

Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

Kant

Das Werk Kants und der europäische Gedanke

Kühnemann, Eugen

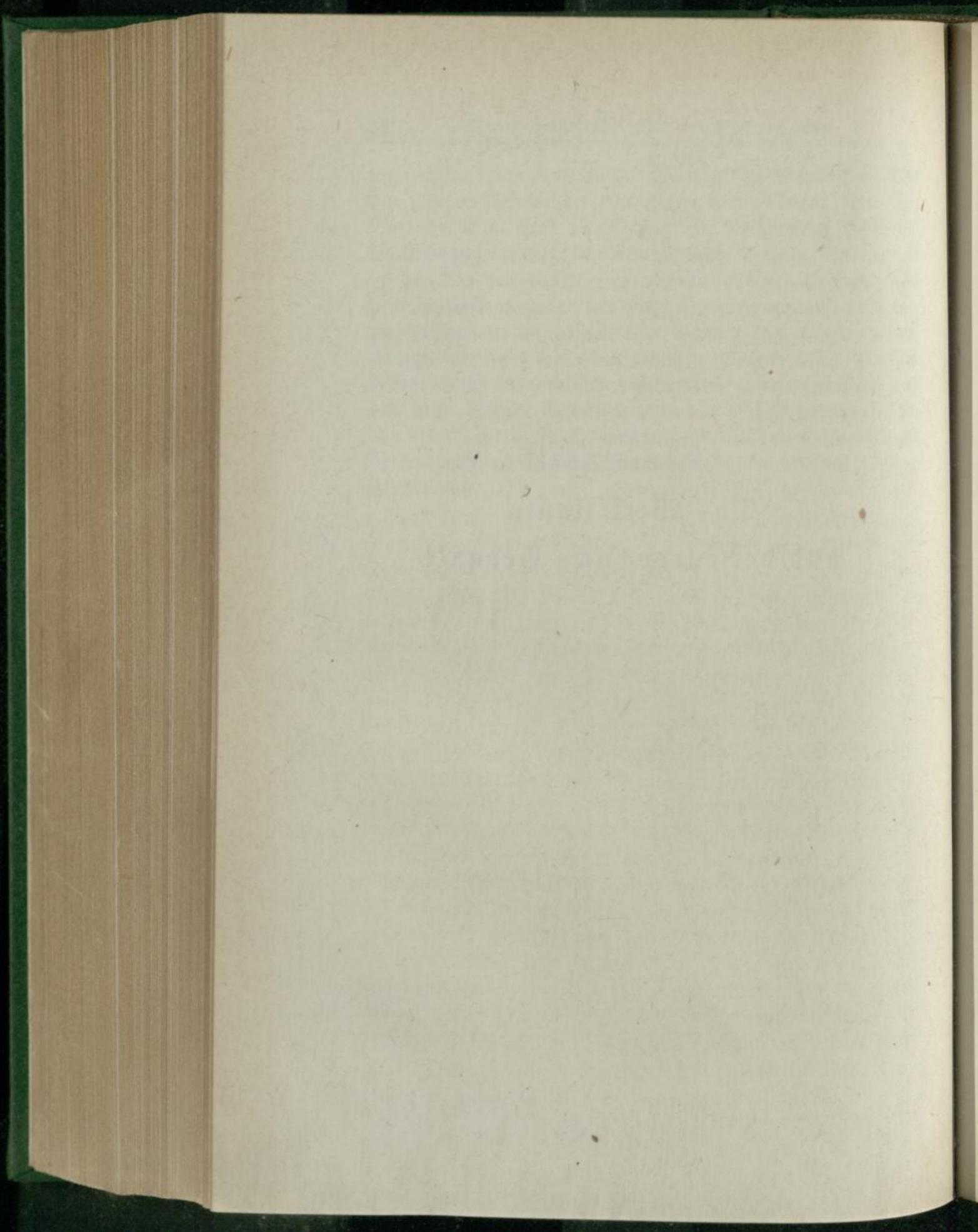
Kant, Immanuel

München, 1924

Zweites Buch. Das Werk Kants und der europäische Gedanke.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8085

Zweites Buch
Das Werk Kants
und der europäische Gedanke



Erstes Kapitel

Schiller

Daß Dichter von der Philosophie Anregungen empfangen, war unvermeidlich, seit es eine Philosophie gab. Aber selten und außerordentlich liegt der Fall, wenn ein Dichter durch sein ganzes Wesen zur Philosophie gedrängt wird als dem unentbehrlichen Mittel nicht nur der Vollendung seiner Geistigkeit, sondern geradezu der entscheidenden Selbstklärung und Selbsterkenntnis seines Wesens sogar in seinem Künstlertum, und daß er aus der Philosophie in der Reife seines dichterischen Schaffens erst geboren wird. Dies war der Fall Schillers. Es waltete hier wieder einmal jene hohe Fügung des Glücks wie damals, als sie den Platon zum Sokrates brachte. Den Deutschen ist im Geistigen Glück beschieden. Es mag damit zusammenhängen, daß sie in den äußeren Verhältnissen der Welt hartnädig das Unglück verfolgt. Denn wenn es schon eine Glücksfügung war, die Kant in Schiller fortsetzt, so bedeutete es vollends ein Glück ganz ohnegleichen, das Goethe ganz ohne Fühlung mit der Kantischen Welt aus reiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit als die Erfüllung Kants erwachsen ließ. Man darf es aussprechen, daß es der Kantische Gedanke war, der zwischen den beiden Vollendern des deutschen Geistes die Verbindung stiftete. Die Freundschaft Goethes und Schillers, die den Lebenshöhepunkt des deutschen Geistes bildete, ruht durch Kant auf philosophischem Grunde. Sie ruht auf dem tiefsten Verstehen des Geistes in seinen schöpferischen Notwendigkeiten. Kants Werk erwies sich unmittelbar im höchsten Sinne als eine schaffende Kraft im Leben des Geistes. Es entwickelte die ganze Größe und Tiefe der Schillerschen Natur. Es strahlte durch Schiller in lauter hohen Lebensgedanken auf. Es erfüllte die deutsche Bildung mit dem höchsten Begriff vom Sinn und von der Bedeutung des Lebens. Es machte die Einheit von

Kant, Schiller und Goethe zum höchsten Ausdruck des Bildungsgedankens in der neueren Menschheit. In Goethe lebte alles in der Einheit des ursprünglichen Schauens und Lebens auf, was in Kant in scharfer Begriffskritik als Inbegriff der Notwendigkeiten im Geiste auseinandergesetzt war. So erschuf sich hier in der Einheit der philosophischen und der künstlerischen Bildung die reifste Gestalt des europäischen Kulturgedankens. Goethe und Schiller machten, was in Kant Begriff blieb, zu einer Kraft des Lebens. Es geschah nicht in schülerhafter Abhängigkeit. Ihre großen ursprünglichen Persönlichkeiten erlebten sich selbst in dieser Art des Schaffens und Weiterbildens. Sie bewiesen darin, wie sie selber in ihrem Wesen jene Notwendigkeiten des Geistes waren, die Kant erkannte. So bewirkte diese hohe Fügung des Glücks und der Gnade, daß der Kantische Gedanke in einem Grade, wie es niemals einer Philosophie geschehen, unmittelbar Leben wurde. Dies Leben ist das wahre Leben des deutschen Geistes. Die Bedeutung Deutschlands für die Welt hängt daran, daß es in seinem Leben der Träger dieser Geistigkeit bleibe und werde.

1.

