Verhalten zu den beiden Geistern, dem Makrokosmos und dem Erdgeist, deutlich in ihrer Verschiedenheit, und zugleich tut sich ein neuer Widerstreit, in den sie miteinander geraten, kund.

Zuerst erblickt Faust das Zeichen des Makrokosmos, d. h. der unendlichen Allnatur, und der theoretische Mensch, der sich die höchsten Erkenntnisziele gesetzt, aber bisher nicht erreicht hat, ist entzückt vom Anblick der Weltharmonie, so daß er begeistert ausruft: »Ha! welche Wonne fließt in diesem Blick auf einmal mir durch alle meine Sinnen!« Jede Unzufriedenheit schwindet. Faust fühlt sich restlos glücklich, als die Kräfte der Natur rings um ihn her sich enthüllen. Ja er fragt: »Bin ich ein Gott?« Das verstehen wir leicht: »Ich schau in diesen reinen Zügen die wirkende Natur vor meiner Seele liegen.« Das bedeutet: Faust erreicht durch den Anblick des Zeichens die höchste Erkenntnis, die er sich gewünscht hat. Er sieht, was die Welt im Innersten zusammenhält: »Wie alles sich zum Ganzen webt, eins in dem andern wirkt und lebt.« Er lernt die Kräfte kennen, die harmonisch all das All durchklingen. Er muß also als Gelehrter beglückt sein. Das innere Toben wird gestillt. Was sollte der Wissensdurstige noch mehr verlangen, als daß die Harmonie

des Alls sich ihm erschließt? Wenn Faust n u r eine theoretisch kontemplative Natur wäre, müßte beim Anblick des Makrokosmoszeichens sein Streben dauernd befriedigt sein.

Aber Faust bleibt ein Doppelwesen, und das zeigt sich an dieser Stelle darin, daß er es nicht lange aushält, sich beschaulich in die Harmonie des All zu versenken. Nach kurzer Zeit schlägt seine Stimmung um: »Welch Schauspiel! aber ach, ein Schauspiel n u r!« ruft er aus, und das kann nichts anderes heißen, als daß der bloße Anblick, die Intuition des All ihm nicht genügt. Er will die unendliche Natur nicht allein erkennend in Ruhe betrachten, sondern sie »fassen«. Dieser Ausdruck bedeutet im Gegensatz zu Schauen ein unmittelbareres Ergreifen, als es durch Erkenntnis möglich ist, ein »Einwirken in die ganze Natur«. Die Quellen des unmittelbaren Lebens sind es, nach denen Faust sich sehnt. Zu ihnen bringt ihn selbst das vollkommenste Schauspiel der Harmonie des Weltalls nicht. Das Wissen macht seine Brust »welk«. Daher ruft er, gleich nach dem Augenblick, in dem sein Erkenntnisideal sich erfüllt hat, im Gedanken an das unmittelbare Leben aus: »Ihr quellt, ihr tränkt, und schmacht ich so vergebens?«

Der für uns entscheidende Punkt wird durch den weiteren Verlauf der Szene noch klarer. Unwillig schlägt Faust sein Zauberbuch um und erblickt das Zeichen des Erdgeistes. Sofort ist er wieder in anderer Stimmung: »Du Geist der Erde bist mir n ä h e r.« Ihn glaubt er also »fassen« zu können. In dieser Hoffnung fühlt er seine Kräfte gesteigert, ja ist von neuem in heller Begeisterung. Die Stimmungsumschläge häufen sich. Jetzt braucht er nicht mehr vergebens zu schmachten, und das bedeutet zugleich: jetzt verschwindet der theoretische Mensch, der erkennen will, in ihm ganz. Nun fühlt er:

»Mut, sich in die Welt zu wagen,
Der Erde W e h, der Erde G l ü c k zu tragen,
Mit Stürmen sich herumzuschlagen
Und in des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen.«

Mit keinem Wort ist da noch von Erkennen die Rede, und das wäre auch sinnlos, denn die höchste Erkenntnis, die Faust sich wünschen konnte, hat ihm das Makrokosmoszeichen ja schon gegeben. Faust will »leben«, und das heißt, wie sich bald zeigt, für ihn: tätig sein, handeln, schaffen. Zu diesem Zweck soll der Erdgeist sich ihm enthüllen. Mit ihm will er sich verbinden auf die Gefahr der eigenen Vernichtung, und der Geist folgt dem Befehl des Zauberers.

Aber der weltfremd gewordene Mann kann die Nähe der irdischen Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle und Unmittelbarkeit nicht ertragen. Er

wendet sich ab und muß sich verhöhnen lassen: »Welch erbärmlich Grauen faßt, U e b e r m e n s c h e n, dich!« Hier wird ein Wort gebraucht, das früher nur selten im deutschen Schrifttum vorkam. Goethe hat es wahrscheinlich von Herder übernommen und benutzt es außer an dieser Stelle noch einmal in der »Zueignung«, die er seinen Gedichten voranstellte. Dort hat es eine unzweideutig ironische Bedeutung: es geht auf die menschliche Ueberhebung, die sich mehr dünkt, als sie ist. Heute gehört der Ausdruck zu den Schlagworten der Mode, aber er war von Nietzsche, der ihn beliebt gemacht hat, nicht ironisch gemeint. Wir dürfen, wenn wir ihn für Faust verwenden, nicht zuviel hineinlegen. Doch kann die Vorsicht uns nicht hindern, Beziehungen zwischen dem festzustellen, was Goethes Faust ist, und dem, was man heute unter einem Uebermenschen versteht. Die Verwendung des Wortes für das faustische Wesen liegt um so näher, als Goethe zu den Zeiten, in denen er die Erdgeistszene schrieb, das Uebermenschentum von Sturm und Drang sehr ernsthaft nahm und daher, soweit die Bezeichnung »Uebermensch« ironisch gemeint ist, darin eine Selbstverspottung mitklingt. Später, als er die früh geschriebene Szene drucken ließ, stand er freilich allem Sturm und Drang und damit den Idealen des Uebermenschen fern, konnte aber grade deshalb das Wort, das im Munde des Erdgeistes von vornherein einen ironischen Ton hatte, stehen lassen.

Was es hier für Fausts Charakter bedeutet, ist klar. Der Erdgeist weist Faust in die Schranken seiner Menschlichkeit zurück: Du hast dich überhoben, die Natur nicht nur erkennen, sondern fassen, im Unendlichen selbst leben zu wollen, und nun vermagst du nicht einmal meinen Anblick zu ertragen! Faust rafft daraufhin sich zusammen. Er will nicht unterliegen, ja er will in der Tat ein Uebermensch, d. h. mehr als ein gewöhnlicher Mensch sein. Insofern paßt das Wort sehr gut auf das faustische Wesen, wie schon Mephistopheles es charakterisiert hat: »Nicht irdisch ist des Toren Trank noch Speise.« Der Titan spricht mit echt faustischem Ueberschwang und Uebermut: »Soll ich dir Flammenbildung weichen? Ich bins, bin Faust, bin deinesgleichen.«

Doch der Erdgeist weist ihn nur von neuem in seine Schranken zurück, und die Art, in der er es tut, macht den Sinn der Szene vollends klar. Der Geist ist in seinem Wesen so untheoretisch wie möglich. Er geht völlig in einem aktiven, schöpferischen Handeln auf, das zugleich über alles Einzelne, Besondere und menschlich Beschränkte hinausragt:

»In Lebensfluten, in T a t e n s t u r m
Wall ich auf und ab ...

Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer.«

Alles Individuelle schwindet in dieser Allwirksamkeit des Erdenlebens, in das Faust sich »einwirken« möchte:

»So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.«

Der Gegensatz zu dem, was das Makrokosmoszeichen Faust gab, kann nicht schärfer zum Ausdruck gebracht werden. Im Leben des Erdgeistes herrscht nicht die Harmonie der kontemplativen Ruhe, sondern hier ist verkörpert, ja aufs höchste gesteigert, was Faust mit der atheoretischen Seite seiner Doppelnatur als aktiver, tätiger Mensch anstrebt, und dem entspricht die Art, in der er von neuem dem Gefühl seiner Verwandtschaft Worte leiht:

»Der du die weite Welt umschweifst,
Geschäftiger Geist, wie nah fühl ich mich dir.«

Doch nur um so schroffer wird der Uebermensch von neuem in die Schranken seiner begrenzten Menschlichkeit zurückgewiesen, und der Erdgeist verschwindet damit für immer aus der Handlung.

Die Frage, ob er nach früheren Plänen Goethes in Fausts Leben noch eine andere Rolle als hier spielen sollte, kommt für uns nicht in Betracht. In dem Ganzen der fertigen Dichtung darf man seine Bedeutung nicht überschätzen. In der einzigen Szene, in der er auftritt, bedeutet er für die eigentliche Handlung nichts, sondern symbolisiert Fausts universalen Tatendrang, wie das Makrokosmoszeichen dem universalen Wissensdurst entsprach. Zugleich zeigt sich an ihm noch ein anderer Unterschied bei Faust selbst: der Tatendrang des Uebermenschen findet nicht einmal in der Weise Erfüllung wie vorübergehend das theoretische Streben nach Wissen, d. h. Faust vermag das All zwar kontemplativ zu schauen oder zu erkennen, aber aktiv im Erdgeist zu leben, ist ihm nicht einen Augenblick vergönnt.

Dafür, daß wir mit der Betonung der Aktivität, die in der Erdgeistszene bei Faust zutage tritt, das Wesentliche treffen, können wir uns wieder auf das schon zitierte Paralipomenon berufen. Seine zweite Zeile lautet: »Erscheinung des Geists als Welt und Taten Genius.« Diese Worte gestatten sogar noch eine ganz besondere Interpretation, die mehr sagt, als gewöhnlich angenommen wird. Man faßt die Zeile meist so auf, als habe Goethe darin den Erdgeist den »Welt- und Tatengenius« genannt. Es ist aber eine andere Auslegung möglich, und sie liegt nahe, sobald man die Zeile im Zusammenhang mit dem Ganzen zu verstehen sucht.

Auf eines, was gewöhnlich nicht beachtet wird, weist schon ihr Wortlaut hin. Es heißt nicht: Erscheinung des Welt- und Tatengenius, sondern Erscheinung des Geists a l s Welt- und Tatengenius, so daß »der Geist« auf keinen Fall mit dem Erdgeist einfach zusammenfällt. Denkt man dann ferner wieder an die Worte: »Diese Widersprüche nicht vereinen«, so liegt es nahe, zu sagen: Goethe hat den Weltgenius und den Tatengenius als z w e i Formen des einen »Geistes« einander gegenübergestellt. Dafür spricht auch: der Plural »Widersprüche« bliebe unverständlich, falls damit n u r der an dritter Stelle genannte Gegensatz von »Form« und »Gehalt« gemeint wäre. Hiergegen darf man nicht einwenden, daß der Makrokosmos nicht wirklich als Weltgeist »erschienen« sei, denn darauf brauchte es Goethe, als er den S i n n der Szene für sich in eine kurze Formel zusammenfaßte, nicht anzukommen [1]). Schon das Makrokosmoszeichen gab Faust alles, was seine kontemplative Natur verlangen konnte.

Dieser Umstand rechtfertigt es jedenfalls, daß wir die beiden Geister, den Makrokosmos und den Erdgeist, als »Weltgenius« und »Tatengenius« auseinanderhalten und dann mit den beiden Seiten Fausts so in Verbindung bringen, daß in seinem verschiedenen Verhalten zu ihnen sein zwiespältiger Charakter sich bewährt. Der zeigt sich dann in folgender Weise. Als »Ebenbild der Gottheit« fühlt sich Faust, sobald er an den Makrokosmos und das Schauen seines Zeichens denkt. Nachdem dagegen der Tatengenius ihn mit den Worten: »Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir« zurückgestoßen hat, ruft er verzweifelt: »Ich Ebenbild der Gottheit und n i c h t e i n m a l d i r!« Faust weiß also, daß der Erdgeist u n t e r dem Allgeist (Makrokosmos) steht, denn sonst hätte das »nicht einmal dir« keinen Sinn. Trotzdem aber geht ihm das W i r k e n im Leben der Erde noch ü b e r das Schauen des All, welches ihn zum Ebenbild der Gottheit macht. Genau so äußert sich sein Uebermenschentum auch im zweiten, viel später geschriebenen Monolog, wie wir sehen werden. Deshalb ist es wichtig, daß man auf die zwei Seiten in Fausts Doppelnatur bereits dort achtet, wo sie bei seiner Beschäftigung mit der Magie zutage treten.

So hat auch die Geisterbeschwörung uns Fausts persönliches Wesen näher gebracht. Wir kennen jetzt sein »verworrenes« Streben und sehen

---

1) Die Auffassung des ersten Paralipomenons hat Bedeutung auch für das Verständnis des Monologs in Wald und Höhle, wo der »erhabene Geist« angerufen wird. Das kann »der Geist« sein, der hier »als« Weltgenius (Makrokosmos) u n d »als« Tatengenius (Erdgeist) »erscheint«, also sich spaltet, dort dagegen als der eine Allgeist gemeint ist. Doch das ist an dieser Stelle unwesentlich.

ihn in verschiedener Hinsicht voller »Widerspruch«, d. h. unausgeglichen nach mehreren Seiten hin. Er ist ein Gelehrter, der sich für besonders aufgeklärt hält, weder Hölle noch Teufel fürchtet, aber Zauberei treibt. Er will als Mensch der Erde Weh, der Erde Glück tragen und wird dennoch nicht ohne Grund als Uebermensch verhöhnt. Vor allem aber vereint sich in ihm ein intensiver Erkenntnisdrang mit einem ebenso intensiven Lebensdrang, und in diesem mischen sich Tatensehnsucht und Genußbedürfnis. Fausts Natur zeigt sich somit außerordentlich reich, doch zugleich auch in jeder Hinsicht ohne Maß. »Fürwahr, er dient euch auf besondere Weise«, durfte Mephistopheles mit Recht zu Gott sagen, ja wir verstehen, daß der Teufel es nicht für unmöglich hält, diesen Knecht Gottes, der eine so »problematische Natur« ist, zu sich hinüberzuziehen.

VI.

Wagner als Kontrast.

Wie äußert sich nun Fausts Wesen weiter? Seine Einsamkeit wird durch seinen Famulus unterbrochen, und es ist charakteristisch, wie er die Störung zuerst empfindet. Die Worte sind auffallend:

»Es wird mein schönstes Glück zunichte,
Daß diese Fülle der Gesichte
Der trockne Schleicher stören muß.«

Wie kann Faust, unmittelbar nachdem der Erdgeist ihn schroff zurückgewiesen hat, so sprechen? Freilich lassen die Ausdrücke »schönstes Glück« und »Fülle der Gesichte« sich auch auf den Anblick des Makrokosmoszeichens beziehen, das ihn vorübergehend glücklich gemacht hatte. Aber sie gehen doch gewiß nicht allein auf das Schauen der Weltharmonie. Der Erdgeist muß ihm also ebenfalls nicht nur eine Fülle der Gesichte, sondern zugleich ein »schönstes Glück« gebracht haben. Das Wort wiegt um so schwerer, als im Urfaust steht: »Nun werd ich tiefer tief zunichte.« Das scheint der Situation angemessener. Warum hat der Dichter es geändert? Zwar besteht kein prinzipieller Gegensatz der alten zur neuen Fassung, denn auch in der alten drückt Wagner Faust noch tiefer als die Abweisung des Erdgeistes, und er sollte doch an seinen Famulus gewöhnt sein. Doch auf jeden Fall bleibt die Wendung »mein schönstes Glück« auffallend.

Aber sie stört trotzdem den Sinn des Ganzen nicht und läßt sich auch in Uebereinstimmung mit Fausts Charakter bringen. Das Uebermenschentum dieses Mannes ist nicht so bald in seine Schranken zurückzuweisen.

Faust bleibt nach wie vor Titan, und schon der Anblick des Erdgeistes erscheint ihm als ein Glück im Vergleich zur öden Gelehrtenexistenz mit ihrem grauen Einerlei. Was die Magie ihm gab, war mehr als sein Alltagsleben, das ihn zur Verzweiflung trieb. Deshalb konnte er die Beschwörung als ein Glück empfinden, obwohl eine Befriedigung für seinen Lebens- und Tatendrang aus ihr nicht entsprang.

Im übrigen dürfen wir schon jetzt erwarten, daß Faust, da die Magie ihren Zweck verfehlt hat, nach neuen und sehr kühnen Mitteln greifen wird, um seinen über alles menschliche Maß hinausgehenden Tatendrang zu befriedigen, und daran denkt er denn auch bald, nachdem Wagner ihn verlassen hat.

Zunächst jedoch hält ihn sein Famulus in der Alltagswirklichkeit fest, und diese Gestalt wirft von neuem Licht auf Fausts Charakter, ja sie scheint vom Dichter nur eingeführt zu sein, um durch Kontrast das faustische Wesen hervortreten zu lassen. Durften wir am Anschluß an ein Wort des Erdgeistes Faust einen Uebermenschen nennen, so mag es erlaubt sein, für Wagner einen Namen zu verwenden, der ebenfalls durch Nietzsche verbreitet ist: er tritt als Typus des »Bildungsphilisters« auf. Der Ausdruck findet sich zuerst nicht bei Nietzsche, sondern schon 1870 bei Rudolf Haym in dem Werk über die romantische Schule, und der Zusammenhang, in dem er dort vorkommt, ist bezeichnend. Haym handelt von Tiecks »Schildbürgern«, wobei er sagt: »Die eigentliche Zielscheibe des Spottes war . . . ganz speziell die prosaische Superklugheit des Bildungsphilisters, die Trivialität und Abgeschmacktheit der Aufklärer.« Das trifft den entscheidenden Punkt auch in unserem Zusammenhang. Wagner war in der Sturm- und Drangzeit für Goethe der Typus des »Aufklärers«, und zwar grade nach der Seite hin, die in dem Wort »Bildungsphilister« einen prägnanten Ausdruck findet.

Dabei sei jedoch gleich bemerkt: der Famulus stellt trotz Schlafrock und Nachtmütze durchaus nicht nur eine lächerliche Figur dar. Manches von dem, was er sagt, ist ganz verständig. Wir sehen einen jungen, noch unreifen und etwas übereifrigen Mann, werden ihm jedoch vom rein wissenschaftlichen Standpunkt nicht in jeder Hinsicht widersprechen können, und besonders gegenüber dem wieder völlig maßlosen Faust hat er in Einzelheiten durchaus recht. Freilich: für das grandiose, auf das Ganze gehende und deshalb unbefriedigte Erkenntnisstreben seines Lehrers fehlt ihm das Organ, und für die Seite Fausts, die dem unmittelbaren Leben zugekehrt ist, hat er vollends kein Verständnis. Er verkörpert die in engen Abstraktionen lebende Gelehrtennatur. Aber er ist als »Fach-

mensch « nicht untüchtig, und daß der Dichter so über ihn dachte, zeigt: er kommt dementsprechend im zweiten Teil als gefeierter Gelehrter vor, der seinem stets von ihm bewunderten Lehrer Faust eine anhängliche Treue bewahrt hat.

Charakteristisch für die Intentionen des Dichters sind auch die Worte, die in dem schon zweimal zitierten ersten Paralipomenon sich auf Wagner beziehen: »Helles kaltes wissenschaftliches Streben.« Das bedeutet wieder das Glied einer Antithese, denn ihm wird das »dumpfe warme wissenschaftliche Streben« gegenübergestellt. Doch findet sich dies nicht bei Faust, sondern beim »Schüler«. Fausts Sehnsucht ist unter den Begriff eines rein wissenschaftlichen Strebens in keiner Weise zu bringen, und grade das ist hier das Wesentliche: die ganze Zwiespältigkeit der faustischen Natur, das Unharmonische und Unausgeglichene auch in seiner Stellung zur Forschung kommt in dem Gespräch mit dem Famulus zum besten Ausdruck. Das heben wir kurz hervor, um Fausts Charakterbild in seiner Konsequenz zu zeigen.

Am meisten berechtigt empfinden wir die Worte, die gegen Wagners Preisen des »Vortrags« gerichtet sind. Sobald dagegen die Rede auf die Wissenschaft selbst übergeht, ist das, was Faust sagt, sehr übertrieben, und zum Teil recht »unlogisch«. Darüber darf uns das wundervolle Pathos der Rede nicht täuschen. Wagner weist auf die Schwierigkeiten hin, die dem Historiker und Philologen beim Studium der Quellen entgegenstehen, wenn die Vergangenheit wieder vergegenwärtigt werden soll. Faust läßt sich auf die S a c h e gar nicht ein, sondern hat für das geschichtliche Forschen nur Hohn und Spott. Als Wagner dann die gewiß triviale, aber für einen Gelehrten nicht lächerliche Bemerkung macht, daß doch jeglicher von der Welt und des Menschen Herz etwas erkennen möchte, bestreitet Faust nicht etwa wie vorher die Möglichkeit der Erkenntnis, was allein eine Antwort auf Wagners Bemerkung wäre, sondern führt das Gespräch auf ein anderes Feld, indem er darauf hinweist, man dürfe die Dinge doch nicht beim rechten N a m e n nennen, wenn man sie — erkannt habe. Kurz, Faust w i l l theoretische Einwände nicht hören. Er läßt sich auf eine wissenschaftliche Diskussion überhaupt nicht ein, sondern bricht das Gespräch bald brüsk ab.

Auf Einzelheiten braucht nicht weiter eingegangen zu werden. Schon das Gesagte macht die Bedeutung der Szene für die Zeichnung des faustischen Charakters klar. Das Wesen dieses Mannes kommt in seinem Verhalten gegenüber dem jüngeren Kollegen und typischen Fachgelehrten wieder nicht nur als höchst unzünftig, sondern auch als durchaus nicht

»hell« zum Ausdruck, und zugleich zeigt sich, ebenso wie vorher, bei Faust ein großes Maß von Ueberheblichkeit.

Damit dürften wir wenigstens die Intention treffen, die Goethe hatte, als er die Szene der endgültigen Gestalt der Dichtung einfügte, denn so, wie wir sie verstehen, erscheint sie unter dem Gesichtspunkt des »Prologs«. Dagegen kann man allerdings zweifeln, ob Goethe dieselbe Meinung auch in jener Zeit gehabt hat, in der er die Wagnerszene schrieb. Sie stammt aus den Zeiten von Sturm und Drang, und damals mußte Goethe sich in hohem Maße mit Faust identifizieren. Wagner war ihm, wie schon gesagt, der typische Vertreter der leidenschaftlich bekämpften »Aufklärung«, d. h. der Verstandeskultur und kam damit in ein sehr ungünstiges Licht. Kurz, Goethe ergriff ursprünglich Partei. Das lag ihm ferner, als er den Prolog verfaßte, der Faust »verworren« nennt, und das alte Sturm- und Drangprodukt dem neuen Zusammenhang ein- und unterordnete. Er brauchte trotzdem inhaltlich nicht viel daran zu ändern, denn es kam jetzt auch so alles in ein anderes Licht, und dieser Umstand hat für unser Einheitsproblem grundsätzliche Bedeutung. Für Goethe lag, als er 1808 den »ersten Teil« veröffentlichte, aller Sturm und Drang weit zurück. Doch blieb der Kampf um die Jugendideale eine Vorstufe, die er selbst durchgemacht hatte, und grade deswegen konnte die Szene in der Hauptsache unverändert gelassen werden, als sie zu einem Teil des Dramas wurde, in welchem der Held allmählich zu immer größerer Klarheit kommen soll.

Unter diesem Gesichtspunkt müssen wir das Gespräch mit Wagner betrachten, falls wir es als ein Glied des Ganzen verstehen wollen, das Goethe 1808 drucken ließ. Wir sehen dann an einem besonderen Beispiel, wie der fragmentarische Charakter der früh geschriebenen Stücke sich, soweit Fausts Entwicklung Goethes eigene Entwicklung widerspiegelt, mit der Einheitlichkeit des Ganzen versöhnt. Goethe konnte Zeugnisse seines persönlichen Werdeganges später zu Gliedern des Faustganzen machen, da in diesem schließlich sein eigenes Leben nach seinen verschiedenen Stufen einen Ausdruck fand.

VII.

Der zweite Monolog.

Jetzt wissen wir über die früh geschriebenen Szenen genug und wenden uns daher unter dem anfangs angegebenen Gesichtspunkt dem zweiten Monolog zu, der aus viel späterer Zeit stammt. Als Goethe ihn verfaßte,

hatte sich sein Wesen stark gewandelt. Aus diesem Grund steht für manche Forscher, man kann sagen, »a priori« fest, daß darin auch Fausts Charakter ein anderer sein m u ß als in den ersten Szenen, die verschiedenen Teile also nicht zusammenpassen k ö n n e n. Ist das zutreffend?

Wir versuchen, unsere historischen Kenntnisse einmal ganz zu vergessen und nur auf den I n h a l t dessen zu achten, was Faust sagt. Auch die stilistische Form, die sich in der Tat wesentlich von der des Anfangs unterscheidet, ignorieren wir. Stimmt s a c h l i c h der zweite Monolog zu dem Charakter des Mannes, den wir zuerst kennengelernt haben? Um darüber Klarheit zu erhalten, verfolgen wir den Gedankengang in seinen Hauptstadien.

Faust bleibt allein, nachdem Wagner ihn verlassen hat, und wir sehen sogleich: seine S t i m m u n g, die anfangs leidenschaftlich erregt und unruhig war, ist völlig gewandelt. Das Gespräch mit dem Bildungsphilister hat den Uebermenschen ernüchtert. Die wilde Exaltation ist im Verkehr mit dem jüngeren Gelehrten geschwunden. Das zeigt sich zunächst darin: das Unbefriedigende der Begegnung mit dem Erdgeist tritt jetzt noch stärker hervor. Faust ist zur Besinnung gekommen und empfindet die Unterbrechung durch den Famulus, die ihn zuerst nur empörte, nachträglich sogar als wohltätig: er dankt dem »ärmlichsten von allen Erdensöhnen« dafür, daß er ihn von der Verzweiflung losgerissen habe. Das »schönste Glück« heißt also jetzt »Verzweiflung«. Ja, wir sehen weiter, wie mit der Ernüchterung auch eine starke D e p r e s s i o n eintritt, so daß im folgenden in der Tat Töne erklingen, die bisher noch nicht zu hören waren. Muß darum von einem Bruch in Fausts Charakter gesprochen werden, der die Einheit der Dichtung vernichtet?

Der unverkennbare Stimmungsumschlag berechtigt für sich a l l e i n in keiner Weise dazu, die Frage zu bejahen, denn rasch die Stimmung wechselnd sahen wir Faust schon öfter, so als er z. B. im ersten Monolog von harter Schroffheit seiner Worte unvermittelt zu weichen lyrischen Klängen überging, oder als er sich plötzlich von der heiß ersehnten höchsten Erkenntnis, die das Makrokosmoszeichen ihm gab, als einem bloßen »Schauspiel« unwillig abkehrte. »Dauer im Wechsel« könnten wir mit der Ueberschrift eines Goetheschen Gedichtes die faustische Stimmung nennen. Deshalb stört die schwermütige Resignation, die jetzt in den Vordergrund tritt, die »Konsequenz« des faustischen Wesens nicht: es ist lediglich eine neue Tonart, in der vom Dichter das Thema des Unbefriedigtseins mit bewunderungswürdiger Kunst der Steigerung variiert wird.

Ja, sehen wir näher zu, so können wir noch mehr sagen. Sachlich findet zunächst genau dasselbe Gegensatzpaar, das Faust vorher bewegt hat, auch im zweiten Monolog seinen Ausdruck. Man braucht, um das einzusehen, nur einige Verse zu betrachten, deren letzter Sinn sich nicht allen Erklärern erschlossen zu haben scheint. Sie stellen den engsten Zusammenhang mit der Geisterszene her, indem sie einen Rückblick auf die Versuche werfen, die Faust mit der Magie gemacht hat, und dabei gewissermaßen deren Summe ziehen. Das wird klar, sobald man die Bedeutung einiger auffallender Ausdrücke genau angibt.

Vergegenwärtigen wir uns den Wortlaut; zuerst ruft Faust aus:

»Ich Ebenbild der Gottheit, das sich schon
Ganz nah gedünkt dem Spiegel ewger Wahrheit,
Sein selbst genoß in Himmelsglanz und Klarheit,
Und abgestreift den Erdensohn.«

Dann heißt es mit einer nicht von allen verstandenen Wendung:

»Ich, mehr als Cherub (!), dessen freie Kraft
Schon durch die Adern der Natur zu fließen
Und, schaffend, Götterleben zu genießen
Sich ahnungsvoll vermaß . . .«

Stellt man die beiden Versgruppen einander gegenüber, so wird man bei einiger Sachkenntnis einen Unterschied in ihnen bemerken, der es nahelegt, sie auf Makrokosmos und Erdgeist zu verteilen und dann zu sagen, daß in ihnen, ebenso wie bei der Beschwörung, zwei Seiten Fausts, die kontemplative und die aktive, zum Ausdruck gebracht sind. Von den beiden Wendungen: »Ich Ebenbild der Gottheit« und: »Ich mehr als Cherub« hat nämlich jede einen besondern und prägnanten Sinn, so daß in dem »mehr« dieselbe Steigerung liegt, die der Wendung vom Makrokosmos zum Erdgeist entspricht, und die damit zugleich bei Faust die Wendung von der Kontemplation zur Aktivität bedeutet. Das läßt sich in folgender Weise begründen.

Das »Ebenbild der Gottheit« hängt mit Fausts Erkenntnisstreben zusammen. Das sahen wir bereits. »War es ein Gott, der diese Zeichen schrieb?« rief er aus, als er das Zeichen des Makrokosmos erblickte, und: »Bin ich ein Gott?« fragte er, als in den reinen Zügen dieses Zeichens die wirkende Natur vor seiner Seele lag. Dementsprechend hieß es dann: »Ich Ebenbild der Gottheit, und nicht einmal dir?«, als er sich von dem »Schauspiel« abgewendet hatte und der Erdgeist ihn zurückwies. Kann es ein Zufall sein, daß Faust im zweiten Monolog den Ausdruck »Eben-

bild der Gottheit« wiederholt? Das ist sehr unwahrscheinlich. Was aber bedeutet »Ebenbild der Gottheit« hier? So bezeichnet Faust sich mit Rücksicht darauf, daß er dem »Spiegel ewiger Wahrheit« nahe zu sein glaubte. Er genoß sein Selbst »in Himmelsglanz und Klarheit«. Dadurch hatte er den Erdensohn abgestreift, war also zum Ebenbild der Gottheit geworden. Alle diese Worte können sich wieder nur auf das Ideal der vollendeten Erkenntnis, auf Kontemplation, auf ein Schauspiel der Welt, also auf das Makrokosmoszeichen beziehen. Auf das Verhältnis Fausts zum Erdgeist würde das, was in der ersten Versgruppe steht, in keiner Weise passen, denn bei dem suchte Faust nicht Wahrheit und Klarheit, sondern Schaffen, Tätigkeit. Das Ebenbild der Gottheit ist der erkennende Mensch in Faust, hier ebenso wie vorher.

Betrachten wir dagegen die zweite Versgruppe, die mit »Ich mehr als Cherub« beginnt. Die Worte sagen etwas völlig anderes, und wir können auch genau feststellen, in welcher Richtung ihre Bedeutung liegen muß. Was ist ein Cherub? Ein Engel, und zwar nach einer Auffassung, die Goethe genau kannte, eine bestimmte Art in der Engel-Hierarchie. Darin wurden verschiedene Stufen angenommen, die Gott mehr oder weniger nahestehen. Am weitesten von ihm entfernt bleiben die gewöhnlichen Engel. Dann folgen die Erzengel, doch sind auch sie zur adäquaten Erkenntnis Gottes noch nicht fähig. Dementsprechend sagen die Erzengel im Prolog: »Der Anblick gibt den Engeln Stärke, da keiner dich ergründen mag«. Erst mit dem Cherub wird es anders. Er übertrifft die Erzengel in seiner Gottesnähe, ja er steht, was die Erkenntnis anbetrifft, Gott so nahe wie möglich. Er könnte insofern auch als »Ebenbild der Gottheit« bezeichnet werden, also denselben Namen führen, den Faust sich gibt, wenn er an seine vollendete (magische) Erkenntnis denkt.

Doch nun kommt erst die Hauptsache: Was bedeutet »mehr als Cherub«? In der Engelhierarchie war mit dem Cherub noch nicht die höchste Stufe erreicht, und ebenso steht es mit Faust: er vermaß sich, mehr als Cherub zu sein. Ueber den Cherub hinaus aber ragt nur noch der Seraph, und zwar deshalb, weil er Gott nicht nur erkennt, sondern unmittelbar in ihm west und lebt. Die Grenze des Cherubs findet z. B. in Versen des Mystikers Angelus Silesius ihren Ausdruck. »Ueber alle Erkenntnis soll man kommen«, ist eines seiner Alexandinerpaare überschrieben, welches lautet:

»Was Cherubin erkennt, das kann mir nicht genügen;
Ich will noch über ihn, wo nichts erkannt wird, fliegen.«

Darf man hiernach noch im Zweifel sein, was die Wendung »mehr als Cherub« bei Faust bedeutet? Das Wort bezieht sich auf das Jenseits aller Erkenntnis und ist hier der Name für das, was Faust über das »Schauspiel« des Makrokosmoszeichens hinausführen sollte. Dem entspricht: in der zweiten Versgruppe ist nur von dem die Rede, was Faust anstrebte, als er mit Hilfe des Erdgeistes versuchte, so wie ein Seraph in das Leben der Gottheit kommt, in das Leben der Erde einzudringen oder »einzuwirken«, also nicht nur das Schauspiel der Erkenntnis zu genießen, sondern die Natur zu »fassen«. Auch Faust wollte noch über den Cherub, »wo nichts erkannt wird, fliegen«. Deshalb hatte er sich ahnungsvoll vermessen, mit »freier Kraft durch die Adern der Natur zu fließen«, nicht schauend, sondern »schaffend Götterleben zu genießen«, und dabei, nicht beim Erkenntnisstreben, das ja magisch gelang, hatte ihn das Donnerwort: »Du gleichst dem Geist, den du begreifst« hinweggerafft.

Unsere Deutung der Verse, mit denen der zweite Monolog einsetzt, ist ungezwungen, ja scheint unvermeidlich, da Goethe, dem die in Frage kommenden mystischen Vorstellungen seit der Zeit nach seiner Rückkehr von Leipzig vertraut waren, die prägnante Wendung »mehr als Cherub« nicht gedankenlos gebraucht haben kann. Wir sehen von neuem, daß der Erdgeist mit dem Erkenntnisstreben Fausts nichts zu tun hat. Er sollte ihm das geben, wodurch man »über alle Erkenntnis« kommt. Dies Streben fand schon im Verkehr mit der Geisterwelt seinen Ausdruck, und auf derselben Grundlage bewegt sich die Gedankenführung des viel später geschriebenen Monologs. Dadurch schließen die beiden, ihrer zeitlichen Entstehung nach weit auseinanderliegenden Szenen sich sachlich oder inhaltlich auf das engste zusammen, so verschieden sie ihrer dichterischen Form nach sein mögen.

Darüber soll nicht verkannt werden, daß Faust jetzt anders zur Magie steht als während der Beschwörung. Was vorher unmittelbares Erlebnis war, ist zur Erinnerung geworden, und diese muß ihn zur Resignation führen. Faust hat eingesehen, daß die Magie sich nicht dazu eignet, seinem übermenschlichen Drang nach Leben und Handeln Befriedigung zu verschaffen, insbesondere daß er nicht »mehr als Cherub« sein kann. Das bringt einen Rückschlag in seinem ganzen Wesen mit sich, und der beherrscht zunächst seine Gedanken. Er steht wieder dort, wo er anfangs stand, nur ohne Hoffnung auf die Magie. Infolgedessen fühlt er sich von jenen Minuten, in denen er sich in die Geisterwelt versetzen konnte, scharf getrennt, und es wird sehr wohl verständlich, daß er dem zwiespältigen

Gefühl, welches immer bei ihm maßgebend ist, nun auch einen bewußten und klaren Ausdruck verleiht:

»In jenem selgen Augenblicke
Ich fühlte mich so klein, so groß.«

Ja, wir dürfen sagen: der stets in seinen Gefühlen schwankende Faust, den wir kennen, muß nach dem Gespräch mit Wagner den Abstand des Alltagslebens, in das er wieder zurückgeworfen ist, von jener kurzen Zeit der Exaltation aufs empfindlichste spüren und dadurch zur Selbstbesinnung gezwungen werden.

Manche Faustkommentare sind freilich anderer Meinung. In den soeben angeführten Versen soll nicht Faust, dessen Geisterbeschwörung vor kurzem gescheitert ist, sondern der ältere Dichter Goethe reden, welcher die Erdgeistszene in seiner Jugend geschrieben hatte und nun auf sie zurückblicke wie auf das Ereignis einer längst verklungenen Zeit. Besonders der Ausdruck »in jenem selgen Augenblick« verrate das, meint man, und ebenso sei alles weitere, was Faust sagt, unvereinbar mit den ersten Szenen. Ein in seinem Wesen völlig gewandelter Mann trete uns entgegen.

Man darf wohl fragen: würde man zu solchen Ansichten gekommen sein, wenn man nicht aus anderer Quelle als aus dem Text wüßte, daß der zweite Monolog Jahrzehnte später als der erste geschrieben ist? Was will ein Wort wie »jenem« besagen? Weist das im üblichen Sprachgebrauch nur auf längst Vergangenes hin? Ist nicht jeder andere als »dieser« zugleich auch »jener« Augenblick? Es lohnt wirklich nicht, sich auf Erörterungen darüber einzulassen. Sie können das Verständnis des Sinnes der Dichtung nicht fördern. Darauf allein kommt es an, ob der Inhalt dessen, was Faust jetzt in notwendig gewandelter Stimmung spricht, sich verstehen läßt aus dem Charakter des Mannes, der am Anfang der Dichtung auftrat.

Verfolgen wir unter diesem Gesichtspunkt den weiteren Verlauf des zweiten Monologs. Faust bleibt eine Zeitlang in der Seelenverfassung, in die ihn das Donnerwort des Erdgeistes und das Gespräch mit seinem Famulus versetzt hat, ja er zeigt sich nach dem Scheitern seiner Hoffnungen vorübergehend ratlos. »Wer lehret mich, was soll ich meiden?« fragt er und wird schließlich an seinem übermenschlichen Bestreben irre, das ihn zur Beschäftigung mit der Magie geführt hatte: »Soll ich gehorchen jenem Drang?« Der Titan scheint verzagt zu sein, und er ist es momentan wirklich. Doch darf dies nach dem, was wir von Fausts Wesen kennen, so gedeutet werden, daß es mit seinem Charakter unvereinbar sei? Wir

wissen längst: es gehört zu Fausts Doppelnatur, daß er sich in Extremen bewegt. So zeigte er sich überall. Warum nicht auch hier? Ja, wir können noch mehr sagen: falls ruhige Stimmungen, die ihn überlegen und auch zweifeln lassen, bei Faust ganz ausgeschlossen wären, würden wir an die Stellung, die er nach dem ersten Monolog in der Welt und zur Welt hat, nicht glauben können. Er wird als ein Mann dargestellt, der es in der Wissenschaft weit gebracht hat. Das bliebe unverständlich, hätte er nicht einen großen Teil seines Lebens ruhig abwägender Betrachtung gewidmet. Goethe mußte, um ein vollständiges Charakterbild von Faust zu geben, ihn auch einmal als theoretischen Menschen vorführen, und daß solche seelische Verfassung sich grade nach der verfehlten Geisterbeschwörung einstellt, ist gewiß plausibel.

Die Ruhe der, wie wir bald sehen werden, übrigens schnell wieder schwindenden Resignation kommt jetzt besonders darin zum Ausdruck, daß Faust seine alte Not nicht wie am Anfang als rein individuelle, persönliche Angelegenheit, sondern als Menschenschicksal empfindet, das er mit andern teilt. Die Enttäuschungen, die er soeben an sich selbst erfahren hat, bringen ihn zu Betrachtungen allgemeiner Art, und damit kommt er zu dem, was in seinem Gelehrtendasein öfter eine Rolle gespielt haben muß: die Besinnung auf alles, was das Leben grade der emporstrebenden Menschen hemmt und beschränkt. Das »Ich« weicht dabei dem »Wir«. Faust klagt:

> »Ach unsre Taten selbst so gut als unsre Leiden
> Sie hemmen unsres Lebens Gang.«

Das hat er soeben nur allzu deutlich an sich selbst erfahren. Die aus eigenem Entschluß entstammende Beschwörung war ein Fehlschlag, der ihn nicht förderte, sondern zurückbrachte. Aus dieser Einsicht verstehen wir, daß die wilde Anklage gegen das Schicksal schwindet. Faust sieht in seiner ernüchterten und beschaulich gewordenen Stimmung klar auch seine eigenen Fehler.

Daran schließt sich dann noch ein weiterer Gedanke, der für Faust besonders quälend ist. Die Menschen begnügen sich zu schnell mit dem, was sie haben, sind schon mit Kleinem zufrieden, wo sie nach Größerem streben sollten, und werden so schließlich selber klein. Der kühne Flug zum Ewigen erlahmt. Der Phantasie genügt ein kleiner Raum, wenn, wie soeben bei Faust, Glück auf Glück im Zeitenstrudel scheitert. Solche Ueberlegungen kann man besonders »unfaustisch« finden und fragen: wird durch sie nicht doch die Einheit des faustischen Charakterbildes zerstört? Redet hier nicht ein anderer Mensch? Doch auch darauf ist die Antwort nicht schwer.

Gewiß liegen Fausts Betrachtungen momentan weit ab von dem, was seine Seele im ersten Monolog erfüllte, aber zunächst ist immer wieder hervorzuheben: dazwischen kam die Zurückweisung durch den Erdgeist und das Gespräch mit Wagner, das den Uebermenschen von seiner Exaltation zurückgebracht hat, und schon deshalb darf keine Rede davon sein, daß »Widersprüche« Fausts Charakter inkonsequent und damit das Drama uneinheitlich machen. Dazu aber kommt noch etwas anderes. Faust stellt deshalb seine Betrachtungen an, weil er nach dem Rückschlag die Gefahr fühlt, kleiner zu werden, zu »erschlaffen«, und dieser Zug fügt sich dem Bilde des faustischen Charakters nicht allein darum ein, weil es sich dabei um die Gefahr handelt, die Gott kennt, sondern auch darum, weil, nachdem der Versuch, durch Magie über die Sphäre der Menschlichkeit hinauszukommen, gescheitert ist, grade bei dem Uebermenschen Faust die Sorge auftreten muß, er könne jetzt seinem Streben überhaupt untreu werden. Das aber möchte er auf jeden Fall verhüten, und darüber grübelt er.

Fausts Worte lassen hier keinen Zweifel. Als er über die Gefahr nachdenkt, in der er jetzt schwebt, sagt er: »Die Sorge nistet gleich im tiefsten Herzen.« Was bedeutet diese Sorge, die zum Schluß des Dramas an entscheidender Stelle wiederkehrt? Sie tritt unzweideutig schon hier als das auf, was das Streben des Menschen am meisten hemmt und ihn dazu verurteilt, ein Leben in kleinlicher, sinnloser Aengstlichkeit zu führen. Deshalb ist sie für den rastlos strebenden Faust die gefährlichste Gefahr. Alles, was stark und groß ist an Faust, das worauf Gott seine Hoffnung setzt, droht sie zu vernichten. Es ist also die Sorge vor der Sorge, die Faust jetzt beherrscht und ihn beherrschen muß, grade weil er auch nach dem Scheitern der Magie Uebermensch bleiben will. Nichts kann in der Tat dem Titanismus mehr entgegenwirken als jenes Gefühl, das sich stets mit neuen Masken zudeckt und infolgedessen bei jeder Gelegenheit aufzutauchen vermag.

Es verführt zu leeren Einbildungen, so daß wir uns sogar vor dem scheuen, was in Wahrheit gar nicht zu existieren braucht. Wir klagen dann, ohne daß wir wirkliche Verluste erleiden:

> »Du bebst vor allem, was nicht trifft,
> Und was du nie verlierst, das mußt du stets beweinen.«

Auch in diesen Worten nach dem Rückschlag, der auf das Gespräch mit dem Erdgeist und auf die Unterhaltung mit Wagner gefolgt ist, dreht sich also alles um Fausts Uebermenschentum. Im Grundzug seines Wesens ist er demnach trotz der gewandelten Stimmung derselbe wie am Anfang.

Im übrigen — und damit kommen wir zur Hauptsache — liegt die Gefahr, welche Faust aus der Sorge erwachsen kann, vorläufig noch fern. Nur in der Betrachtung, als bloße Möglichkeit, taucht sie bei ihm auf, und eine solche Betrachtung hält bei Faust nie lange an. Schon deswegen sollte man nicht von einer gänzlichen Aenderung seines Charakters sprechen. Die Doppelnatur macht sich bald auch mit ihrer der Aktivität zugewendeten Seite energisch geltend, ja nach kurzer Frist grollt, zunächst noch gedämpft, der alte Zorn, der Faust sein Dasein verwünschen ließ. Von da an wächst dann die faustische Unruhe beständig, bis der Uebermensch endlich auch in genau dieselbe S t i m m u n g wie in der ersten Szene kommt und aus ihr heraus wieder echt faustische Entschlüsse faßt, welche den Versuch mit der Magie sogar überbieten.

Es ist interessant, zu verfolgen, wie sich die Anzeichen des neuen Sturms mehren:

»Den Göttern gleich ich nicht, zu tief ist es gefühlt.
Dem Wurme gleich ich, der den Staub durchwühlt.«

Der alte Gedanke wird damit herrschend, der ihn seinen Bücherhauf beklagen ließ, weil ihn »Würme nagen, Staub bedeckt«, und bald sehen wir Faust auch auf den Zustand des unbefriedigten Gelehrten zurückgeworfen, mit dem das Drama begann. Die naturwissenschaftlichen Instrumente im Zimmer scheinen seiner zu spotten, da sie dem Erkenntnisdrang, der mit Einzelheiten sich nicht begnügen kann, nichts geben:

»Geheimnisvoll am lichten Tag
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben.«

Darin haben wir eine unzweideutige Wiederaufnahme des ersten Monologs, und dennoch bedeutet das keine bloße Wiederholung. Etwas Neues tritt verschärfend hinzu, das für das faustische Wesen sehr bezeichnend ist. Sein Gelehrtendasein erscheint Faust jetzt wie eine gedankenlose Fortsetzung dessen, was er von seinen Vorfahren übernommen hat, kann also nicht einmal die Bedeutung eines Eigenlebens beanspruchen, und damit regt sich das Bedürfnis nach Aktivität sogar innerhalb der Ueberlegungen, die sich auf seine Wissenschaft beziehen. Was ihn dabei am meisten quält, ist der Umstand, daß er sich an dem Uebernommenen nicht z u b e t ä t i g e n vermag. Das äußert sich in den Worten:

»Was du ererbt von deinen Vätern hast,
E r w i r b es, um es zu b e s i t z e n.«

Auch diese Verse haben wir unter den Gesichtspunkt zu bringen, daß Fausts Charakter in ihnen Ausdruck findet. Ihr Sinn wird dann durch die unmittelbar auf sie folgenden Worte klar:

»Was man nicht nützt, ist eine schwere Last,
Nur was der Augenblick erschafft, das kann er nützen.«

Hier spricht derselbe Mann, der sich von dem Tatengenius angezogen fühlte, und dem sogar die höchste Erkenntnis als bloßes Schauspiel nicht genügte. Dem philosophischen Gehalt nach handelt es sich dabei um einen Eigentumsbegriff, der in voller Deutlichkeit in Fichtes Sozialismus formuliert ist, und auch das sollte man beachten. Während dort die Fassung des Eigentums aus einer Philosophie der Tat folgt, glaubt hier der Mann der Tat, das allein wahrhaft zu »besitzen«, was er durch eigenes Schaffen erworben hat. Daraus sehen wir: trotz der Stimmung der Resignation und der daraus folgenden ruhigen Betrachtung ist Fausts Tatendrang im Grunde ungebrochen geblieben. Sogar in der Kontemplation macht er sich jetzt geltend.

Zugleich stellt sich damit die Frage ein: wozu wird das alte Tätigkeitsstreben Faust bringen, da die Magie ihm keine Befriedigung gegeben hat? Resigniert bleiben kann er auf die Dauer nicht. Dann würde er allerdings aufhören, Faust zu sein. Was aber soll er noch tun, nachdem alles fehlgeschlagen ist, was er bisher versuchte?

Die Antwort darauf erfolgt bald, und sie kann beim ersten Anblick überraschen. Der Uebermensch denkt an Selbstmord. Ist das ein Zeichen seines Tatendranges? Verrät sich darin nicht vielmehr Schwäche, die das Leben fortwirft, Verzweiflung, die sich selber aufgibt? Ist Faust demnach nicht schon von seinem »Urquell« abgezogen, also verloren, bevor noch der Teufel sich an ihn herangemacht hat? Sowohl zum Prolog im Himmel als zum ersten Monolog scheint der Selbstmordgedanke schlecht zu passen.

Doch sobald wir genauer zusehen, was in Wahrheit Fausts Gedanken beherrscht, verstehen wir, daß es sich auch hier um einen Versuch des Uebermenschen handelt, welcher in der uns bekannten Richtung liegt, ja eine Steigerung des alten faustischen Strebens bedeutet, noch über die Magie hinaus. Das Motiv, das Faust zum Selbstmord treibt, hat mit Schwäche und Verzweiflung nichts zu tun. Es entstammt einer neuen Hoffnung auf Glück und Befriedigung des übermenschlichen Tätigkeitsdranges.

Bedarf das des Beweises? Von vornherein klingen Fausts Worte zuversichtlich, ja später geradezu jubelnd. Der Gifttrank soll ihm nicht etwa Vernichtung bringen, sondern ihm helfen, die Fesseln seiner engen Existenz abzuwerfen: »Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag.« Der Anfang eines übermenschlichen Lebens ist es, den Faust vom Tode erwartet,

eines Lebens, welches ihm das geben wird, was er vorher von der Magie vergeblich erwartete. Ja noch mehr: die Geister sollten ihn hinausführen in das Alleben der irdischen Natur, und jetzt hofft Faust, alle irdische Enge zu durchbrechen, »auf neuer Bahn den Aether zu durchdringen, zu neuen Sphären reiner Tätigkeit.« So können wir geradezu sagen: Faust ist auf dem Höhepunkt seines alten Uebermenschentums angelangt:

»Hier ist es Zeit, durch Taten zu beweisen,
Daß Manneswürde nicht der Götterhöhe weicht.«

Prometheus redet in diesen Versen, die zu einer Zeit geschrieben sind, als jede Prometheusstimmung dem Dichter persönlich fernlag. Der alte Trotz in Faust bleibt ungebändigt, als Goethe selbst seit langer Zeit die »Grenzen der Menschheit« kannte, und im Sinne des Charakters, der sich im Drama bisher überall zeigte, handelt Faust auch durchaus folgerichtig. Alles, was ihn befriedigen könnte, hat er versucht. Ihm bleibt nur noch die Vernichtung der irdischen Existenz übrig, wenn er überhaupt hoffen soll, sich von den Schranken zu befreien, die dem Menschen gezogen sind. Den Göttern will Faust trotz allen Mißgeschicks gleichen und wagt daher,

»Nach jenem Durchgang hinzustreben,
Um dessen Mund die ganze Hölle flammt.
Zu diesem Schritt sich heiter zu entschließen,
Und wär es mit Gefahr, ins Nichts dahinzufließen.«

Besonders der Umstand, daß Faust von Gefahr spricht, beweist, wie wenig er daran denkt, sein wahres Selbst zu vernichten. Das allein sehen wir: er fürchtet sich vor keiner Gefahr, wo es das Höchste gilt, und gerade das erinnert wieder an die Beschwörung des Erdgeistes. Auch damals rief er: »Du mußt, du mußt, und kostet es mein Leben!« So wird hier dieselbe todverachtende Haltung zum Ausdruck gebracht, aus welcher heraus der Faust der früh geschriebenen Szene redete. Magie und Selbstmordgedanke stehen im Dienst desselben Strebens, und in beiden Fällen zeigt Faust die gleiche Maßlosigkeit, ja diese ist in der später geschriebenen Szene aufs äußerste gesteigert. Die Vernichtung des irdischen Daseins als Streben nach dem höchsten Ideal! Noch weiter kann der Uebermensch in seiner »Verworrenheit« nicht gehen. Die schnell wieder geschwundene Depression und Resignation ist demgegenüber gänzlich bedeutungslos bei der Frage nach Fausts eigentlichem Wesen.

Doch warum führt denn Faust seine Absicht nicht aus? Auch das läßt sich wieder nur aus seiner Doppelnatur verstehen, wie sie vom ersten

Monolog an zum Ausdruck kam. Wäre Faust nichts anderes als der nach dem Höchsten strebende, dem Ueberirdischen allein zugewendete Mensch, dann müßte sein diesseitiger Lebenslauf jetzt sein Ende finden, bevor noch Mephistopheles mit dem Versuch, ihn von seinem Urquell abzuziehen, beginnen konnte. Aber Faust fordert, wie wir wissen, nicht allein vom Himmel die schönsten Sterne, sondern von der Erde jede höchste Lust, und das irdische Dasein packt ihn mit seinen Reizen grade in dem Moment, als er die Schale mit dem tödlichen Gift an den Mund setzt, um sein höchstes überirdisches Ideal durch den irdischen Tod zu verwirklichen. Faust bleibt leben, weil er ein Erdensohn ist. Darüber läßt der Wortlaut keinen Zweifel.

Wir haben Faust in der Nacht vor dem Osterfest kennengelernt. Unterdessen ist es Morgen geworden, und es erklingt Glockengeläute und Chorgesang aus der nahen Kirche. Die Menschen feiern die Auferstehung Christi. Der übersinnlich religiöse Inhalt des Festes ist jedoch für Faust so gut wie ohne Bedeutung. Als Frühlingsfeier, als Anzeichen für das Wiedererwachen der Erde nach der Winterruhe kommt Ostern für ihn in Betracht. An die Botschaft, die aus der Kirche zu ihm herübertönt, glaubte er nicht. S e i n Jenseits, von dem er Befreiung erwartet, sieht anders aus. Die Glockenklänge und der Chorgesang hindern ihn lediglich deswegen an der Ausführung des Selbstmordplanes, weil sie ihn an seine schönste i r d i s c h e Zeit erinnern, an seine Jugend, die ihm die zartesten Freuden des sinnlichen Daseins gab: »An diesen Klang von Jugend auf gewöhnt, ruft er auch jetzt zurück mich in das Leben.« Während die Jünger in der Kirche singen: »Ach, an der Erde Brust sind wir zum L e i d e da«, denkt Faust im größten Gegensatz dazu an »der Jugend muntere Spiele, der Frühlingsfeier freies G l ü c k«. Als Kind dieser Welt ruft er aus: »Die Träne quillt, die Erde hat mich wieder.«

Man hat noch besondere Deutungen des Schlusses der ersten Nacht versucht, aber sie sind im Wortlaut der Dichtung nicht begründet. Der Gottesdienst in der Kirche ist als eine Feier am Morgen des Ostertages zu verstehen, die nur zufällig mit dem Leben Fausts in Verbindung kommt und als Frühlingsfeier die Wirkungen auslöst, die wir nach Fausts Charakter erwarten dürfen. Der Gedanke dagegen, Gott lasse die Gesänge ertönen, um Faust vom Selbstmord zurückzuhalten, ist ebenso unbeweisbar wie die andere Vermutung, hinter den Klängen stecke der Teufel, der nicht wolle, daß Faust sich ihm entziehe. Nein: die Erde selbst hält Faust an die Erde gefesselt. Damit bleiben wir bei dem, was ausdrücklich gesagt wird, und dann tritt auch hier das faustische Wesen klar heraus:

» Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne, und von der Erde jede höchste Lust. «

Wir kennen Faust jetzt nach seinen beiden Seiten soweit, daß die kurze Formel, die der Prolog von seiner Doppelnatur gab, sich mit dem Reichtum des lebendigsten Lebens erfüllt hat. Ueberall, in der späteren wie in den früher geschriebenen Szenen, sehen wir einen Mann, der aus demselben Grundzug heraus denkt und handelt, d. h. mit der einen Seite seines Wesens an die Sinnenwelt und ihre Freuden gebunden ist, und dessen andere Seite unbefriedigt über alles Irdische hinausdrängt, so daß ihm die gewagtesten Mittel wie Zauberei und Gift willkommen sind, falls er hoffen darf, mit ihrer Hilfe sein Streben zu befriedigen. Zugleich mischen sich in ihm Genußsucht und Tatendrang, ja das Bedürfnis nach Aktivität ist so stark, daß es ihn auch bei der höchsten Erkenntnis nicht beharren läßt. Das Wesen des Mannes, über den im Prolog Gott und der Teufel disputierten, hat sich in der ganzen Breite eines, grade wegen seines dauernden Wechsels konsequenten und einheitlichen Bildes vor uns entfaltet.

VIII.

Faust und seine Mitbürger.

Trotzdem glaubt der Dichter, nicht genug getan zu haben, um uns den Charakter seines Helden nach allen Seiten vorzuführen. Vorläufig setzt daher die Handlung mit der Versuchung des Teufels nicht ein. Wir müssen Faust erst noch genauer kennenlernen, und zwar, um es mit einem Schlagwort vorwegzunehmen: nicht nur als Uebermenschen, sondern auch in seiner » Menschlichkeit «. Sie kann sich erst rein zeigen, nachdem er in der Osternacht gewissermaßen eine Krisis durchgemacht hat, d. h. durch Zauberei und Selbstmordgedanken hindurchgegangen ist. Der Osterspaziergang, der darauf folgt, ist wie der zweite Monolog, wenigstens der Hauptsache nach, in späterer Zeit geschrieben und kommt hier wieder nur so weit in Betracht, als er das Charakterbild vervollständigt. Er zeigt uns zunächst Faust im Verhältnis zu seinen Mitbürgern. Dieser Teil läßt sich nach dem Vorangegangenen als Aeußerung seines Menschentums leicht verstehen. Später bringt Faust selbst sein Wesen, in dem zwei Seelen miteinander kämpfen, zum menschlich verständlichsten und damit zum vollkommensten Ausdruck. Das bedarf dann noch der ausdrücklichen Erörterung.

Aus der Enge des Studierzimmers werden wir vor die Tore der Stadt

geführt, und es entrollt sich ein Bild, das schon durch seinen Kontrast zu dem ersten düstern Schauplatz auf etwas Neues hinweist. Die Einzelheiten sind in unserm Zusammenhang jedoch ohne Bedeutung. Nur darauf kommt es an, daß Durchschnittsmenschen auftreten, die zeigen, wie das Leben in der Regel dahinfließt in seinen verschiedenen Formen. Zu Faust stehen diese Leute insofern in Beziehung, als sie eben »die Andern« sind. Bei ihnen gibt es kein Streben über das Irdische hinaus. Jeder von ihnen lebt im engen Kreise, ungestört durch Gedanken an Unendliches, Uebersinnliches. In ihrer Mitte zeigt sich Faust, und zwar in der Verfassung, in der wir ihn erwarten dürfen: die Erde hat ihn wieder. Er gibt sich der Pracht des Frühlingstages hin wie ein Genesener nach dem übermenschlichen titanischen Ringen der Nacht. Die heitere Landschaft spiegelt sich in seinen Worten und ebenso das bürgerliche, schlichte Leben seiner Mitbürger. Das zieht ihn sogar bis zu einem gewissen Grade in seinen Bann. Was er selbst am frühen Morgen erlebte, der Frühlingsfeier freies Glück, sieht er jetzt an den andern, und das muß ihn mit der Menge verbinden. Am stärksten kommt die Gemeinsamkeit in den Worten zum Ausdruck: »Sie feiern die Auferstehung des Herrn, denn sie sind selber auferstanden.« Das gilt in gewisser Weise auch von Faust.

Jedenfalls nimmt er an dem Treiben der Menschen Anteil, und es kann nicht anders sein. Die Erinnerung an die Freuden der Jugend wirkte so stark, daß sie ihn vom Selbstmord zurückhielt. Wie sollte sie ihn jetzt nicht in schlicht menschliche Beziehung auch zu seinen Mitbürgern bringen? »Hier bin ich Mensch, hier darf ichs sein!« sagt er wie erleichtert, und wir verstehen: dieser Zug darf im Bilde seines Charakters nicht fehlen. Er verbindet den Mann, den wir bisher nur in seiner Studierstube kennengelernt haben, mit seiner Umwelt, und zwar in mehrfacher Hinsicht: mit der Vergangenheit, aus der er stammt, wie mit der Gegenwart, in der er lebt. Ja, er weist auch auf die Zukunft hin und ist mit Rücksicht auf sie besonders wichtig. Wir würden nicht verstehen, daß derselbe Faust, den wir bisher einsam sahen, später in Liebe zu Gretchen entbrennt, falls ihm das Schlichtmenschliche ganz fernläge. Die Hexenküche wäre dann nicht das dramatische Surrogat für eine Wandlung, wie sie im Leben sich langsam auch »natürlich« vollziehen könnte, sondern bliebe eine sinnlose Zauberei, die den zuerst dargestellten Charakter aufhöbe und jede nacherlebbare Kontinuität zerstörte. Faust muß im späteren Verlauf des Dramas grade in seiner Menschlichkeit sich nach allen Seiten hin entfalten können. Dem entspricht: in einer Gestalt, welche dies als möglich verstehen läßt, führt der Dichter nach der ersten, von Magie und Selbstmordgedanken erfüllten

Nacht ihn uns in seiner Umwelt vor, noch ehe der Teufel ihn ins Leben zieht.

Wir bleiben also bei der Darstellung, welche die eigentliche Handlung nicht weiter führt, sondern ihre Vorbedingungen zeigt, und nach kurzer Zeit sehen wir: auch die schlicht menschliche Stimmung hält bei Faust nicht lange an. Seine Doppelnatur macht sich auch hier bald wieder geltend. Die Gedanken kehren nach kurzer Zeit in die Bahnen zurück, die uns aus der Nachtszene vertraut sind. Um das zu motivieren, verwendet der Dichter von neuem die Gestalt des Famulus, der wieder als Kontrastfigur auftritt. Im Gespräch mit ihm kann Faust, der jetzt in einer wesentlich milderen Stimmung ist als in der Nacht, sein altes Wesen in neuen Formen kundtun.

Der Famulus mit dem »hellen kalten wissenschaftlichen Streben« gerät im Freien unter den Vielen in eine zwiespältige Verfassung. Es schmeichelt seiner Eitelkeit, an der Seite seines berühmten Lehrers sich zeigen zu dürfen, und doch ist ihm das Treiben, in welches er dadurch geführt wird, in tiefster Seele zuwider. Wir erkennen: er kann nie »Mensch« sein wie Faust. Er fühlt sich nur in seinem »Museum« unter Büchern und Pergamenten wohl. Ihn freut vor dem Tore lediglich das Ansehen, das sein Lehrer bei der Menge genießt, und er begreift nicht, daß dieser die Freude daran nicht teilt. Das ist die Situation, in der dann Faust im Gespräch seinen Stimmungswandel zum Ausdruck bringen kann, und zwar so, daß zunächst seine Stellung zur Umwelt ganz hervortritt.

Die Aufnahme, die er bei seinen Mitbürgern findet, führt dazu, daß der Zwiespalt seines Wesens sich auch hier geltend macht, und zugleich tritt damit wieder der alte Gegensatz zur Welt, von dem schon der erste Monolog Kunde gab, in besonderer Form hervor. Die freundliche Begrüßung weckt nur peinliche Erinnerungen. Faust wird gepriesen wegen der Erfolge seiner ärztlichen Kunst, an deren wissenschaftliche Grundlagen er nicht glaubt. Damit ist ein wunder Punkt berührt. Es tauchen Gedanken an Jugenderlebnisse von ganz anderer Art auf als die, welche ihn an der Erde festhielten. Sie sind geeignet, ihm sein irdisches Leben wieder gründlich zu verleiden. So knüpft zum drittenmal sein Gedankengang an das an, was zuerst bei Beginn des Dramas uns entgegentrat: Faust ist ein Gelehrter, der von seiner Wissenschaft eine geringe Meinung hat.

Der Zusammenhang mit den früheren Vorgängen wird so besonders deutlich. Von dem Schmerz darüber, »daß wir nichts wissen können«, war Faust zur Magie gekommen. Dann hatte von der Klage über die Sinnlosigkeit seiner Instrumente ihn der Weg zum Gedanken an Selbst-

mord geführt. An die Unzufriedenheit mit der wissenschaftlichen Basis seiner ärztlichen Kunst schließt sich jetzt die Betrachtung, in der Faust für sein eigenes Wesen, in dem zwei Seelen miteinander kämpfen, selber den umfassendsten und zugleich menschlich verständlichsten Ausdruck findet.

Zunächst jedoch entfernt die Erinnerung an seinen Vater und an die mit ihm gemeinsam ausgeübte Tätigkeit ihn wieder ganz von seinen Mitbürgern. Er erträgt es nicht, von ihnen als Arzt gefeiert zu werden, denn seines Vaters und seine eigene Wirksamkeit erscheint ihm, da er die Wissenschaft gering schätzt, wie die von frechen Mördern. Der Menge Beifall tönt ihm nur wie Hohn. Damit schwindet die dem Leben zugekehrte Stimmung, die Faust am Anfang des Osterspazierganges zeigte, und wir sehen von neuem, wie labil das Gleichgewicht ist, das er allein zu finden vermag, wie leicht seine innere Ruhe gestört wird, sobald etwas ihn an den eigentlichen Zwiespalt seines Lebens erinnert. Er kann, weil er an seinen Beruf nicht glaubt, auch im sozialen Leben zu keiner befriedigenden Stellung kommen. Der Gedanke, »Mensch sein zu dürfen«, hat insofern keinen Bestand. Fausts Verhältnis zu seinen Mitbürgern ist schwankend und von Gegensätzen bewegt wie sein ganzes übriges Dasein.

IX.

Die zwei Seelen.

Doch die Klagen über die Sinnlosigkeit seines ärztlichen Wirkens bilden nur den Uebergang zu einer allgemeinen Betrachtung, auf welche ebenfalls das Gespräch mit Wagner ihn führt. Vieles von dem, was Faust darin sagt, trägt freilich den Charakter eines Monologs. Wagner wirft grade an der wichtigsten Stelle nur einige Worte dazwischen, die als bloßer Anlaß zur Fortführung einsamer faustischer Grübeleien dienen. Zunächst jedoch redet Wagner, und zwar wieder als der, den wir aus dem ersten, früh geschriebenen Gespräch kennen, d. h. als enger, philiströser Gelehrter. Wieder sagt er trotzdem nicht nur Unsinn, sondern hat von seinem wissenschaftlichen Standpunkt aus in manchem recht. Wenn er z. B. Faust zu trösten sucht:

»Tut nicht ein braver Mann genug,
Die Kunst, die man ihm übertrug,
Gewissenhaft und pünktlich auszuüben?«

so läßt sich dagegen nicht viel einwenden. Wagner weist auf den nur langsamen, allmählichen Fortschritt der Forschung hin, der in der Tat zu

ihrem Wesen gehört. Jeder hat an seinem Teil zu arbeiten, um so das Ganze am sichersten vorwärtszubringen. Faust schenkt dem wieder keine Beachtung. Er ist nach wie vor kein wissenschaftlicher Mensch im Sinne des Fachgelehrten, und wenn auch seine Stimmung sich gewandelt hat, so daß er jetzt milder und gemäßigter spricht, bleibt sein Standpunkt trotzdem derselbe wie am Anfang und später:

»Was man nicht weiß, das eben brauchte man,
Und was man weiß, kann man nicht brauchen.«

Zwar will er jetzt solchen trüben Gedanken, die immer wieder auftauchen, keinen Raum geben. Er wendet sich von neuem der Natur zu, die im Abendglanz vor ihm liegt. Aber er kommt von seiner Unzufriedenheit nicht los. Auch beim Anblick der sinkenden Sonne wird der alte faustische Drang in ihm übermächtig. Dabei äußert er seinen Trieb jetzt anders als früher. Das Wilde, Gewaltsame und Vermessene tritt zurück. Er redet schlichter, menschlicher, verständlicher. Jeder kann sich in das, was ihn bewegt, hineindenken, falls er nicht ganz so beschränkt wie Wagner ist. Und dennoch bleibt Faust im Grunde derselbe, der er in der Nacht war. Die Kunst, mit welcher der Dichter nach immer neuen Richtungen Fausts überall zutage tretendes Doppelwesen sich entfalten läßt, und dabei in Versen, die aus so verschiedenen Zeiten seines Lebens stammen, immer an denselben Grundzügen festhält, ohne doch jemals etwas nur zu wiederholen, ist über jedes Lob erhaben. Das suchen wir zu verstehen und lösen zu diesem Zweck den begrifflichen Gehalt der Worte aus der poetischen Form heraus.

Faust hatte sich der Pracht des Frühlingstages hingegeben, nachdem er am frühen Morgen der Erde wiedergewonnen war. Die Erinnerung an das Unbefriedigende seiner Wissenschaft, das sich ihm im Verkehr mit seinen Mitbürgern mit aller Stärke aufdrängte, sollte sein Glück nicht stören:

»Doch laß uns dieser Stunde schönes Gut
Durch solchen Trübsinn nicht verkümmern!
Betrachte, wie in Abendsonneglut
Die grünumgebenen Hütten schimmern.«

Faust will ruhig bleiben und nicht grübeln. Warum gelingt ihm das nicht? Was bringt auch jetzt Zwiespalt in sein Wesen?

Das verstehen wir am besten im Zusammenhang mit den Symbolen, welche früher der Veranschaulichung der Grundidee der Dichtung dienten. Der Tag neigt sich seinem Ende zu, die Sonne sinkt. Daran knüpfen sich bei Faust Gedanken, die vom Dichter bereits im Prolog durch den Gegensatz von Licht und Finsternis zum Ausdruck gebracht worden sind. Das

war nach dem Gesang der Erzengel die Eigenart alles irdischen Lebens im Gegensatz zur ewigen göttlichen Klarheit:

»Es wechselt Paradieseshelle
Mit tiefer, schauervoller Nacht.«

Der Abend bildet die Uebergangszeit. Ehe die Sonne Abschied nimmt, läßt sie die Erde noch einmal in Schönheit aufleuchten. Das möchte Faust genießen. Und doch muß sich ihm grade dabei zugleich der Gedanke aufdrängen: nun wird es Nacht. Damit aber kommt ihm die Beschränktheit seines irdischen Daseins mit voller Stärke zum Bewußtsein. An die Worte: »Sie rückt und weicht, der Tag ist überlebt«, fügt sich sogleich die Betrachtung: »Dort eilt sie hin und fördert neues Leben.« Es gibt also Räume, in denen es hell bleibt. Faust dagegen wird im Dunkel zurückgelassen. Für ihn als Menschen taugt einzig Tag und Nacht. Das erscheint ihm, dessen Wesen jetzt ganz dem Licht zugewendet ist, als unerträglich. Er kann sich mit dem menschlich-irdischen Wechsel nicht abfinden. So bricht auch hier sein Uebermenschentum durch:

»Ich eile fort, ihr e w g e s Licht zu trinken,
Vor mir der Tag und hinter mir die Nacht.«

Allerdings: alles klingt diesmal gemäßigter als in der Nachtszene, wo Faust in seiner Vermessenheit sich zuerst der Magie ergeben hatte und dann durch Gift zum ewigen Leben vordringen wollte. Man kann sagen, daß dem faustischen Uebermenschentum die Vermessenheit jetzt fehlt, und das ist wesentlich: Faust bleibt nach der Krisis menschlicher. Sein Bedürfnis, immer im Licht zu leben, die Sonne nie lassen zu müssen, ist etwas, das Widerhall finden wird in jeder Brust:

»O daß kein Flügel mich vom Boden hebt,
Ihr nach und immer nach zu streben!«

Darin haben wir die menschlichste Form, in welche das Uebermenschentum sich kleiden kann. Nur das verlangt Faust jetzt, daß die »schauervolle Nacht« ihm erspart bleibe, daß er mit der Sonne ziehen könne, die unaufhörlich neues Leben fördert. Aber darum bleibt Faust trotzdem seinem alten Wesen treu, und das allein ist zu sagen: das Streben, über alles Gegebene hinaus zu kommen, verbindet sich jetzt so eng mit der Lust an den Freuden der Erde, daß in gewisser Hinsicht die beiden Seiten der faustischen Natur, die Mephistopheles schroff gegenüberstellte, miteinander harmonisch zusammengehen. Faust wünscht sich ein irdisches Leben, das dauernd vom Licht der Sonne bestrahlt wird und daher nur insofern mehr als irdisch genannt werden muß, als es keinen Wechsel zeigt.