Es gehört zu Schillers Eigenart, daß der wesentliche Teil seiner Bildung schon in seiner Jugend ein Unterricht in der Philosophie war. Anregungen aus der Seelenkunde der Schotten, insbesondere aus ihrer psychologisch verstandenen Sittenlehre, rannen mit Nachklängen aus der Leibniz-Wolffschen Schule zusammen. Dann tritt der junge Mediziner hinzu und geht den Beziehungen zwischen Körper und Seele, Geist und Sinnlichkeit nach. So ist er ein fertiger Metaphysiker, ehe er die Wirklichkeit kennt, und hat ein Bild der Welt, wie sie aus ihrem innersten Kerngedanken sich aufbaut, ehe er mit ihren Erscheinungen mehr als die flüchtigste Bekanntschaft gemacht hat. In höchst eigentümlicher Weise klingen auch allerfrüheste Erlebnisse der Leidenschaft mit hinein. Es sind natürlich Erleb-

nisse der Liebe, nur daß Liebe nach der Lage seines mönchischen Jugendlebens bei ihm Freundschaft bedeutete. Er weilt im Absoluten als der Heimat seines Geistes und spricht seine Urteile mit der Absolutheit des Weltrichters aus. Dies All ist ein All der göttlichen Liebe. In seinen Erscheinungen schuf sich Gott Zeichen und Ausdruck seiner ewigen Liebesgedanken. In ihnen schuf er sich selber in die Welt hinein, wie die Liebe überhaupt — dies ist die früheste Erfahrung — in dem andern, der eigentlich des Liebenden Schöpfung ist, im Grunde sich selber liebt, wie der Künstler, ein Liebender, in seinem Helden sich selbst und das eigene Wesen liebt und ausstrahlt. Der Denker, der Liebende, der Künstler ist eins in dem jungen Schiller. Auch die Welt ist ihm ein Gedicht des ewigen Künstlers. Darum hat auch Liebe allein den Schlüssel zum Kern des Alls. Dies All als ein All der göttlichen Liebesgedanken ist in seinem Kern ein All der Geister, die in ihrer immer höheren Liebe den Schöpfer suchen. Wie die Anziehungskraft die Welt der Körper, so hält die Liebe die Welt der Geister zusammen. Wir lieben in der emporsteigenden Vereinigung mit ihnen und mit Gott die eigene Vollendung. Selbst in der Aufopferung für die Wahrheit, der Aufopferung eines Sokrates, eines Posa lieben wir die Menschheit der Zukunft, in der unser Wesen zu seiner Vollkommenheit kommt. Dies All also in seinem Grunde ist ein Rausch der Selbsterfüllung durch Liebe. Es ist der Hymnendichter in Schiller, der diese großen Gedanken braucht, um sich an ihnen ausströmend zu entzücken. Sie müssen ihm für Wahrheit gelten, damit sein Gedicht mit der ganzen Wucht des göttlichen Weltgedankens spreche. Er ist als Denker Dichter, als Dichter Prophet, der Ränder der Wahrheit in der Gestalt der Schönheit. Er ist die ausklingende Stimme des achtzehnten Jahrhunderts und seiner göttlichen Idylle.

„Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel — darum schuf er Geister — — —
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.“

Derjelbe Jüngling, der in feiner metaphyſiſchen Lyrik des Gedankens und der Dichtung nur eine fremde Welt weiter- tönt, tritt ſofort als ein Eigener vor die Welt, ſobald er in der Tragödie den Boden ſeines Reiches betritt, ein Eigener auch im Gedanken. Es iſt die ſittliche Welt, nicht die koſmiſche, in ihren großen Eigengeſetzlichkeiten, die ſich in den „Räubern“ mit überwältigender Wahrheit ausſpricht. Alle Dichter des Trauerspiels ſind Dichter ſittlicher Dinge geweſen, alle haben ſie menſchliches Leben in ſeinem Verhängnis durchleuchtet. Der junge Schiller aber hebt ſich von ihnen allen durch einen völlig eigenen Charakter ab. Er iſt der Dichter von der Idee der Sittlichkeit, von der Idee der Menſchheit. Das Pathos des Sittlichen ſelber ſpricht er als das Verhängnis der Menſchheit aus. Franz Moor ſteht gegen Karl wie das Böſe ſelber gegen das Gute ſelber. Karl iſt das Gute ſelbſt in Verzweiflung. Das Gute in Verzweiflung iſt das ſchrecklichſte Böſe. Im Adel ſeiner Menſchheit geht er zugrunde. Franz ſetzt ſich aus der göttlichen Weltordnung heraus. Karl nimmt das Schwert des Weltrichters in die eigene frevelnde Hand. Aber Gottes allein iſt das Gericht. Gott iſt. Er iſt als der waltende heilige Wille. Er bringt ſie beide in der ſittlichen Ordnung der Welt zurecht, den einen, indem er ihn vernichtet in ſich ſelbſt und dem eigenen Wahn, den andern in der großen Selbſtaufrichtung durch Selbſtüberwindung. Die Heiligkeit der Menſchheit behauptet ſich als Geſetz und Gericht gegen jeden Wahn. „Die Räuber“ ſind die Tragödie von der Idee des Gewiſſens. Das Gewiſſen iſt die Wahrheit, die in dem jungen Schiller als das flammende Herdfeuer des Tempels lebt, der mit ihm geboren iſt.

Es ſind die dunkeln Tage der Mannheimer Kämpfe, die ihn aus dem Bann der Überlieferung löſen und das eigene Erleben als geſtaltende Kraft auch in die Gedankenarbeit ſeiner Weltanſchauung einführen. Die Gedichte „Freigeiſterei der Leidenschaft“ und „Resignation“ reden eine erſchütternd deutliche Sprache. Jetzt iſt es die Liebe, die Liebe zum Weibe,

die seine Seele löst. Aber immer noch ist ihm der Kampf um sich selbst ein Kampf der Gedanken. Es gibt für ihn keine andere Selbstberuhigung als in der absoluten Wahrheit. Die Freigeisterei der Leidenschaft besteht darin, daß die aufgewühlte Leidenschaft an den Grundfesten des frommen Gottesglaubens und seiner Sittenlehre rüttelt, wie ihn die Überlieferung lehrt. Sie lehrt den Gott, der die Welt zur Freude seiner Geschöpfe schuf. Aber wenn er dem Liebenden, um seiner heiligen Gesetze willen, das Weib versagt, das die Natur für ihn schuf, damit die Liebenden sich in ihrer Liebe und durch sie die Natur selber vollenden, wenn er sie im Namen des Heiligen an den ungeliebten Gatten bindet, heißt das nicht, daß er in Elend und Untergang seiner Geschöpfe sich verherrlicht? Die Weltanschauung bricht im ersten Sturm der Leidenschaft zusammen, die in kindergläubigem Optimismus die Glückseligkeit der Liebenden zum Sinn der Welt gemacht hat und Gott lieben lehrt, weil er unser Glück schafft. Da raunen die grausen Stimmen des höhnenen Zweifels: welche Narrheit, sich in der Ewigkeit, von der es kein Zeugnis gibt, den Lohn zu versprechen, den du hier in kindisch gläubigem Überwitz verscherzt! Das Wort des Ausgleichs am Ende klingt selber noch wie ein Hohn.