Endlich unterscheidet die neue, menschlich verständliche Form des Uebermenschentums sich in charakteristischer Weise noch dadurch von seinen früheren Aeußerungen, daß die Sehnsucht jetzt zu keiner Handlung führt. Doch auch das begreifen wir: Faust muß wissen, daß er die Sonne nicht halten kann. Bald ruft er daher resigniert aus:

» Ein schöner T r a u m , indessen sie entweicht.
Ach! zu des Geistes Flügeln wird so leicht
Kein körperlicher Flügel sich gesellen. «

Verzichtend stellt Faust fest, was ihn mit allen Menschen verbindet, wie er es schon einmal getan, als er in ruhiger Stimmung sein Schicksal als allgemeines Schicksal sich vergegenwärtigte.

Im übrigen bedarf die neue Kundgebung des faustischen Wesens keiner weiteren Erörterung. Sowohl das vom Früheren abweichende Moment, das sie menschlich macht, als auch das mit der Magie und den Selbstmordplänen übereinstimmende Moment, das es gestattet, sie als echt faustisch zu verstehen — beides muß klar geworden sein, und nur eine Bemerkung sei noch hinzugefügt, weil Faust vom Fliegen geredet hat.

Es ist zu betonen, daß es sich dabei nur um ein B i l d handelt. Das geht schon daraus hervor: auch für den Vogel, der fliegen kann, wird es Nacht, auch ihm muß die Göttin endlich wegsinken, auch er vermag nicht ihr e w i g e s Licht zu trinken. Was Faust ersehnt, ist k e i n e m endlichen Wesen vergönnt, selbst dann nicht, wenn es fliegen kann, und grade dies » Unmögliche « ist das Wesentliche für den faustischen Menschen. Wenn Fausts Wunsch, fliegen zu können, seit Erfindung der Flugmaschinen oft zitiert, ja behauptet wird, er sei durch die moderne Technik » herrlich überholt «, so spricht daraus eine gründliche Verkennung des Sinnes dieser Stelle. Die technischen Erfindungen sollte man mit der Erfüllung faustischer Wünsche in keine Verbindung bringen, und wer vollends meint, Fausts Klage erscheine heute als veraltet, hat keine Ahnung von dem, was Faust und sein Dichter meinen. Ueber die modernen Flugmaschinen könnte Fausts Urteil nichts anders lauten als über seine alten Instrumente:

» Mit Rad und Kämmen, Walz und Bügel,
Ich stand am Tor, ihr solltet Schlüssel sein.
Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel. «

Faust denkt nicht an das, was man heute » fliegen « nennt. So bescheiden dürfen wir sein Streben nicht deuten. Der Sonne will er nach, sein Leben möchte er zum dauernden Tag gestalten, und sogar diese Sehnsucht nach dem Leben im ewigen » Licht « ist nur ein Bild für das Streben nach dem

Uebersinnlichen, so daß der Vogelflug lediglich als ein Bild eines Bildes gelten darf. Der »moderne« Gelehrte, der in der Technik den Sinn des Lebens und in ihren »Errungenschaften« Wendepunkte der Menschheit sieht, versteht von Faust nicht mehr als sein Famulus Wagner. Ja, er hat noch nicht einmal Wagners Höhe erreicht, denn dieser glaubt zwar, sein Lehrer wolle wirklich fliegen, wundert sich aber darüber und lehnt solche Bestrebungen ab:

»Des Vogels Fittig werd ich nie beneiden.
Wie anders tragen uns die Geistesfreuden
Von Buch zu Buch, von Blatt zu Blatt!«

In der Tat: falls Faust sich nach einer Flugmaschine sehnte, müßte jeder »geistige« Mensch sich auf Wagners Seite stellen.

Doch sollte noch ein Zweifel über das bestehen, was Faust eigentlich will, so wird er durch das Folgende schnell beseitigt. Faust gibt, indem er an Wagners Bekenntnis anknüpft, seinem Trieb, über alles Irdische hinauszukommen, noch einen anderen Ausdruck. Er merkt, daß Wagner ihn nicht versteht, und redet nun ausdrücklich von seiner Doppelnatur. Die Stelle bereitet dem Verständnis durch die an Wagner gerichteten Worte: »Du bist dir nur des einen Triebs bewußt«, Schwierigkeiten. Doch lassen diese sich beseitigen, sobald man daran denkt, daß Faust zunächst sich seinem Famulus verständlich machen will, und daher die eine Seite seiner Doppelnatur mit dem identifiziert, was in Wagner lebendig ist. Deshalb stellt er Wagners gelehrte Freude an den Pergamenten mit dem eignen irdischen Trachten zusammen, und das ist insofern zutreffend, als Wagners Streben endlich ist wie alles Irdische. Dabei kommt allerdings nicht recht zum Ausdruck, wie verschieden zugleich Fausts und Wagners Drang nach der Erde sich gestalten. Doch das hat nicht viel zu sagen, denn sogleich darauf schildert Faust die beiden Triebe, die i h n beherrschen, ganz allgemein, und nun erhält die Darstellung auch seiner irdischen Seite einen andern Charakter als bei dem Famulus. Wir dürfen im folgenden gar nicht mehr an Wagner denken, den Faust bald vergessen zu haben scheint. In seinen Worten ist jetzt nur noch von d e n zwei Seelen die Rede, die in seiner eigenen Brust wohnen, und von ihnen sagt der Uebermensch mit vollem Bewußtsein, daß die eine sich von der andern trennen will:

»Die eine hält in derber Liebeslust
Sich an die Welt mit klammernden Organen:
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.«

In wenigen Zeilen ist damit alles zusammengefaßt, was vorher in bunten Bildern anschaulich an uns vorüberzog und vom ersten Monolog an den Grundzug des faustischen Wesens bildete. Das Wort »Ahnen« kann hier nichts anderes als die überirdischen Ideale, wenn man will, die metaphysischen Urgestalten der Welt bedeuten, in denen alles seinen Ursprung hat. Faust lebt in der Ueberzeugung, daß des Menschen Seele vom Uebersinnlichen stammt und sich trotz alles Haftens am Irdischen stets nach ihrer wahren Heimat sehnt. Von diesem Gedanken aus sucht er jetzt sein eigenes Wesen zu bestimmen, und von hier aus läßt sich in der Tat alles einheitlich deuten, was uns als Aeußerung des faustischen Charakters entgegengetreten ist. Zugleich schließt sich damit der Kreis noch in anderer Hinsicht. Faust vertritt wie sein Dichter eine durchaus dualistische Weltanschauung, die hier sogar eine platonisierende Form bekommt. So muß vollends klar sein: auch dort, wo Faust vom Fliegen spricht, will er sich vom Dust nicht nur räumlich in die Höhe heben, sondern denkt an ein Jenseits, das sich grundsätzlich vom irdischen Leben unterscheidet.

Jedenfalls: die Worte von den zwei Seelen geben den letzten und tiefsten Sinn des Charakterbildes, das die Dichtung in vielen Szenen ausführt. Sie tut es, ehe die eigentliche Handlung mit den Versuchungen des Mephistopheles einsetzt, und macht so das Folgende verständlich. Der Teufel wollte Faust an seiner Doppelnatur packen, wie er sie schon im Prolog im Himmel darstellte. Fausts Hängen am irdischen Leben soll seinen dunkeln Drang zum Göttlichen vernichten. Dementsprechend gipfelt die Darstellung des faustischen Charakters darin, daß Faust selbst von seinen zwei Seelen redet, von denen die eine ihn dazu zwingt, bei allem Streben über die Sinnenwelt hinaus sich an sie in derber Liebeslust mit klammernden Organen zu halten. Endlich verstehen wir im Gang der Handlung von hier aus auch das: Mephistopheles macht sich in dem Augenblick an Faust heran, in dem dieser den Grundzug seines Wesens selbst als Doppelnatur formuliert. Auf den Zwiespalt im faustischen Charakter setzte er Gott gegenüber seine Hoffnung. In der traditionellen Gestalt des Pudels begleitet er daher jetzt willig den Uebermenschen nach seinem Hause. Die Versuchungen können beginnen.

X.

Die Logos-Uebersetzung.

Dennoch wird der Gang der Handlung noch einmal aufgehalten. Es scheint, als habe der Dichter sich in der Darstellung von Fausts Charakter-

bild noch immer nicht genug getan, und in der Tat fehlt bisher noch ein Zug. Faust wurde uns von vornherein als Gelehrter vorgestellt, und doch hörten wir von ihm über die Wissenschaft nur mehr oder weniger geringschätzige Worte. Er muß aber auch Stunden ernster Forschung gehabt haben trotz seines leidenschaftlichen Tatendranges. Sonst wäre die Stellung, die er in der Welt der Gelehrten erreicht hat, nicht denkbar, d. h. um es ganz trivial zu sagen, sonst hätte man ihn nicht zum Professor gemacht. Wie gibt er sich bei seiner wissenschaftlichen Arbeit? Kommt auch dabei seine Natur, die zwischen Erde und Himmel und zugleich zwischen Kontemplation und Aktivität schwankt, zum Ausdruck? Darauf erhalten wir im Anfang der Szene nach dem Osterspaziergang eine Antwort, ja man kann sagen, daß der letzte Monolog vor Mephistos Eingreifen das faustische Wesen in einer Hinsicht erst ganz erleuchtet.

Zunächst sehen wir: trotz der Schwankungen, die durch peinliche Jugenderinnerungen entstanden, hat der Spaziergang eine günstige Wirkung auf Faust ausgeübt. Die Störungen nach der nächtlichen Krisis waren nur vorübergehend. Ja, wir finden Faust im Studierzimmer ruhig und zufrieden wie nie zuvor. So kann er auch die theoretisch kontemplative Seite seines Wesens einmal voll entfalten. Die äußeren Umstände begünstigen das ebenfalls. Die Nacht ist hereingebrochen. Faust sitzt beim Licht seiner Lampe. Der »verworrene« Lebensdrang, der noch kurz zuvor, wenn auch menschlich und gemäßigt aufflackerte, ist wie alles um ihn her still geworden. Bezeichnend dafür lauten seine ersten Worte: »E n t s c h l a f e n sind nun wilde Triebe mit jedem ungestümen Tun.« Faust weiß also selbst, in welcher Lage er sich momentan befindet, und bald sehen wir: er besitzt Verständnis, ja Sympathie auch für das, was ihm in der vorigen Nacht nur verhaßt war:

»Ach, wenn in unsrer engen Zelle
Die Lampe freundlich wieder brennt,
Dann wirds in unserm Busen helle,
Im Herzen, das sich selber kennt.«

Die Meinung über das »verfluchte dumpfe Mauerloch« hat sich gewandelt, und auch das können wir, nachdem Faust uns vertraut geworden ist, verstehen. Kennt doch Faust selbst sein Schwanken. Er hebt hervor, daß er früher nicht immer in der Verfassung war, die ihn momentan auf seine Wirkungsstätte freundlich blicken läßt:

»Vernunft fängt w i e d e r an zu sprechen
Und Hoffnung w i e d e r an zu blühn.«

Die Worte sagen andrerseits zugleich: Faust war schon früher bisweilen der theoretisch kontemplative Mann, als der er sich jetzt gibt.

Im Augenblick ist er ganz auf wissenschaftliche Betrachtung eingestellt und empfindet ihr Glück. Sie soll ihn sogar zu des Lebens Bächen, ja zu des Lebens Quelle hinführen, also zu dem, was ihm in der vorigen Nacht grade durch die Wissenschaft verschüttet zu sein schien. Die Vernunft wird ihm jetzt zum »Leben«. Ihn stört nur der Pudel, der nicht so gut gezogen ist, wie der ahnungslose Wagner glaubte. Doch Faust weist den Hund energisch zur Ruhe. Er weiß, daß es »heilige Töne« sind, die jetzt seine ganze Seele umfassen, und daß der tierische Laut dazu nicht stimmt. Kurz, Faust w i l l jetzt nur kontemplativ sein und lehnt daher alles ab, was ihn aus dem Gleichgewicht bringen könnte. Er ergreift zu diesem Zweck das beste Mittel, das ein Gelehrter hat, um ruhig beschaulich zu bleiben: er macht sich an eine wissenschaftliche Arbeit, an die Uebersetzung des Johannesevangeliums.

Wie aber fällt diese aus? Zeigt sie ebenfalls echt faustische Züge? Schon früher sahen wir, daß Faust religiös, doch nicht orthodox oder kirchengläubig ist. Die Bibel bietet ihm daher, auch wenn er sich nach Offenbarung sehnt, nur den Grundtext, den er sich in seiner Weise auslegen oder deuten muß. Das hat er jetzt vor:

»Mich drängts, den Grundtext aufzuschlagen,
Mit redlichem Gefühl einmal
Das heilige Original
In mein geliebtes Deutsch zu übertragen.«

Eine zünftige Gelehrtennatur seiner Zeit ist Faust auch jetzt nicht, denn dann würde er lateinisch schreiben. Vor unserm Auge taucht Luther auf der Wartburg auf. Doch das braucht hier nicht ausgeführt zu werden, denn wir haben die Bibelübersetzung, die Faust unternimmt, nur als Ausdruck seines persönlichen Wesens, seines Charakters zu verstehen und uns vor allem darüber klar zu werden, inwiefern auch bei ihr Fausts Doppelnatur sich treu bleibt. Dann läßt sich zeigen: die vielerörterten Verse ordnen sich unter diesem Gesichtspunkt durchaus dem Bilde ein, das wir kennen, und geben ihm zugleich eine wesentliche Ergänzung.

Faust widmet sich einer philologischen Tätigkeit, und Philologie ist »Liebe zum Logos« oder sollte es sein. Der Logos aber, so steht im Johannesevangelium, war »am Anfang«, d. h. er war die »Arche«, das »Prinzip«, der Urgrund der Welt. Was kann da Logos heißen, fragt Faust. Wie soll er das Wort richtig übersetzen? Bei der Antwort darauf muß sich Fausts »Weltanschauung« offenbaren, und diese kann bei einem Mann wie ihm

sich nicht unabhängig von seinem persönlichen Wesen gestalten. So ist die Verbindung mit seinem Charakter und dem Problem von dessen Einheit hergestellt.

Faust schließt sich zunächst an die ihm vorliegende Uebersetzung an: Im Anfang war das W o r t. Doch dabei vermag er nicht stehen zu bleiben. »Wort« sagt ihm nicht genug, und das verstehen wir, wenn wir an den ersten Monolog denken. »Nicht mehr in Worten kramen« zu müssen, war von vornherein sein heißer Wunsch. Um diesem Schicksal zu entgehen, hatte er sich der Magie ergeben. Wie sucht er jetzt ohne Magie auszukommen bei der Feststellung des »Anfangs«?

Zunächst wird ihm klar: das allein, was den Worten eine verständliche oder vernünftige B e d e u t u n g gibt, kann gemeint haben, wer den Logos an den Anfang setzte, und dem entspricht der erste Versuch der Verdeutschung:

> »Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin,
> Geschrieben steht: im Anfang war der S i n n.«

Das gibt sich ausdrücklich als Uebersetzung. So steht »geschrieben«: der Sinn ist das Prinzip aller Dinge. Und wir dürfen sogleich hinzufügen: wäre Faust nur ein theoretischer Mensch wie ein griechischer Philosoph, dann könnte er bei dieser Interpretation stehen bleiben. Die »Vernunft« spricht jetzt in ihm, und daher muß ihm der Gedanke kommen, der Sinn oder die vernünftige Bedeutung liege als Prinzip, als Anfang a l l e m zugrunde. Der vernünftige Mensch wird immer dazu neigen, die Welt selbst als Vernunft zu begreifen. So allein schließt sich für ihn der Weltkreis, ja die rein theoretische Kontemplation kann nicht darüber hinaus. Sie hält das Prinzip des All selbst für den »Nus«, mit dem sie die Welt erkennt. Das Verstehen des Weltsinnes, der selber vernünftiger Sinn ist, wird ihr dann zugleich das Höchste und Letzte, was es im Leben des Menschen gibt. Amore dei, selig aus Verstand, sagt Nietzsche von Spinoza.

Kann auch Faust hierbei stehen bleiben? Nach allem, was wir von ihm wissen, ist das ausgeschlossen, und wir sehen bald: der Sinn, der vernünftige Gedanke genügt ihm sogar mitten im wissenschaftlichen Nachdenken nicht. Es darf nicht anders sein, wenn Faust sein g a n z e s Wesen nach seinen verschiedenen Seiten für die Gestaltung seiner Weltanschauung maßgebend sein lassen will. »Ist es der Sinn, der alles w i r k t und s c h a f f t?« fragt er, und darauf vermag er nicht ja zu antworten. Für ihn bleibt die Vernunft ein Teil des All, wie in seinem persönlichen Wesen der vernünftige Forscher nur die eine Seite bildet. Im vernünftigen Sinn kann sich für ihn dasWeltprinzip nicht e r s c h ö p f e n. Faust hat es,

schon als er das Makrokosmoszeichen erblickte, an sich selbst erfahren: mit der Vernunft allein läßt sich der Weltkreis nicht abrunden. Sie gibt nur ein Schauspiel. So einseitig darf der Denker, der das All erfassen möchte, nicht sein.

Wie aber soll Faust sich dann bei der Deutung des Logos weiter helfen? Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als mit dem Uebersetzen aufzuhören und sich an eine freie Interpretation des Textes zu machen. »Es s o l l t e stehn: im Anfang war die K r a f t«, ruft er aus, und das entspricht seinem Wesen schon besser. Er weiß selbstverständlich, daß es so nicht »geschrieben« steht, denn man kann Logos nicht einfach mit »Kraft« übersetzen. Wir sehen also: mit der philologischen Tätigkeit des rein theoretischen Menschen ist es bei Faust bald wieder vorbei, und der Grund stammt aus seinem innersten Wesen. Der Sinn, der Gedanke, die vernünftige Bedeutung, d. h. das, wobei der rein theoretische Mensch stehen bleiben könnte, ist dem Mann, der sich immer nach dem Ganzen des Lebens sehnt, nicht g e n u g.

Ja, bald findet Faust, daß auch die Kraft nicht das Letzte sein darf, was die Welt als Arche bewegt. Kraft, so kann man sagen, ist dem Uebermenschen noch zu unpersönlich. Auch das, was er selbst tut, kommt aus dem Logos als der Arche von allem, und daher formuliert Faust sein Weltanschauungsprinzip völlig aus seiner eigenen Person heraus, indem er sich weit vom Bibelbuch entfernt:

»Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat
Und schreibe getrost: „Im Anfang war die T a t!«

Damit sind wir wieder bei dem Mann angelangt, den wir längst kennen, und der sich, wie wir jetzt sehen, auch innerhalb seiner wissenschaftlichen Tätigkeit treu bleibt. Es ist derselbe Grundzug seines Wesens, der ihn sich im ersten Monolog von dem Makrokosmoszeichen abwenden ließ, weil sogar die vollkommenste Kontemplation ihm »nur ein Schauspiel« bot. Es redet hier derselbe Faust, der seinen gelehrten Famulus verhöhnte, weil diesem das bloße Erkennen genügte, und der dann, nachdem der Erdgeist ihn von den Sphären der Lebensfluten und des Tatensturms ausgeschlossen hatte, den Entschluß faßte, durch den Tod des Irdischen »zu neuen Sphären reiner T ä t i g k e i t« vorzudringen. Ja, wir können schon jetzt sagen: bei der Logos-Erklärung redet derselbe Mann, der bald darauf jede Ruhe als »Faulbett« bezeichnen, jedes »Verweilen« als für ihn unmöglich abschwören wird, und der dann am Schluß seines langen Lebens das, worauf es ihm ankommt, mit den Worten zum Ausdruck bringt: »Die Tat ist alles.« Noch mehr: bereits in dem Gelehrten haben

wir den Faust, der sogar nach dem Tode im Jenseits nicht ruht, der erlöst wird, weil er »immer strebend sich bemüht«, und dessen »Entelechie« nur in einen Himmel paßt, in dem es heißt:

»Steigt hinan zu höherm Kreise,
Wachset immer unvermerkt.«

Kurz, im Diesseits wie im Jenseits kann Faust nichts weniger ertragen als ein untätiges Beharren oder Verweilen. Das bricht während der Bibel-Auslegung auch bei dem Versuch theoretischer Weltbetrachtung durch und bringt Faust dazu, im Logos als dem Urgrund des Alls nicht die kontemplative Vernunft, sondern die Tat zu sehen. In dieser Weise wird die Logoserklärung zum Ausdruck seines persönlichen Wesens und zugleich zur Darstellung der unsinnlichsten Form, welche die zwiespältige Natur bei ihm zeigen kann.

Bald entscheidet die Art, in der Faust hier sein Wesen kundtut, auch über den Fortgang der Handlung und weist damit auf den Prolog im Himmel zurück. Der Pudel, den der Spaziergänger in sein Zimmer mitgebracht hatte, läßt sich jetzt nicht mehr zur Ruhe verweisen, und der Grund dafür liegt nahe. Gott hatte von der Tätigkeit des Menschen gesprochen, die nicht erschlaffen darf. Den übermenschlichen, verworrenen Tatendrang wollte Mephistopheles brechen und dann Faust, sobald er ruht, dazu bringen, daß er Staub mit Lust frißt. Nun, da der Uebermensch sich selbst zur Tat als dem letzten Prinzip der Welt und des Lebens bekennt, tritt der Teufel in Aktion. Bei der bloßen Uebersetzung des Gotteswortes hatte der Pudel nur geknurrt. Sobald Faust die Schrift aus seinem innersten Wesen heraus so deutet, wie es zu Gottes Worten im Prolog paßt, wird er rabiat. Der Teufel muß einsehen, daß es Zeit ist, einzugreifen.

Faust merkt denn auch bald, wen er vor sich hat. Der Geist, der jetzt im Studierzimmer sein Wesen treibt, unterscheidet sich scharf von jenen Naturgeistern, die Faust am Abend vorher zu beschwören suchte. Die Formeln für Geister aus den vier Elementen bleiben ihm gegenüber wirkungslos. Daher kann im Pudel nur ein Höllengeist stecken. Mit ihm kommt ein völlig neues Moment in Fausts Leben. Bald tritt der Teufel des Prologs hinter dem Ofen hervor, gekleidet wie ein fahrender Scholast. Das ist das geeignetste Kostüm, welches er wählen konnte, um sich bei einem Professor als Diener vorzustellen und so das zu unternehmen, wozu Gott ihm die Erlaubnis gab.

Doch es liegt nicht in der Absicht unserer Darlegungen, die Handlung weiter zu verfolgen. Ausschließlich auf das Charakterbild Fausts kam es uns an, und aus ihm sei jetzt noch einmal in einem Rückblick das hervor-

gehoben, was zeigt, wie darin »alles sich zum Ganzen webt«. Dann muß die Einheit des Faustischen Wesens vollends klar hervortreten.

XI.

Systematische Zusammenfassung.

Nur ein einziger Tag ist in den dargestellten Szenen an uns vorübergezogen. In der Nacht vor dem Osterfest trat Faust uns zuerst entgegen, und am Abend des ersten Feiertages haben wir ihn verlassen. Man tut gut, sich das ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen, weil in den kurzen Zeitraum eine solche Fülle der Gesichte sich hineindrängt, daß sie den engen Tagesrahmen zu sprengen droht. Unsere Aufgabe bestand bisher darin, den Verlauf des Tages Schritt für Schritt zu verfolgen, und das, worin sich immer wieder Fausts Charakter zeigt, Punkt für Punkt nacheinander herauszuheben. Nur eine Darstellung dieser Art konnte sich auf den Text der Dichtung stützen, und sie allein darf als Interpretation des Faustdramas im Sinne seines Schöpfers gelten.

Wenn wir jetzt zum Schluß eine kurze Zusammenfassung geben, die nicht nur Gesagtes wiederholt, so gehen wir dabei anders vor. Wir versuchen, den Stoff, den wir kennengelernt haben, gewissermaßen zu »systematisieren«, d. h. wir fragen ausdrücklich nach dem begrifflichen Band, welches die verschiedenen Kundgebungen, in denen uns Fausts zwiespältiger Charakter entgegengetreten ist, theoretisch zusammenschließt. Das haben wir bisher absichtlich vermieden, um bei den Intentionen des Dichters zu bleiben. Jede Systematisierung geht über eine bloße Interpretation des goethischen Textes hinaus. Deshalb trennen wir die Andeutungen darüber, wie die verschiedenen Elemente in Fausts Wesen zu ordnen und in ein begriffliches Verhältnis zueinander zu bringen sind, äußerlich von dem, was wir bisher dargestellt haben. Es liegt uns völlig fern, auch im folgenden sagen zu wollen, das, was als eigentlich faustisches Wesen auf eine kurze abstrakte Formel gebracht werden kann, sei von Goethe gemeint. Lediglich, daß ein Zusammenhang wie der nun anzudeutende, in dem das Einzelne zum logisch notwendigen Glied eines Ganzen wird, sich für das an der Hand des Textes gefundene Charakterbild als möglich ergibt, soll gezeigt werden.

Wir stießen schon bisher überall auf eine Reihe von Gegensätzen, die in Faust miteinander kämpfen, und fanden grade darin die Einheit, d. h. Konsequenz und Identität des faustischen Wesens. Die Gegensätze kann man nacheinander in der Weise aufzählen, daß die einzelnen Paare

für sich in ihrer Eigenart deutlich werden. Sie lassen sich dann auf die Welt einerseits, auf den Menschen andrerseits verteilen. Dem mehrfach zum Ausdruck gebrachten Weltdualismus tritt jedesmal ein Faustdualismus gegenüber. Tag und Nacht, Gott und Teufel, Himmel und Erde sind solche Weltgegensätze, und immer steht Faust zu deren beiden Gliedern durch seine Doppelnatur in Beziehung. Er ist nicht nur dem Lichte zugewendet, sondern es mischen sich in ihm Hell und Dunkel. Er dient Gott, aber er dient ihm verworren, so daß der Teufel hoffen kann, ihn zu sich hinüberzuziehen. Dem Himmel strebt er zu, doch auch von der Erde fordert er jede höchste Lust. Das alles bedarf keiner weiteren Erörterung, denn dabei ergeben sich auch die begrifflichen Verbindungen zwischen den verschiedenen Gegensätzen von selbst.

Achten wir aber auf Fausts persönliches Wesen noch weiter, so zeigen sich in seinem Seelenleben zwei Tendenzen, die man dahin formulieren kann, daß in ihm Genuß und Tätigkeit, oder Ruhe und Bewegung, oder Schauen und Schaffen, Kontemplation und Aktivität einander entgegentreten, und dabei ist es nicht in jeder Hinsicht von vornherein eindeutig bestimmt, wie diese Gegensätze innerhalb des faustischen Subjekts mit den sozusagen objektiven Weltgegensätzen des Lichtes und der Finsternis, des Göttlichen und des Irdischen in notwendiger Verbindung stehen. Das muß ausdrücklich gesagt werden, und dann erst tritt das faustische Wesen auch begrifflich klar hervor.

Am einfachsten liegt es bei dem Gegensatz von Genuß und Tätigkeit. Genuß, wenigstens im gewöhnlichen Sinne, also nicht so, wie er z. B. bei Augustin vorkommt, wird sich immer auf die Lust am Irdischen beziehen, und bei der angegebenen Alternative kann es nur die Tätigkeit sein, die über die Erde hinausweist. Bei Ruhe und Bewegung dagegen und ebenso bei Schauen und Schaffen oder Kontemplation und Aktivität verhält es sich anders. Es bleibt sehr wohl denkbar, daß die höchste Form des Schauens, die zugleich völlige Ruhe des Subjekts fordert, oder daß die bis zum Erfassen der letzten Wahrheit gesteigerte Kontemplation ganz dem übersinnlichen, göttlichen Weltwesen oder dem Lichte zugekehrt ist, während umgekehrt grade die Bewegung, das Schaffen, die Aktivität sich auf das irdische Leben mit seinem Wechsel von Hell und Dunkel richtet. Schon dies zeigt, daß hier Probleme vorliegen, und daß das Spezifische des faustischen Wesens allein darauf beruhen kann, wie die verschiedenen Alternativen, die wir einzeln aufgezählt haben, in ein eigenartiges, durchaus nicht selbstverständliches Verhältnis zueinander treten.

Um das klarzulegen und in seiner Notwendigkeit zu verstehen, gehen

wir davon aus, daß der Gegensatz des Sinnlichen und Uebersinnlichen mit dem von Endlichem und Unendlichem sich verbindet. Das Sinnliche ist dann das Endliche, das Uebersinnliche dagegen zugleich das Unendliche. Freilich leidet der Ausdruck »unendlich« an einer Unbestimmtheit seiner Bedeutung, insofern als er sowohl das Endlose, Unvollendete wie auch das Ueberendliche, Vollkommene bezeichnen kann. Doch abgesehen davon dürfen wir sagen, Fausts Wesen besteht darin, daß er trotz alles Verhaftetseins in die Sinnlichkeit sich niemals mit deren Endlichkeit dauernd zufrieden gibt, sondern darüber hinaus nach dem Unendlichen als dem Ueberendlichen strebt und sich damit dann zugleich dem Uebersinnlichen zuwendet.

Von hier aus haben wir z. B. verstanden, daß die Art von Kontemplation, die Wagner treibt, Faust ungenügend erscheinen muß, weil sie sich auf das Endliche beschränkt. Ferner ist klar: der Genuß der Lust wird sich ebenfalls immer auf Endliches richten, und nur die Tat, die ihn ablehnt, kann nach dem Unendlichen streben. Trotzdem bleibt es auch bei dieser Formulierung dabei, daß der Gegensatz von Schauen und Schaffen, Kontemplation und Aktivität nicht notwendig mit dem Gegensatz von Endlichem und Unendlichem zusammenhängt. Das Unendliche kann Gegenstand des Schauens sein, ja es ließe sich die Meinung vertreten, daß allein mit Hilfe des theoretischen Begriffs, niemals durch menschliche Aktivität das Ueberendliche zu fassen sei.

Wir müssen also zur begrifflichen Bestimmung des faustischen Wesens noch einen Schritt weiter gehen und eine besondere Kombination der verschiedenen Gegensätze vollziehen. Das aber wird erst möglich bei Berücksichtigung der Tatsache: Faust *will* sich des Unendlichen nicht nur schauend bemächtigen, sondern in dem Ueberendlichen, das keine Grenzen kennt und daher den endlichen Menschen immer wieder vor neue *Aufgaben* stellt, *schaffend leben*. Dabei wird er dann fortwährend durch die klammernden Organe, mit denen er sich an die Erde hält, ins Endliche zurückgezogen, und so besteht die Gefahr, daß er im Sinnlichen beharrt. Da er aber nicht nur darin nicht, sondern überhaupt nicht beharren darf, wenn er Faust bleiben will, muß er sogar die denkbar höchste Erkenntnis der übersinnlichen Welt, die Ruhe der Kontemplation und damit Beharren voraussetzt, als bloßes Schauspiel ablehnen. Das Schauen des Unendlichen, Uebersinnlichen hat für ihn mit der Endlichkeit des Sinnlichen das gemein, daß es ihn zum Verweilen zwingt. Daraus verstehen wir, daß sich bei Faust das Uebersinnliche im Weltall notwendig mit seiner Aktivität verbindet. Wo es kein *Tun* gibt, gibt es für

ihn auch keinen Gott. Jede Ruhe scheint ihm gottfeindlich, und einen kontemplativen Weg zum ewigen Licht kennt er daher nicht.

Die theoretische Betrachtung genügt ihm also in keinem Fall, obwohl sie durchaus ein »ideales Streben« bedeutet, ja ganz dem Uebersinnlichen, Ueberirdischen zugekehrt sein kann. Sie ist ihm nicht aktiv genug. Darum bleibt sie ihm innerlich fremd. Nur ein einziges Mal sehen wir ihn im Verlauf der Szenen, die wir betrachtet haben, bei der theoretischen Kontemplation in seinem innersten Wesen befriedigt, und das tritt in dem Augenblick ein, in dem er das Weltwesen selbst als Tat begreift. Damit muß sich auch für den Denker in ihm der Zwiespalt lösen, in den seine Natur sonst gerät, sobald sie sich der Erkenntnis widmet. Das Erkennen soll auch bei Faust das Höchste erfassen, aber Erkennen kann für den faustischen Menschen nie das Höchste sein. Gott darf also nicht mit der theoretischen Vernunft zusammenfallen. Erkennt der faustische Mensch dagegen, daß das Wesen des Göttlichen nicht Ruhe, sondern Bewegung, nicht theoretisches Schauen, sondern praktische Tat ist, dann wird er grade durch diese Erkenntnis, die ihn mit dem Prinzip aller Dinge verknüpft, auch mit dem verbunden, was den eigentlichen Kern seiner Persönlichkeit ausmacht, und damit hat er als Denker die »Weltanschauung« gefunden, in der sein eigenes faustisches Wesen zum Ausdruck kommen kann.

So muß vollends klar werden, wie sich bei Faust der Gegensatz des Sinnlichen und Uebersinnlichen in ganz eigentümlicher, nicht allgemeingültiger Weise, aber dennoch notwendig, mit dem Gegensatz des Kontemplativen und Aktiven verknüpft. Das ist das Entscheidende: Faust will immer aktiv sein, sowohl wenn er dem Irdischen, als auch wenn er dem Ueberirdischen zugekehrt ist. Rastloses Streben über alles Erreichte hinaus, darin liegt das Faustische. Deshalb hat Faust als Gelehrter »seinen Beruf verfehlt«. Nur in einer Form kann das Denken ihn befriedigen, nämlich dann, wenn es ihn das Ueberirdische selbst als Tat verstehen lehrt und ihn so mit seiner Tätigkeit dem Weltganzen als notwendigen Bestandteil einfügt. Dann wird das rastlose Weiterstreben, das niemals beharren und verweilen will, gewissermaßen metaphysisch gerechtfertigt.

Damit aber ist zugleich das Grübeln über das Prinzip des Weltzusammenhangs bei Faust in der Hauptsache erledigt. Als Gelehrter tritt er im Drama nie wieder und als theoretisch nachdenkender Mensch nur noch ganz vorübergehend auf. Sein Leben besteht der Hauptsache nach in einem Kampf, den sein unaufhebbarer Tatendrang mit der Sinnlichkeit

führt, die durch ihre gröberen und feineren Freuden ihn einladet, bei der Endlichkeit zu verweilen. Auf diesem Gebiet müssen die eigentlichen Lebensprobleme für den faustischen Charakter entstehen, und dem entspricht denn auch der Verlauf der Fausttragödie, die Faust durch die Verbindungen mit Gretchen und Helena hindurch zur Herrschertätigkeit führt.

Endlich liegt es nahe, zu fragen, welche wissenschaftliche Philosophie der spezifisch faustischen Weltanschauung inhaltlich am meisten entspricht. Im Grunde versteht es sich von selbst, daß, falls man diese Frage überhaupt beantworten will, man zuerst an Johann Gottlieb Fichte denken wird. Keiner hat so wie er den »Primat der praktischen Vernunft« Kants zur letzten Triebfeder seines Philosophierens gemacht und dementsprechend nicht in der »Tatsache«, sondern in der »Tathandlung« das Fundament gefunden, auf welchem er sein System errichten mußte. Es war kein Zufall, daß wir schon einmal, nämlich dort, wo Faust über das Eigentum sprach, an Fichte erinnert wurden. Wenn irgendein Denker als »faustisch« bezeichnet werden kann, ist es dieser Philosoph. »Im Anfang war die Tat«, das ist ebenso faustisch wie fichtisch gedacht. Die Welt in ihrem tiefsten Grunde stellt sich für Fichte nicht als ruhendes Sein, sondern als lebendiges Tun dar. Das Ich »setzt« sich selbst und schafft sich Schranken nur, um sie zu überwinden. Es gibt keine starre Substanz. Auch hinter dem Tun des Ich steht kein substantieller Täter. Das Letzte ist ein Tun um des Tuns willen, ein rastloses »unendliches« Tun.