„Zwei Blumen blühen für den weisen Finder,
 Sie heißen Hoffnung und Genuß.
 Wer dieser Blumen eine brach, begehre
 die Schwester andre nicht.
 Genieße, wer nicht glauben kann, — — — —
 Wer glauben kann, entbehre.“

Menschenleben wäre danach die Entscheidung zwischen zwei Wegen. Man entscheide sich für den Glauben und ruhe in dem großen Vertrauen auf Gott oder man pflücke ohne jeden Gedanken an eine höhere Welt die Genüsse des Diesseits. Man sei ein Geist oder sei ein Tier. „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“ — eins der berühmten Schillerworte, die stets in falschem Sinn angeführt werden, als wolle es sagen:

die Weltgeschichte vollzieht das Gericht an Menschen, Völkern und Reichen, während der gemeinte Sinn ist: hier in der Welt, nicht drüben vollzieht sich das Weltgericht. Weltrichter bist du dir selber, indem du dir die Stelle im All der Geister gibst und dich entweder zu den Geistern oder zu den Tieren gesellst. Es ist der Kampf zwischen Geist und Sinnlichkeit, der als das entscheidende geistige Eigenerlebnis in Schiller seine überkommene Gedankenwelt erschütterte und nach ihrem Neubau auf einem neuen Grunde der Wahrheit schrie. Es bedarf eines anderen gewissen Geistes, um gegenüber Welt und Leben die Sicherheit zu finden, als der sich die Metaphysik seiner Jugend schuf. Es ist auch hier in der Gedankenlyrik und philosophischer Weltanschauung der Geist des Sittlichen, der seine Ansprüche anmeldet und als Maß der Wahrheit diesmal wie ein Hammer am Tor seiner allzu idyllischen Hütte pocht. Sinnlichkeit und Geist bedeuten in diesem ersten Erlebnis noch zwei verschiedene Welten und streng getrennte Scharen der Geister. Schiller sieht alle Wahrheit im Sinn weltgeschichtlich-dramatischer Kämpfe. Es war der Sinn seiner ganzen weiteren Entwicklung im Geiste, zwischen diesen beiden feindlichen Mächten die Ausöhnung und die Einheit zu finden.

Inzwischen hat der tragisch-dramatische Gedanke in ihm auch im Sinne der Weltanschauung sich behauptet und weiter entwickelt. In diesem Gedanken handelt sich es ganz und gar um die Idee der sittlichen Weltordnung, die als ihr eigenes Recht und ihre eigene Gesetzmäßigkeit waltet und sich durchsetzt. Bei solcher ganz aufs Sittliche gestimmten Anschauung erscheint die Welt höchstens einmal in der Gelegenheitslyrik ruhender Szenen als ein Hymnus göttlichen Glücksgefühls, überwiegend vielmehr als der ewige Kampf um das Recht der Menschheit. Höchst eigentümlich, wie das Gute und das Böse selber im Fiesko einander ohne weiteres gegenüberstehen als der Gegensatz von Republik und Tyrannei. Der Dichter der Freiheit meint in dieser beinahe kindlich einfachen Weise

die sittliche Freiheit als politische Idee ablesen zu können. Da muß denn freilich die gewaltige Schwungkraft der „Räuber“ stark erlahmen. Aber bedeutsam bleibt es dennoch, wie Schiller so früh die geschichtliche Welt als das gegebene Gefilde seiner gern mit großen Massen schaltenden Phantasie sucht. „Kabale und Liebe“ dagegen entwickelt den Urgedanken der „Räuber“ zu gewaltiger sozialer Kritik. Es ist das Unrecht der Menschheit auf Liebe, das in diesem Gedicht seine vernichtende Anklage gegen die Unnatur der überkommenen Gesellschaftsformen und ihrer Ständescheidungen erhebt. Schon aber löst „Don Carlos“ die dichterische Welt aus der zu engen Verflochtenheit mit der Unruhe des revolutionären Willens. Er macht die große Weltgeschichte zum Spiegel für die Sehnsucht der Jugend nach einer besseren Menschheit. In einem dichterischen Gedanken von wahrhafter Größe läßt er die Sache der Menschheit als der Freiheit und Natur, der Menschenwürde und Liebe, die in den jungen Seelen lebt, anklopfen auf dem Thron an der Seele des großen Königs, um zurückgestoßen von der Felsenstarrheit und Unnatur des Alleinherrschers über Sklaven noch einmal den königlichen Jüngling zu suchen, aber ihm nun in der veränderten Lage zum tragischen Verhängnis zu werden. Es ist das Lied der rechten Jünglingsanschauung von Welt, Leben und Zeiten. Alter bedeutet Erstarrung, Jugend bedeutet Zukunft und Aufschwung, Alter Gesetzmäßigkeit, Jugend Freiheit, Alter Unnatur, Jugend Natur, Alter Unmenschlichkeit, Jugend Menschheit. Schiller sieht die Menschenwelt noch ganz nicht nur im Mittel der Ideen, sondern im Mittel der vorgefaßten Meinung. Sein Dichtertum ist auch hier die Selbstberauschung an Gedanken, die ihm die absolute ewige Wahrheit scheinen. Da wird der Gedanke dichterisch und willkürlich und die Dichtung gedankenhaft und lebensfremd. Aber die große Angelegenheit der Menschheit nimmt er als Verantwortung auf seine Seele. Sie schließt ihm die Weltgeschichte als das Ringen um der Menschheit große Gegenstände auf.

2.

Es ist, als habe die wachsende Männlichkeit in Schiller von ihm verlangt, daß er auch wirklich um die Dinge wisse, die er zum Gegenstand seiner Dichtung machte. Es folgen die Jahre ernster geschichtlicher Forschung. Was Fiesko und Don Carlos geben, nimmt wohl einige Namen und Vorstellungen aus dem Geschichtsgebiete. Aber Geschichte ist es nicht. Es ist ein sehr willkürlich gefaßtes Bild menschlicher Dinge in historischen Kleidern. Dem Manne ist weder erlaubt noch möglich, die Wirklichkeit dauernd zu sehen und darzustellen, nicht wie sie ist, sondern wie er sie finden will und möchte. Die Geschichtsstudien Schillers sind seine Erziehung zum Wirklichkeitsinn für die menschlichen Dinge. Sehr eigentümlich wieder, wie er diesen Wirklichkeitsinn nicht an unmittelbaren Erfahrungen des Lebens entwickelt, sondern in selbsttätiger Anstrengung des erarbeitenden Geistes und auf dem Wege der Wissenschaft. Die Hauptwerke schildern beide gewaltige Kämpfe um die Freiheit. Sie geben Schiller die Möglichkeit, nach der sein Wesen verlangt, mit großen Massen gestaltend zu schalten und große Menschenbilder aufzurichten, nur nicht mehr aus reiner Phantasie, sondern indem er wirkliches Leben im Kern seiner Wirklichkeit zu treffen sucht. Er, dem noch im Don Carlos die Idealisten allein als wahre Menschen galten, beobachtet mit sachlicher Eindringlichkeit die großen Realisten auf ihrem Felde der Wirklichkeit. Den Menschheitsgedanken gewöhnt er sich zu betrachten als einen solchen, der sich geschichtlich entwickelt. Menschheit bildet sich im Gange der Geschichte heran. Ihn lockt es einzudringen in seine bildenden Kräfte. Sogar der eigene künstlerische Beruf tritt ihm in das Licht des geschichtlichen Gedankens. Wenn der junge Metaphysiker die Welt als eine Dichtung des liebenden göttlichen Geistes gesehen, so löst er jetzt den Gedanken des Schönen aus der Verschlingung mit der Metaphysik, um es wesentlich nach seiner Bedeutung für die Emporbildung der Menschheit zu begreifen. Das große Gedicht „Die Künst-

ler“ verrät den Historiker zugleich in dem Kunstkenner, indem es das Schöne als die wesentliche Geschichtskraft der Erziehung des Menschen zur Menschheit schildert. Es zeichnet zum ersten Male für Schiller in der Philosophie den Platz ab, auf dem ihm die Meisterschaft bestimmt war, und tut dies noch ohne Lehrer und allein aus seinen eigenen Kräften. Es handelt sich um die Philosophie vom Menschenleben nach seinen künstlerischen Bildungskräften.

Noch einmal ist es ein rechtes Werk des in sich selbst verliebten achtzehnten Jahrhunderts.

„Wie schön, o Mensch, mit deinem Palmenzweige
Stehst du an des Jahrhunderts Reige.“

Das Gedicht, das als feuriger Aufruf an die Künstler schließt und sie zum vollen Bewußtsein ihres menschheitlichen Berufes wecken will, unternimmt, die ästhetischen Kräfte als diejenigen aufzuweisen, die in dem Menschen seine Menschheit entwickelt haben. Der Wilde, ganz in der Sinnlichkeit befangen, lauter unmittelbaren Reizen der Sinne und der Begierden hingegeben, kennt weder den Gedanken, der ihm eine Welt gegenüberstellt, noch den Willen, der sich dauernde Ziele setzt. Da erwacht mit der Schönheitsfreude am Umriß und an der Gestalt die Betrachtung. Da löst das Schönheitsgefühl die Liebe aus der Begierde. Der Gedanke entsprang. Die Freiheit erwacht. Bis zum Unendlichen dringt das Forschen. In hoher Weisheit birgt sich das Leben. Das Schöne bildet den Übergang von der Sinnlichkeit zur Vernunft und zum reinen Geiste.

„Was erst, nachdem Jahrtausende verfließen,
Die alternde Vernunft erfand,
Lag im Gefühl des Schönen und des Großen
Voraus geoffenbart dem kindischen Verstand.“

Ein Zwiespalt kommt in die Schillersche Gedankenführung hinein. Auf der einen Seite, unter dem nachweisbaren Einfluß von Wieland, will er in der Schönheit die letzte Vollendung der menschlichen Dinge sehn. Das höchste Erkennen

ist jenes anschauende, dem das Gebilde der Erkenntnis wie ein Gedicht lebendig sich von der Seele löst, wie etwa das Werk des großen Geschichtsverstehers so sehr Wahrheit wie Schönheit ist. Die höchste Sittlichkeit ist die schöne Tugend, in der das Gute aus der Sicherheit des Gefühls wie ein Natürliches fließt. Immer wieder aber dringt auf der anderen Seite die beherrschende Grundansicht vor, die den Baumgartenschen Leibnizianismus bis in die Worte hinein bewahrt. Nach ihr ist es die Bestimmung des Menschen, in reiner Geistigkeit alle sinnliche Gebundenheit abzustreifen und so erst die Vollkommenheit in absoluter Wahrheit und absoluter Sittlichkeit zu finden. Baumgarten sagt: *ex nocte per auroram meridies*. Schiller singt: „Nur durch das Morgentor des Schönen drangst du in der Erkenntnis Land.“ Und später: „Des jüngsten Menschenalters Dichterschwung, und — — in der Wahrheit Arme wird er gleiten.“ Das Schöne als ein bloßes Hilfs- und Übergangsglied hätte dem letzten Ziel der reinen Vernunft zu dienen. So bleibt das Gedicht Abhandlung und als Abhandlung zwiespältig, dichterisch wird es durch die Sprachgewalt einer prachtvollen Bildkraft. Es ist als Philosophie des Schönen noch nicht in sich vollendet. Es ist noch nicht jene Dichtung, die als ein Notwendiges lebendiger Selbstgestaltung aus dem Gedanken fließt. Der Gedanke ist da und wird dann eingekleidet. Es ist nicht die Einheit von Gestalt und Gedanken. Gedanke und Dichtung sind zweierlei und der Gedanke wie die Dichtung in sich selber unfertig. Der Gedanke dichtet, die Dichtung bleibt gedankenhaft. Aber das Reich der Seele ist gefunden, in dem der Denker seine Aufgabe erhielt und durch die Lösung der Aufgabe zugleich den Dichter frei und reif machte. Es ist das Reich, in dem er selbst zum Schaffen berufen ist. Schillers Philosophie wird die Selbsterkenntnis seines Künftertums.

Als er dann sich als Lehrer der deutschen Jugend vorstellte, bewies seine Antrittsrede, in wie philosophischem Geiste er auch seine Aufgabe als Geschichtschreiber nahm. „Was

heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“ Die Strophen der „Künstler“ über den Urwilden in seiner dumpfen Sinnlichkeit schreibt er in prachtvolle Prosa um, so daß die Stelle rein zur Erklärung des Gedichtes wird. So leicht geht sein Dichten in seine Wissenschaft über. Als ein geistreicher Mann von Welt stellt er diesem Urdunkel den lichten Zustand der gegenwärtigen Bildungslage gegenüber — „Wie schön, o Mensch — —“ — und zeigt, wie die ganze Geschichte vorgehen mußte, damit sie, Lehrer und Schüler, in diesem Hörsaal möglich wurden. Nun hat er seinen Begriff der Weltgeschichte. Zur Weltgeschichte gehört alles, was sich als wirksam erwiesen hat, um die gegenwärtige Menschheitsbildung herauszuführen. Dem Geschichtschreiber ist damit seine Aufgabe bestimmt, nämlich diesen Strom des menschlichen Geschehens wiederherzustellen, aber auch ihre Schwierigkeit verdeutlicht. Von dem, was wir als einen ununterbrochenen Strom denken müssen, hat der Zufall der Überlieferung Kunde nur wie von vereinzelt Wellen erhalten. Wir müssen durch Ergänzung jene Einheit und Stetigkeit wiederherstellen. Hier begreifen wir die geschichtlichen Erkenntnisgründe und Erkenntnismittel. Sie liegen in der Unveränderlichkeit der Naturgesetze und der menschlichen Natur. Wer Weltgeschichte schreibt, soll sie also neu erschaffen als die Stetigkeit eines seelisch verständlichen Geschehens, in dem der Bildungsgedanke oder die Bildungswelt der Gegenwart sich hervorbrachte. Aber das ist noch immer nicht das Letzte. Darüber hinaus fällt der Blick der Sehnsucht in eine höchste Betrachtungsweise, die nicht nur als eine Folge von Ursachen und Wirkungen, sondern als einen Zusammenhang von Zwecken und Mitteln die Geschichte versteht und so den Gang der Vorsehung mit dem Menschen in ihr aufweist. Es ist die höchste, aber auch die gewagteste Art der Auffassung. Sie macht uns zu Teilhabern der göttlichen Ratschlüsse. Aus aller Geschichte als dem Fortschritt zum reinen Menschheitsgedanken steigt endlich als Ergebnis die Be-

geisterung der Tatkraft auf, die uns aufruft, auch unser Teil beizutragen zu diesem Bau der Zeiten. Jeder sei in seiner Weise eine wirkende Kraft der Weltgeschichte. Es ist auch in diesem Entwurf, der ihm den Grundriß seiner Wissenschaftlichkeit einstweilen feststellt, der reine Wille Schillers, der ihn die Welt denken läßt als den Aufruf zu Taten, in denen wir unsere Menschheit vollenden und dadurch an dem Reich der Menschheit bauen. Die Menschheit wird als Selbstentfaltung der Kräfte in einem Strom des geschichtlichen Werdens gedacht. Alles dreht sich um den einen Gedanken der Bildung zur Menschheit.

3.