Später hat Fichte das einmal ganz »modern« formuliert: »Die tote lastende Masse ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließet und woget und rauschet der ewige Strom vom Leben und Kraft und Tat, vom ursprünglichen Leben.« Wenn es in Nietzsches Zarathustra heißt: »Und dies Geheimnis redete das Leben selber zu mir: »Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muß«, so klingt das wie ein Nachhall der Fichteschen »Wissenschaftslehre«, und auch das, was Simmel die »Transzendenz des Lebens« genannt hat, kommt im wesentlichen auf Fichtesche Gedanken hinaus. Nur ist heut an die Stelle des greifbaren persönlich tätigen »Ich« ein etwas mysteriöses und abstraktes Neutrum, »das Leben« getreten, und damit wird dem Gedanken grade die faustische Spitze abgebrochen. Eine echt faustische Philosophie muß Ich-Philosophie oder Persönlichkeitslehre bleiben, wie es auch Goethe bei seiner »entelechischen Monade« schließlich nicht auf irgendein abstraktes Neutrum, sondern auf ein rastlos tätiges Ich ankam.

Doch das haben wir hier nicht weiter zu verfolgen. Uns interessiert allein der Charakter des Goetheschen Faust, und nur eine flüchtige Andeutung über die Möglichkeit einer »faustischen Philosophie«, die, insofern sie wissenschaftlich sein will, als contradictio in adjecto erscheinen kann, sollte zum Schluß gegeben werden, nachdem der Versuch einer begrifflichen Ordnung und Zusammenfassung der Elemente, die in Fausts Wesen verknüpft sind, uns auf Probleme geführt hatte, welche zeigen, inwiefern die Einheit des faustischen Charakters auch philosophisch interessant ist.

DIE SITTLICHE BEDEUTUNG DES STAATES.

VON

ERICH MARTIN MARCKS (BERLIN).

1. Das Wesen der Sittlichkeit.

Sittlichkeit ist ein atheoretischer Wert. Diese Feststellung soll von vornherein ausweisen, unter welchen grundsätzlichen Voraussetzungen hier an das Problem der Stellung des Staates in der Ethik ausgegangen wird. Sie enthält den schmerzlichen Verzicht auf jeden Monismus und jede Identitätslehre, und faßt die Welt dualistisch als ein Nebeneinander von Rationalem und Irrationalem. Auch wenn wir das Reich der Sittlichkeit als atheoretisch bezeichnen, also die irrationale Seite betonen, so entgehen wir doch dieser Zweiheit nicht; denn eben indem wir es aussprechen, umreißen wir auch dieses Reich theoretisch, nehmen wir es in unsere Erkenntnis auf. Und damit ist nicht gesagt, daß dieses das einzige rationale Element im Sittlichen sei. So wie jede logische Erkenntnis zum Teil irrational ist, indem der logisch nicht aufzulösende Inhalt in der rationalen Form steht, so ist andererseits auch das irrationale Gebiet des sittlichen Lebens der Erkenntnis zugänglich. Im Grunde wird selbst die rationale Form unbegreiflich, sobald man sie zum Gegenstand macht. Für das Ethische bedeutet dieser Dualismus etwas besonderes: wir wissen aus eigener Erfahrung, wie hier im Gebiete des wirklichen persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens die Tatsachen und ihre bewußte Formung in ständigem Widerspruch, in unaufhörlichem Kampf stehen, und daß dieser Kampf, der durch jedes Leben geht, unser eigener Lebensinhalt ist. Der theoretisch erkannte Widerspruch zwischen Form und Inhalt, Rationalem und Irrationalem steht hier unmittelbar vor unserem Bewußtsein.

Unter diesen Gesichtspunkten ist zunächst festzustellen, wie weit das Wesen des Sittlichen der theoretischen Erkenntnis zugänglich ist. Sitt-

lich nennen wir, um das Wort zu definieren, das Handeln oder Leiden, das aus der Anerkennung eines Sollens hervorgeht. Die Form des sittlichen Verhaltens ist das Opfer. Das bewußt gewordene, inhaltlich erkannte Sollen nennen wir Pflicht.

Diese Erkenntnis ist rein formal. Darum erhebt sich nun die weitere Frage nach dem Inhalt der Sittlichkeit. Wir können in anderen atheoretischen Wertgebieten, z. B. dem Aesthetischen und dem Religiösen, auch die Frage nach dem Inhalt in gewisser Weise durch eine theoretische Abgrenzung beantworten. Der Inhalt des Sittlichen ist gleichbedeutend mit einer objektiven Bestimmung der Pflicht. Kann die Pflicht des Menschen theoretisch festgesetzt werden? Gibt es einen sittlichen Wert, oder mehrere sittliche Werte, die dem Menschen in theoretisch erkennbarer Weise befehlen, w a s er zu tun oder zu lassen hat? Damit würde die Sittlichkeit in der Hauptsache zu einer Angelegenheit der Erkenntnis werden. Gesetzt, es gebe solche unbedingt allgemein geltenden sittlichen Forderungen, die der Erkenntnis zugänglich sind: so erhebt sich die Frage, worauf sich diese Geltung stützt. Es könnte sein, daß diese sittlichen Geltungen nur vorgefunden werden, ohne daß die Notwendigkeit ihrer Anerkennung nachgewiesen werden kann: man besäße dann eine Art tatsächlicher Erkenntnis, die dem atheoretischen Charakter der Ethik Spielraum ließe, aber doch über die Behauptung: »diese Norm ist allgemeingültig« nicht hinauskäme; sie könnte also jederzeit durch eine entgegenstehende Behauptung angefochten werden, und könnte einen Beweis nur durch den tatsächlichen, aber sicher unmöglichen Nachweis erbringen, daß diese Norm von allen Menschen als gültig anerkannt werde. Den sicheren Grund für eine einheitliche sittliche Form kann nur der Nachweis ihrer D e n k n o t w e n d i g k e i t liefern. Damit würde die Sittlichkeit fest im theoretischen verankert werden. Auf dieser Grundlage beruht der Prototyp der rationalen Ethik, die Lehre Kants.

Sie geht von der Ueberzeugung aus, daß die Vernunft im Reiche der Sittlichkeit ebenso a priori gesetzgebend sei wie im Reich der Natur. Sie leugnet den Dualismus von Rationalem und Irrationalem, von Gut und Böse nicht, aber sie sucht ihn dadurch zu überwinden, daß sie voraussetzt, daß die allgemeingültigen Sittengesetze in der Vernunft liegen und nur erkannt und anerkannt werden müßten um sich durchzusetzen. So wird das Sollen als Gesetz, und dieses Gesetz als allgemeingültiges Naturgesetz aufgefaßt; die Möglichkeit, als allgemeines Gesetz anerkannt zu werden, wird der Prüfstein für jedes Sollen. Die sittlichen Werte sind in der Vernunft a priori vorhanden. Es ist die Aufgabe, sie ans Licht zu

fördern, sie bewußt zu machen. Wird diese gelöst, so ergibt sich ein System von Normen, ein unbedingt gültiger Kodex der Sitten und ein Gesetzbuch des Rechts, das unabhängig von jeder Erfahrung der Individuen oder der Völker gilt. Ein Triumph der Vernunft, ein Triumph der absoluten Allgemeinheit, in der das Individuum aufgeht.

Aber die Grundlage dieses ethischen Systems, die logische Auflösbarkeit des Sittlichen, erkennen wir als eine petitio principii. Wir erkennen die Gleichsetzung von Allgemeinheit, Gesetz und Gelten, die Denknotwendigkeit seiner rationalen Normen nicht mehr an. Kants Anschauung, alles Individuelle sei nur dadurch wertvoll, daß es an einem Allgemeinen teilhabe, läßt ihn auch im Ethischen das Wertvolle als theoretische Allgemeinheit fassen, als die M a x i m e , nach der sich das Wollen richtet, die allein es zu einem g u t e n Willen macht. Kant selbst hat allerdings die Zwiespältigkeit der Welt nicht verkannt und ihr die Konzession gemacht, daß die sittlichen Normen, die in der intelligiblen Welt als Naturgesetze mit unbedingter Notwendigkeit gelten, in der Erscheinungswelt als S o l l e n auftreten, das nur durch den Hinzutritt der F r e i h e i t konkret werden kann. Hiermit hat er den naturgesetzlichen, denknotwendigen Charakter seiner Normen stark eingeschränkt: die apriorische Gesetzgebung der Vernunft hat ihren zwingenden Charakter verloren. Der Mensch ist frei, er kann sich entscheiden, ob er sittlich handeln will oder nicht — aber er ist auch wieder unfrei; denn handelt er nicht sittlich, so ist er der Knecht seiner Begierden — handelt er dagegen sittlich, so kann er nicht mehr wählen, sondern er muß sich nach dem starren, ewigen Sittenkodex der Vernunft richten. Kant hat ferner selbst zugegeben, daß die Notwendigkeit für die reine Vernunft, praktisch zu werden, nicht eingesehen werden könne. So bleibt von seinem System nur zweierlei: der Gedanke, ein sittlicher Wert könne nur die Form eines allgemeinen rationalen Gesetzes haben, und die Idee der Freiheit, der sittlichen Autonomie der Menschheit. Jenem Gedanken fehlt der Beweis — die Gleichsetzung von Wert und Gesetz ist willkürlich. Die Idee der sittlichen Autonomie aber ist vor allem der Grund für die ungeheure praktische Bedeutung der Kantschen Ethik geworden; das jedoch vorwiegend, weil sie nicht auf die abstrakte Vernunftpersönlichkeit bezogen wurde, die Kant allein gesehen hatte, sondern auf das lebendige Individuum: gerade auf den Begriff, den Kant philosophisch nicht erfaßte.

So hat auch Kants Ethik trotz ihrer durchaus rationalen Absicht dem atheoretischen Charakter der Sittlichkeit Rechnung getragen, und dabei ihre logisch zwingende Notwendigkeit eingebüßt. Lebendig geblieben ist

jedenfalls der Appell an das sittliche Bewußtsein des Einzelnen: alles andere ist zum mindesten zweifelhaft; die Frage, ob die Pflicht einen allgemeinen erkennbaren Inhalt habe, ist ungelöst geblieben. Das Individuum, zwischen zwei Allgemeinheiten, das »intelligible« Reich der Vernunft und das unbegreifliche Mysterium der Freiheit gestellt, hat in der Folge entdeckt, daß keiner dieser beiden Begriffe sein wahres Wesen umfaßt, und sich daran gemacht, sich selbst zu entdecken. Den Weg zu einer inhaltlichen Erfüllung der Sittlichkeit hat es versucht in seinen irrationalen Kräften zu finden; so steht Nietzsche als der zweite große Ethiker Kant gegenüber. Aller Wert ist bei ihm aus dem Allgemeinen ins Persönliche zurückgefallen, seine Formel des Wollens ist das »Ich will!«, sein Ideal der aus der Fülle seiner Anlagen sich auslebende, sich ziellos steigernde Mensch und Uebermensch. Alle Werterkenntnis wird relativ; absolut ist das nur erlebbare, unsagbare Leben. An die Stelle einer allgemeinen Regelung tritt das Recht des Stärkeren, der Kampf Aller gegen Alle. Nietzsches Weg ist nach ihm von Lebensphilosophen aller Art — Voluntaristen, Biologisten und Darwinisten beschritten worden. Dadurch führt er von der autonomen Persönlichkeit wieder fort zu einer neuen Allgemeinheit, in deren irrationalen Lebensstrom der Einzelne wieder nur noch Einzelfall wird, oder doch durch ihre Notwendigkeiten in seinem ethischen Verhalten weitgehend bestimmt wird. Es ist klar, daß auch dieser Weg nicht zu einer allgemeingültigen Lösung des Problems vom Inhalt der Sittlichkeit führen kann — je mehr im Gegensatz zu Kant die irrationalen Kräfte der Persönlichkeit in den Vordergrund treten, desto geringer muß ihre logische Durchdringbarkeit werden, desto näher muß man dem völligen Agnostizismus kommen.

Die Frage nach dem objektiven Inhalt der Pflicht ist noch nicht befriedigend beantwortet. Die apriorische Verankerung der sittlichen Gesetze in der Vernunft erschien uns als eine unbeweisbare und in ihren Folgen für die persönliche Sittlichkeit widerspruchsvolle Behauptung; und der Versuch, das irrationale Leben der Sittlichkeit die Ziele setzen zu lassen, hebt sich durch seine eigene Voraussetzung der Unbegreiflichkeit auf. Aber diese Antworten, die uns die Philosophie gab, sind nicht die einzigen. Die Wertlehre sucht sich ihr Material aus dem geschichtlichen Kulturleben: und da stehen wir vor der Tatsache, daß Sitte, Sittlichkeit und Recht niemals die alleinige Angelegenheit des Individuums gewesen sind, daß es vielmehr von jeher Gemeinschaften gegeben hat, die sich berechtigt fühlen, der Sittlichkeit konkrete Regeln und Ziele zuzuweisen. Wir denken hier zunächst weniger an die Kirchen, die auf Grund ganz be-

stimmter religiöser Grundanschauungen sittliche Forderungen erheben, die also in einem besonderen Wertgebiet, dem religiösen, verankert sind. Auf gleicher Ebene mit dem Individuum, auf ihm beruhend und weltlichen Zwecken dienend, steht heute der Staat. Und er wagt es, uns sehr genaue sittliche Vorschriften zu geben, über uns zu urteilen und uns zu strafen, ohne sich durch religiöse Offenbarungen ausweisen zu können; der moderne Staat hat sich vielmehr ausdrücklich von der religiösen Unterlage losgesagt, die noch den Staat des Mittelalters trug. Es ist unmöglich, über das Wesen der Sittlichkeit zu urteilen, ohne vorher die Ansprüche zu prüfen, die der Staat in sittlicher Beziehung an den Menschen stellt. Ihre Berechtigung kann sich nur aus dem Wesen des Staates erweisen, über das wir versuchen müssen uns klar zu werden.

2. Das Wesen des Staates.

Für uns beschränkt sich die Untersuchung über das Wesen des Staates natürlich auf den Staat unserer Zeit. Die Auffassung einer Zeit vom Staate bildet selbst eine der wichtigsten Momente an ihrem Staatswesen: es ist zu gleichen Teilen aus realen und ideellen Momenten zusammengesetzt; und auch die Auffassung, in der ein Staat jeweils erscheint, ist das Ergebnis einer Entwickelungsreihe von geistigen und realen Elementen. Es würde unsere Untersuchung ins Unendliche komplizieren, wollten wir vergangene Staatsformen und Staatsauffassungen in ihren Kreis ziehen — auch hier kann es sich nur um Typen handeln, die noch in unserer Zeit lebendig sind. Vollends gilt dies von dem Ergebnis, zu dem unsere Reflexionen kommen werden: auch dies ist nur auf unsere Zeit anwendbar und kein Maßstab nach dem sich die Taten anderer Epochen beurteilen ließen.

Ausgangspunkt für die theoretische Auffassung des Staates können die verschiedenen Momente werden, die sein Wesen darbietet und von denen jedes einzelne, allein und absolut gesehen, in sich Widersprüche entwickelt, die nur eine totale Auffassung vom Staate wird überwinden können.

Der modernen Staatslehre, die den Staat so festzustellen hat, wie er tatsächlich erscheint, gilt er als der »durch planmäßige, zentralisierende, mit äußeren Mitteln arbeitende Tätigkeit die individuellen, nationalen und menschheitlichen Solidarinteressen in der Richtung fortschreitender Gesamtentwicklung befriedigende, herrschaftliche, Rechtspersönlichkeit besitzende Verband eines Volkes«[1]). Diese Definition, wenig anmutig und

1) Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 2. Aufl., S. 256.

äußerst nüchtern, wie sie ist, scheint rein ein Bild der Tatsachen zu geben. Aber doch enthält sie bewußt ein durchaus philosophisches Element: die Staatslehre hat erkannt, daß die Rechtfertigung des Staates allein in seinen Z w e c k e n zu suchen ist, und hat mit dem Begriff »in der Richtung fortschreitender Gesamtentwicklung« ihre Weltanschauung in den Staat hineingelegt, um ihm einen Sinn zu geben. Ohne Wertbegriffe läßt sich der Staat also nicht definieren. Dieser Zusammenhang des Staates mit der Deutung des Weltsinnes ist für uns von besonderer Bedeutung. Je nachdem das Werthafte in seiner irrationalen oder rationalen Seite gesehen wird, verschiebt sich die Auffassung vom Wesen des Staates und von seiner Bedeutung für das Individuum.

Zunächst erscheint der Staat als bloße Wirklichkeit. Als sein Wesen gilt die Macht. Auf diese irrationale Erscheinung kann der Wertakzent gelegt werden, in einer Anschauung von der Macht als Selbstzweck, als Ausdruck des reinen, ursprünglichen Lebens, das sich vom Individuum zum Volk und von diesem zum Machtstaat steigert, ziel- und planlos, nur um sich zu wahren und neues zu schaffen. Diese rein irrationale Auffassung bleibt vereinzelt. Um so häufiger ist die Machttheorie in Verbindung mit rationalen Elementen. Der Staat soll nicht der ziellose Höhepunkt des Lebens sein, sondern nur ein Mittel, dessen sich das Leben zu seiner Entwicklung bedient; er wird den Naturgesetzen des Lebens unterworfen. Das Ergebnis kann aber dem ersten um so ähnlicher werden, je mehr der Kampf ums Dasein in den Mittelpunkt tritt, je mehr also der Staat nur kausal biologisch abgeleitet wird. Dann ist Machtbildung Naturgesetz, dem die Menschenaggregate folgen müssen, und der Kampf der Staaten untereinander ums Leben und Herrschaft der natürliche und einzige Inhalt der Geschichte. Aber das rationale Element, das mit der Anwendung der allgemeinen Naturgesetzlichkeit auf den Staat hier anerkannt worden ist, kann bei diesem Ergebnis nicht stehenbleiben. Das Individuum ist der festen naturhaften Bindung an seinen Staat durch die Reflexion ledig geworden und verlangt vom Staat nicht nur Gründe, sondern Zwecke: danach will es beurteilen, ob es ihn anerkennen kann. Die biologische Theorie veräußerlicht den Staat, sie sieht nur seine »positive« Wirklichkeit und muß ihm das innere Verhältnis zum Individuum dadurch wiedergeben, daß sie den Staat zum Werkzeug höherer Ideen macht. So mischt sie sich mit einer Art rationaler Metaphysik, welche Tendenzen zu vernunftgemäßem Fortschritt in die Entwicklung hineindeutet. Vernunft, Moral, Humanität werden so die Entwicklungsziele des Positivismus. Und selbst Karl Marx gibt seiner auf ganz anderem

Boden gewachsenen Lehre das Ziel des vernunftgemäßen Lebens im Paradies der klassenlosen Gesellschaft; da er am Staat nur das Aeußerliche in krassester Form, nur Macht, Herrschaft und Unterdrückung sah, müßte der Staat folgerichtig erst untergehen, um dem Ideal der Vernunft Platz zu machen; bei ihm hat die Machttheorie das negative Vorzeichen erhalten. Aber bei ihm wie bei den Biologisten liegt der Wertcharakter nicht mehr auf dem irrational-lebendigen Wesen, sondern auf den rationalen Aufgaben des Staates. Ziel und Vorbild ist die grundsätzlich rationale Auffassung, die von der Aufklärung her K a n t übernommen und in seiner Lehre verankert hat. Sein kopernikanischer Grundsatz von der Gesetzgebung der Vernunft zog den Staat vollständig in den Bereich der praktischen Vernunft. Es kann nur noch seine Aufgabe sein, die Maximen der Philosophen in die Wirklichkeit zu übertragen — jene Maximen die aus der apriorischen Gesetzgebung der Vernunft hervorgegangen sind. An Stelle der Macht rückt das R e c h t in den Mittelpunkt des Staates und wird sein eigentliches Wesen. Es ist das alte N a t u r r e c h t, das jetzt einen noch viel absoluteren Anspruch erheben kann als bisher. Der Staat ist der Diener der Vernunft. Er muß das absolut geltende Recht ermitteln und anwenden und alle Betätigung fördern, die im Interesse der Vernunft geschieht. Die historischen Grundlagen des Staates werden gleichgültig; die Grenzen der Nationen müssen überwunden werden. Die Vernunft fordert über dem historischen Staat den Völkerstaat, den Menschheitsstaat. Das Licht der Vernunft wird allmählich die Machtmittel entbehrlich machen und vornehmlich den Krieg, das Brutalste und Vernunftwidrigste unter ihnen, verschwinden lassen. Schließlich wird der Staat nur noch ein Verwaltungskörper sein, der äußerliche Aufgaben unter Menschen erfüllen wird, die von dem Sittengesetz ganz durchdrungen sind.

Hier ist der Staat also weiter enteignet zugunsten der Vernunft; er ist unmittelbar in den Dienst der s i t t l i c h e n I d e e gestellt worden, und soll das Naturhafte an seiner Erscheinung mehr und mehr ausmerzen. Die Staatslehre ist aber ein Teil der Sittenlehre, und die gleichen Einwände gelten gegen beide: Das System steht und fällt mit dem Axiom von der ursprünglichen Gesetzgebung der Vernunft. Die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit ist in der kantischen Staatslehre nur noch größer als in der Sittenlehre; die allgemeine abstrakte Vernunft, die im Staate zu herrschen hat, findet kein Abbild in der Wirklichkeit, in der jeder Staat sein besonderes Wesen und seine eigenen Ziele hat. Der Versuch, die Vernunft als das Wesen des Staates zu setzen, gerät ebenso in Widerspruch zu

den Tatsachen wie die irrationalen Lösungen: hier setzt die neue Idee der Individualität ein, und sucht diesen Widerspruch dadurch zu überwinden, daß man die vernünftigen Ziele nicht in allgemeingültigen Gesetzen und Lehrsätzen ausdrückt, sondern dem wirklichen, historisch gewordenen Staat in seiner Individualität einen vernünftigen Sinn zu geben sucht. In diesem Bestreben begegnen sich Hegel, Schelling, Ranke und die modernen Vertreter des » Historismus «.

Sie alle sind in dem Gedanken einig — so verschieden ihre Wege auch sind — die Ziele und Werte aufzusuchen, die in jedem besonderen Staate und Volke liegen. Der Staat — oder die Nation — steht zwischen Individuum und Schicksal; oder noch mehr: die Geschichte ist die Wirklichkeit des Schicksals. Die Geschichte der Völker und Staaten hat einen tieferen Sinn; sie ist kein unvernünftig-kausaler Ablauf, auch kein äußerliches, nur durch die Vernunft zu gestaltendes Material. Sie wird eine Offenbarung des Absoluten, mag dies mehr rational oder irrational gefaßt sein. Diese Offenbarung kann als das letzte Erkennbare relativ bleiben; oder sie kann, wie bei Hegel, eine Vorstufe sein zu der Rückkehr der Vernunft zu sich selbst in der schöpferischen und erkennenden Persönlichkeit: gemeinsam bleibt die Auffassung, daß sich im Staat Vernunft und Wirklichkeit zu einer Einheit zusammenfinden, daß er nicht nur Mittel, sondern ebenso auch Zweck ist. Seine Taten, seine rechtlichen Vorschriften entstammen eigenem Recht, das mehr oder weniger durch das Bewußtsein der Aufgabe veredelt ist, die ihm das Weltganze zuweist. Aber diese Zwecke sind nicht mehr beweisbar, sie sind Sache des Glaubens, der Metaphysik. Das ist das Beunruhigende für das Individuum, daß es dem Staat hier ausgeliefert wird und in ihm etwas Höheres sehen soll, ohne daß ihm diese Geltung anders als praktisch bewiesen werden kann. Zu den Ansprüchen, die der Staat zuerst im Namen der Natur, dann der Vernunft stellte, findet es jetzt ebenso kategorische der Metaphysik vor. Es kann sicher sein, gerichtet zu werden, wenn es diesen Ansprüchen des Staates nicht nachkommt, gleichviel aus welcher Quelle sie sich ableiten. Das ist schließlich das Gemeinsame: eine Vielheit, die sich hier als Gemeinschaft bezeichnet, stellt sich dem Individuum entgegen. Das Problem Individuum — Allgemeinheit tritt zu den Verschiedenheiten der sittlichen Postulate noch hinzu. Die erkennende Persönlichkeit wird durch diese Widersprüche gezwungen, sich zu entscheiden und Richter in eigener Sache, vor dem eigenen Gewissen zu sein.

Auf die Frage, was Sittlichkeit und was der Staat sei, hat uns das geschichtliche Kulturleben nicht eine Antwort, sondern eine Fülle von Ant-

worten gegeben, die sich gegenseitig ergänzen, widersprechen, ausschließen. Klar ergibt sich aus ihnen nur eins, daß das Wesen der Persönlichkeit, und das Wesen der Gemeinschaften: Familie, Gesellschaft, Volk, Staat von tiefem Einfluß auf den Inhalt der sittlichen Forderungen sein muß. Denn beide Komponenten, Individuum und Gemeinschaft, formen durch ihr Denken und ihre Erfahrung diesen Inhalt. Die Richtung des Denkens einer Person und der gemeinsamen Erfahrung eines Volkes aber sind wieder irrationale, nicht weiter ableitbare Voraussetzungen. Physische Anlage, soziale Einflüsse, Wirtschaft, Ueberlieferung und Geschichte sind ein Unterbau, von dem der Ueberbau der ethischen Zielsetzungen im Einzelnen und Allgemeinen offenbar aufs stärkste getragen und richtunggebend beeinflußt wird. Das sind Tatsachen. Wie aber soll sich das erkennende Individuum zu ihnen stellen? Wird es sich nicht gegenüber diesem Verfließen ins Relative, gegenüber diesen unendlichen Inhalten an das feste Gerippe rationaler Formen halten, von der Ueberlieferung nur das anerkennen, was vor der Erkenntnis besteht, und gerade in der Ueberzeugung von der Unübersehbarkeit des Lebens ihm die Gesetzgebung der Vernunft entgegenstellen, als Absolutes, das allein dem Handeln eine feste Richtschnur geben kann? Oder wird es diesem Kampf ausweichen und die Autorität der Ueberlieferung anerkennen, als das Ergebnis eines Lebensprozesses, dem auch das Individuum entstammt? Jede dieser beiden Lösungen schließt die andere und damit einen erheblichen Teil der wirklichen Welt aus. Es muß unser Ziel sein, eine dritte Antwort zu finden, in der die bisherigen Gegensätze aufgehoben, als Momente gefaßt und vereinigt werden.

3. Der Schematismus der Sittlichkeit.

Wir haben als das Kennzeichen der Sittlichkeit das Handeln auf Grund der Anerkennung eines Sollens bezeichnet. Und wir können hierbei eine weitere und eine engere Sphäre der Sittlichkeit unterscheiden. Die Wertlehre hat darauf hingewiesen, daß der Wille, nach einem Wert zu handeln, die Grundlage der menschlichen Tätigkeit in allen Wertgebieten ist, in erster Linie der Erkenntnis, die ohne den Willen zur Wahrheit nicht denkbar ist. Sittlich ist in diesem Sinne jeder Dienst an Werten — jedes Erkennen, jedes Schaffen. Das folgt aus dem Begriff des Wertes und des Sollens überhaupt. Das »Sollen« bedeutet eine Entzweiung und die Aufhebung dieser Entzweiung. Wenn das Wort vom »Sinne« des Lebens eine Bedeutung haben soll, so bezeichnet es ein Leben in Beziehung zu

Werten. Eine Beziehung zu Werten ist immer ein Sollen. Die Anerkennung des Sollens ist selbst die Voraussetzung für den Genuß von Gütern, z. B. von Kunstwerken; denn er wird zum mindesten ein Minimum an Tätigkeit, eine gewisse Selbsterziehung und ein Aufsuchen der Kunstwerke erfordern. Das Sollen fordert aber nicht nur Anerkennung, sondern Vollziehung: die Entzweiung mit der sich das Sollen befaßt, ist aufzuheben. Dem Sollen ist ein Zustand vorangegangen, der keine Entzweiung kannte, wo Rationales und Irrationales, Gut und Böse, Form und Inhalt ungeschieden ineinander lagen. Das Sollen hat diesen Zustand aufgehoben, es hat geschieden: mich von der Welt, Wahres vom Unwahren, Schönes vom Unschönen. Und es verlangt, daß diese Kluft, die es aufweist, überwunden wird. Das kann nur in einer Folge von Einzelhandlungen geschehen; an sich besteht die Kluft fort, nur für uns wird sie durch die Tat im Einzelfall geschlossen. Jede Erkenntnis z. B. schließt Form und Inhalt zu einer neuen Einheit zusammen; aber dieses Ergebnis wird wieder Material für neue Erkenntnisse, auch in ihm mischen sich umschließende Form und umschlossener Inhalt. Trotzdem: in der Tätigkeit des Erkennens wird dem Sollen Genüge getan, wird die Kluft geschlossen, die vorher zwischen dem Wahrheitsuchenden und seinem Gegenstand bestand. So auch im Aesthetischen: im künstlerischen Schaffen, und auch noch im Reproduzieren entsteht die schöpferische Einheit des vorher Entgegengesetzten — bewußte Formung und irrationales Material verbinden sich zum Kunstwerk. Schelling hat im »System des transzendentalen Idealismus« die Aufhebung des Widerspruchs der Welt, die Wiedervereinigung der gespaltenen Identität im Kunstwerk gefunden. Hegel sah sie im sich selbst entwickelnden lebendigen Begriff. Es ist vielleicht der gleiche Gedanke, wenn wir den Sinn des Lebens in der Tat sehen, die in Erfüllung eines Sollens ein Werk schafft. Um der Persönlichkeit diesen Sinn zu geben, muß die Tat sich unaufhörlich wiederholen, von einem Gegensatzpaar zum neuen fortschreiten, denn ihr Material ist unendlich. Der Fortschritt dieser Handlungen vollzieht sich nicht nach logischen Prinzipien, sondern in einem individuellen Werden, entsprechend dem Wert, dem sie nachstrebt, dem Inhalt, den die Persönlichkeit mit sich bringt und demjenigen, den ihr die Welt entgegensetzt. Objektiv kann dieser Prozeß sich nur in den Werken darstellen, die in ihm geschaffen werden. Von ihnen kann man wohl sagen, daß sie den Wert enthalten, nie, daß sie der Wert sind: jedes von ihnen kann wieder Material werden, jedes enthält Gegensätze in sich, die zu neuer Formung auseinandertreten können.

Für diese wert- und wirklichkeitserfüllten Schöpfungen gibt uns die Wertlehre den Begriff des Gutes. Objektiv geworden, enthält das Gut den Sinn seiner speziellen Wertsphäre — einen theoretischen, ästhetischen z. B.; aber nicht dieses Ergebnis an sich, sondern seine Erzeugung bedeutet den Sinn des menschlichen Lebens. Der Sinn unseres Lebens wurzelt in der Tat, also im Sittlichen, im Sittlichen allerdings in seiner weitesten Bedeutung; denn das Sollen braucht bei dieser Erzeugung kaum bewußt zu werden — es kann triebhaft den ganzen Menschen so erfaßt haben, daß es seinen Charakter als Forderung nur unter besonderen Umständen, im Konflikte mit anderen Kräften, entfaltet. Der Wert, dem das Sollen dient, steht unbestritten im Vordergrund — wobei wir vorläufig von dem rein ethischen Gebiet absehen wollen; er bestimmt den Inhalt des Schaffens, den Inhalt der Pflicht, die dem Schaffen zugrunde liegt. Der Musiker weiß von vornherein, daß es seine Aufgabe ist, eben Musik hervorzubringen. In allen diesen Gebieten liegt ein fester, allgemein bestimmbarer Inhalt vor, dem das Sollen gilt. Und da ist es eine Eigentümlichkeit des rein sittlichen Gebietes, daß hier der Wert nicht zugleich den Inhalt gibt, daß vielmehr Sollen und Wert zusammenfallen. Bei den anderen Wertgebieten heißt es: Du sollst erkennen, sollst ein Kunstwerk schaffen; im nur Sittlichen heißt es: Du sollst sittlich, das heißt nach einem Sollen handeln. Die Grundlage alles wertbezogenen Handelns liegt hier bloß, ohne auf einen anderen Wert bezogen zu sein als auf sich selbst. Dieser augenscheinliche Mangel einer allgemeingültigen inhaltlichen Beziehung hat dazu geführt, dem sittlichen Sollen entweder allgemeine Werte aus anderen Gebieten, aus dem theoretischen — die Vernunft — oder dem religiösen überzuordnen; oder ihm die Triebe der Einzelpersönlichkeit als den individuellen Wert zu bezeichnen, den es zu verwirklichen hat. In beiden Fällen ist das Sollen heteronom, fremde Werte werden ihm übergeordnet. Ein eignes Gebiet der Sittlichkeit scheint es nicht mehr zu geben, gleichviel, ob man den katholischen Weg der Allgemeingültigkeit gewisser Normen oder den quasi protestantischen der individuellen Entscheidung gehen wollte. Für die katholisch-religiöse Ansicht hat Hermann Hefele dies ausdrücklich bestätigt [1]). Aber auch Kant ist trotz aller Betonung der »Freiheit« eigentlich katholisch in seiner Sittlichkeit, da er den Menschen unter allgemeingültige Gesetze stellt, wie schon Simmel bemerkt hat [2]). Uns leuchtet die Notwendigkeit nicht ein, die Sittlichkeit unter fremde Gesetze zu stellen. Wir wollen

1) »Das Gesetz der Form. (An Lorenzo Valla«.)

2) »Das individuelle Gesetz«, Logos IV, 1913).

den Versuch machen, einen wahrhaft protestantischen Weg zu finden, der bei aller Ablehnung einer falschen rationalen Allgemeinheit der Sittlichkeit ein eigenes Reich gewährleistet.

Erinnern wir uns daran, daß es zweifellos gewisse atheoretische Werte gibt, die Werte der ästhetischen, erotischen und religiösen Sphäre. Alle diese Werte lassen sich nicht durch Urteile und Schlüsse erkennen, wie der der Wahrheit; sie lassen sich nur vorfinden und gefühlsmäßig bejahen oder verneinen.

So ist auch der Wert der Sittlichkeit: Das Gute — nicht durch Reflexion zu erschließen oder abzuleiten, sondern er tritt unmittelbar in der Form der Ueberzeugung, der unmittelbaren Evidenz, vor das Bewußtsein, mit der Forderung; handle so, denn das ist gut. Diese nicht weiter ableitbare Ueberzeugung, die unmittelbare Erscheinung des transzendenten Wertes der Sittlichkeit im Menschen ist es, was wir d a s G e w i s s e n nennen. Diese Erscheinung beruht im einzelnen Menschen; sie ist einzeln und individuell, sie bejaht nicht Lehrsätze oder Maximen, sondern einzelne Akte.

Der Stoff, über den das Gewissen urteilt, ist konkret. Wollten wir sagen: so oder so zu handeln, ist i m m e r gut, so müssen wir uns doch bewußt bleiben, daß unser Gewissen über jeden einzelnen Fall einer solchen Handlung neu urteilen wird, und daß wir nicht mit apodiktischer Gewißheit sagen können, daß es die abstrakt als gut bezeichnete Handlung auch im konkreten Fall als gut anerkennen wird — es sei denn, daß die ethische Maxime auf den einfachen Satz hinausliefe: H a n d l e n a c h d e i n e m G e w i s s e n!

Kein Satz kann daher ethisch unbedingt gelten, auch derjenige nicht, der es fast immer tut; z. B. »Du sollst nicht töten«; in jedem Einzelfall wird das Gewissen vielmehr neu sprechen müssen, ob der allgemeine Satz auch hier wirklich gilt, und es kann zu dem Schluß kommen, dies zu verneinen.

Auch die rationale Ethik erkennt den Spruch des Gewissens an, sie behauptet aber, das Gewissen dürfe sich erst dann entscheiden, wenn es den Einzelfall unter einen allgemeinen festen Begriff gebracht habe. Diese Annahme widerspricht der Erfahrung, die jeder an sich selbst machen kann. Das Bewußtsein, etwas sei gut, ist offenbar früher als die Reflexion, warum es gut sei. »Gut« ist ein Begriff, der ebenso wie »schön« nicht weiter abzuleiten ist. Natürlich gehört zu einem »gewissenhaften« Urteil auch ein rationales Moment, die möglichst objektive Analyse der Sachlage. Diese Analyse ist aber nur eine Erkenntnis von Tatsachen. Eine Subsumtion dieser Tatsachen unter allgemeine Begriffe ist möglich, etwa

als Hilfe für das Gewissen, aber sie ist nicht notwendig und gehört nicht zum Wesen der sittlichen Entscheidung.