Wenn nun dieser philosophisch und geschichtlich gestimmte Geist seine Vorahnungen in seiner Gelehrtenarbeit zu wohlbegründeter geschichtlicher Bildung entwickelte, so war es die große Fügung seines Lebens, daß er auch von philosophischen Stimmungen zu wahrhafter philosophischer Bildung vordrang und diese durch die Versenkung in die Kantische Welt erwarb. Die weltgeschichtliche Wendung, die sich in Kant vollzog, wurde für Schiller das entscheidende Erlebnis seines Geistes. Auch er trat in eine neue Weltzeit hinüber, da er am Kantischen Gedankenwerk das wahre eigene Wesen fand. Kant vernichtete die dogmatische Metaphysik auch in Schiller und zerbrach ihm sein Weltbild der göttlichen Liebe. Gerade dadurch aber machte er ihn in sich selber frei und stellte ihn auf die wahren Notwendigkeiten seines Geistes. Es ist keine Frage, daß in jenen Tagen niemand Kant besser, tiefer und allseitiger verstanden hat als Schiller. Es ist jenes Verstehen, das in Wahrheit Schaffen ist. Indem er zur Wahrheit kam, kam er auch zur Wahrheit und Vollendung des eigenen Wesens.

Es grenzt ans Wunder, wie in Schillers Fall die treueste Bewahrung der Kantischen Gedanken in sich selbst eine neue geistige Welt bedeutete. Das Feld der philosophischen Betätigung war ihm bereits in den „Künstlern“ abgemessen. Es

galt die Ergründung des Schönen und Künstlerischen nach seiner Bedeutung für das Leben der Seele. Kant hat das Wort gesprochen, daß ein objektiver Grundsatz des Schönen nicht möglich sei. Dies Wort erregt den philosophischen Ehrgeiz in Schillers Seele. Den reinen Vernunftbegriff der Schönheit möchte er aufstellen und durch die Tat die Kantische Behauptung widerlegen. Es soll der Begriff sein, nicht wie er sich aus den Erfahrungen des Schönen ergibt und an ihnen bestätigt, sondern der bestimmt und ausmacht, was als schön zu betrachten ist. Aus der reinen Vernunft soll er als eine Notwendigkeit sich ergeben. Schiller irrt, wenn er meint, daß jener Kantische Satz alles Schönheitsgefühl lediglich subjektiv ließe und dem schwankenden Zufall der Erfahrung überantworte. Das Gegenteil ist Kants Lehre. Nur nicht auf Begriffen beruht das Schönheitschaffen und das Schönheitsgenießen. Nicht nach der begrifflichen Regel wird das Schöne hervorgebracht, nicht nach ihr beurteilt, was schön sei. Immer bleibt es ein unmittelbares Erlebnis des Gefühls in der Seele und insofern immer an ein rein persönliches Erfahren gebunden. Das ist gerade die Aufgabe der Ästhetik als Wissenschaft, herauszuarbeiten, in welchem Sinne es dennoch Anspruch auf eine Geltung für alle besitze. Es ist sonnenklar, daß in dieser Bedeutung für Schiller als Künstler völlige Unmöglichkeit besteht, den Kantischen Satz zu leugnen und ein anderes Ergebnis auch nur zu wünschen. Aber wiederum als Künstler weiß er zunächst in seinem Gefühl um die eindeutige Bestimmtheit und Notwendigkeit, die dem Künstlerischen eignet. Sie ist keine Bestimmtheit des Begriffs und begrifflich objektiv. Eine andere Art der Objektivität als die durch Begriffe kennt aber Kant nicht. Um so mehr muß sie in ihrer Wesenheit ergründet werden. Es gilt, aus dem, was in der Seele des künstlerischen Menschen mit solcher Bestimmtheit lebt, philosophische Erkenntnis zu machen.

„Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung.“ Offenbar wie

in einer Erleuchtung ist der Satz erschaut, der das Wesen alles Schönen tiefsinnig in einem einzigen Worte bannt, der die Welt und die Erscheinungen des Schönen mit einem überraschenden Licht enthüllt, der Schillers Wesen deutet und zusammenfaßt und damit zugleich seine Welt, die Welt des Künstlerischen, erhellt. Der Satz wird nur möglich durch das Ganze des philosophischen Systems. Er stellt das Schöne in den Gesamtzusammenhang des Vernunft- und Kulturlebens hinein. Die Natur ist das Reich der Erscheinungen. Sie steht unter dem Gesetz der Notwendigkeit. Die Sittlichkeit ist das Reich des Willens und seiner Freiheit. Sie steht unter dem Gesetz der Selbstbestimmung. „Es ist gewiß von keinem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden als dieses Kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: bestimme dich aus dir selbst, sowie das in der theoretischen Philosophie: die Natur steht unter dem Verstandesgesetze. Diese große Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen Erscheinungen zurück, und diese nennen wir Schönheit.“ So eint das Schöne in dem Schillerschen Griff Natur und Freiheit. Alles Schöne ist ein Natürliches, in dem die Natur sich in voller Freiheit auswirkt und darstellt. Jedes Schöne bedeutet eine in sich geschlossene Welt, die sich ihr Gesetz selbst gibt und es völlig erfüllt. Es bedeutet den Ausdruck eines Gedankens, der sich in seiner reinen Notwendigkeit darstellt. Was Schiller in diesen Bestimmungen mit genialer Sicherheit trifft, ist der Formbegriff im Schönen und in der Kunst. Die Form besagt die innere Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, mit der der künstlerische Gedanke sich in dem Werk als seinem Ausdruck rein und erschöpfend darstellt. Das Schöne ist freilich Notwendigkeit und Bestimmtheit, aber nicht die des Begriffs, sondern die der Form. Die Form als das Gesetz des künstlerischen Gegenstandes wird im Gefühl empfangen und erlebt. Wenn Schillers Streit gegen Kant über das angeblich Subjektive des Schönen ein bloßes Mißverständnis

war, so ist es ein Mißverständnis von wunderbarer Fruchtbarkeit. Die wundersame Fruchtbarkeit aber liegt darin, daß Schiller die Keime in Kants eigenem Werk zu voller Reife bringt, die bei jenem ohne Frucht blieben. Denn Kant war es ja selber, der das Schöne unter den Formbegriff stellte. Es bedeutet die Einheit von Gedanken und Anschauung, von Bild und Bedeutung, — das ist die eine Seite. Das Schöne ist das Symbol des Guten, das ist die andere. Es ist also als Natur zugleich Idee. Es ist als ein Wirkliches einzig und Persönlichkeit, reistlose Selbsterfüllung des Eigengesetzes. Damit wird es zum Symbol der erfüllten menschlichen Bestimmung. Dieser Kantische Symbolgedanke ist es, den Schiller zu voller Durchführung bringt. Er weicht nicht von ihm ab, sondern vollendet ihn in sich selber. Es ist aber eine ruhmwürdige philosophische Tat, daß er damit die Einheit stiftet zwischen der Grundlegung der Ästhetik und ihrem Aufbau als der Lehre von den Erscheinungen des Schönen und der Kunst. Dies ist es auch, was er eigentlich mit seinem objektiven Schönheitsbegriff meint. Er meint: es gibt eine begrifflich bestimmte Wissenschaft vom Schönen. Er hat recht, und er gibt sie. Er errichtet auf dem Kantischen Grunde die durchgeführte Schönheits- und Kunstlehre. Der Durchbruch zum Verstehen der künstlerischen Erscheinungen gelingt.

Erstaunlich ist der Reichtum der Anwendungen, mit dem er schon in diesen Briefen an Körner die Fruchtbarkeit seines Gedankens beweist. Eine vollständige Lehre vom Leben der Schönheit in den Erscheinungen der Kultur wird angelegt. Darum ist es ganz eigentlich zu tun, die Bedeutung des künstlerischen Bestandteils in der Gesamtbetätigung des Menschenlebens aufzuweisen. Schön gekleidet ist der Mensch, bei dem weder das Kleid den Körper noch der Körper das Kleid beengt, sondern beide wie gleichberechtigte freie Wesen sich zueinander stimmen. Schön ist der Ton des Umgangs, der Freiheit durch Freiheit gibt, bei dem jeder den andern dadurch

zur Freiheit weckt, daß er sich in Freiheit gibt. Schön ist die Eiche, die in der knorrigen Mächtigkeit ihrer Natur sich entfaltet. Der große Stil der Kunst ist dort, wo in dem Werk nicht der Stoff noch die zufällige Art des Künstlers sich vordrängt, sondern allein heraustritt die innere Notwendigkeit der Sache und des künstlerischen Gedankens. Das in den Stofflichkeiten stecken gebliebene Werk ist Unkunst und Pfsucherei. Die sich vordrängende Zufälligkeit des Künstlers in seiner bloßen Subjektivität bedeutet Manier. Die Reinheit des künstlerischen Gedankens in seiner Selbstdarstellung macht den Stil. Die Begriffe Stoff, Technik und Form und ihr Verhältnis machen die Grundbegriffe der Kunsttheorie aus. Stil hat auch ein Menschenleben, das in der Allheit seiner Erscheinungen zur reinen Selbstdarstellung des in dem Menschen angelegten Gesetzes in seiner Freiheit wird. Ein solches Leben stellt die Freiheit in der Erscheinung mit der großen Selbstverständlichkeit der Natur dar. Ein solches Leben großen, strengen Stils war das Leben Schillers. Er erfuhr an sich, wie das Leben in seiner Einheit mit sich selber zur Kunst wird. So nahm er aus dem verborgen mit ihm wandelnden Selbstbewußtsein seines Wesens den Gedanken, der ihm die Schönheit deutete. Geboren, Schönheit zu bilden, verstand er sich selber in dem Schönheitsgedanken, den er aussprach, und hob er den Schönheitsgedanken aus dem Selbstbewußtsein seines Wesens. Dies war der eigentliche Ursprung der Schillerschen Philosophie, daß er die eigene große Natur an der Kantischen Philosophie erkannte und nun als die Spiegelung der eigenen großen Natur die Kantische Philosophie über sich selbst hinaus entwickelte und vollendete. Sein Schönheitsgedanke schloß ihm das Verstehen des Lebens auf. So wurde Schiller der eigentliche Schöpfer der Schönheitslehre im Geiste des Kritizismus. Da aber der Kritizismus die Schönheit nach ihren Beziehungen zur Kultur der Erkenntnis und der Sittlichkeit erfaßte und als ihre Einheit begriff, wurde die kritisch-philosophische Schön-

heitslehre Schillers zur Predigt des vollendeten Menschenlebens in seiner Einheit. Der Kritizismus entfaltete sich in Schiller zur Lebensbotschaft des deutschen Idealismus.

Der Keim, aus dem sich diese große Wendung entwickelte, ist gleichfalls in jenen Briefen an Körner deutlich angelegt. Schiller wußte es nicht, welchen Fund er machte, als er mit lebhafter Befriedigung an einem Beispiel verdeutlichte, wie sein Schönheitsbegriff auch das uneigentlich so genannte Schöne erkläre. Er macht am Wege den Fund der „schönen Sittlichkeit“. Die Geschichte vom barmherzigen Samariter erzählt er neu, indem er sie aus ihrer himmlischen Einfalt in die höchst entwickelte und künstliche Begriffskultur seines Jahrhunderts übersetzt. Fünf Menschen haben den Verwundeten gefunden. Alle fünf haben helfen wollen. Die meisten haben ein zweckmäßiges Mittel dazu erwählt. Mehrere wollten es sich etwas kosten lassen. Einige haben eine große Selbstüberwindung dabei bewiesen. Einer darunter hat aus dem reinsten moralischen Antrieb handelt. Aber nur der fünfte hat sich selbst ganz dabei vergessen und seine Pflicht mit einer Leichtigkeit erfüllt, als wenn bloß der Instinkt aus ihm gehandelt hätte. „Also wäre eine moralische Handlung alsdann erst eine schöne Handlung, wenn sie aussieht wie eine sich von selbst ergebende Wirkung der Natur.“ Aus diesem Grund ist die vollendete „Charaktervollkommenheit des Menschen moralische Schönheit, denn sie tritt nur alsdann ein, wenn ihm die Pflicht zur Natur geworden ist“. Aus dieser Gelegenheitsbemerkung Schillers entwickelt sich seine ganze Philosophie. Sie tut nichts anderes, als daß sie seine Ästhetik des Lebens durchführt.

Auf jener schönsten Seite deutscher philosophischer Prosa in der Abhandlung „über Anmut und Würde“ gewinnt Schiller in der Auseinandersetzung mit Kants Darstellung der Ethik den Grundgedanken des eigenen Lebens und der eigenen Philosophie, der ihm in seinen Folgen die ganze eigene Gedankenwelt aufbaut. „Womit aber hatten es die Kinder des

Hausen verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte?“ Dem Knecht wird das Gesetz des Hauses auferlegt, dem Kinde ist es ein Gesetz der Freiheit und Liebe. Das ist die Schillersche Tat, daß er die Kantische Sittenlehre zu einem Gesetz der Freiheit und der Liebe zwar nicht entwickelt — denn sie ist selber ein solches Gesetz —, aber daß er diesen ihren innersten Sinn erst wahrhaft herausarbeitet, während die Kantische Darstellung ihn verdeckt. Schiller kann nicht stark genug betonen, daß er im Grundgedanken völlig auf dem Boden der Kantischen Ethik steht und um nichts in der Welt von ihm abweichen möchte. „Ich wüßte kaum, wie man nicht lieber sein ganzes Menschsein aufgeben als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte.“ Es ist unbegreiflich, wie eine weitverbreitete Auffassung über diesen Hauptpunkt so völlig irgehen und irreführen kann. Wenn irgendwer ist Schiller in die grundlegende Entdeckung Kants eingegangen, daß im Sittlichen der Mensch sich selber im reinen Bewußtsein des Gesetzes bestimmt, daß er damit der bloßen Naturbedingtheit enthoben und als freier Bürger in ein Reich reiner Geister hineingestellt wird. Dies ist die Würde des Menschen, daß er in der sittlichen Selbstbestimmung als ein freies Wesen sich selber einen von der bloßen Naturbestimmtheit unabhängigen unbedingten Wert erschafft. Aus dem bloßen Naturwesen in seiner Abhängigkeit und Bedürftigkeit wird das reine Vernunftwesen der Freiheit und übersinnlichen Bestimmung. So bejaht es die tiefste Erfahrung Schillers an sich selber. Er hat es als den wahren Adel und den Laterweis seiner reinsten Menschheit an sich erlebt, wie der reine Gedanke seiner Bestimmung zur Erfüllung seiner Künftleraufgabe ihn dahingetragen hat über alle Hemmungen dieser Erde und die Kraft seiner Freiheit gewesen ist. Wenn in irgendwem war in ihm sein Wille Geist und sein Geist Wille. Er ist der Dichter des Ethos und Pathos, das in der sittlichen Bestimmung der Menschheit liegt. Der Grundgedanke der Kantischen Ethik also bedeutet für ihn die ab-