Die Tatsache des Gewissens läßt sich auch nicht verallgemeinern, ohne verfälscht zu werden — woher weißt du, daß diese irrationale, überrationale Macht in einem Andern ebenso, in derselben Richtung wirkt, wie in dir? Sie fordert von dem Einzelnen als ethischem Menschen seine eigene Vervollkommnung, die Schärfung seines sittlichen Gefühls, damit er ihm nicht aus Absicht oder Unachtsamkeit zuwiderhandle, die Durchdringung des ganzen Menschen mit dem Gesetz: Handle nach deinem Gewissen. In diesem Bereich, innerhalb des einzelnen Menschen, ist die Sittlichkeit rein. Wir sind mit Kant einig in der Ueberzeugung, daß in der Welt nichts wahrhaft gut zu nennen sei, als allein ein guter Wille. Die sittlich durchgebildete, nur ihrem Gewissen folgende, autonome Persönlichkeit ist daher von der Wertlehre zum sittlichen Gut erhoben worden. Dieses Gut läßt sich aber nicht, wie ein Kunstwerk, in einem einmaligen Akt schaffen. Es ist das Ergebnis eines Handelns, das auf die Welt gerichtet ist und sich in jedem Moment des Lebens wiederholt, es ist das Ergebnis eines ganzen handelnden Lebens. Die sittliche Persönlichkeit braucht als ihr Material die soziale Welt. Denn das Handeln, das wir bisher abstrakt, ohne Rücksicht auf seinen Inhalt betrachtet haben, betrifft konkret die sozialen Personen, soweit es sich eben um das Reich der praktischen Tätigkeit handelt, in der die Sittlichkeit ihr Feld hat. Die Handlung tut einen weiteren Schritt über den rein sittlichen Bereich des Wissens und des guten Willens hinaus; jede Handlung, die wir tun, weil sie unsrem Gewissen entspricht, ist in gewissem Sinn ein sittliches Gut, denn in ihr wird wertgemäße Form einem irrationalen Inhalt aufgedrückt; sie zieht Folgen nach sich, die von uns neue Handlungen verlangen; wir sind im vollen Wechselspiel mit der Welt, indem es gilt, ihr unser Gewissen aufzudrücken, das nach unsrer Ueberzeugung Gute zu tun, das Böse zu unterlassen und sogar zu verhindern. Das Sollen entzündet sich somit nicht an sich selbst, es braucht ein außerhalb liegendes Material. Es braucht zunächst eine konkrete Veranlassung, die ihm die Umwelt gibt, um sich mit diesem gegebenen Inhalt zu erfüllen; dazu tritt aber noch der Inhalt der eigenen Persönlichkeit, unser naturhafter oder nach anderen Werten geformter Untergrund, unsere Vernunft, unsere Triebe, unsere Fähigkeiten. Diese beiden Faktoren, Umwelt und Innenwelt, bestimmen erst das Material, das dem Gewissen zur Entscheidung dargeboten wird, ob es gut oder böse sei; sie bestimmen auch noch mehr, den Inhalt der Gewissensentscheidung: Diese entspringt

zweifellos der Totalität unseres persönlichen Seins. Alles Sollen, das einen Inhalt angenommen hat, ist also schon eine erste Mischung von Wert und Wirklichkeit, und individueller Wirklichkeit. Alle unmittelbare sittliche Gesetzlichkeit ist ein Ergebnis der Persönlichkeit, in der sie entsteht, und daher individuell; das Kantsche Dogma von der in allen Einzelnen gleichen Vernunft können wir nicht übernehmen. So rein und sittlich der Wille sein kann, der dieses Sollen aufnimmt, so kann er doch aus der Struktur der Persönlichkeit heraus dem Empfinden aller übrigen Menschen entgegengesetzt sein. Der individuelle Charakter der sittlichen Gesetzlichkeit, d. h. des inhaltlich gewordenen Sollens kann auch bei vollkommener Sittlichkeit der Person eine sittliche Anarchie der Gesamtheit zur Folge haben; bei einer noch unvollkommenen Sittlichkeit auch den Irrtum, die Selbsttäuschung über den wahren Charakter des Urteils des Gewissens. Durch diese Konfliktmöglichkeit wird die Tätigkeit des Sittlichen kompliziert; sie richtet sich demnach auf soziale Personen, also ebenfalls Träger individueller Gesetzlichkeiten, die sich entgegentreten, um den Spruch ihrer Gewissen in die Wirklichkeit zu übertragen. Denn für alle Menschen, denen die Natur nicht ein besonderes Verhältnis zu einem besonderen Wertgebiet zugebilligt hat, die also nicht Erkenner oder Künstler oder dergleichen sind, liegt der Sinn des Lebens darin, im praktischen Leben sittliche Taten zu tun, mit denen sie die Welt formen — ihre Pflicht im Praktischen zu erfüllen. Dazu haben sie die Stimme des Gewissens in ihrer Brust, das »Sittengesetz« — und vor sich das wertfreie Gewühl des Lebens, der praktischen Notwendigkeit, der Vernunft, der Lust.

Den biologischen Irrationalisten haben wir vorgeworfen, sie entfesselten den schrankenlosen Machtkampf Aller gegen Alle, indem sie den sittlichen Wert in die Lebensinstinkte der Persönlichkeit legten. Wir haben gesucht, diesen Fehler zu vermeiden, indem wir von der empirischen Persönlichkeit das Sollen schieden, das sich in ihrem Gewissen als höhere Macht offenbart. Aber mit der Erkenntnis, der Inhalt dieses Sollens sei wiederum durch die Gesamtheit des persönlichen Seins bedingt, nähern wir uns zweifellos dem Ergebnis jener Lebensphilosophen: der Kampf der Einzelnen gegeneinander wird weniger roh, aber vielleicht um so unerbittlicher, wenn er sich nicht aus trüben Instinkten, sondern aus der Anerkennung individueller sittlicher Forderungen ergibt; und auch bei der Entstehung dieser Forderungen läßt sich der trübe Untergrund persönlicher Begierden und Leidenschaften nur zu oft nachweisen. So ergibt die Anwendung des Sittengesetzes, dieses individuell gefärbten, not-

wendig in relativer Gestalt erscheinenden Absoluten auf das Leben schwere Gefahren. Diese Gefahren können der Sittlichkeit nicht äußerlich bleiben. Denn unser Leben ist sozial, der Mensch isoliert gar nicht zu denken; die Gemeinschaft ist so alt wie er. Der Mensch ist also mit seinem Sittengesetz nie allein; unsere bisherige Betrachtung war rein theoretisch. Die Wirkung nach außen, ins soziale Leben, gehört zum Wesen des Sittlichen. So entsteht also das Problem, wie dieser Wert, den wir in seiner irrationalen, individuellen Innerlichkeit kennengelernt haben, auf das wirkliche, soziale Leben angewandt werden könne. Es ist ein Problem von der Art des Schematismuskapitels in der Kritik der reinen Vernunft. Dort war die Frage, wie die Kategorien auf die Erscheinungswelt anwendbar seien — hier geht sie, kantisch gesprochen, nach der Anwendung der Freiheit auf die Wirklichkeit. Trotz seiner sonst gleichmäßigen Systematik hat Kant die Frage nach dem Schema der Freiheit nicht gestellt. Tatsächlich hat er sie aber beantwortet: wir können bei ihm die »praktische Vernunft« als das Schema ansehen, das die Einwirkung der Freiheit auf die Welt vermittelt. Sie besitzt ja den Doppelcharakter der Gesetzgebung und der sittlichen Forderung. Können wir die Vernunft in diesem Sinn, als Schema der Sittlichkeit, nicht anerkennen? Obwohl wir die systematische Notwendigkeit der Gesetzgebung der Vernunft im Sittlichen verneint haben, müssen wir die Frage noch prüfen, ob nicht die Vernunft, d. h. die rationale Erkenntnis allein die persönliche Sittlichkeit mit dem Leben verbinden könne, indem sie die Regeln aufstellt, nach denen sich die Sittlichkeit des Einzelnen im Interesse des Ganzen zu richten hat. Die Notwendigkeit einer solchen Regelung ist nicht von der Hand zu weisen: die Erkenntnis vom Wert der Persönlichkeit des Anderen ist zweifellos geeignet, unser Handeln ihm gegenüber Schranken zu setzen; die als notwendig erkannte Unterordnung unter das Wohl des Ganzen kann sicher ein Opfer, eine sittliche Handlung des Einzelnen sein. Aber uns scheint die theoretische Erkenntnis hier zu wenig zu geben. Sie will einen Teil des Menschen — eben den rationalen — zur unbedingten Herrschaft über alle übrigen bringen, und gerade in einem Gebiet, dessen ungeheure Irrationalität wir in jedem Augenblick vor Augen haben. Sie würde gerade das individuelle Moment völlig ausschalten. das dem tiefsten Wesen des Sittlichen entspricht. Wir haben die irrationalen persönlichen Kräfte würdigen müssen, die bei jeder sittlichen Entscheidung im Individuum mitsprechen. Ein Schema, das Regeln für die Anwendung der persönlichen Sittlichkeit im Leben des Ganzen zu geben vermag, kann nicht ein Teil, sondern nur das Ganze selbst sein, nicht eine bloß

rationale Allgemeinheit, sondern die individuelle Lebensgemeinschaft, in der wir selbst stehen und die unsere rationalen und irrationalen Kräfte in sich enthält und umfaßt. »Der Begriff und Einsicht führt etwas so Mißtrauisches gegen sich mit, daß er durch die Gewalt gerechtfertigt werden muß, dann unterwirft sich ihm der Mensch[1]«. Wir finden dieses Schema der Sittlichkeit im Staat.

Die organisierte Gemeinschaft, der Staat ist so alt wie der Mensch. Diese Erkenntnis hat die moderne Staatslehre und Soziologie gefunden und die Ethnographie hat sie bestätigt. Naturhaft ist der Mensch nicht nur Individuum, sondern auch — um es kraß auszudrücken — Bürger. Seine natürlichen Anlagen ruhen in einem weiten, durch Rasse, Geschichte und Kultur gebildeten Lebenszusammenhang. Ohne die dauernde Wechselwirkung mit den anderen Individuen ist das Einzelwesen nicht zu denken. Die Gemeinschaft hat ihn geistig und körperlich erzeugt; am Individuum selbst ist Persönliches und Gemeinsames nicht zu trennen. Sie ist wirklich und lebendig: das zeigt uns jede Minute unseres täglichen Lebens. Die höchste wirkliche Gemeinschaft ist die im Staat zusammengeschlossene Kulturnation. Mit ihr ist der Einzelne biologisch und geistesgeschichtlich verwachsen wie das Blatt mit dem Baum; ohne sie ist er gar nicht zu denken. So erscheint er, vom Standpunkt dieses tatsächlichen Ganzen gesehen, wie ein gleichgültiges Teilchen, einer unter Vielen, über die das Ganze die Macht hat, die ihren Sinn im Ganzen haben. Dieser Lebensstrom der Nation führt so viel Wirklichkeit mit, daß er alle Wertverwirklichungen mit seinem Inhalt erfüllt. Nur in national kultureller Gestalt werden die transzendenten Werte zu realen Gütern — Religionen, Künste, Philosophien sind nur aus ihrer nationalen Grundlage verständlich. Als lebendige Allgemeinheit ist die Nation, ist der Staat früher als das Individuum, das ihn nicht geschaffen hat, sondern in ihm, aus ihm hervorgegangen ist, während er ihm als Macht und Schicksal gegenübersteht. Aber dem Staat fehlt selbst noch die letzte Weihe. Bleibt er in der Sphäre des nur Wirklichen, bleibt er nur der Körper, aus dem der Geist emporwächst, so verliert er dem sittlich bewußten Individuum gegenüber sein Recht. Es vermag sich ohne philosophischen Untergrund, wie wir sahen, nicht zu rechtfertigen. Wir versuchen ihm diese Rechtfertigung zuzuerkennen, indem wir den Staat an den Schnittpunkt von individueller Gesetzlichkeit und überindividueller Wirklichkeit einfügen, da, wo das von seinem individuellen Sittengesetz geleitete

1) Hegel, Die Verfassung Deutschlands. Schlußsatz.

Individuum nach der Regel sucht, nach der es sich in die Wirklichkeit des sozialen Lebens einfügen und hier dem Sinn seines Lebens gemäß wirken kann.

Es fragt sich, mit welchem Recht wir das tun. Zum Teil ergibt sich das aus dem eben Ausgeführten. In den Einrichtungen und Gesetzen des Staates ist der Bestand an sittlichen Normen festgelegt, der sich aus einer langen Zeit der Regelung der sittlichen und praktischen Interessen als Resultante materieller Kräfte und sittlicher Anschauungen ergeben hat. Er gibt Regeln, die aus demselben Lebenszusammenhang erwachsen sind, dem auch der Einzelmensch entstammt, die er also als gleichen Rechtes mit seinen eigenen Anschauungen anzusehen hat. Der Staat gibt ihm Schranken, die ihm als sittlich gelten müssen, da sie allgemein anerkannt sind und Unterwerfung fordern. Der Einzelne sieht die Idee der Sittlichkeit, die ihm in seinem Gewissen als persönliches Erlebnis erscheint, im Staat in anderer Weise verkörpert: gegenständlich, machthabend, wirklich, aus der Erfahrung von Generationen destilliert. Sie richtet sich in diesem Gewande ebenso an den sittlich Unvollendeten oder den Bösen wie den sittlich Vollkommenen. Der Staat nimmt sein Recht, hier dem Einzelnen vorzugreifen, aus der Erkenntnis, daß jede sittliche Maxime eine Mischung von Wert und Wirklichkeit ist, daß die seinigen aber sich in langem Prozeß aus dem Empfinden der Allgemeinheit heraus geläutert haben, daß er selbst durch die Geschichte eine Individualität geworden ist, in deren Handlungen und Normen das Gewissen, die individuelle Gesetzlichkeit der Nation Gestalt angenommen hat. Sein Recht beruht auf seiner Lebendigkeit, seiner Macht; das Recht, das er spricht ist nach der modernen Staatslehre »rechtlich beschränkte Macht« [1]), Macht also, die sich selbst beschränkt, um Sittlichkeit zu werden.

Noch eine andere Reihe führt von der individuellen Sittlichkeit zum Staat. Den Sinn des Einzellebens enthält das Werk, die Vereinigung von Wert und Wirklichkeit in der T a t. In der Welt des Praktischen ist das Leben und seine Notwendigkeit ungeheuer und unübersehbar — in dem Gebiet, auf das die Mehrzahl der Menschen zur Erfüllung der Lebenszwecke angewiesen ist. Es ist kaum möglich, die von allen Menschen zu leistende Tätigkeit unter die rein ethischen Begriffe »Gut« und »Böse« zu bringen. Mehr als alles andere herrscht hier die dira necessitas. Die Tagesarbeit z. B. des Angestellten, des Fabrikarbeiters wird sich kaum mehr unter persönliche sittliche Antriebe stellen lassen; jedenfalls nicht als Werk, als Arbeit, die man um ihretwillen tut; sittlich wird nur noch der

1) Jellinek a. a. O. S. 374.

Entschluß genannt werden können, überhaupt zu arbeiten, um sich und seine Angehörigen zu erhalten. Aber dieser sittliche Entschluß ist stets in Gefahr, in stumpfer Unterwerfung unter die Lebensnotwendigkeit unterzugehen; nur der tierische Selbsterhaltungstrieb und der Druck übermächtiger Verhältnisse halten den Menschen dann in der Sklaverei der Arbeit fest. Um der Arbeit den sittlich wertvollen Charakter wiederzugeben, braucht es eine sinnvolle Wirklichkeit, auf die alle Arbeit bezogen werden kann, eine konkrete Idealität, der ein Sollen geschuldet wird, in deren Dienst die Arbeit letzten Endes geschieht. Dazu hilft uns die Idee: jede Arbeit des täglichen Lebens ist ein Dienst am Ganzen, sie geschieht nicht um meinet- sondern ebenso um der anderen willen. Dieser »Andere«, christlich gesprochen der »Nächste« ist es, zu dem ich aus meinem Rechtsstandpunkt als Individuum noch in kein Verhältnis kommen konnte. Als Individuum gesehen, ist er von mir geschieden, fremd, seinem eigenen Gewissen und Gesetz gehorchend. Aber er ist ebenso wie ich, nicht nur Individuum, sondern Mitglied der Nation, die uns beide erzeugt hat und trägt. Dadurch ist eine ideelle und zugleich wirkliche Gleichheit zwischen uns hergestellt: unser Recht ist gleich vor dem Staat, dessen natürliche Aufgabe es ist, unsere individuellen sittlichen Gebote durch das Medium seiner sittlichen allgemeinen Ansprüche auf die Wirklichkeit zu übertragen und miteinander zu versöhnen. Er kann das, weil er die wirkliche und zugleich geltende Organisation der »Nächsten«, einschließlich meiner selbst ist. Er ist sowohl konkrete als abstrakte Allgemeinheit. Konkret als die Gemeinschaft unserer irrationalen Lebenskräfte; abstrakt als die Gemeinschaft der Individuen als sittlicher Subjekte.

Die Verschiedenheit der Individuen hatte es nicht erlaubt, daß irgendeines von ihnen seinen Gewissensinhalt als absolute Norm setzte. In seiner Verschiedenheit von mir war der andere Mensch für mich kein sittliches Gut, er war vielmehr öfter feindlich und störend in seiner ihm eigentümlichen persönlichen Sittlichkeit. Ein solches Gut kann außerhalb der eigenen Persönlichkeit gefunden werden, wenn die Individuen in einer höheren Einheit zusammengeschlossen werden, die sie in ihrer Gleichheit erfaßt und umschließt. In dieser Einheit wird der »Einzelne« zum »Nächsten«, zur abstrakten sittlichen Persönlichkeit, zu einem sittlichen Gut. Dieses Gut wird er aber gerade nicht in seiner Vereinzelung, in seinem An-sich, sondern nur als »Anderer«, als Glied der Gemeinschaft, des Staats. Die konkrete Seite des Staates, die tatsächlich bestehende, organisierte Gemeinschaft, bildet die Grundlage auch für diese ideelle Auffassung, für seine Fähigkeit den

Einzelnen auch als Einzelfall unter einer höheren Allgemeinheit aufzufassen. Als eine solche Gemeinschaft der freien (sittlichen) Personen wird der Staat zum sittlichen G u t. Das ist auch von hervorragender p r a k t i s c h e r Bedeutung: dürfte der Staat bisher vom Individuum verlangen, daß er sich seinen sittlichen Regeln unterwirft, so kann er jetzt fordern, daß der Mensch seine gesamte praktische Tätigkeit in seinen Dienst stellt, um an der Verwirklichung des Staates als des sittlichen Guts zu arbeiten. Von jeder Arbeit ist also zu verlangen, daß sie dem Staat in irgendeiner Weise nützt, daß sie in Beziehung auf ihn geschieht. So wird auch die tägliche, unter dem Zwang der Notwendigkeit und oft eines fremden Willens getane Arbeit zur Pflicht gegen die sittliche Idee, gegen den Staat, gegen die Nation; jedem Arbeitenden wird es damit möglich, den Sinn seines Lebens auch in einem beschränkten und niedrigen Rahmen in der Hineinbildung der Sittlichkeit, deren Ziel das Wohl des Staates ist, in die Wirklichkeit zu finden. Ebenso kann derjenige, der in größerer Selbständigkeit arbeitend seine Fähigkeiten entfaltet, sein Werk von seiner persönlichen Leidenschaft und seinem Eigennutz trennen und es als Dienst an der Gemeinschaft auffassen, in der er steht. Der Staat übernimmt damit in einer entgötterten Welt die Weihe, die dem Calvinisten der Glaube an die Ehrung Gottes durch die schaffende praktische Arbeit gegeben hat — eine der Triebfedern zur Bildung der modernen Welt. Die Grundlage für eine solche sittliche Staatsauffassung ist natürlich eine l e b e n d i g e Staatsgesinnung, das Bewußtsein des Individuums, in jedem Augenblick nicht nur sein eigenes Leben zu führen, sondern der Teil eines überpersönlichen und doch in sich einzigartigen und geschlossenen Lebenszusammenhangs zu sein.

4. D e r s i t t l i c h e S t a a t.

Der Staat erhebt also als »Schema« der Sittlichkeit die Forderung an seine Bürger: Du sollst dein Handeln mit meinen Normen und mit meinem Nutzen in Einklang bringen. Die Berechtigung dieses Anspruchs haben wir erkannt. Wir müssen uns nun der Folgen bewußt werden, die eine solche Auffassung hat — zunächst ziehen wir die Folgen für den Staat. Wir können den Versuch vervollständigen, das Wesen des Staates zu ergründen. Dazu fehlte uns bisher noch die Erkenntnis des Staatszwecks. Jetzt sind wir vielleicht in der Lage, dem Staate einen bestimmten Zweck zuzuweisen, der ihn nicht zum Diener eines anderen Prinzips macht — wie es Kant tut — noch einer unbeweisbaren Metaphysik entspringt.

Diese Zwecke entspringen aus doppelter Quelle, der Natur der Nation als Lebensgemeinschaft, also als Naturmacht; und der des Staates als sittlicher Organisation. Aus dem ersteren folgt die Natur des Staates als Macht, als lebendiger Individualität, und zugleich als des festen Körpers, der das Kulturleben der Nation umschließt, behütet und fördert. Das Kulturleben: wir sahen den Sinn des Einzellebens in dem Akt, der ein Sollen verwirklicht, einen Gegensatz zusammenschließt. Für die Persönlichkeit liegt dieser Sinn mehr im Tun, im Sollen und seiner Ueberwindung, als im Ergebnis; die Kontinuität des persönlichen Lebens schreitet von einer Spannung zur anderen fort, um in immer neuem Ausdruck ihres Wesens sich selbst tiefer zu erfassen und den persönlichen Lebenszweck zu finden. Ihr Ziel ist die coincidentia oppositorum, die Wiederherstellung einer inneren Einheit: das Lebendige ist sie, das in immer höherer Begattung zum Flammentod heranstrebt. Das Kulturleben der Gesamtheit besteht demgegenüber aus den Ergebnissen des persönlichen Lebens: dem gegenständlich gewordenen Sinn dieser Einzelakte, die unmerklich aus ihrer Vereinzelung heraustreten und ein Kontinuum bilden, das die Einzelergebnisse mit den materiellen, ökonomischen und biologischen Tatsachen des Lebens zusammenschmilzt und aus diesem Prozeß heraus neue Widersprüche, Probleme und Richtungen für neue Lösungen herausgebiert. Den einheitlichen, zusammenhängenden Strom dieses Lebenskontinuums nennen wir die Kultur, oder vielmehr: jeden solchen Strom nennen wir eine Kultur — zu der die biologische, nationale Unterlage ebenso gehört wie die Ergebnisse werthafter Formung, die in ihr aufgehoben — als Einzelne überwunden und vernichtet, als Momente aufbewahrt und zu neuer Wirkung gebracht sind. In dieser Kultur haben sämtliche Werte ihre Stelle, auch die sittlichen. Die sittlichen Ideen und Handlungen aber machen aus einem Kulturzusammenhang erst eine Geschichte. Und die Ergebnisse der sittlichen Leistungen der Individuen sind aufgehoben und zur Nachwirkung gebracht im Staat. Er ist recht eigentlich nicht nur Quelle und Ziel, sondern vor allem Ergebnis der Sittlichkeit. Den übrigen Kulturgebieten gegenüber ist der Staat tatsächlich nur »der durch planmäßige, zentralisierende, mit äußeren Mitteln arbeitende Tätigkeit die individuellen, nationalen und menschheitlichen Solidarinteressen in der Richtung fortschreitender Gesamtentwicklung befriedigende, herrschaftliche, Rechtspersönlichkeit besitzende Verband eines Volkes«, wie ihn Jellinek juristisch erschöpfend definiert. Aber im sittlichen Gebiet ist der Staat mehr. Er ist mehr, da er selbst auf lauter ethisch bezogenen

Akten beruht, sittlichen und, wie wir klar sagen müssen, unsittlichen. Er ist mehr, weil er mehr sein s o l l, weil seine sittliche Funktion ihn trotz allem dem trüben Naturhaften, trotz Macht und Gewalt, das er an sich trägt, zum ethischen Gesetzgeber und zum ethischen Gut gemacht hat, und ihn damit von Anbeginn an, aus der Sphäre dessen was i s t, in den Kreis dessen gerückt hat, das s e i n s o l l. Ihm ist die Aufgabe zugefallen, Recht zu sprechen und Gesetze zu geben, das Sittengesetz auf die Wirklichkeit anzuwenden. Er ist derjenige, der das Recht beansprucht, den Inhalt der Sittlichkeit allgemeingültig zu bestimmen. Er hat damit die Aufgabe übernommen, die Gewissen seiner Bürger dauernd zu erforschen nach dem, was ihnen recht erscheint, und damit den Schatz der überlieferten Rechtsüberzeugungen lebendig zu erhalten. Denn, wie Jellinek es formuliert: »Der letzte Grund alles Rechts liegt in der nicht weiter ableitbaren Ueberzeugung seiner Gültigkeit, seiner normativen motivierenden Kraft. — Darum ist es schließlich eine von der gesamten Kulturanlage eines Volkes bedingte Ueberzeugung, ob etwas, das den Anspruch erhebt, Norm zu sein, in einem gegebenen Zeitpunkt diesen Charakter wirklich besitzt«[1]). Und zum andern ist er als Gemeinschaft sittlicher Personen sittliches G u t. Damit hat er die Aufgabe, nicht nur Recht, sondern auch Gerechte zu schaffen, seine Bürger sittlich zu erziehen und ihre schlafenden Gewissen zu erwecken. Und darüber hinaus soll er, das organisierte Ergebnis der im Felde des Sittlichen geleisteten Arbeit von Jahrhunderten seinen Bürgern die Aufgaben zu eigener sittlicher Leistung geben, ihnen die Arbeit im und am Staate, die Mitwirkung und Leitung der Geschicke ihrer Nation anbieten, das Feld der Gegensätze und Aufgaben, in der die Erfüllung des persönlichen Lebenssinns mit dem Sinn der Lebensentwicklung der Gesamtheit zusammenfällt. So wächst der Staat hier auf seinem eignen Felde über seine Aufgabe des Schutzes und der Förderung des Kulturlebens durch äußere Mittel hinaus zum aktiven Schaffen von sittlichen Gütern, von sittlich wertvollen, ihre Lebensaufgabe im Leben der Gesamtheit suchenden Menschen. Das ist seine wahrhaft aktive, inhaltliche Seite. Sein Lebensprinzip, die Staatsräson, die uns Fr. Meinecke in seinem reichen und tiefen Buche geschildert hat, wirkt hier als eine überpersönliche, eigengesetzliche Macht, den Handelnden vor die höchsten Aufgaben stellend. Diese Seite kann wachsen bis ins Absolute hinein. Im Kriege setzt sich der Staat als Höchstes. Er verlangt von der Persönlichkeit das höchste sittliche Handeln, das Opfer des Lebens für das Allgemeine. Er führt hier denjenigen,

1) A. a. O. S. 361.

der wahrhaft sein Bürger ist, auf die äußerste Höhe sittlichen Tuns, er zwingt auch den, dessen sittlicher Wille noch unbestimmt oder ihm entgegengesetzt ist, in die schwersten Spannungen der Sittlichkeit hinein. Er wird hier nach Fichtes Wert der »Zwingherr zur Freiheit«. Die Majestät des Staates, der Organisation der Sittlichkeit, verbindet sich mit der Majestät des Todes, um mit dem unsittlichen Mittel der Macht Leben zu erhalten und neues zu ermöglichen: eine wahre, den Menschen im Tiefsten erschütternde coincidentia oppositorum! Aber sie gibt dem Staat die Möglichkeit, den Sinn des Lebens auch durch den Tod und im Tode vollziehen zu lassen. Auch der Krieg liegt, innerstaatlich betrachtet, in der Linie der sittlichen Vollendung der Persönlichkeit.

Alle Worte verwirklichen sich nur in Gestalt einer nationalen Kultur. Der Staat verhält sich zu ihrer Gesamtheit wie die persönliche Sittlichkeit zu ihrer Gesamtpersönlichkeit: ebenso wie der sittliche Wille im Einzelnen ist der Staat im Ganzen die Vorraussetzung der Verwirklichung aller Werte; und ebenso wie die autonome Persönlichkeit ist er selbst ein Kulturgut, das Tätigkeit nicht nur veranlaßt, sondern dem Tätigkeit gilt. Er ist also mit dem nationalen Kulturganzen als sein Träger und sein Teil untrennbar verbunden.

Die Tatsachen der Politik: Staatsräson und Krieg werfen die Frage nach dem Verhältnis des Staates zu anderen historischen Mächten auf — zu den anderen Staaten, dann aber zur Menschheit und zur Kirche. Es sind die Verhältnisse, in denen der Staat nicht als Allgemeinheit zur Einzelpersönlichkeit, sondern als Individuum zu anderen Individuen und zu umfassenderen Begriffen steht.

Wir glauben nicht mehr wie Kant, daß die Staaten sich zueinander und zur Menschheit wie im Grunde gleichartige Teile zu einem Ganzen verhalten. Für Kant hatte sich aus dieser Auffassung die Forderung nach dem Menschheitsstaat und nach dem ewigen Frieden ergeben. Wir müssen auf anderen Grundlagen aufbauen, nachdem uns der Vernunftglaube und Vernunftoptimismus der Aufklärung enttäuscht und verlassen hat. Die Anerkennung der grundsätzlichen Verschiedenheit, wie der Individuen, so der einzelnen Staaten, muß heute an die erste Stelle treten. Jeder Staat hat die Aufgabe, die Kultur einer bestimmten Nation zu verwirklichen. Dadurch ist seine Existenz begründet und bestimmt; in den Grenzen der nationalen Kultur findet der Staat zunächst seine natürliche Schranke. Damit entsteht die Frage des Weltstaates, des modernen Imperiums. Auch die Weltreiche sind von Notwendigkeiten aus durch die Entfaltung natürlicher lebendiger Kräfte entstanden —

man sehe das Wachsen des Römischen und des Britischen Reichs an. Man kann dabei bemerken, daß die Staaten und Völker, die von einem anderen erobert und unterworfen, aufgesogen wurden, einen Mangel in ihrer eigenen Kultur aufwiesen: entweder war diese noch sehr schwach und unentwickelt, oder es fehlte ihr das geschichtsbildende, das objektiv sittliche Moment. Eine Kultur kann aber nur dann als abgeschlossen gelten, wenn sie ihren S t a a t entwickelt; denn ihre Sittlichkeit ist ohne diese feste Organisation, wie wir zu zeigen versucht haben, in doppelter Hinsicht unvollkommen, und in Gefahr, in Anarchie und Unsittlichkeit umzuschlagen. Gerade in diesem letzten Moment, der sich in dauernden Bürgerkriegen austobenden Unsittlichkeit eines staatlosen Volkes, liegt ein gewisses Recht der Nachbarn, einzugreifen und dieses Volk in ihren Staat hineinzudisziplinieren — man denke an die Aufrichtung der römischen Herrschaft über Griechenland, oder an die Teilung Polens, und die Erzieherrolle des Preußischen Staates an seinen polnischen Untertanen. In solchen Fällen liegt also entweder ein entschiedener Fehler, oder doch eine Unvollkommenheit der fremden, staatlich rückständigen Kulturen vor, die einer staatlich begabteren Nation das Gefühl eines inneren Rechtes geben kann, ihren Staat an die Stelle des schlechteren zu setzen, und ihr die Herrschaft über solche Nationen minderer Organisation geradezu als ihre Aufgabe setzen kann: tu regere imperio populos, Romane, memento! Darüber hinaus stellt sich aber die Frage des gegenseitigen Verhaltens der Staaten, der wahrhaft nationalen und geschichtlichen großen und kleinen Organisationen. Der Staat ist die sittliche Organisation eines Volkes: nach welchen Grundsätzen verfährt er gegenüber anderen Völkern? Es ist das Problem der Staatsräson, das wir hier zu behandeln haben.

Nach innen, seinen Bürgern gegenüber, stellt der Staat einen Kodex von Normen, das R e c h t auf: das Mittel zwischen den individuellen Gewissensentscheidungen unendlich vieler Einzelner und Generationen von Einzelnen dieser Nation. Es besteht keinerlei logische Notwendigkeit, daß dieses innerstaatliche Recht auch für die ganz anderen Verhältnisse gelten solle, die zwischen zwei Staaten als Ganzen vorliegen. Hier hat eine neue Rechtsbildung eingesetzt. Das Völkerrecht hat die dringendsten täglichen Bedürfnisse des Verkehrs zwischen den Staaten zu regeln übernommen, und ist dadurch zu einer eigenen, wenn auch flüssigeren und unsicheren Norm geworden. Darüber hinaus ist immer wieder der Versuch gemacht worden, nicht nur die täglichen privat- und strafrechtlichen oder diplomatischen Beziehungen fest zu regeln, sondern auch die Lebensinteressen der Staaten vor das Forum des Völkerrechts zu ziehen — und da-

hinter steht in den meisten Fällen wieder der alte naturrechtliche Gedanke von der Gesetzgebung der Sittlichkeit, die über allen Staaten und für alle gleich zu gelten hat: zu einer furchtbaren Fratze des Hasses und der Verleumdung verzerrt, grinst uns ein Bild dieses Ideals aus dem Vertrag von Versailles entgegen.

Die Quelle der Sittlichkeit ist für den Einzelmenschen der nicht weiter ableitbare Spruch des Gewissens. Sein Gewissen gibt ihm sein persönliches Gesetz. Auch der Staat ist Individuum. Sein sittliches Gesetz entsteht aus seiner Aufgabe, die nationale Kultur zu verwirklichen; die nationale Selbstbehauptung ist seine oberste Pflicht. Denn es gibt in der Welt nichts höheres, als die Werte, deren Verwirklichung in der ihr entsprechenden Gestalt der Lebenssinn jeder Nation ist. Mit der nationalen Selbständigkeit geht auch dieser Sinn verloren — unmittelbar auf staatlich-sittlichem Gebiet, nach und nach auch auf dem Gebiet der allgemeinen Kultur, trotz allen Widerstandes allmächtig vom Sieger überwuchert und verdrängt. Vor diesem Schicksal hat der Staat die Nation zu bewahren. Der Verzicht auf das eigene Dasein zugunsten eines Anderen, der für Individuen denkbar ist, widerspricht seinem Wesen und ist unmöglich. Aber er ist, seiner hohen Aufgabe entsprechend, sittliche, werterfüllte Gemeinschaft. In seinem Handeln nach außen muß die Sittlichkeit der Nation zum Ausdruck kommen, seine Norm darf nicht Willkür oder sinnloses Machtstreben sein. Er muß anerkennen, daß fremde Staaten als Güter nationaler Kulturen an sich das gleiche sittliche Recht haben wie er selbst, und muß ihre berechtigten Interessen achten. Doch können Fälle eintreten, wo die Lebensinteressen des eigenen Staates nicht ohne Verletzung eines anderen gewahrt oder durchgesetzt werden können. Hier wird die Macht, und letzten Endes die Gewalt schließlich entscheiden müssen: denn für den Staat gibt es nicht die Möglichkeit, aus sittlicher Entsagung zu verzichten. Die Maxime des Hugo Grotius, Friede sei besser als Freiheit, ist mit unserer Staats- und Kulturauffassung nicht vereinbar. Es ist die Pflicht des Staates, jede Möglichkeit zur Verständigung mit den anderen Mächten auszunutzen. Jede Erweiterung des Völkerrechts, die hier neue Wege bahnt, um eine friedliche Austragung aller Streitigkeiten zu gewährleisten, ist ein sittlicher Fortschritt. Wir wissen aus unserer Erfahrung allerdings, wie schwer solche Fortschritte sind, wie groß die Gefahr ist, daß der Mächtige durch internationale Organisationen nur noch weitere Völker in seinen Bereich zieht, ein Handelsgeschäft großen Stils eröffnet, um seinem Gegner mit um so geringerem Risiko Unrecht tun zu können. Lassen wir das aber beiseite.

Die Frage ist, wo bei allerseits bestem Willen die Grenze solcher Völkerbundsentscheidungen zu liegen hat. Diese Grenze ergibt sich eben aus der Verschiedenheit der Kulturen, deren Träger die Staaten sind. Grundsätzlich liegt das Recht jedes Staates in ihm selbst, und den Inhalt dieses Rechts kann der Fremde nur in s e i n e r Begriffssprache umgrenzen, kaum je aber wahrhaft verstehen und gegenüber seinem eigenen Recht abwägen. Völker sind voneinander noch verschiedener als Individuen; jedes schöpft seinen Lebensinhalt aus einer besonderen Quelle, — »sie haben einen anderen Geist als wir«, sagte Luther schon von den Schweizern. In Lebensfragen nationaler Kulturen wird das Recht, das auf Mehrheitsbeschlüssen beruht, leicht zum Unrecht. So bleibt das innere Recht der Nationen einander fremd, irrational, unverständlich und die irrationalen Austragungen der Konflikte bleiben notwendig, wenn auch unbegreiflich, als die zugleich positiven und negativen Beweger der Geschichte: die letzte Folgerung, die sich aus der Anerkennung des Irrationalen in der Wirklichkeit ergibt, die unser theoretisches Gewissen uns gegenüber dem Vernunftoptimismus der Aufklärung, gegenüber der Identitätslehre der großen deutschen philosophischen Epoche abgerungen hat.

Von dieser Grundlage aus werden wir auch den Begriff der M e n s c h h e i t zu beurteilen haben.

Auf die Menschheit läuft der Gedankengang des Internationalismus letzten Endes hinaus. Es ist selbstverständlich, daß die Menschheit in diesem Sinn nicht nur als die Summe aller lebenden Menschen aufzufassen ist. Man verbindet mit ihr Werte; Gemeinsamkeiten, die über die Grenze der Nationen und Kulturen hinwegreichen, sollen den Begriff der »Menschheit« erfüllen und wertvoll machen. Oder aber es ist wieder die Auffassung vom Individuum als dem Teil, der Gemeinschaft, als deren äußerste die Menschheit gilt, als dem Ganzen — oder vom Menschen als dem Einzelfall, der Menschheit als dem allgemeinsten Begriff, in dem er enthalten ist: Gründe der Aufklärung, des Rationalismus, der die Individualität noch nicht kennt. Gibt man den Grundgedanken auf, daß jedes Allgemeinere etwas Höheres als das Besondere sein müsse, so fallen auch die Gründe weg, in der Menschheit etwas notwendig Höheres zu sehen. Man kann wohl aus der Menschheit ein Ideal machen, dem man zustreben will — dann stellt man eben eine sittliche Forderung auf, die individuell begründet, aber ohne allgemeine Notwendigkeit ist; eine Forderung, die in der Hauptsache in der Wertbetonung des formalen Verstandes wurzelt, und logische und ethische Zielsetzung naiv in eins setzt. Wir sind, von dem Boden der Wirklichkeit ausgehend, der Meinung, daß jede Allge-

meinheit ihr Recht erst ausweisen muß, wenn sie vom Individuum anerkannt werden soll: daß der allgemeinere Begriff der leerere, lebensärmere gegenüber dem wirklichen Individuum ist. Im Staat, in der Nation fanden wir Wirklichkeiten, die ihren Anspruch auf Geltung durchsetzen konnten, weil sie innerlich mit der Persönlichkeit verknüpft waren. Die Menschheit ist keine solche Wirklichkeit. Sie ist entweder nur wirklich, d. h. wertfrei; oder nur ideell, ein postulierter Wert, dem die Lebendigkeit fehlt — eine schlechte, nur abstrakte Allgemeinheit. So ist es heute. Wir verkennen aber nicht, daß solche Verhältnisse nicht ewig dauern. Die internationalen Verflechtungen des Kapitalismus haben den nationalen Grenzen ihre Starrheit genommen, die modernen Staaten in ein verwirrendes Netz gegenseitiger Bindungen eingesponnen. Technik und Verkehr vermitteln auch die Kulturinhalte über die Welt. Internationale Ideologien, meist zwar noch schwach und im Grunde naiv national, sind entstanden. Es gibt Zeichen genug, die auf die Entstehung höherer Kultureinheiten hinweisen als die alten Nationen es sind. Dem wird auch das staatliche Leben in dauernder Wechselwirkung Rechnung tragen. Vielleicht gelingt es dem 20. Jahrhundert, ein Stockwerk am Turm zu Babel zu bauen; vielleicht bricht es wieder wie 1914 zusammen. Es ist nicht möglich, die Geschichte voraus zu bestimmen. Ringt sich aber eine solche neue Kultureinheit ans Licht, wird sie wirklich, so wird sie auch werthaft, und sie wird ein neuer Träger sittlicher und geschichtlicher Kräfte sein. So kann im Laufe der Jahrtausende vielleicht einmal der babylonische Turm zu Ende gebaut, eine Menschheitskultur errichtet werden, der ein Menschheitsstaat, und der ewige Friede entsprechen würde. Wir müssen allerdings zugeben, daß wir nicht glauben, daß die irrationalen, Neues schaffenden Kräfte der Geschichte die Errichtung dieses Millenniums der vollendlichen Totalität auf Erden zugeben werden. Aber seine Verwirklichung wäre der einzige Weg, der aus dem abstrakten Begriff der Menschheit zu einem lebendigen Ideal führen könnte.

So haben wir weder im Völkerrecht noch in dem Begriff der Menschheit Mächte gefunden, die heute dem Staat seine Stellung über dem Einzelnen streitig machen könnten. Anders als bei diesen politischen Ideen aber liegt der Fall bei den K i r c h e n. In ihnen sehen wir wirkliche Organisationen, die von ganz anderem Boden aus Ansprüche an Individuum und Staat stellen, die sich mit den sittlichen Forderungen des Staates vielfach aufs engste berühren — sich oft mit ihnen kreuzen. Hier kann der Staat, je nach der Weltanschauung, auf die sich die betreffende Kirche gründet, in seinen tiefsten Grundlagen angegriffen und mit Ent-

wurzelung bedroht werden. Die Grundanschauung der römisch-katholischen Kirche verträgt sich mit dem modernen Großstaat schlechterdings nicht: der ihr entsprechende Staat des Mittelalters war demgemäß auch nicht souverän. Sie kann den Staat nur anerkennen, soweit er von der Kirche beauftragt ist: alle innerliche sittliche und religiöse Bindung kann aber nur der Kirche gelten. Sie hat auf Grund der offenbarten und in den Dogmen unveränderlich niedergelegten Religion den Inhalt der Sittlichkeit festgesetzt. Der Staat hat nur solange recht, als er das göttliche Gebot verwaltet und ausführt. Ueber sich muß er die Kirche, das Reich Gottes auf Erden, als unbedingt geltend anerkennen. Konsequent sieht der moderne Katholik das Ideal des katholischen Staatswesens im eng begrenzten und seiner äußeren und inneren Schranken bewußten Kleinstaat — Hefeles Idealtypus ist der guelfische italienische Stadtstaat des Mittelalters. Die weltanschaulichen Grundlagen sind hier eben andere; eine in sich begründete sittliche Auffassung des Staates ist vom Standpunkt der katholischen Kirche aus nicht möglich. Und dennoch hat die Kirche seit der Gegenreformation ihren Frieden mit dem katholisch regierten Staat gemacht, hat ihn machen müssen, um überhaupt leben und weiter wirken zu können. Das zeigt zum mindesten die eine Tatsache auf, daß der moderne souveräne Staat sich in den letzten 400 Jahren stärker als die Kirche gezeigt hat. Er hat sie als Lebensgemeinschaft übertroffen und sie zurückgedrängt. Der Weltkrieg hat uns — wie überhaupt alle Kriege vom 18. Jahrhundert an — die Einflußlosigkeit der Kirche, trotz ihres universalen Anspruchs, und die ungeheure Uebermacht des Staates handgreiflich vor Augen geführt. Aber der Anspruch der Kirche besteht fort, und gegenüber den stark geschwächten mitteleuropäischen Gemeinwesen hat seine Stärke zweifellos zugenommen. Der kirchlich gläubige Katholik steht hier vor einem bald latenten, bald offenen Konflikt. Der moderne Nationalstaat ist im Grunde protestantisch, und kann positiv nur protestantisch aufgefaßt werden — ein Protestantismus, der sich natürlich auch in katholische Formen kleiden kann, dem Gedanken der Kirche aber im Innersten widerspricht. Nicht die Religion, wohl aber die Kirche widerstreitet dem Staat, macht ihn zu einem Knecht fremder, höherer Zwecke. Ein Lebens- und Ideenzusammenhang sucht hier den anderen auszuschließen.

Wir können hier die katholische Kirche als den Prototyp der geistlichen Gemeinschaft ansehen, die sich dem Staat neben- und überordnet. Für die evangelische Kirche hat Luther den Weg des Ausgleichs, der Einordnung in den Staat gefunden. Dennoch ist auch hier die Konflikts-

möglichkeit gegeben, solange die Kirche überhaupt der Sittlichkeit inhaltliche Regeln geben will. Sie ist hier nur geringer, da in der evangelischen Anschauung der rein innerlichen Beziehung des Menschen zu Gott, der Ueberlassung der Welt an die Mächte der Geschichte die Kirche schon zum größten Teil enteignet und von dem Rang einer an sich notwendigen Organisation herabgesetzt worden ist. Die natürliche Konsequenz der lutherischen Lehre liegt im Uebergang der sittlichen Funktionen von der Kirche zum Staat. Man kann es wohl sagen, daß heute der nationale Staat und die christliche Religion in der evangelischen Auffassung keine grundsätzlichen Gegensätze aufweisen.

Der Staat hat sich seit dem 16. Jahrhundert von der kirchlichen Grundlage losgelöst und hat sein eigenes in sich beruhendes Wesen ausgebildet — vielfach in Wechselwirkung mit der Kirche, oft von ihr benutzt, noch öfter sie benutzend. Er beruht nicht mehr auf der Religion allein: in ihm drücken sich alle nationalen Kulturwerte aus, deren einer, wohl der höchste, die Religion seines Volkes ist. Eine übernationale religiöse Organisation ist seinem Wesen fremd. Er dient wohl den Kulturwerten, und somit auch der Religion, indem er sie fördert und bildet. Den unmittelbaren sittlichen Zusammenhang mit seinen Bürgern, seine eigentliche Domäne, kann er sich aber von keiner anderen Gemeinschaft durchschneiden lassen. Er muß nach der Erkenntnis handeln, daß wir eine reine Offenbarung des Göttlichen nur in unserem Innern finden, und daß keine gegenständlich gewordene, also von den Kräften der Geschichte bedingte Organisation höheren Rechtes sein kann als der Staat selbst.

Von unserer Bestimmung der individuellen Staatssittlichkeit aus wagen wir uns nun auch daran, den Konflikt zwischen Sittlichkeit und Staatsräson zu schlichten. Sittlich ist für den Staat das, was für das Kulturganze der Nation notwendig ist; unsittlich, was ihm schadet. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, wie das Gewissen des Einzelnen sich abstumpft, wenn es sich um das Allgemeine handelt. Er glaubt das Opfer persönlicher Sittlichkeit dann leicht bringen zu können, wenn er sich hinter dem Wohl einer Gesamtheit verstecken kann. Und es ist zuzugeben, daß in dem Umstand, daß der Staat an sich keine empirische Persönlichkeit ist, sondern von Einzelmenschen geleitet wird, eine Quelle von Konflikten liegt. Die Regierung erfordert eben in erster Linie tief sittliche Persönlichkeiten, die nicht Teilinteressen mit dem Wohl der Nation gleichsetzen oder sie ihm vorziehen. Auffassungen vom Staate, die wir als unzulänglich verworfen haben, weil sie seinem Wesen nicht gerecht werden, konnten wohl das Staatsinteresse von einer meist formal gedachten

Sittlichkeit trennen. Sie kommen demgemäß zu bewußt unsittlichen Handlungen. Diese Gedanken sind historisch verständlich. Wir aber fragen hier, ob auch ein sittlich aufgefaßter und von sittlichen Menschen geleiteter Staat den Konflikt von Staatsinteresse und Gewissen anerkennen muß, den Fall also, daß man sich vor der Wahl sehe, im Staatsinteresse anders handeln zu müssen als es das Gewissen verlangt. Hier kann nur das Prinzip der individuellen Gesetzlichkeit maßgebend sein. Der Staatslenker hat — das erfordert die Sittlichkeit — seine Person völlig in den Dienst der Sache zu stellen. Sein Gewissen, im persönlichen und innerstaatlichen Leben vielleicht gewohnt, auch nach allgemeineren Gesichtspunkten zu handeln, muß darauf geschärft werden jeden Fall der Politik nur rein individuell zu beurteilen, wie es der atheoretischen Natur des Sittlichen ihrem Wesen nach entspricht. Erst nach der genauesten Analyse des praktischen Falles, nach einer sorgfältigen Prüfung der Interessen der nationalen Gesamtkultur wird es sich entscheiden dürfen, welcher Handlungsweise es den Zuschlag gibt: denn den Inhalt der besonderen Pflicht geben eben in jedem Falle nur die tatsächlichen — also nur die staatlichen — Verhältnisse. Gegen sein Gewissen in diesem Sinne zu handeln erklären wir als sittlich wie staatlich unmöglich. Bei der Vorstellung eines Gewissenskonflikts liegen falsche sittliche Vorstellungen — etwa von der sittlichen Entscheidung als der Subsumtion des Einzelfalls unter allgemeine Begriffe — zugrunde; aber es ist ja gerade die Natur des Sittlichen, außerhalb des geschlossenen Staates, dieses Schemas der Sittlichkeit, keine anderen als Einzelentscheidungen und individuelle Begriffe zu kennen. Wer also nach einer vollständigen Erwägung der Sachlage den Spruch seines Gewissens verwirft, der handelt unsittlich, und notwendigerweise auch im Sinne der Staatsräson falsch. Denn in dieser Sphäre, wo die Gesamtheit der nationalen Kultur zur Frage steht, kann eine jede Handlung nur aus dem gemeinsamen Zentrum von Persönlichkeit und Welt, dem sittlichen Gefühl heraus getroffen werden. Im Bereich des Staates, der sich seiner sittlichen und kulturellen Bedeutung bewußt ist, fällt das staatlich und das sittlich Notwendige zusammen: es ist ein und dasselbe. Das bedeutet einerseits die Verwerfung aller nur scheinbaren Vorteile, aller aus reinem Machtstreben oder aus anderen einseitigen Interessen geborener Gelüste, die versuchen, Teile des Staates für sein ganzes Wesen auszugeben; andererseits aber befreit diese Erkenntnis den Staat von der Bindung an irgendeinen abstrakt allgemeinen Grundsatz oder ein sittliches Gut, das höher wäre als er. Wir haben hier die höchste Sphäre der sittlichen protestantischen Auto-

nomie erreicht, die im Staatsmann gipfelt, der seine sittliche Form mit dem Inhalt der in ihm lebendigen Allgemeinheit, seiner Nation, erfüllt. Gott und der Teufel, so hat Friedrich Meinecke geschlossen, seien zugleich in dem unheimlichen Gebilde der Staatsräson lebendig. Auch wir teilen diese Meinung. Aber wir verallgemeinern sie: sie sind in jeder Wirklichkeit, in jeder Handlung, in jedem Werk, in jeder Idee zusammen lebendig. Auch im Sittlichen stehen sie sich nicht gegenüber als allgemeiner Gedanke einerseits, als unvernünftiges Leben andererseits. Vielmehr ist jeder Erfahrungsinhalt zwiespältig, zugleich Inhalt, zugleich Form; ist jede Tat aus Gutem und Bösem gemischt; ist gut zu nennen allein ein guter Wille — ein W i l l e also, der noch nicht zum Inhalt gekommen, noch nicht Tat geworden ist. Und doch ist es erst die Tat, die über Gott und Teufel, über Gut und Böse triumphiert, indem sie eine neue E i n h e i t darstellt: sie enthält in sich die ursprüngliche, vor und über allen Gegensätzen stehende »Gottheit«, die allein die Kraft hat, dem persönlichen Leben und dem Leben der Völker einen Sinn zu geben, nach dem es verlangt: den Sinn, der sich außerhalb der religiösen Sphäre der »vollendlichen Totalität« nur in dem zeitlich unfaßbaren Moment ausspricht, indem vor der Weihe der T a t der Streit zwischen Gott und Teufel verstummt.

Freilich: eine Möglichkeit hat das Handeln nach Staatssittlichkeit offen gelassen, die des Irrtums. Die von uns als höchste Spitze der Sittlichkeit bezeichnete Tätigkeit wird nur der wahrhaft geniale Staatsmann ausfüllen können. Jeder andere wird einmal in dem irren, was er für das wahre Interesse der Nation hält, und dann wohl vor sich selbst, aber schwerlich vor der Welt gerechtfertigt dastehen, zumal wenn er sittliche Konventionen oder gewichtige Interessen Anderer verletzen mußte. Dieses Risiko wird jeder tragen müssen, der als gewöhnlicher Sterblicher an die Spitze eines Staates gelangt ist, und bereit sein müssen, seine Person dem Ganzen zum Opfer zu bringen, nur seine Sittlichkeit nicht. Die menschliche Unvollkommenheit zusammen mit der menschlichen Bosheit und dem Druck der überindividuellen, materiellen und geistigen Kräfte gibt der Politik erst den gefährlichen, unberechenbaren und vielfach unsittlich wirkenden Charakter, der ihr durch die Jahrhunderte hindurch angehangen hat. Wir haben ein Staatsideal aufgestellt, das dem Staat und dem Menschen die Möglichkeit zu den höchsten ethischen Leistungen gibt. Aber man darf die Wirklichkeit darüber nicht vergessen. Wenn wir jetzt, im Jahre 1925, die Augen vom Schreibtisch heben und auf die Staaten der Gegenwart richten, finden wir zweifellos wenig von

dem Ideal unserer Gedanken in die Wirklichkeit übersetzt; im Gegenteil, die europäische Staatengesellschaft kann sicherlich seit 10 Jahren mehr Abscheu und Verachtung erregen als Bewunderung und Liebe. Das braucht uns an sich nicht zu beirren; wir kennen den abgrundtiefen Unterschied zwischen Wert und Wirklichkeit — und der Kultus des Ideals gedeiht in den Zeiten der Not besser als in denen des Glücks. Gerade im heutigen Deutschland zwingt uns das praktische Bedürfnis vielleicht noch mehr als theoretischer Erkenntnisdrang dazu, unser Verhältnis zum Staat an der Wurzel zu erfassen. So ist es kein Widerspruch, sondern unmittelbar verständlich, daß gerade der das Werthafte am Staat zu würdigen strebt, dem in seiner beruflichen Arbeit seine alltägliche Erscheinung am nächsten vor Augen steht. Und auch dem Staat, wie er ist, wird er trotz seiner Mängel und Unsittlichkeiten die Rechte nicht versagen können, die sich aus seiner sittlichen Grundlage ergeben. Aber die Tatsache, daß wir diesen Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit feststellen können, stellt uns vor ein neues Problem. Die Linie führt hier vom Staat zu dem Individuum zurück, das ihn erkennt. Der Erkennende steht zwar nicht außerhalb des Staates — unsere Denkungsart ist dafür zu vielfältig durch den Unterbau der sozialen Verhältnisse bedingt. Aber er erhebt sich doch in gewisser Weise über den Staat, indem er die Frage stellt, was er ist, und ob er zu bejahen oder abzulehnen sei. In sich ruft das erkennende Individuum eine höhere Instanz an. Das ist ein Zeichen, daß es nicht restlos in der Gemeinschaft aufgeht. Pflichten genug haben wir für das Individuum gefunden. Die Frage geht jetzt nach seinen Rechten gegenüber diesem Leviathan.

Der Staat ist Lebenszusammenhang; er ist unentrinnbar; er ist Schicksal. Aber er muß zugleich sittlich, werthaft aufgefaßt werden, oder auch er kann nicht bestehen. Er ist also ebenso abhängig von seinen Bürgern wie diese von ihm. Der Staat kann schlecht sein; er ist stets unvollkommen. Aber er trägt in sich das Sollen, ihn zu bessern. Wir sind mit ihm zu Gedeih und Verderb verbunden: bessern wir ihn nicht, so gehen wir tatsächlich und sittlich, und mit uns unsere Zukunft zugrunde. Der noch so schlechte Staat stellt uns die Forderung: Arbeite im Staate, arbeite am Staate. Geh schließlich soweit, diesen wirklichen Staat zu bekämpfen, aber wolle zugleich einen neuen besseren! Denn hinter dem unvollkommenen Sein steht das sittliche Gut, die Forderung nach der Gemeinschaft freier Personen. Die Geschichte hat zugleich mit der Entdeckung der wahren sittlichen und kulturellen Natur des Staates eine Schranke nach der anderen fallen lassen, die den Einzelnen von der Mitarbeit fernhielt.

Heute ist sie unentrinnbare Pflicht. Im staatlichen Interesse zu handeln, versuchen, ihn nach dem eigenen Gewissen zu formen: das befreit den Menschen wieder vom Druck der schlechten Wirklichkeit, die jeder Staat mit sich führt, und hebt ihn dazu empor, das Ideal mit seinem persönlichen Inhalt zu erfüllen. So erhebt sich der Mensch über den wirklichen Staat, zu dem Ideal, dem sein Werk gilt, das aus der Innerlichkeit des Menschen entsprungen sein Werk i s t. Aber er darf nicht vergessen, daß der Staat Geltung und Wirklichkeit, Lebenszusammenhang, Schicksal ist. Wer aus persönlicher Gewissensüberzeugung die Satzungen des Staates übertritt oder angreift, wird schuldig. Beide Quellen der Sittlichkeit, die persönliche und die objektiv gewordene allgemeine, haben gleiches Recht. Solange das objektive Recht noch gilt, d. h. die Macht hat, sich durchzusetzen, solange es noch vom Staate und der Volksgemeinschaft getragen wird, liegt es in seinem Wesen und seinem Zweck, den Uebertreter zu strafen. Wer handelt, verläßt das Gebiet des Inneren und tritt in die Objektivität ein. Diese Welt ist die Sphäre des erscheinenden Sittlichen, des Allgemeinen, des Staates: niemand kann sich hier über seinen eigenen Lebenszusammenhang hinausheben. Das sittliche Recht des Einzelnen hat keinen objektiven Inhalt, soweit es individuell ist. Das Recht des Staates dagegen ist fest, objektiv. Daher geht es dem des Einzelnen vor — solange es in dem sittlichen Bewußtsein des Volkes noch als Recht verankert ist. Hier entscheidet schließlich der Erfolg, der Kampf. Der Dualismus des Lebens, der den Widerspruch und das Sollen hervorruft, spiegelt sich auch in dem tragischen Konflikt zwischen Individuum und Allgemeinheit. Im äußeren Leben herrscht, unentrinnbar, die Notwendigkeit und das Recht des Staates, auch dann, wenn eine bestimmte Gestalt des Staates zerbrochen werden muß, um der Umgestaltung des Kulturlebens der Nation gerecht werden zu können: über den wechselnden Erscheinungen bewahrt hier der Staat nach Bismarcks Wort seine »permanente Identität«.

Aeußerlich behält der Staat also Recht. Er behält das Recht auf unser sittliches Handeln.

Wohl bedeutet es eine Erhebung des Menschen über den Staat, wenn er den Staat, wenn er den wirklichen Staat zu dem Idealbild einzugestalten sucht, das in seinem Geist wohnt. Aber so entrinnt er dem Staat noch nicht. Und doch gibt es eine Tiefe des Persönlichen, die dem Staat im wahren Sinne überlegen ist. Alle Anerkennung und Verwirklichung von Werten beruht im tiefsten Grunde auf einem persönlichen Willen; der sittliche Entschluß, der ein Sollen bejaht, ist die Grundlage des werthaften

Lebens überhaupt. Kants große Entdeckung der autonomen Persönlichkeit können wir uns voll zu eigen machen: es ist die Größe des Menschen, daß er das Reich der Freiheit in sich trägt. Diesem Innersten der Persönlichkeit stehen die allgemeinen Geltungen der Werte, die Notwendigkeiten der Außenwelt und die zugleich werthaften und inhaltvollen Zwischengebilde entgegen, deren eines der Staat ist. Die Freiheit allein vermag diesem Aeußeren einen Sinn geben: im Gewissen erkennen wir den »geheimen Punkt, in dem das Eigentümliche unseres Ich« mit dem Transzendenten wie auch mit der Welt in ständiger Wechselwirkung steht. In der frei schaffenden Tat, der Tat im weitesten Sinn, die auch das Erkennen und Bilden jeder Art einschließt, erlebt der Mensch den Sinn des Lebens, das Zusammentreten von Form und Inhalt, von Mensch und Gott, das die Abgründe des Seins und Geltens für einen Augenblick überbrückt und ihn die unmittelbare Einheit des Universums erleben läßt. Auf dieser individuellen, immer wieder neu und von neuen Menschen getanen Tat beruht unser ganzes Kulturleben, beruhen alle Güter und alle Geschichte, beruht auch der Staat. Nur das Individuum vermag der Welt, vermag dem Staat einen Sinn zu geben. Das Ergebnis seines Handelns allerdings gehört dem Individuum nicht mehr allein: im Handeln ist es aus seiner Innerlichkeit hinausgetreten in die Schicksalsreihe hinein, die von den unzähligen Taten der Einzelnen geschaffen und lebendig gehalten wird: es tritt ins Reich der Wirklichkeit und Kausalität und wird schuldig, wenn es diesem seine reine Innerlichkeit entgegensetzen will.

Im Bewußtsein des Lebenssinnes aber, den der Mensch in sich trägt, und der Offenbarung des Transzendenten, die er in der Freiheit empfängt, wächst er über alle staatliche und irdische Gebundenheit hinaus in die Sphären, deren Erkenntnis und Genuß sonst nur dem Glaubenden zuteil wird.

Notizen.

Rudolf Otto, Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Elfte Aufl. Verlag Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart-Gotha 1923.

Rudolf Otto, Aufsätze das Numinose betreffend. Verlag Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart-Gotha 1923.

Christian Janentzky, Mystik und Rationalismus. Verlag von Duncker & Humblot, München und Leipzig 1922.

Ottos Buch gehört zu den wenigen philosophischen Werken der Gegenwart, deren hohe Bedeutung gleich von Anfang an erkannt worden ist. Seit seinem erstmaligen Erscheinen (1917) erfreut es sich einer stetig wachsenden und schon beinahe allgemein gewordenen Anteilnahme. Es ist niemals »Mode« gewesen, aber eine Auflage folgte der anderen. Und der Widerhall, den die Gedanken des Verfassers allüberall fanden und noch finden, ist der lebhafteste, den man sich nur wünschen kann.

Man fühlt: dieses Buch ist »aktuell« im besten Sinne des Wortes, nämlich im Sinne einer Geschichtsmetaphysik, die an eine dauernde Vordergrundsbewegung alles Geistigen glaubt, welche von einzelnen Werkmeistern getragen wird. Wer sich über die augenblickliche philosophische Problemlage klar zu werden sucht, der muß deshalb Ottos Gedankengänge in erster Linie einer geistesgeschichtlich orientierten Betrachtung unterziehen. Er muß die Ausführungen über »das Heilige« zu verstehen versuchen aus Voraussetzungen und Zusammenhängen nicht bloß subjektiver und persönlicher, sondern vor allem auch objektiver und historischer Art.

Um eine »Einbeziehung der Probleme Rudolf Ottos in die philosophische Problemgeschichte überhaupt« handelt es sich. Wäre eine solche gelungen, dann hätte man zugleich ein Bezugssystem, an dem orientiert man auch an die jüngsten Werke der krisenhaft-bewegten Religionsphilosophie heranzugehen vermöchte. In diesem Sinne ein paar Andeutungen.

Ottos Problem ist das Problem des Irrationalen. Die beiden Ahnherren seiner philosophischen Ausdruckgebung sind Kant und Schleiermacher.

Kants grundlegende Leistung für die philosophische Stellung und Auflösung des Irrationalitätsproblemes wurde noch niemals in helleres Licht

gestellt als von Heinrich Rickert in seinem jüngst erschienenen Kantbuch. (Vgl. mein ausführliches Referat in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. III, S. 303 bis 314.) Kant war der Vollender und der Ueberwinder des von Max Weber sogenannten »Europäischen Rationalismus«. Indem er die Grundlagen der Wissenschaft kritisierte, gewann er zugleich die Möglichkeit, jenem »Anderen«, das vor allem mit dem Christentum aus dem Osten in unsere westliche Kultur einbrach, seinen Platz zu bestimmen. Zwar hatte schon das Mittelalter eine »Synthese« von rationalen und irrationalen Mächten und Kräften erreicht gehabt, aber diese Synthese war nach einem mehrhundertjährigen Bestehen zerbrochen. Kant gab dem seither um seine Ruhe gebrachten, zwischen Glauben und Wissen hin und her schwankenden Bewußtsein die Möglichkeit eines Friedens.

Freilich hat er selbst noch keine Religionsphilosophie zu schaffen gewußt, die einem wahrhaft religiösen Gemüt genügen könnte. Den Begründer einer modernen, den irrationalen Charakter der Kunst würdigenden philosophischen Aesthetik darf man ihn nennen — die Religionsphilosophie dagegen hat Kant bloß die Absteckung eines leeren Raumes, eines transzendentalen Ortes zu verdanken; für ihren Aufbau hat er wenig oder nichts getan. Hier war Schleiermacher sein Schüler und Erbe. Und zwar gerade in seinem romantischen Frühwerk: in den Reden über die Religion.

Zwischen den Reden über die Religion und uns liegen fünf Vierteljahrhunderte. Was ist während dieser Zeit geschehen und inwieferne hat sich unsere Einstellung zu den Problemen notwendigerweise geändert?

Zunächst war die kantische Philosophie zum System ausgebaut worden. Fichte, Schelling und Hegel gingen auf Grund der kritischen Leistung an die »Gegenständlichkeit« selber heran: nicht an einem bloßen Unterscheiden von Theoretischem und Atheoretischem fanden sie Genüge; sie beschäftigten sich mit den »Dingen, die allein des Begreifens wert sind — Gott, der Natur und dem Menschen« (Schelling). Dies führte aber in mancher Hinsicht zu einer Erneuerung des Europäischen Rationalismus, die in Hegels Panlogismus scheinbar gipfelte.

An der Klippe des Irrationalen ging denn auch der Deutsche Idealismus vorderhand einmal in die Brüche. Und zwar trat dieses Irrationale unter den verschiedensten Masken auf. Es triumphierte als ewig unfaßbares An-sich, als blinder Urwille; es spukte im Zufall; es lastete im Stoff; es regte sich im Unbewußten. Die Gegnerschaft Hegels und Schleiermachers dauerte auch nach dem Tode beider noch fort: was in Theologen wie Richard Rothe und Alois Emanuel Biedermann an ursprünglicher Religiosität steckte, das hielt trotz Hegel an Schleiermacher fest. An Schleiermacher schulte sich Dilthey: der modernste unter den Geisteshistorikern, der für das Irrationale am offensten ist. Es war kein Wunder, daß es dann auch gerade er war, der die irrationale Unterkellerung des Deutschen Idealismus bloßgelegt und im Werdegang des jungen Hegel

aufgezeigt hat. (Vgl. meinen Aufsatz »Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus«, Logos XIII, S. 340 ff.) Doch davon später.

Das Neunzehnte Jahrhundert, das sich zwischen uns und Schleiermacher ausdehnt, ließ nicht nur Kants Kritizismus im System des Deutschen Idealismus schier versinken — es führte ihn auch als Neukantianismus wieder empor. Die irrationale Bewegung der Romantik verebbte; die Naturwissenschaft nahm einen mächtigen Aufschwung: ihre Leistungen und das weltanschauliche Pathos ihrer Hauptvertreter erinnerten an die Nova scientia der Renaissance. Abermals suchte die Philosophie das letzte Wort zu sprechen, aber nur im Anschluß an Kant konnte das geschehen, wenn der Zusammenhang mit der »exakten Forschung« gewahrt bleiben sollte.

In einer Hinsicht allerdings mußte der Neukantianismus den Problembezirk der ursprünglichen Transzendentalphilosophie alsbald erweitern. Es galt die breite Masse der Geschichtswissenschaft in die neu erstehende »Wissenschaftslehre« einzugliedern. Für den gegenwärtigen Zusammenhang sind die dahin strebenden Versuche insoferne von Bedeutung, als eben gerade die Geschichte in jenen Blütejahren der Naturwissenschaft mehr und mehr der Sammelort alles Irrationalen in Welt und Menschenleben geworden war.

Heute sind wir so weit, daß wir auf die Leistungen des Neukantianismus als auf etwas Abgeschlossenes und Fertiges zurückblicken können. Ihre historische Bedeutung steht fest und kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Wenn Lotze einmal schrieb, daß er den »Mangel an Beharrlichkeit und Zähigkeit als den gewöhnlichsten Fehler beim Philosophieren betrachte«, so darf man sagen, daß Forscher wie Cohen und Riehl, Windelband, Natorp und Rickert alles dransetzten, um sich dieses Fehlers nicht mehr schuldig zu machen. Gerade die kritische Leistung Kants, der gegenüber die metaphysische allerdings in den Hintergrund trat, wurde von ihnen revidiert und zur exakten Wissenschaft ausgebaut. Was das für das Problem des Irrationalen zu bedeuten hat, liegt auf der Hand.

Es läßt sich heute ungleich schärfer stellen als vor hundert Jahren. Mit einer Genauigkeit, der gegenüber Schleiermachers Ausführungen verschwommen erscheinen, können wir heute, insoferne wir die Ergebnisse des Neukantianismus nur richtig ausnützen, das Atheoretische allem Theoretischen gegenüber »aussparen« und »für sich« zur Darstellung bringen. Freilich wird ebendamit zugleich der Eindruck einer »Macht im Leeren«, eines »Wirkungsbereiches im Unwirklichen« noch deutlicher. Wir haben das Rationale so tief gefaßt, wir haben so deutlich eingesehen, wie wurzelhaft es allem Bewußten seinen Halt gibt, daß uns »Irrationales in Reinkultur« (wenn ich so sagen darf) nicht nur fremdartig, sondern geradezu unmenschlich und schauderhaft vorkommt. Ja wir fragen uns vielleicht sogar, ob sich dergleichen auf dem Boden unserer vom Rationalismus durchdrungenen europäischen Kultur überhaupt findet — ob es in seiner theoretisch-formlosen Nacktheit nicht

etwas Ausgedachtes ist, ein Kunstprodukt, das selber noch auf die Rechnung der Ratio gesetzt werden muß, insoferne diese mit äußerster Anstrengung sich über sich selbst hinausschwingen möchte — und doch faktisch nichts weiter als den B e g r i f f eines »Anderen« sich selbst gegenüber zustande bringt.

Aber so kann Der nicht denken, dem Irrationales einmal faktisch begegnet ist, der es (wie man zu sagen pflegt) »erlebt« hat. Zu Hause scheint ein solches Erleben ursprünglich im Orient zu sein, in den Landschaften des Alten Testamentes, in Asien, in Ostasien vor allem. Doch im Osten vermutet man ja auch die Heimat des Menschengeschlechtes! Jedem menschlichen Bewußtsein wird also doch wohl ein atheoretisches Gehaben prinzipiell möglich sein, in dem Irrationales auf eine unverständige Weise zu sich selber kommt. Und nur darin besteht wahrscheinlich der Unterschied zwischen Osten und Westen, daß man in Europa im Lauf der Jahrhunderte die rationalen Kräfte des Bewußtseins ausgebildet und »kultiviert«, die Wissenschaft erfunden und die theoretische Fragestellung schließlich in der Wissenschaftslehre auf sich selber gerichtet und zu einer feinsten Spitze ausgezogen hat — während man im Osten die irrationalen Mächte des Bewußtseins einer ebenso gründlichen und ebenso einseitigen Ausbildung unterwarf. Das Ergebnis war »Irrationales in Reinkultur«.