schließende Selbsterkenntnis. Er ist ihm so wahr wie das eigene Wesen. Nur gegen die Darstellung Kants erhebt er seinen Einspruch. Sie hat, das ist der Sinn seines Gegensatzes, das Zeugnis des lebendigen Gefühls gegen sich und zwar gerade das des feinsten und des edelsten Gefühls. Er bekämpft sie, weil sie den eigenen Gedanken Kants eher trübt als ins Helle setzt. Denn es ist doch nicht wahr, daß der Mensch in seiner Sittlichkeit sich nur behaupten könne, daß er nicht anders sittlich sein könne, als indem er dem Gefühl nicht nur die Mitbestimmung bei der Entscheidung der Pflicht versagt, sondern es zu Boden schlägt und niederwirft. Dies heißt den eigenen Hauptgedanken Kants aufgeben, der das sittliche Gesetz als ein Gesetz der Freiheit und Selbstbestimmung lehrt. Es sieht so aus, als trete das Gesetz von außen mit dem Prügelstock des strengen Schulmeisters an den Willen heran, als müsse die Selbstbestimmung immer eine gegen das Gefühl ängstlich erzwungene sein. Sie kann aber auch eine freudige sein. Sie soll es sein in dem vollkommenen Menschen. Die sittliche Vollkommenheit des Menschen liegt nicht in einzelnen guten Taten. Sie liegt in der Tugend. Tugend ist Freudigkeit zur Pflicht. In der Übereinstimmung der Neigung und der Pflicht läge also die Vollendung des Menschentums. Es ist abermals die Selbstbezeugung der großen Natur Schillers, die sich hier in Gedanken umsetzt. So hat er im Dienste seines hohen Berufs den Quell der reinsten Freude gefunden. Sein Herz jubelte, wenn er unter allen Aufopferungen der Selbstliebe, unter allen Hemmungen des Leidens und des Schicksals das Gesetz seines Künstlertums erfüllte. Er findet den Gedanken der menschlichen Vollendung, indem er gegen eine mögliche Mißdeutung in unverstandenen Kantischen Begriffen das eigene Wesen behauptet. Das Ziel ist nicht der durch den Pflichtbegriff verknöcherte und in seinem Gemüt verhärtete und verödete Mensch. Das Ziel ist die Einheit des Menschentums in der Sicherheit des sittlichen Gedankens und dem vollen

Reichtum der Gefühle. Das Herz soll blühen, indem der Wille die Pflicht bezwingt. Schiller ist es, der aus der Erfahrung seiner großen Seele den ganzen Reichtum des Bildungsgedankens ausspricht, der in der Kantischen Menschheitsidee verborgen liegt und sich in ihr verhüllt.

Für die deutsche und die menschliche Kultur war es wieder eine Fügung des großen Glücks, daß zu dem Meister des Begriffs mit Schiller der Held des großen Erlebens trat. Der Kantische Gedanke ist nur dadurch unmittelbar in eine Kraft des Lebens verwandelt worden. Die Frage, um die hier gestritten wird, kann nicht ernst genug genommen werden. Es ist die Frage, die über Sinn und Wert im menschlichen Leben entscheidet. Das Verhältnis zwischen den beiden Denkern liegt so ungemein fein, wie die üblichen Auffassungen es auch nicht von ferne vermuten lassen. Schiller steht mit seinem Wesen zum Kantischen Sittlichkeitsgedanken. Der Begriff der Sittlichkeit ist durch Kant endgültig bestimmt. Sittlich ist allein die Tat, die in dem reinen Bewußtsein der Pflicht entspringt, und weil sie in diesem Bewußtsein entspringt. Aber er will es nicht dulden, daß den Gefühlen jedes Heimatsrecht in dem Gebiet des Sittlichen versagt sei. Wissenschaftlich wäre also eigentlich zu sagen, daß die Gefühlslehre in Kants Ethik zu eng gefaßt ist. Die Gefühle der Selbstliebe haben gewiß mit dem Sittlichen nichts zu tun. Aber nicht alle Gefühle sind Gefühle der Selbstliebe. Die Stimmung der Seele im Sittlichen ist nicht allein als Bändigung der Selbstliebe zu fassen. Das Selbst kann zur Einheit mit dem Sittlichen gestimmt sein. Es kann das Selbst mit seinen Gefühlen zur Einheit mit dem reinen Willen kommen. Dies ist die Harmonie, in der sich das Leben vollendet und in reiner Musik erklingt. Von einem Gegensatz gegen Kant ist auch hier nicht die Rede. Kant hat Schiller in einer Anmerkung der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (zweite Auflage) mit höchster Achtung und mit ungemainer Feinheit des Verständnisses geantwortet. Er stimmt

ihm im Hauptpunkte völlig zu. „Frägt man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, mutig, mithin fröhlich, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nötig.“ Der Punkt, auf den Schiller dringt, besitzt dennoch die allerhöchste Bedeutung. Es handelt sich nämlich um zwei ganz verschiedene Grundrichtungen der Betrachtung. Kant handelt vom Begriff der Sittlichkeit. Schiller spricht vom Zustand der sittlich vollendeten Seele. Kant bestimmt das Sittengesetz und seine Bedeutung. Schiller weist auf das Ideal der vollendeten sittlichen Bildung. Aus der kantischen Begriffsarbeit hebt er die Botschaft für das Leben, die in ihr umschlossen lag, und bringt sie in die reinste Fassung. Nicht den Begriff der Sittlichkeit zu bestimmen und ihn gegen den der Natur, Erkenntnis und Schönheit abzuheben ist die Schillersche Aufgabe, sondern das Zielbild der Seele aufzustellen, die im Vollendeten der sittlichen Bildung lebt. So verwandelt er die Begriffsarbeit in einen Lebensgedanken und in eine Lebenskraft. Zu Kant tritt Schiller wie zum Kritiker der Prophet. Kant begründet die Ethik als Wissenschaft. Schiller bringt ein Evangelium. Der kantische Gedanke wird für ihn zum Begriff des eigenen Lebens und verwandelt ihm so dies Leben in einen Gedanken, der damit unmittelbar Gedanke für das Leben ist. Schiller versteht Kant ganz und in seinem Grunde. Aber sein Kant-Verstehn ist geniales Schaffen, ja ist geniale Selbstschöpfung. Es ist ein völlig selbständiges Werk. Schiller bleibt ganz Schiller, da er so ganz zu Kant wird. Es gibt keine vollkommeneren Selbständigkeit in vollkommenerer Einigkeit. Aber die Prophetie Schillers ruht nun auf den tiefsten Gründen der Wissenschaft. Wenn sonst sein Denken Dichten war wie sein Dichten Denken und zugleich als Wille nach neuem Leben verlangte, jetzt erst ist sein Gedanke wirklich Gedanke geworden, gegründet in tiefsten Gewißheiten der Erkenntnis, jetzt erst, was er immer sein wollte, unmittelbar eine Kraft des Lebens.

Die Kantische Schulung ist für Schiller zur wahren Neugeburt geworden. Sie erst hat den wahren Schiller geboren. Diese Neugeburt Schillers bedeutet zugleich das entscheidende Erlebnis und die Grundlegung im Übergang der deutschen Philosophie zu den großen Nachkantianern. Schelling und Hegel haben hier die Quellen ihres Gedankenstroms.