Die Romantiker träumten von einem solchen »Irrationalen in Reinkultur« auf Grund einer abstrakten Ueberlegung. Sie wußten recht gut, daß es sich um ein genaues Gegenstück zur Wissenschaftslehre handelte. Sie empfanden Sehnsucht darnach — und diese Sehnsucht machte sie eben zu Romantikern. Heute tauscht die westliche und die östliche Weltkultur ihre Besitztümer aus: der Asiate kommt zu uns und geht in die Schule des Europäischen Rationalismus und wir bekommen Dokumente religiöser oder religiös-künstlerischer Gattung in die Hand, in denen wir die letzten Ideale der Romantik — die nun leicht als die halbfrivole Höchstleistung eines wohldurchgeturnten Intellekts erscheinen — mit bangem Entsetzen wirklich erfüllt sehen. Wie europäisch-kultiviert muten uns jetzt Schleiermachers »Reden an die Gebildeten« an! Dünn und ungefüllt kommen sie uns vor, und viel zu konziliant gegenüber dem Unerbittlichen, das eine Begegnung mit dem »Heiligen« überall dort mit sich bringt, wo es in ungemischter Majestät waltet.

Nun zu Rudolf Otto. Er ist an Kant geschult: er sondert das Irrationale vom Rationalen, er sucht es in Reinkultur »nahe zu bringen«. Aber er begnügt sich keineswegs mit einer nur-kritischen Leistung. Er geht über den Kant des Neukantianismus hinaus: um die S a c h e s e l b s t ist es ihm zu tun (um Hegels Lieblingsausdruck zu gebrauchen), um den G e g e n s t a n d , wie er im Vorwort der »Aufsätze das Numinose betreffend« neuerdings ausdrücklich betont hat. Mit allen Mitteln, die dem Schriftsteller zu Gebote stehen, mit einer Fülle von Beispielen vor allem, die besonders in den jetzt einen zweiten Band füllenden »Beilagen« ausgebrei-

tet sind, umschreibt und umwandelt er immer wieder das Eine, wie er es nennt: das Numinose. Soweit sein Vorhaben ein kritisches ist, soweit Otto das objektive Apriori des Heiligen wissenschaftlich zu erfassen sucht, soweit deckt sich sein Problem mit dem Problem Schleiermachers. In anderer Hinsicht aber hat er Schleiermacher weit hinter sich gelassen. Von der Selbst besinnung geht er über zur Sach besinnung und von der Sach besinnung zu dem Heiligen als solchem: zu Gott. Denn nur insoferne Gott ist, überwältigt er.

Somit kommt in Ottos Werk abermals eine geistige Bewegung zu ihrem Abschluß. Gleichwie Schleiermacher auf der Grundlage des Kantianismus zum erstenmal mit abstrakter (freilich auch allzu kühl berührender) Reinlichkeit und Glätte herausstellte, was Hamann und Lavater, Stilling und Jakobi, Rousseau und Herder der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« entgegenzustellen hatten, und was der Pietismus des Achtzehnten Jahrhunderts überhaupt unverlierbar besaß — so ist Ottos Buch der notwendige Gegenwurf, die notwendige Ergänzung zu den Erkenntnissen des Neukantianismus. Erkennen heißt trennen: im Sinne dieses Grundsatzes ist auch Otto Kantianer. Mit einer scharfen Markierungslinie, mit der Feststellung eines rationalen »Einen« und eines irrationalen »Anderen« beginnt er. Aber er äußert sich gleichwohl gegenständlich über dieses »Andere«. Er stellt es im Medium des sprachlichen Logos dar. In diesem Sinne ist er Theo-loge. —

Hier erhebt sich nun aber ein bedeutsames Problem.

Bei uns in Europa erscheint nun einmal das Heilige höchst selten »in Reinkultur«. Wie alles und jedes, so ist auch das religiöse Erleben bei uns von rationalen Fäden durchzogen. Selbst bei denen, die das Numinose in seiner Nacktheit erfahren haben, bei den Mystikern des Mittelalters und bei Luther, erstickt die »Sache« nur allzu oft in dem großen Vorrat von Ausdrücken, Vergleichen und Begriffen, der nun eben einmal da ist und nicht so ohne weiteres weggeworfen werden kann. Das Religiös-Wesentliche aus dem »komplexen Zusammen« der sich ergebenden Ausdrucksgebilde vermag überhaupt erst herauszuschälen, wem von einem Denker wie Otto die Augen dafür geöffnet worden sind, wer die rationalen Hüllen und Vorstufen zu »ignorieren« und zum irrationalen »Kern« vorzudringen gelernt hat. Und es ist noch eine Frage, ob es sich in den außereuropäischen Kulturen letztlich nicht genau ebenso verhält! Wer erst einmal (wie der Verfasser dieser Zeilen) daran zu zweifeln begonnen hat, ob jene feinste äußerste Spitze, in welche die Wissenschaftslehre des Deutschen Idealismus die Theorie auszog, nun auch tatsächlich Rationales »in Reinkultur« darstellt, wer vielmehr erkannt zu haben glaubt, daß bereits das Urphänomen des Theoretischen allemal in Atheoretischem verhaftet ist und gar nicht anders bestehen kann — der zweifelt auch an der Möglichkeit von Ir-

rationalem »in Reinkultur« selbst im Orient, wo ebensoviele Jahrhunderte an der Erreichung dieses »Letzten« gearbeitet haben wie bei uns an der Wissenschaftslehre. Die erlebnismäßige Ausschließlichkeit von Göttlichem wird eben doch immer nur annäherungsweise erreicht. Die »wirkliche«, d. i. rational-durchgriffene Welt versinkt selbst in der Ekstase nur bis zu einem gewissen Grad. Versänke sie vollkommen, so würde auch Gott versinken!

Ich versuche diese Behauptung hier nicht weiter deutlich zu machen; denn sie läßt sich bloß mit den feinsten Präzisionswerkzeugen des Neukantianismus begründen. Das »Problem«, das Otto noch nicht gelöst hat, kann auch ohne eine solche Begründung ausgesprochen werden. Es bleibt wichtig auch dann, wenn man nicht zugibt, daß es sich bereits bei der Herausarbeitung des religiösen Apriori erhebt.

Wer die Frage nach dem Gegenstand des Heiligen vollkommen beantworten möchte, der muß diesen Gegenstand, nachdem er ihn zunächst möglichst isoliert hat (wobei er »paradox« geworden ist; er hat Gegenständlichkeit in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung verloren; er ist eben zu dem geworden, als das er in Augenblicken »starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit« »fasziniert«: zu einem Numinosum) wieder in die Beziehungen hineinstellen, in welchen er für gewöhnlich in irrational-rationaler Verkettung zum Bewußtsein kommt. Dann erst wird es nicht nur wieder möglich, den weiten Kreis von theologischen Fragen neu zu erfüllen, der die Verwalter und Bewahrer des Deutschen Idealismus im Neunzehnten Jahrhundert — ich nenne vor allem A. E. Biedermann — beschäftigt hat, sondern dann wird man auch erst tatsächliche Religiosität, wie sie die Geschichte in breiter Masse darbietet und wie sie allemal irrational-rationale Glaubensgebäude und Heilsordnungen errichtet, voll zu würdigen und zu verstehen wissen. Allzulange erschöpfte man sich bei ihrer Betrachtung im Nachprüfen des Rationalen. Heute starrt man wie hypnotisiert aufs Irrationale hin. Gewiß, seine Herausarbeitung bedeutete eine Notwendigkeit und einen Markstein! Aber nachdem sie nun in zwiefachem Anlauf von Schleiermacher-Otto vollbracht worden ist, handelt es sich um ein neues Problem: um das Problem der Verknüpfung von Irrationalem und Rationalem.

Man ist gewohnt, von »Verknüpfung« nur innerhalb des Theoretischen zu sprechen. Hier steht eine höhere Synthesis: die Synthesis von Theoretischem und von Atheoretischem (die doch nicht selber wieder eine im engeren Sinne theoretische, eine »nur und-bezügliche« Syn-thesis sein kann!) in Frage. Und dieses »neue Problem« ist überhaupt gar nicht so neu. Es ist das alte Problem Hegels.

Hegel lebte und webte in den historischen Tatsachen der faktischen Auskristallisierung des lebendigen Geistes zu komplexen Gegenständlichkeiten, zu irrational-rationalen Gebilden. Daß er »Irrationales in Reinkultur« so gut zu erfassen verstand

wie Schleiermacher, zeigte Dilthey auf Grund der seitdem erschlossenen Jugendschriften. Aber Hegel war mit dem Irrationalen »an sich« nicht zufrieden. Er ist zum Gegenstand Religion in des Wortes umfassendster Bedeutung vorgedrungen. Vielleicht zu früh!

Die Herausarbeitung des Irrationalen auf Grund der kantischen Leistung war um die Wende des Achtzehnten Jahrhunderts noch nicht zu völliger Klarheit gediehen; die Markierungslinie zwischen Theoretischem und Atheoretischem stand damals noch nicht fest. Dazu kam die Hegel widerwärtige Propaganda, welche die Romantik für das Irrationale machte. Sie trieb ihn geradezu in eine Abwehrstellung hinein: die Synthese von Rationalem und Irrationalem, welche sein Werk in sich begriff, zeigte schließlich doch ein Uebergewicht an theoretischer Formgebung. Panlogismus überzog das von Kant-Schleiermacher kritisch herausgearbeitete »Eine« und »Andere« — das Rationale und Irrationale — mit einem dialektisch-geknüpften Gewebe und verbarg so die Tatsache eines beständigen Einschlags von Irrationalem (als ein vom Rationalen zu Unterscheidendes!) beinahe wieder dem Bewußtsein. Das System mußte notwendig als ein Rückfall in unsere europäische Tradition, ja als eine äußerste Aufgipfelung des Rationalismus erscheinen.

Aber gerade deswegen müssen wir das alte Problem heute zum zweiten Male zu lösen versuchen: auf Grund der empiriegesättigten Leistungen des scheidegewaltigen Neukantianismus und des Irrationalismus eines Rudolf Otto!

Ich erblicke in dem Vortrag »Mystik und Rationalismus« von Christian Janentzky einen vielversprechenden Anlauf dazu.

Freilich möchte ich nicht dafür einstehen, daß Janentzky meine oben vorgetrageneUeberzeugung von der atheoretisch-theoretischen Gegenständlichkeit auch des Religiösen im vollen Umfange teilt. Führt sie ja doch weltanschaulich zu einer Art von Pantheismus — bei ihm aber handelt es sich um nichts anderes als um eine möglichst exakte Antwort auf die Frage: was ist Mystik? Mystik ist jedoch »eine eigentümliche Deutung der Beziehungen zwischen Göttlichem und Menschlichem« (S. 9) und nimmt innerhalb der Sphäre des Religiösen eine Sonderstellung ein. Was den Mystiker zum Mystiker macht, das ist getrennt zu halten von alledem, was zum Theismus oder zum Pantheismus zu führen pflegt.

Aber insoferne kommt Janentzky der geforderten (von Otto vernachlässigten) Problemstellung doch entschieden nahe und bewegt er sich sogar geradezu in der Linie der Hegelschen Geschichts-Besinnung, als er seine Aufgabe von vorneherein historisch fundamentiert und vom Anfang bis zum Ende an dem »Gegenstand« »tatsächliche, geschichtlich faßbare mystische Religiosität« orientiert ist. Obwohl er also eine theoretische Formel, eine Definition von Mystik anstrebt, so erwartet er sich diese doch nicht auf dem Wege der heterothetischen Setzung eines »Anderen«, dem »Einen« gegenüber. Das Göttliche, dem der Mystiker sich zu verbinden strebt,

wird von ihm überhaupt nicht »an sich« herausgearbeitet (wie bei Otto das Numinose) — mag es immerhin auf irgendwelche Weise »sein«, Janentzky spricht nicht davon, und gerade dieses Schweigen ist im Sinne der Mystik. Nicht einmal als das Irrationale möchte er es bezeichnen und noch weniger als etwas Suprarationales. Sondern lediglich als ein Transrationales tritt es im Mystiker ins Bewußtsein: als ein religiöses Bestreben von rationalen Gefügen und Gebundenheiten aus, über dieselben weg, in Irrationales hinein.

Ich möchte dieses Transrationale in der Terminologie der voraufgegangenen Ausführungen (d. h. in der Terminologie des Deutschen Idealismus) als ein synthetisches Prinzip bezeichnen, und zwar gerade als jenes synthetische Prinzip höchst eigentümlicher und »höherer« Art, das wir eben dann suchen, wenn wir die bedeutungsvolle Frage nach der Verbindung von Rationalem und Irrationalem stellen. Um »Beziehung«, um »Verknüpfung« handelt es sich auch für den Mystiker. Aber nicht um jene Syn-thesis, welche der theoretische Mensch vollzieht, wenn er ein Eines (z. B. Form) mit einem Anderen (z. B. Inhalt) verbindet. Die »Beziehung« zwischen Mensch und Gott ist nicht von dieser Art. Sondern von einer anderen, die mir im Begriff des Transrationalen höchst glücklich getroffen zu sein scheint.

An einer Reihe von Beispielen weist Janentzky das Transrationale bei Mystikern im eigentlichen Sinne wie Meister Eckehart, aber auch bei Philosophen wie Spinoza (S. 15 ff. Auf die Ausführungen über Spinozas Akosmismus möchte ich besonders aufmerksam machen) nach, um zu einer Darstellung des »mystischen Idealtypus« zu gelangen. Ich betone: wie bei Otto, so handelt es sich auch bei Janentzky um die Sache selbst, um den Gegenstand. Aber die Gegenständlichkeit des mystischen Gott-Erlebens kann eben überhaupt nur konkret erfaßt werden, insoferne sie als eine eigentümliche Synthesis vom Rationalen zum Irrationalen, als ein transrationales Streben, dem historischen Sachverhalt nachbeschrieben wird. Die »rationale Substruktion« (S. 11) ist dabei ein sehr wesentlicher Faktor [1]).

Eigentümlich ist Janentzkys Verhältnis zu Hegel. Er zählt ihn zu den Rationalisten, bringt ihn mit Leibniz in eine Linie und stellt beide der

1) Rudolf Otto hat übrigens die Bedeutung einer solchen rationalen Unterlage neuerdings gleichfalls mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hervorgehoben. Er gedenkt in dem Geleitwort, welches er den von Schûej Ohasama übersetzten Zen-Texten (Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan. Uebersetzt und eingeleitet von Schûej Ohasama, herausgegeben von August Faust. Gotha 1925) mit auf den Weg gibt, der dogmatischen Lehrbücher (šāstra's) des Buddhatumes, die nach Anschauung der Zen-Mystik »verbrannt werden müssen« um zur Erkenntnis zu kommen. Und er schließt mit dem Wunsche: würden wir sie doch erst kennen! »Denn keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie selber nach Kräften leugnet, und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken niemals identisches Wesen erhält.«

»religiösen Philosophie und Weltanschauung« Spinozas gegenüber. Das ist gewiß sehr verständlich. Wenn Weltverneinung und Weltlosigkeit der Mystik wesentlich zugehören, dann ist Hegels welterfüllende und weltbejahende Philosophie »von dem mystischen Ziel und Erlebnis weit entfernt«. Aber Janentzky kann nichtsdestoweniger mehrfach Worte aus Hegels Logik und Phänomenologie in seinen Zusammenhang ziehen und auch in seiner Auffassung von Spinozas Akosmismus berührt er sich mit Hegel (vgl. Enzykl. § 50). Doch damit nicht genug. Janentzky rechnet das triadische Denken zu den Merkmalen typisch mystischer Besinnung! Sollte da Hegel nicht doch am Ende gleichfalls eine unter die große Fragestellung »Mystik und Rationalismus« fallende Erscheinung sein?

Ich möchte hier keine Behauptung aufstellen. Einmal deswegen nicht, weil theoretisches Denken und religiöses Ahnen zum Aufbau einer solch umfassenden »Welt« wie der Hegelschen keineswegs genügen. Künstlerisches Gestalten kommt hinzu und wohl noch anderes mehr. Und dann auch deswegen nicht, weil es neuerdings Mode zu werden anfängt, an überragenden Denkern, die zu verstehen dem Verstand beschwerlich fällt, den »blinden Fleck« herauszuspüren, um sich ihnen wenigstens hier in seliger Ignoranz verbunden fühlen zu dürfen. Ich möchte lediglich fragen:

Sollte nicht jenem »Momente« des dialektischen Prozesses, das Hegel panlogistisch als das anti-thetische bezeichnet hat, als heimliche Triebkraft das Transrationale zum Grunde liegen? Deutlicher: ist der »Umschlag« vom Sein ins Nichts vielleicht a priori mystisch bedingt? Gesetzt den Fall, dies verhielte sich so: darf dann Akosmismus noch als das absolute Ziel und Schicksal aller Mystik bezeichnet werden? Gibt es dann nicht darüber hinaus noch eine Weltanschauung, derzufolge Sein und Nichts, Samsāra und Nirwāna identisch sind? Oder mit anderen Worten: eine Mystik, die ihren rationalen Unterbau (und damit die »wirkliche« Welt) ganz und gar mit ihrem Geiste erfüllt hat, ohne ihn zu vernichten?

Oder ist das eben keine Mystik mehr, sondern — Philosophie?

Hermann Glockner.

Otto Hölder, Die mathematische Methode. Logisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen im Gebiete der Mathematik, Mechanik und Physik. Berlin 1924. 563 S.

An zusammenfassenden Darstellungen des philosophisch- mathematischen Problemgebiets ist in letzter Zeit kein Mangel gewesen; es braucht nur an die Werke Natorps, B. Russells, Conturats u. a. erinnert zu werden. Indessen rühren diese Darstellungen zumeist nicht von Mathematikern her, sondern von Logikern oder zum mindesten von Forschern, die außer im Grundlagengebiet keine schöpferische mathematische Arbeit geleistet haben. (Von H. Poincarés bekannten Büchern, die aber doch mehr Essaysammlungen als systematische Werke sind, wurde hier abgesehen.) Der Verf. des vorliegenden Werkes hat sich nun auf

den verschiedensten mathematischen Forschungsgebieten rühmlichst betätigt, und man darf daher an sein Buch mit der Erwartung herantreten, daß die große Forschungs- und Lehrerfahrung des vielseitigen Mathematikers der Problembehandlung ihren kennzeichnenden Stempel aufdrücken werde. Und man wird hierin nicht enttäuscht. Was das Werk des Verf. dem an den Grundlagenfragen der Mathematik interessierten Philosophen von vornherein als sehr wertvoll erscheinen läßt, ist, daß er überall aus dem Vollen schöpft, daß man einer geradezu souveränen Beherrschung des vielgestaltigen Stoffes auf Schritt und Tritt bei der Lektüre begegnet. Dazu kommt, daß das Buch in didaktischer Hinsicht sehr geschickt abgefaßt ist. Es ist in drei Teile geteilt, deren erster »Beispiele aus einzelnen Gebieten« umfaßt, »gewissermaßen die Urkunden, aus denen die logische Beurteilung der mathematischen Methoden geschöpft werden muß«. Hier werden aus allen Hauptgebieten der Mathematik, aus der niederen und höheren Arithmetik, der Analysis, der analytischen und synthetischen Geometrie und der Mechanik in sehr zweckentsprechender Weise typische Beweise und andere Betrachtungen ausgewählt und in einer, auch dem gebildeten Laien bei aufmerksamer Durcharbeitung durchaus verständlichen Art als Material für die logische Analyse bereitgestellt. Es folgt dann der wichtigste Teil: »Logische Analyse der Methoden«, der im folgenden noch näher beleuchtet werden soll, und der dritte: «Der Zusammenhang mit der Erfahrung.« Durch diese Anordnung wird erreicht, daß der Leser im Besitze einer gewissen Erfahrung aus dem mathematischen Forschungsgebiet ist, ehe er an die logische Analyse herantritt; es werden auch stets im Einzelnen die Dinge gewissermaßen zuerst vordemonstriert, und dann wird an dieses demonstrierte Material angeknüpft. Doch hat diese, von unten nach oben gehende Methode mit Induktion im Sinne der modernen Logik nichts zu tun, ebensowenig mit einer empiristischen Auffassung der Mathematik; dagegen kann man wohl Beziehungen finden zu dem echten aristotelischen Verfahren der »Hinführung« (ἐπαγωγή). Unter den modernen philosophischen Methoden erscheint sofort die phänomenologische als verwandt, und man kann sagen, daß in dem Hölderschen Buch mehr wirkliche Phänomenologie enthalten ist (trotzdem der Terminus in dem ganzen Werke nicht vorzukommen scheint), als in mancher Schrift, die sich explizit als phänomenologisch bezeichnet, aber eben auch nur — bezeichnet. Der Verf. benutzt in bemerkenswert freier Weise Anregungen aus den verschiedensten philosophischen Schriften der letzten Zeit; Sigwart, Mach und Meinong findet man, außer Natorp, am öftesten zitiert; außer den »Logischen Untersuchungen« Husserls scheint ihm keine phänomenologische Schrift bekannt zu sein. Nirgends zeigt sich eine so weitgehende Beeinflussung von irgendeiner Seite, daß man den Eindruck eines Vorurteils zugunsten einer bestimmten philosophischen »Richtung« erhält; es ist in den Augen

des Ref. gerade besonders wohltuend, daß man überall an die Sachen selbst herangeführt wird, daß auch die Kategorien und Begriffe, die zur Explikation der Tatbestände dienen, aus den Sachen selbst herausgearbeitet werden, daß man nie — wie so oft in der zeitgenössischen Philosophie — von vornherein zu wissen glaubt, zu welchem Ergebnis der Verf. infolge seiner Grundauffassung kommen muß — ohne Rücksicht auf die sachlichen Umstände.

Es ist im Rahmen dieser kurzen Anzeige völlig unmöglich, von dem reichen Inhalt des Werkes einen Begriff zu geben. Es sei daher lediglich hervorgehoben, was am schärfsten die Stellung des Verf. zu den jetzt aktuellen Problemen kennzeichnet. Dies kann man wohl am besten bezeichnen als die Hervorkehrung des spezifisch Mathematischen an der Mathematik, im Gegensatz zum Logischen einerseits und zum Empirischen andererseits. Dieses »spezifische Mathematische« ist gleichbedeutend mit den arithmetisch-kombinatorischen Grundoperationen und Grundgegenständlichkeiten. Der Verf. spricht hier von »synthetischen (konstruierten) Begriffen«. Es wird besondere Sorgfalt darauf verwandt, zu zeigen, daß sie nicht mit den Mitteln der üblichen formalen Logik abgeleitet werden können, auch nicht mittelst der Relationslogik. Denn jedem Versuch, die Arithmetik und Kombinatorik auf Logik zurückzuführen, läßt sich (wie im einzelnen gezeigt wird) entgegenhalten, daß in der versuchten Ableitung selbst schon versteckterweise arithmetisch-kombinatorische Operationen gebraucht werden. Dies wird beispielsweise an einem älteren Hilbert schen Versuch (aus dem Jahr 1900), die Arithmetik rein axiomatisch aufzubauen, nachgewiesen. (Es muß dazu bemerkt werden, daß heute Hilbert selbst auf einem anderen, den Bedenken Hölders, zum mindesten in dieser Form, nicht mehr unterliegenden Standpunkt steht.) Der Zahlbegriff, und zwar der volle Begriff der Anzahl (der von dem in gewissem Sinne einfacheren Begriff des »Stellenzeichnens«, der reinen Ordinalzahl, zu unterscheiden ist), wird als mathematischer Grundbegriff erkannt; dazu kommt der Begriff der endlosen Folge. Es wird gezeigt, daß alle Versuche, den Begriff der Reihenfolge auch bei einer unendlichen Menge von Elementen auf logische Relationsgesetze zurückzuführen, fehlschlagen müssen. (Leider sind dabei die nur in Begriffsschrift vorliegenden Versuche Freges und Russells nicht im einzelnen widerlegt worden.) Und positiv wird dargelegt, daß die auch nach H. Poincaré wichtigste mathematische Schlußweise von n auf $n + 1$ nebst verwandten Verfahrungsweisen den Kern eines spezifisch arithmetischen, auf nichts anderes zurückführbaren Verfahrens bildet, dem eine spezifische, mit anderen unvergleichliche »arithmetische Allgemeinheit« zukommt. Dieses Verfahren beruht auf der »Beobachtung« (was aber nicht im empirischen Sinn zu nehmen ist) der eigenen »rein synthetischen« Denktätigkeit in der Arithmetik und der »hypothetisch-synthetischen« Tätigkeit in der Geometrie und Mechanik. »In der Arithmetik werden nur die aus

unserer eigenen Tätigkeit entspringenden Gebilde samt ihren Relationen für sich beobachtet und untersucht, während in der Geometrie jedes eingeführte Element und jeder getane Schritt noch außerdem als anschaulicher Teil einer Figur oder als Operation in einer Konstruktion eine Bedeutung hat« (S. 295). Die arithmetische Allgemeinheit spielt nun insofern eine Rolle, als »die Tätigkeiten, durch welche in jedem Einzelfall der Begriff zu definieren ist, unmöglich für alle Fälle, die doch in unendlicher Anzahl vorhanden sind, wirklich vollzogen werden können. Hier kann aber doch die betreffende Tätigkeit allgemein so b e z e i c h n e t werden, daß sie dadurch für jeden vorkommenden Fall klar und bestimmt wird. Die Tätigkeiten ordnen sich, wie wir sagen, einer Regel unter« (aus S. 298). Diese Bezeichnung gewinnt eine besondere Bedeutung, wenn sie nicht eine eindeutige, sondern eine »vereinfachte« Abbildung der wirklich zu vollziehenden Tätigkeiten darstellt. Indessen bedeutet das keineswegs einen Ersatz von mathematischen Gegenständlichkeiten durch bloße Zeichen, sondern einen »Ueberbau von (unter Umständen selbst schon synthetischen) Begriffen durch synthetische Begriffe«. Die Allgemeinheit einer Formel von der Art des binomischen Satzes (der Entwicklung der Potenz $(a + b)^n$ in eine Summe von Produkten der Form $a^i b^k$) liegt nicht nur in der Zahl n, sondern »alle die vorkommenden Relationen von Gliedern, Faktoren usw., die in den Begriffen des Vorhergehenden und Nachfolgenden usw. gegeben sind, die überhaupt durch die Tätigkeit des Setzens und Aufhebens, des Zusammenfassens und Trennens, des Ordnens und Zuordnens bewirkt werden«, sind im arithmetischen Sinn allgemein zu nehmen. Das ganze Rechnungsverfahren »stellt einen synthetischen Allgemeinbegriff vor, der mit einer Anzahl ähnlicher Begriffe, nämlich mit den in dem Verfahren enthaltenen Teiltätigkeiten, durch Relationen verbunden ist«. In dieser Weise ü b e r b a u e n sich neue synthetische Begriffe über (in diesem Falle) bereits selbst synthetische, und dieser Ueberbau ist das eigentlich entscheidende Verfahren, auf das sich die Allgemeinheit der Buchstabenrechnung in allen höheren Fällen, der Schluß von n auf $n + 1$ u. ä. gründen. Es ist begreiflich, daß auf Grund der dargelegten Auffassung das Problem der Widerspruchslosigkeit der Arithmetik rein sachlich gelöst wird. Die Arithmetik des Endlichen und Endlosen (d. h. des Unendlichen von der Art der unbegrenzten Zahlenreihe) läßt sich vermöge der erläuterten Synthesen von innen heraus rein sachlich begründen. »Die Widerspruchslosigkeit der Geometrie wird bewiesen auf Grund der Widerspruchslosigkeit der Arithmetik. Die Widerspruchslosigkeit der Arithmetik muß aber durch den folgerichtigen Aufbau ihrer Begriffe dargetan werden. Glaubt man, die Arithmetik auch auf Axiome gründen zu müssen, so ergibt sich die neue Aufgabe, nunmehr auch die Widerspruchslosigkeit der Axiome der Arithmetik zu beweisen. Dieser Beweis könnte aber, wenn kein Beweis ohne Axiome möglich wäre, nur auf Grund wiederum neuer Axiome geführt werden usw.

Man käme also schließlich auf einen recursus in infinitum, der zu keiner vollständigen Begründung führen könnte« (S. 325). Es wird also die Notwendigkeit und Möglichkeit einer »absoluten« Begründung der Arithmetik behauptet. Indessen die Arithmetik umfaßt nicht das Gesamtgebiet der reinen Mathematik. Es fragt sich, ob die Analysis, die mathematische Theorie des Kontinuums, ebenfalls in der angedeuteten Weise synthetisch begründet werden kann. Das ist in der Tat die Frage, die augenblicklich im Brennpunkt des Interesses steht; sie hat den gegenwärtig anhängigen Streit um die Grundlegung der Mathematik hervorgerufen. Der Verf. hat schon im Jahre 1892, in einer Rezension in den »Göttinger Gelehrten Anzeigen« darauf eine verneinende Antwort gegeben, die in dem vorliegenden Werke ausführlich begründet wird. Man kann danach, sei es mittels der Dedekindschen »Schnitte«, sei es anderswie, die irrationalen Zahlen einwandfrei definieren und die Rechnung mit ihnen begründen. Aber man kann nicht »die Gesamtheit aller Irrationalzahlen rein arithmetisch erhalten . . . Bedenkt man, daß die Definition jedes Schnittes ein besonderes Gesetz erfordert, so bedeutet der Begriff der Gesamtheit aller Schnitte, daß wir glauben, uns die Gesamtheit aller der Gesetze, die noch einer gewissen Forderung entsprechen, denken zu können. Eine solche gänzlich unbestimmte Gesamtheit dürfte aber einen unzulässigen Begriff vorstellen; demgemäß bin ich der Ansicht, daß das Kontinuum nicht arithmetisch erzeugt werden kann« (S. 194). »Rein logisch kann man also nicht beweisen, daß das Kontinuum mit seinen Axiomen niemals auf einen Widerspruch führen kann« (S. 351). Bis hierher stimmt der Verf. in seiner Grundauffassung mit den sog. »Intuitionisten« Brouwer und Weyl im Wesentlichen überein. Aber er nimmt sofort darauf eine überraschende Wendung. Er fährt nämlich wörtlich fort: »Trotzdem werden die wenigsten bereit sein, auf die Teilgebiete der Mathematik, die vom Kontinuum Gebrauch machen, zu verzichten. Man kann ohnehin für die Einführung dieses Begriffs nicht nur Erfahrungstatsachen (? d. Ref.), sondern vielleicht auch innere Gründe geltend machen, und wenn man überhaupt eine Form als »reine Anschauung a priori« im Sinne von Kant oder als eine Art von »Platonischer Idee« gelten lassen will, so dürfte sich dazu die Idee des einfachen Kontinuums eignen« (S. 357—358). An dieser Stelle müssen wir, als der einzigen des Buches, prinzipielle Bedenken gegenüber der Auffassung des Verf. hegen. Es erscheint uns gänzlich unmöglich, das Kontinuum zuerst als einen unvollziehbaren Begriff hinzustellen und dann doch nachträglich als »intuitive Urform«, als »Platonische Idee«, wieder einzuführen — letzten Endes nur aus dem pragmatischen Grunde, um die klassische Analysis in ihrem hergebrachten Umfang retten zu können. Dies widerspricht gänzlich der sonstigen vorsichtig-kritischen Haltung des Verf. und erscheint als ein nicht zu begründender Gewaltakt. Trotz der Versicherung des Verf., daß für die Annahme des Kontinuums im Gegensatz

zu anderen »ursprünglichen unendlichen Gesamtheiten«, wie z. B. der sog. »2. Zahlenklasse« Cantors, »innere und äußere Gründe sprechen«, kann sich der Ref. von einem derartig durchgreifenden »inneren« Unterschied nicht überzeugen [1]). So sehr man die sonstigen feinsinnigen Analysen der synthetischen Begriffsbildung, die der Arithmetik zugrunde liegt, besonders von einem phänomenologischen Gesichtspunkt aus begrüßen muß, so entschieden muß man sich gegen einen derartigen intuitiven Ansatz en bloc wenden, dessen phänomenologische Analyse grundsätzlich unmöglich ist. Es ist ein großes Verdienst des Verf., schon seit 1892 die Trennungslinie gesehen zu haben, die die Arithmetik von der üblichen Theorie des Kontinuums (nach Dedekind u. a.) trennt. Aber diese Leistung wird um ihre schönste Frucht gebracht, wenn man daraus nicht rücksichtslos die notwendigen Konsequenzen zieht — dahingehend, daß derjenige Teil der Analysis, der sich mittels der Begriffe der Arithmetik des Endlichen und Endlosen begründen läßt, auch rein arithmetisch zu begründen ist (welche Begründung gegenwärtig von Weyl und Brouwer in Angriff genommen wird), während für den übrigen Teil der reinen Mathematik andere Methoden gewählt werden müssen (zu denen vielleicht die neuesten Arbeiten Hilberts und seiner Schüler den Weg weisen). Es soll nicht völlig von der Hand gewiesen werden, daß für die letztere Aufgabe vielleicht auch die Einführung neuer intuitiver »Urformen« über die rein arithmetische der endlosen Folge hinaus in Frage kommen könnte. Aber man darf diese Formen nicht eher einführen, als bis die Reichweite einer rein arithmetischen Begründung genau bestimmt ist. Man kommt damit gewissermaßen zu einer axiomatischen Problematik höherer Ordnung, vergleichbar mit gewissen

1) Der Verf. sagt (S. 556): »Die nicht gesetzmäßigen unendlichen Gesamtheiten stellen mathematisch nicht verwendbare, nicht klare und deutliche Begriffe dar.« Und fügt dann die Anmerkung hinzu: »Es verdient aber hervorgehoben zu werden, daß einige zunächst als unbestimmt und deshalb unzulässig erscheinenden Gesamtheiten nachher doch wieder synthetisch hergeleitet werden können, wenn man, wie ich es empfehlen möchte, sich entschließt, das Kontinuum als eine apriorische Form anzuerkennen und es bei mathematischen Gedankenkonstruktionen zu benützen. Dadurch gewinnt man z. B. die Gesamtheit der reellen Zahlen zwischen 0 und 1, damit dann auch diejenigen dieser Zahlen, die nicht rational sind. Indem man dann die zuletzt genannten Zahlen in Kettenbrüche entwickelt denkt, erhält man in den Folgen der Teilnenner dieser Kettenbrüche die Gesamtheit der »nach irgendeinem Gesetz gebildeten«, nicht abbrechenden Folgen von absoluten ganzen Zahlen.« Hier scheinen sich Text und Anmerkung geradezu zu widersprechen. Sollte nicht zum mindesten die vom Verf. gezeigte Tatsache, daß das als eine Menge von Punkten aufgefaßte Kontinuum auf eine nicht gesetzmäßige unendliche Gesamtheit führt, als »innerer« Gegengrund gegen die Annahme des Kontinuums geltend gemacht werden können? Für das Kontinuum spricht eigentlich nur, daß es auf eine fruchtbare, widerspruchsfreie Theorie führt; tut das aber auch nicht der größte Teil der Mengenlehre, die man doch sehr wohl von Paradoxien zu reinigen neuerdings verstanden hat? Weshalb also die Bevorzugung gerade des Kontinuums?

geometrischen Fragestellungen, wie etwa der nach der Tragweite des archimedischen Axioms, des Pascalschen und Desarguesschen Satzes u. dgl. Nur ist das neue Problem von eminenter philosophischer Wichtigkeit, denn man kann es so wenden: wieviel von der mathematischen höheren Analysis kann auf Grund der »rein synthetischen« Begriffe allein bewiesen werden? Wie weit kann man mit dieser rein rationalen, elementaren Begriffssynthese in das Phänomen des Kontinuums eindringen?

Und hier scheinen sich durch die Brouwersche Theorie des Kontinuums ganz neue Möglichkeiten zu eröffnen, die allerdings im Grunde auf sehr alte Anschauungen zurückgehen, die man zum mindesten bis auf Aristoteles, vielleicht sogar bis auf Anaxagoras zurückverfolgen kann.

Dem 3. Teil des Hölderschen Werkes können leider bei dem uns zur Verfügung stehenden beschränkten Raum nur wenige Worte gewidmet werden. Die geometrischen Erörterungen bringen auch nichts von ähnlich grundsätzlicher Wichtigkeit wie die arithmetischen. Es sei daher nur noch über den physikalischen Teil etwas bemerkt. Seine Tendenz ist auffallend zurückhaltend, gewissermaßen konservativ, besonders gegenüber den neuesten Entwicklungen der Physik, seit der Relativitätstheorie. Es wird mit Nachdruck auf die weitgehenden Hypothesenbildungen dieser neuen Forschungsrichtung hingewiesen und der nur indirekte und vielfach lose Zusammenhang mit der Erfahrung im Vergleich mit dem klassischen Theorientypus betont. Das mag zunächst befremden (der Verf. deutet selbst dergleichen im Vorwort an), aber auch dies ist im Grunde nur eine Konsequenz der zugrunde liegenden »sachlichen«, dem axiomatischen Formalismus abgewandten Grundhaltung. Es muß unseres Erachtens anerkannt werden, daß in die modernen physikalischen Theorien ein aprioristisches Moment in noch grundsätzlich ungeklärter Weise hineinspielt, indem bestimmte, besonders durchsichtig und harmonisch erscheinende oder sonstwie ausgezeichnete Theorien vor anderen an sich ebensogut mit der Erfahrung verträglichen Anschauungen bevorzugt werden. Dieses »materiale Apriori«, das über die bloß logische Konsequenz hinausgeht, bedarf dringend einer prinzipiellen, letzten Endes philosophischen Durchleuchtung. Die Theorien des modernen Typus scheinen gewissermaßen von einem bestimmten »Ethos« getragen zu sein und sind vielleicht mit der konkreten geistesgeschichtlichen Situation ihrer Entstehungszeit in höherem Maße verbunden, als gewisse klassische Entwicklungen, die, nur unwesentlich verändert und in neuer Weise eingeordnet, den eisernen Bestand jeglicher Physik zu bilden scheinen (eben wegen ihrer geringeren Belastung mit Hypothesen). Hier liegen noch wichtige, kaum in Angriff genommene Forschungsgebiete [1]).

Dies mag genügen, um Einiges des Wichtigsten aus dem reichen Inhalt

1) Derartiges hat neuerdings auch H. Weyl (Math. Zeitschrift Bd. 20 S. 149 f.) angedeutet.

des Werkes anzudeuten. Erwähnt seien noch die beiden Anhänge: eine sehr geistvolle Studie über das schwierige Thema der »Kunst der Untersuchung« in der Mathematik und ein kritischer Abschnitt »Paradoxien und Antinomien«, der von Nichtmathematikern mit besonderem Interesse gelesen werden wird, aber auch dem Fachmann manches Neue bietet. Im ganzen darf gesagt werden: keiner der sich ernstlich um die Philosophie der Mathematik bemüht, wird an dem sehr bedeutenden Buch vorübergehen können, und jeder, der sich in die freilich, trotz der didaktisch sehr geschickten Darstellung, oft nicht leichten Gedankengänge hineinarbeitet, wird einen reichen, dauernden Gewinn davon tragen.

Oskar Becker (Freiburg i. Br.)

Adolf Fraenkel, Einleitung in die Mengenlehre. 2., vermehrte Auflage. Berlin 1923. 251 S.

Diese von einem Mathematiker geschriebene, aber nicht bloß für Mathematiker bestimmte Einführung in das Gebiet des Unendlichgroßen verfolgt keinerlei philosophische Absichten. Der Verf. setzt lediglich »Interesse an der mathematischen Begründung des Unendlichgroßen« und »Geduld, um sich in die etwas abstrakten Gedankengänge hineinzufinden« voraus. Trotzdem wird man sagen dürfen, daß das Buch für einen philosophischen Leserkreis noch seine besondere Bedeutung hat. Nicht nur, daß der geniale Begründer der Mengenlehre, Georg Cantor, von philosophischen Spekulationen über das Unendliche beeinflußt war, sondern auch im Verlaufe der weiteren Entwicklung seines großen Werkes zeigte es sich immer wieder, daß hier ein Gebiet vorliegt, wo Mathematik und Philosophie sich berühren. Die mengentheoretischen Paradoxien, die Cantor noch selbst erkannt, aber nicht mehr öffentlich zur Sprache gebracht hat (am bekanntesten davon ist das Russellsche Paradoxon geworden), sind zugleich Antinomien innerhalb der formalen Logik selbst, stellen also auch philosophische Probleme dar. Ebenso hat die Methode ihre Ueberwindung innerhalb der Mathematik selbst, Zermelos axiomatische Grundlegung der Mengenlehre, eine philosophische Seite. In neuester Zeit aber ist es zu der sogenannten »neuen Grundlagenkrise der Mathematik« gekommen, d. h. zu dem Kampfe zwischen dem von Brouwer und Weyl verfochtenen »Intuitionismus« gegen den traditionellen mathematischen Formalismus, den seinerseits mit neuen logischen Mitteln Hilbert und seine Schüler zu verteidigen unternommen haben. Dieser Streit hat eine entscheidende Bedeutung für die Philosophie der Mathematik; es drückt sich vielleicht in ihm nichts anderes aus als der Kampf der Phänomenologie gegen die älteren argumentierenden Richtungen, und gewisse Ueberlegungen Hilberts scheinen in Beziehung zu der neu aufblühenden dialektischen Bewegung unserer Zeit zu stehen. Wie dem auch sei, niemand wird die Wichtigkeit des Gegenstandes verkennen und es ist ein besonderes Verdienst des vorliegenden Buches, in der neuen Auflage diesen Grundlagen-

streit zum ersten Male in seinen wichtigsten Zügen in klarer und auch für den Laien durchaus verständlichen Form dargestellt zu haben. Orientiert ist die Darstellung an der Aufgabe der axiomatischen Begründung der Mengenlehre, die der Verf. auch selbst in wichtigen Punkten weiter gefördert hat (genannt sei der Nachweis der logischen Unabhängigkeit des sog. Zermelo schen Auswahlaxioms von den übrigen mengentheoretischen Axiomen). Die Eigenart dieser axiomatischen Begründungsart ist mit besonderer Liebe hervorgehoben; Aufmerksamkeit von seiten der Logiker verdient vor allem die Charakteristik der sog. »mathematischen Existenz« von diesem axiomatischen Standpunkt aus — der allerdings durchaus nicht der einzig mögliche ist. Es ist bei dieser offenkundigen Sympathie des Verf. für die formalistische Partei im Grundlagenstreit besonders die Gerechtigkeit hervorzuheben, die er dem gegnerischen intuitiven Standpunkt zuteil werden läßt und die Vorsicht, mit der er am Schlusse seines Buches das Fazit seiner Erwägungen zieht. Diesem philosophisch interessantesten Teil (der übrigens auch eine mathematische Kritik gewisser Meinungen der Marburger Schule enthält) geht eine dem älteren, mehr konstruktiven Standpunkt Cantors selbst entsprechende Darstellung der Grundzüge der Mengenlehre voraus, die nicht nur historisch von Wichtigkeit ist, sondern auch als in didaktischer Hinsicht außerordentlich geschickt und zweckmäßig anerkannt werden muß, wie es denn überhaupt dem Verf. in seltener Weise gelungen ist, den Anforderungen der Gemeinverständlichkeit und der wissenschaftlichen Gründlichkeit in gleicher Weise gerecht zu werden. Reichhaltige Literaturangaben, auch historischer Art (für den Philosophen ist wertvoll ein Hinweis auf neuentdeckte mathematische Leistungen Bolzanos) und ein Sachregister erhöhen die Brauchbarkeit des Buches, das vor allem zur Orientierung über die aktuellsten Fragen der Philosophie der Mathematik bestens empfohlen werden kann — obwohl es oder vielleicht gerade weil es eigentlich gar nicht »philosophisch« ist. O. B.

Aloys Müller, Der Gegenstand der Mathematik mit besonderer Beziehung auf die Relativitätstheorie. Braunschweig 1922. (94 S.)

Das kleine Buch unternimmt es, auf Grund der Rickert schen Philosophie »eine Charakteristik des Gegenstands der Mathematik in ihrem ganzen Bereiche« zu geben. Wenn dabei kurzweg von »moderner Gegenstandstheorie« geredet wird und damit doch nur die Rickert-Lask sche Kategorienlehre gemeint ist, so ist dies in Anbetracht etwa des Kreises um Meinong und auch in gewissem Sinne der phänomenologischen »Ontologie« irreführend. Die zugrundegelegten philosophischen Anschauungen und Theorien werden nicht zur Erörterung gestellt, vielmehr als geltend einfach hingenommen. Dieses Verfahren kann man einem derartigen, auf ein bestimmtes Spezialgebiet bezüglichen und dazu wenig umfangreichen Werke nicht zum Vorwurf machen. Indessen

wird man gespannt sein, zu erfahren, ob sich vielleicht rückwärts aus dem Gelingen oder Mißlingen der philosophischen Interpretation mathematischer Sachverhalte Schlüsse ziehen lassen auf die Fruchtbarkeit der Rickertschen Betrachtungsweise. Nun ist als unzweifelhaft wertvoll anzuerkennen, daß der Verf. überhaupt bestrebt ist, nach dem Gegenstande der Mathematik und seinen verschiedenen konkreten Formen zu fragen. Eine solche Frage aufzuwerfen, ist bei der innerhalb der Mathematik selbst vielfach verbreiteten formalistischen Auffassung heute keine Selbstverständlichkeit; es gehört sogar ein gewisser Mut dazu. Dasselbe gilt von den Versuchen des Verf., die Gegenstände der Logik und formalen Mathematik, der Physik und der Geometrie usw. voneinander durch bestimmte Kriterien zu unterscheiden. Aber freilich ist zu bezweifeln, ob auf dem Wege, den der Verf. einschlägt, eine Lösung, ja überhaupt eine philosophisch korrekte Formulierung der aufgeworfenen Fragen möglich ist. Es ist eine sehr mißliche Sache, die Frage nach der spezifischen Eigentümlichkeit einer bestimmten Gegenständlichkeit durch eine Art Klassifikation, etwa wie in der beschreibenden Naturwissenschaft, beantworten zu wollen. Noch schlimmer ist es, wenn man für diese Klassifikation sich im wesentlichen an die Kategorien eines bestimmten philosophischen Systems bindet, das die Motive für die Aufstellung gerade dieser Kategorien aus ganz anderen Erfahrungsbereichen geschöpft hat als aus dem konkret in Frage stehenden. So wird etwa die Frage des Verhältnisses von Zahl und Zeit kurzerhand und offenbar etwas obenhin damit beantwortet, daß gesagt wird, Zahlen seien etwas »Unsinnliches«, also zeitlos; sie seien aber offenbar nichts »Geltendes« wie Sätze, also käme ihnen die »Wirklichkeitsform« des »idealen, zeitlosen Seins« zu. Es wird durchaus verkannt und es kann auch gar nicht vom Gesichtspunkt des Verf. aus gesehen werden, daß das Problem von Zahl und Zeit seit Kants genialem Lösungsversuch (im Schematismuskapitel der Vernunftkritik) bis heute noch nicht entscheidend gefördert worden ist. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß es im Zusammenhang mit dem von Brouwer aufgestellten Begriff der frei werdenden Zahlfolge, für die der Zeitcharakter wesentlich erscheint, binnen kurzem zu den aktuellsten Problemen der Philosophie der Mathematik gehören wird. Nun soll über die Lösung dieses schwierigen Problems hier gar nicht diskutiert werden, aber es soll mit Eindringlichkeit darauf hingewiesen werden, daß es für den Gesichtspunkt des Verf. als Problem überhaupt völlig verschwindet — auf Grund der vorausgehenden Annahme der Rickertschen Unterscheidung »sinnlich — übersinnlich — unsinnlich«. Dies eine Beispiel stehe für viele; es erscheint uns grundsätzlich unmöglich, mittels einer Teilung der Welt in Fächer, denen bestimmte allgemeine Eigenschaften zugeordnet werden (dies kommt in den tabellarischen Uebersichten, in die der Verf. häufig seine philosophischen Ergebnisse kleidet, besonders deutlich zum Ausdruck), zu einem eigentlichen Ver-

ständnis der Seinsweise einer Gegenständlichkeit vorzudringen. Das erfordert in erster Linie eine der Eigenart der jeweiligen Gegenständlichkeit angepaßte, sie nicht auf Grund starrer Prinzipien vergewaltigende Begriffsbildung — welche Forderung allerdings leichter zu erheben als zu erfüllen ist. So mag das recht prägnant und leichtverständlich geschriebene Heft für Anhänger der Rickertschen Philosophie eine willkommene und sachgemäß durchgeführte Anwendung ihrer Grundprinzipien auf das mathematische Gebiet sein (im einzelnen wäre vor allem der jetzt in 2. Auflage vorliegende Aufsatz Rikkerts »Das Eine, die Einheit und die Eins« zu vergleichen), — das übrige philosophische Publikum wird zwar den Ausführungen des Verf. die Anerkennung für eine klare und sehr lesbare Uebersicht über das mathematische Problemgebiet vom Rikkertschen Standpunkt aus nicht versagen können, aber doch eine wirkliche sachliche Förderung der immer dringlicher werdenden großen Grundlagenprobleme der Mathematik und Physik (die nur mit einer viel vorurteilsloseren und die in Frage stehende Gegenständlichkeit aus ihrer frei erblickten Eigentümlichkeit heraus begreifenden Methode geleistet werden könnte) vermissen müssen. O. B.

von Kries, Logik. XV und 732 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1916.

Ich habe die Empfindung, daß dies eigenartige und gedankenreiche Buch nicht die Wirkung gehabt hat, die ihm seiner Bedeutung nach hätte zukommen müssen. Und meine weitere Vermutung geht dahin, daß dieser Mangel an Wirkung mit dem ungünstigen Moment der Publikation des Buches zusammenhängt. Es ist während des Krieges erschienen und in dieser Zeit zogen die ungeheuren Peripetien des Völkerdramas so sehr die Blicke auf sich, daß selbst eine bedeutende Erscheinung, die sich nicht direkt auf die Lebensfrage der Nation bezog, in Gefahr war, unbeachtet zu bleiben; inter arma silent litterae. Aus diesen Erwägungen möchte ich, von dem gewöhnlichen Usus abgehend, an dieser Stelle auf das schon vor längerer Zeit erschienene Buch aufmerksam machen, denn es ist meine Ansicht, daß es uns Wichtiges und Eigenartiges genug zu sagen hat, um eine solche Ausnahme zu rechtfertigen.

Der Gedankenzusammenhang, in dem die Logik v. Kries' steht, ist leicht ersichtlich. Es ist eine Logik, die auf Kantischer Grundlage steht, ja noch näher, es sind Probleme, die in der »Kritik der reinen Vernunft« behandelt sind, die bestimmend für die Grundgedanken dieser Logik geworden sind. Mit dieser Feststellung ist zu gleicher Zeit der Hauptvorzug des Buches und seine von dem Autor wohl empfundene, aber nicht abgelehnte, sondern geflissentlich betonte Einseitigkeit gegeben. Es fehlt eine jede Logik der Werturteile, also der Ethik, Aesthetik, Religion usw. Eine scheinbare Ausnahme bilden nur die juristischen Urteile, die mit großer Feinheit behandelt werden, aber diese Ausnahme ist eben nur scheinbar. Sie werden Objekt der Betrachtung nur insofern sie auf Feststellung von Tat-

sachen gehen, was allerdings bei fast allen juristischen Urteilen der Fall sein dürfte, aber das, womit sie über diesen Bereich hinausgehen und was für viele wohl erst ihr eigentlich juristisches Wesen konstituieren dürfte, bleibt, getreu dem Prinzip des Autors, in seiner Logik fast unberücksichtigt. Der Grund für diese Beschränkung ist eben m. E. in der Theorie Kants zu suchen, daß der Charakter des eigentlichen Wissens dem Gebiet möglicher Erfahrung allein gewahrt bleiben müsse und daß eine Theorie des Wissens nur auf diesem sichern Boden dauernde Erfolge zu verzeichnen haben würde.

Innerhalb des also gewonnenen beschränkten Gebietes werden nun die Aufgaben, die sich eine Logik des Begreifens der Wirklichkeit stellen kann, so eingehend und so tiefschürfend behandelt, wie es vorher in keiner Darstellung der Logik geschehen ist. Man hat immer wieder gegen Kant eingewendet, daß der materiale Faktor der Erfahrung bei ihm nicht zu seinem Recht kommt, sondern mehr in Bausch und Bogen hingenommen als eigentlich analysiert wird. Dieser Vorwurf trifft Kant nicht, denn dies Desiderat lag gänzlich außerhalb der Aufgabe, die er sich selber gestellt hatte. Zuzugeben ist aber, daß bei einer ausgearbeiteten Wissenschaftslehre, welches die »Kritik der reinen Vernunft« eben nicht sein will, auch diese Aufgabe gelöst werden muß und die meisten modernen Logiken haben sich dieser Lösung mit mehr oder minder Glück anzunähern versucht. Niemand aber hat sie so prinzipiell angefaßt und bearbeitet, als v. Kries. Die Lebensarbeit des Verf., des berühmten Biologen, hat hier gewissermaßen noch außerhalb des eigenen Feldes reifste und schönste Frucht getragen.

Schon die Grundgegenüberstellung v. Kries' zwischen Tatsachenurteilen und Reflexionsurteilen zeigt diese volle Berücksichtigung des empirischen Faktors, aber freilich auch die Einsicht, daß er allein und sich selbst überlassen ganz unfähig ist, zum Fundament des stolzen Baus der modernen exakten Naturwissenschaft zu dienen. Denn auf diese vorwiegend ist der Blick des Autors ebenso wie der Kants gerichtet, und hier treffen wir sofort auf einen äußerst fruchtbaren und glücklichen Gedanken, der auf die verschiedensten Probleme angewendet, ganz dazu geeignet ist, Licht in die verschlungenen Kontroversen der heutigen Wissenschaft, wie z. B. die der nicht-euklidischen Geometrie und der Relativitätstheorie, zu bringen. Allerdings ist dazu eine gewisse Weiterbildung des kantischen Standpunkts notwendig, wie ihn inzwischen in einer besonderen Arbeit »Kant als Naturforscher« v. Kries historisch im einzelnen begründet hat. Wenn nämlich alle Erfahrung in letzter Instanz darauf beruht, daß die Tatsachenurteile von der einfachsten Form: ein Körper k befindet sich zu einer bestimmten Zeit t in einem bestimmten Raum r, unter den Gesichtspunkt allgemeiner Relationsurteile gebracht wird, so ist ganz abgesehen davon, daß in t und r bereits allgemeine Relationen eingehen, nämlich eben die der Zeit und des Raumes, die Ansicht Kants nicht mehr aufrecht zu erhalten, daß es eben nur eine mögliche Art gibt, in der diese Subsumption

vorgenommen werden kann, und daß diese Art eben die ist, in der unsere Newtonisch fundierte Naturwissenschaft diese Subsumption vornimmt. In ebenso fesselnder wie überzeugender Art führt v. Kries demgegenüber seine Ansicht durch, daß an sich in den allgemeinen Relationsurteilen auch noch sehr viel andere Möglichkeiten angelegt sind, deren Durchführung uns zwar nicht über den prinzipiellen Standpunkt Kants hinausführen würde, aber zu einer Reihe von möglichen Naturwissenschaften führen würde, die sich bis in die letzten Prinzipien hinein sehr entschieden von der heute ausgebildeten Naturwissenschaft unterscheiden würde. Das ist etwas ganz anderes, als die halb skeptischen Ausführungen, in welchen die bekannten Untersuchungen Poincarés gipfeln, denn die Gesetze dieser hypothetischen Naturwissenschaften würden genau in demselben Sinne Naturgesetze sein, wie Kant dieses verlangt hatte und, sie würden unter genau demselben höchsten Gesichtspunkt stehen, daß Natur das Dasein der Dinge ist, sofern es nach allgemeinen Gesetzen erkannt wird. Es wäre wiederum dasselbe Unternehmen, das räumlich-zeitlich bedingte Tatsachenurteil als einen Spezialfall eines allgemeinen Relationsurteils zu begreifen.

Es ist nicht zu verkennen, wie in diesen methodologischen Gesichtspunkten die ersten Untersuchungen, mit denen in den 80er Jahren der Verf. zum ersten Male sich mit durchschlagendem Erfolg an ein Problem der allgemeinen Wissenschaft gewagt hat, die Untersuchungen über »die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung« hier in der fruchtbarsten Weise weiter fortgewirkt haben und zu immer größerer Fruchtbarkeit gesteigert worden sind. Die streng kritische Auffassung der Wahrscheinlichkeit zeigt hier in der Diskussion über die Zulässigkeit solcher Wissenschaftsgebilde, wie sie vorher besprochen waren, ihre weitgehende Anwendbarkeit. Aber zugleich ergibt sich aus dieser streng an ihren Zweck der Ermöglichung von Wissenschaft gebundenen Auffassung der Logik eine sehr originelle Vereinfachung des komplizierten Urteils- und Schlußapparates, den die rein formale Logik ausgebildet und den Kant ohne weiteres in seine ganz anders geartete Logik mit übernommen hatte. Daß hierbei einige Schlußformen der meist recht stiefmütterlich behandelten dritten Figur sich als gerechtfertigt erweisen, ist eine nachdenkliche Tatsache.

Ich fühle es selber am tiefsten, wie wenig diese kurzen Bemerkungen dem Gedankenreichtum des schönen Buches in irgendwelcher Weise gerecht werden konnten. Ich habe es nur als meine Aufgabe betrachtet, den Ort, an welchem diese merkwürdige Insel liegt, für den Gebrauch der Forschungreisenden einzutragen; sie nach jeder Richtung hin zu durchforschen und ihren Reichtum an Bodenschätzen zu verwerten, ist die Aufgabe dieser Forschungsreisenden selber, welche bisher, infolge widriger Zeitumstände, verhindert waren, diese Eintragung selber vorzunehmen.

Erlangen. Dr. Paul Hensel.

Thorndike Lynn, Ph. D., A History Of Magic And Ex-

perimental Science, during the first thirteen centuries of our era. New York 1923. 2 Bde., 8°. XL, 835, 1026 S.

Das Wort Magie umfaßt im Sinne des Verfassers alle okkulten Künste und Wissenschaften, Formen des Aberglaubens und den gesamten Bereich der Folklore. Man könnte es wohl durch die Bezeichnung »Pseudowissenschaften« ersetzen. Ihre Entwicklung, soweit von einer solchen die Rede sein kann, wird von Thorndike durch die dreizehn Jahrhunderte nach Christi Geburt, d. h. von Plinius bis zu den Autoren des beginnenden XIV. Jahrhunderts verfolgt, nachdem er ihre Anfänge in der vorchristlichen Zeit bei den alten Kulturvölkern kurz dargelegt hat. Ein ungeheueres, dem Umfang nach kaum zu übertreffendes Material aus der Literatur und aus zahlreichen gedruckten und ungedruckten Quellen wird kritisch verarbeitet, und man wird das mit einem bequemen Autoren- und Sachregister versehene Buch als Materialsammlung mit Nutzen verwenden. Wieweit freilich bei der Beurteilung jedes Autors, der sich mit »Magie« in diesem Sinne beschäftigt hat, das Richtige getroffen wurde, könnte nur bei einer bis ins Detail gehenden Ueberprüfung festgestellt werden. Unrichtigkeiten in der eine unzulängliche Literaturkenntnis aufweisenden Behandlung Arnalds von Villanova, dem mit ungenügender Begründung sicher echte Traktate abgesprochen und apokryphe zugesprochen werden, mahnen zur äußersten Vorsicht. Den Schlußfolgerungen des Verfassers, die ihn zu einer gerechten Beurteilung der vielverkannten mittelalterlichen Wissenschaft führen, der die naturwissenschaftliche Weltanschauung manche Möglichkeit offen ließ, so daß ihre »Magie« in den rationellen Wissenschaften aufgehen und mit der experimentellen Naturwissenschaft aufs innigste verknüpft werden konnte, und die ihr auf die in der menschlichen Psyche überhaupt haftenden Wurzeln der Magie, die ihre Spuren auch beim modernen Menschen zeigt, hinweisen, kann man nur beistimmen. So neu, wie der Verfasser anzunehmen scheint, sind seine Resultate allerdings nicht; gerade die deutsche Historik der Wissenschaften hat das in vielen Einzelarbeiten ergeben. Ich wüßte auch nicht, womit die Behauptung (Bd. I, S. 30) zu begründen wäre, daß gerade die Deutschen gelehrt hätten, alle Fortschritte der Naturwissenschaften vor der Neuzeit liefen zusammen und endigten mit Aristoteles und dem Hellenismus.

Diepgen, Freiburg i. Br.

Der Verlag Philipp Reclam hat zur Feier des Kant-Jubiläums die altbewährte Kehrbachsche Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft in neuer Bearbeitung aufgelegt. Dr. Raymund Schmidt, der jetzige Herausgeber, hat sich durch die große Sorgfalt, mit der er seine Aufgabe gelöst hat, um die Kant-Forschung verdient gemacht. Er hat den Text der ersten Auflage (A) zugrunde gelegt und die Abweichungen der zweiten bis fünften Originalausgabe, sowie die Konjekturen der wichtigsten sonstigen kritischen Ausgaben unter dem Text vermerkt. Die berühmte, von der ersten

Auflage so wesentlich abweichende, zweite Darstellung der transzendentalen Deduktion, sowie diejenige der Paralogismen aus B hat er nicht wie Kehrbach als Supplemente hinten angefügt, sondern im Texte den entsprechenden Stücken von A zur Seite gestellt, so daß sich beide Fassungen bequem nebeneinander lesen lassen. Eine vergleichende Tabelle der Paginierungen der bekanntesten und verbreitetsten Texteditionen gestattet, die parallelen Stellen leicht und schnell aufzusuchen; die Seitenzahlen der ersten Ausgabe finden sich jeweilig am Fuße der Seiten. Jeder Leser dieser neuen Kritik der reinen Vernunft wird dem Herausgeber für die von ihm geleistete »Mönchsarbeit« (wie er sie selbst nennt) dankbar sein.

Raymund Schmidt hat ferner für denselben Verlag, ebenfalls im Zeichen des Kant-Jubiläums, die »Briefe über die Kantische Philosophie« von Carl Leonhard Reinhold neu besorgt. Auch diese Gabe wird jeden, der die Briefe kennt und liebt, aber bisher nicht hat erwerben können (sie sind seit der 2. Auflage 1790/92 nicht mehr erschienen), höchlichst erfreuen. Reinhold hat diese für die Kantische Philosophie werbenden Ausführungen unter dem unmittelbaren Eindruck der tiefen Wirkung niedergeschrieben, die auf ihn, den entlaufenen Klosterschüler, die Lektüre der Kantischen Schriften ausgeübt hatte. Er war der erste, der erkannte, daß die Revolution, die von diesen Schriften ausging, nicht nur das erkenntnistheoretische Denken betraf, sondern vor allem das ethische; er hat so die Wendung vorbereitet, die der deutsche Idealismus in Fichte nahm. Mit Recht nennt der Herausgeber daher die Briefe »ein philosophisches Dokument von größter historischer Bedeutung«. K.

TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
OF
OXFORD
LIBRARY

AG 1049
(15)
See p. 1 for lettering

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · RUDOLF EUCKEN
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XIV
HEFT 1

TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY OF OXFORD
LIBRARY

1 9 2 5

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

B. H. BLACKWELL LTD.

Inhalt des ersten Heftes.

Seite

Die Einheit des Faustischen Charakters. Eine Studie zu Goethes Faustdichtung. Von Heinrich Rickert 1

Die sittliche Bedeutung des Staates. Von Erich Martin Marcks . . 64

Notizen 97

Beiträg *KRONER in*
Dresden-N, *und frankierter*
Umschlag f

F EN
gegr. gr. 1829

Nr UNST-
Nr RMA-
Nr GEN-
Nr
Nr rn.
Nr 1750.

VOLKSKUNDE. 794 Nrn.
Nr. 148 PHILOSOPHIE. 630 Nrn.
WEITERE KATALOGE IN VORBEREITUNG
ANKAUF GANZER BIBLIOTHEKEN UND EINZELNER BÜCHER VON WERT

Mit Beilagen der Firmen Englert & Schlosser, Frankfurt a. M., Ernst Reinhardt, München, Hermann A. Wiechmann, München und der Verlagsbuchhandlung.

MARSHALL MONTGOMERY COLLECTION

INSTITUTION

DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA

Montgomery 2 h 14

EUGEN ROSENSTOCK

SOZIOLOGIE

I.

DIE KRÄFTE DER GEMEINSCHAFT

Preis des 265 Seiten starken Bandes 8.— M., in Leinen geb. 9.50 M.

Der Verfasser des Werkes ist der Oeffentlichkeit bereits durch eine Reihe von soziologischen, politischen, sozialpsychologischen und historischen Einzelschriften bekannt geworden. Auf diesen Teilgebieten hat seine Methode bereits anderthalb Jahrzehnte praktischer Erprobung hinter sich. Hier aber wird das bisher nicht ausführlich begründete einheitliche Fundament gelegt.

Nach allem erweist sich die vorliegende Soziologie gegenüber der traditionellen Sterilität als ein selten kraftvolles Buch, das abgesehen von seinem wissenschaftlichen Rang endlich auch den berufenen Kreisen in Lehre und Volksbildung die ersehnte und geeignete Anleitung an die Hand geben kann.

VERLAG WALTER DE GRUYTER & CO. / BERLIN W 10

Rudolf Pamperrien

Das Problem menschlicher Gemeinschaft in Richard Dehmels Werk

1924. M. 3.50

Inhalt: Rechtfertigung und Darstellung der Methode. Die Verwandtschaft. Die Erotik. Das Machtproblem. Rückblick und Ausblick.

★

Solche Strebungen, die nicht ohne weiteres realisiert oder kampflos aufgegeben werden, sind die Bausteine der Kunstwerke, finden im Schaffen oder Aufnehmen Entspannung. Die ihnen adäquate Wissenschaft ist, soweit es sich um soziale, d. h. an der Existenz anderer Menschen orientierte Strebungen handelt, die Soziologie. Sie muß also geeignet sein, die Welt eines Dichters und einer Zeit, abgesehen von jedem ästhetischen Erlebnis, zu erschließen. Dieser Versuch wird hier erstmalig unternommen, und zwar am Werke Richard Dehmels, das besonders instruktiv erschien. Die Untersuchung beschränkt sich auf das soziale Handeln, das nicht primär an einer dritten Gegebenheit, wie Gott, Wirtschaft, Staat, orientiert ist, sie hat das direkte soziale Handeln zum Gegenstand: Verwandtschaft, Erotik, Machtstreben. Immer gibt es hier ein Ich und ein Du, die in der Antithese verharren oder zur Synthese Wir, zur Gemeinschaft, gelangen. — Für die genannten Gebiete fehlt eine ausgebaute Soziologie noch so gut wie ganz, daher möchte die Arbeit gleichzeitig als ein Versuch aufgefaßt werden, an einer solchen mitzuarbeiten.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Ernst Neubauer

Goethes religiöses Erleben

im Zusammenhang mit seiner intuitiv-organischen Weltanschauung

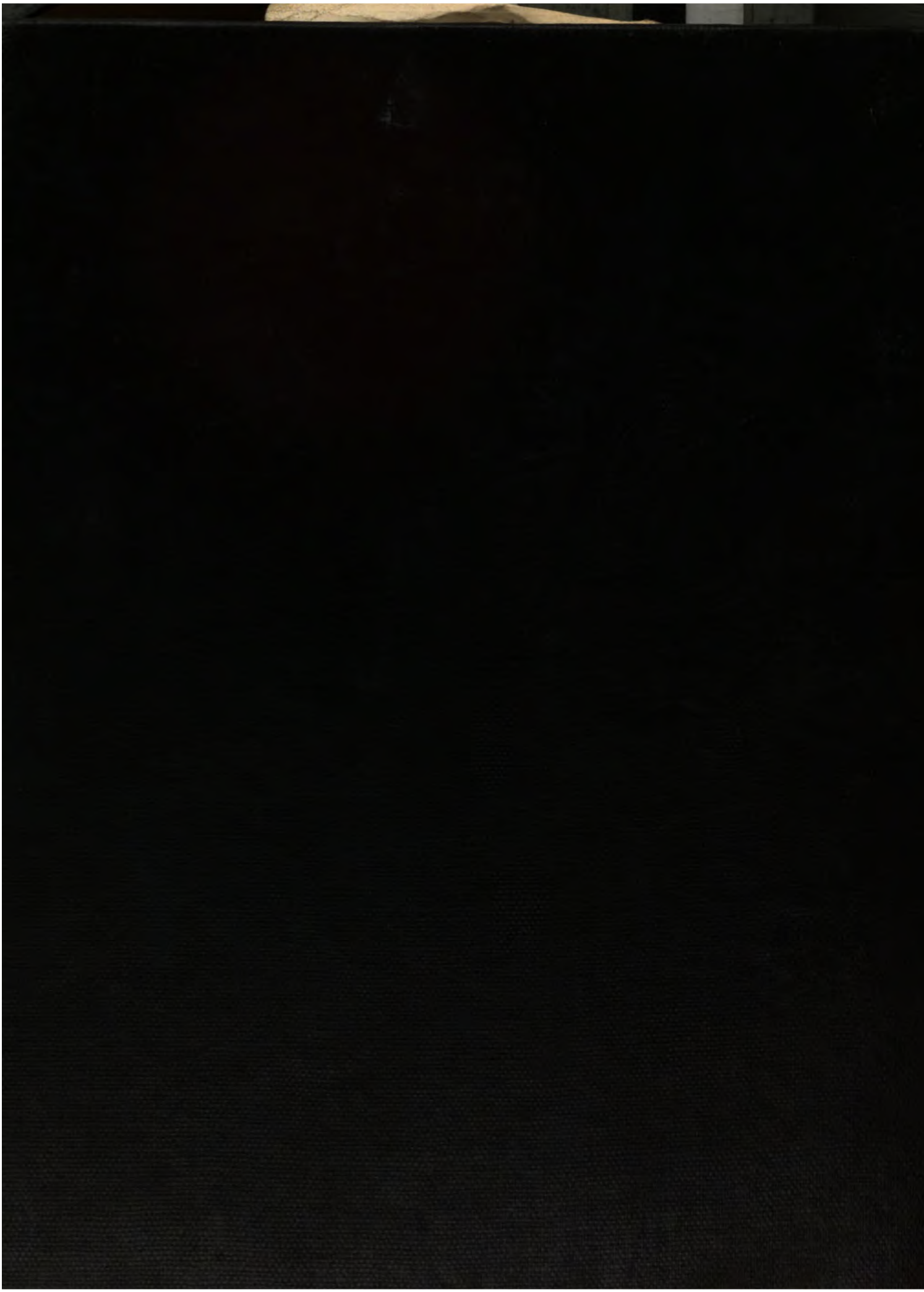
1925. IV, 84 Seiten. Oktav. M. 3.—, gebunden M. 4.50.

Inhalt: Vorbemerkung. — Einleitung. — 1. Organische Naturanschauung. 2. Organische Selbstanschauung. — 3. Gesetz und Idee. — 4. Das individuelle Gesetz. Schicksal und Entsagung. — 5. Kosmische Sehnsucht und Liebe. — 6. Gemeinschaft und Erlösung. — Schlußbemerkung.

*

Die Frage nach dem religiösen Gehalt, Sinn und Wert des klassischen und idealistischen Erbgutes bezeichnet die eine der historischen Linien, auf der die Gegenwart sich um religiöse Klärung müht. Wie diese Frage aus unserer besonderen geistesgeschichtlichen Lage und einem ganz aktuellen und tiefen Bedürfen herauswächst, so erfordert sie auch eine erneute, den in Frage stehenden Gesichtspunkten entsprechende Durcharbeitung und Deutung des geschichtlichen Materials. Einen Beitrag hierzu möchte die vorliegende Analyse der religiösen Anschauungsweise Goethes liefern. Sie versucht, die literarische und ideengeschichtliche Betrachtung mit religionspsychologischer Einfühlung verbindend, an der Hand ausgewählter bedeutsamer Zeugnisse Ursprung, Art und Struktur seines religiösen Erlebens innerhalb seiner allgemeinen intuitiv-organischen Weltanschauung aufzuzeigen. Von den naturwissenschaftlichen Reflexionen anhebend lassen sich die erkenntnis- und gefühlsmäßigen Bedingungen und der innere Zusammenhang seiner religiösen Denkweise durch die ethisch-biographischen und ästhetisch-dichterischen Aeußerungen hin bis zur Höhe der mystisch-symbolischen Altersweisheit verfolgen, und so entstehen die Linien einer einheitlichen, die Tiefe und Weite seiner geistigen Regsamkeit umspannenden religiösen Anschauungsweise, die für die moderne Geisteshaltung weithin typische Bedeutung hat.

*

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

DRUCK VON H. LAUPP JR TÜBINGEN