Schiller aber bleibt im Denker der Dichter, indem er unwillkürlich lauter lebendige Menschen- und Seelenbilder schafft. Es ist die schöne Seele, in der das vollendete Ganze der menschlichen Natur vereinigt wirkt, Neigung und Pflicht, Sittlichkeit und Natur, Freiheit und Notwendigkeit, Sinnlichkeit und Vernunft zusammenstimmen in der Harmonie des Menschentums. Anmut ist ihr Ausdruck in der Erscheinung. Es ist der erhabene Charakter, der den reinen Sittlichkeitsgedanken seines Lebens unter allem Ernst der Pflichten, unter allem Ansturm des Schicksals behauptet. Sein Ausdruck in der Erscheinung ist Würde. Indem er die Würde neben die Anmut, den erhabenen Charakter neben die schöne Seele stellt, gibt Schiller selber in seiner Darlegung zu, daß der Sinn der Sittlichkeit immer jener Kantische bleibt: sich als die Bewußtheit um das reine Gesetz der Pflicht zu behaupten. Die Zusammenstellung des Schönen und des Erhabenen gehörte zu den überkommenen Zügen der Überlieferung in der Ästhetik des achtzehnten Jahrhunderts. Noch in die Kantische Ästhetik waren sie als solche übergegangen. Wunderbar, wie auch hier in seiner großen Natur zu einer Notwendigkeit umgeschmolzen wird, was bis dahin bloßes überliefertes Spiel war. Denn seine Natur kennt als Ziel ihrer Sehnsucht jene Schönheit in der vollendeten Einheit des Menschenwesens, aber als Inhalt der allzu alltäglichen Erfahrung die Erhabenheit in der Spannung des Willens, der gegen Zerstreuung, Krankheit, Not und Tod an seinem Lebensgedanken festhält. Für Schiller werden die überlieferten Begriffe die beiden Ausdrucksgewalten seines Wesens. Sie sind die heiligen Dämonen, die über seinem Leben schalten.

Darum muß sich der große Einheitsgedanke seiner Weisheit in die Zweiheit dieser beiden Möglichkeiten zerlegen. Er verkündet auch in diesem Teil seiner Lehre vom Erhabenen nur sich selber. Es war das Glück des deutschen Volkes, daß ein so großer Mensch mit den Tiefen der Philosophie das Bild des eigenen Wesens in die deutsche Bildung hinübertrug und in ihr zu einer unverlierbaren Kraft des Lebens machte. Von der Freiheit her als dem Grund des Menschenwesens und der Menschenwürde verstand er in der schönen Seele und dem erhabenen Charakter das Leben, wie es sich in seinen Gestalten und Erscheinungen darstellt. Er verstand im Sinne ihrer menschheitlichen Bedeutung die Menschenbilder, die der Gegenstand seines dramatischen Künstlertums werden sollten. Sein Philosophieren bedeutet den Übergang zum gestaltenden Erfassen des Lebens und ist in seiner treibenden Kraft selber Künstlertum.

So bildet auch dies den abschließenden Zug für die gedankliche Wertung seiner Leistung. Nicht vom Sittlichkeitsbegriff, sondern von der Darstellung des Sittlichen in der schönen und in der erhabenen Sittlichkeit, von der ästhetischen Darstellung des Sittlichen ist die Rede. Schiller arbeitet an der Ästhetik des Lebens und führt in ihr den großen Gedanken von der Schönheit als der Darstellung der Freiheit in den Erscheinungen durch. In dieser ganz eigentümlich deutschen Verknüpfung des ethischen und des ästhetischen Gedankens wird das Schöne in der ganzen Tiefe und Bucht seiner menschheitlichen Bedeutung, als der höchste Ausdruck des Menschentums gefaßt. Es gilt den tiefsten Ernst zu den künstlerischen Dingen. Aber es wird auch das Ästhetische in seiner größten Bedeutungsweite verstanden. Alles Leben ist Kunst oder Unkunst. Denn es ist ja die Selbstdarstellung eines Lebensgedankens. Das Leben ist schön, wo es sich in der ungebrochenen Ganzheit seiner Selbstdarstellung vollendet. Es ist erhaben, wo es die Reinheit seines Gedankens in allem Sturm der Wider-

stände behauptet. Wir sind zur genialen Freiheit einer wahrhaftigen Lebenskunst aufgerufen. Dort ist sie, wo wir die Seele in ihrer Ganzheit unter allen zufälligen Bestimmtheiten behaupten. Geniale Lebenskunst macht das Dasein zum reinen Ausdruck unserer lebendigen Persönlichkeit und läßt es nicht in dem Zufall der von außen gegebenen Stofflichkeiten verkümmern oder erstarren. Schiller wird der Lehrer der genialen Lebenskunst. So gewiß also der sittliche Wert eines Menschenlebens allein auf der Reinheit der Pflichterfüllung beruht, so gewiß der Wert einer Forscherleistung allein in der reinen Erfüllung der Wahrheitsforderungen besteht — diese bedeuten die Pflicht des Forscherlebens —, so beweist doch Schiller, daß es ästhetischer Kräfte zu einem lebendigen und wahrhaftigen Leben in seiner Ganzheit bedarf. Das Leben ist eine ethisch-ästhetische Angelegenheit. Wir werden in Einseitigkeit befangen bleiben, wenn wir es nur sittlich fassen. Schillers Botschaft von dem im genialen Geiste der Lebenskunst zu gestaltenden Leben ist die Botschaft vom vollen Menschenleben. Es mußte der Künstler kommen, damit aus der Begriffsarbeit des Kritikers das Evangelium wurde. Auch hier waltet das große Glück der deutschen Geistesgeschichte. Schillers hoher Lebensgedanke verstand sich selber in den Begriffen Kants. Auch hier übertrug er in seiner Botschaft das eigene große Leben. Die Anlage all dieser Ideen macht es deutlich, daß um den Gedanken der ästhetischen Erziehung die ganze Begriffswelt Schillers sich sammeln muß. Denn in allem handelt es sich um die zu bildende Seele. In allem ist in Frage, daß in der Bildung der Seele zu vollendeter Menschheit die ästhetischen Kräfte die entscheidenden sind. Zugleich aber wird deutlich, daß der Gedanke der ästhetischen Erziehung nicht die Liebhaberei eines künstlerisch gestimmten Geistes, geschweige denn die blinde Überschätzung des Künstlerischen bedeutet, sondern die ästhetische Erziehung besagt die Erziehung zu lebendigem und vollem Menschentum. Das ist die ganze Entdeckung, daß

volles Menschentum ein Leben als Künftlertat, ein Leben in schaffender Auswirkung aller Kräfte will, und daß diese Allheit der Kräfte in ihrer Selbstdarstellung die Schönheit ist, daß also vollendetes Menschenleben nur unter dem Begriff des Künstlerischen verstanden werden kann. Die Entdeckung liegt in dem Verstehen der ganzen Lebensbedeutung und der ganzen Lebensmacht des Künstlerischen. Kein Gedanke dieser Schillerischen Philosophie ist veraltet. Sie ist heute so wahr wie am ersten Tage. Man wäre versucht zu sagen, daß sie heute wahrer als am ersten Tage sei. Wir sind ihr entgegen gelebt, um sie heute erst in dem ganzen Gehalt ihrer Wahrheit zu begreifen. Die Deutschen haben in ihr die Lebensphilosophie empfangen, die sie heute wie damals zum Ziel der Seele zu führen berufen ist. Noch immer ist Schiller der größte Volkslehrer der Deutschen.

Es grenzt ans Wunder, wie einfach bei ihm die Begriffe sich ergeben, die Notwendigkeiten in jedem Erfassen des Lebens sind, vielmehr, wie die einfachen Kantischen Begriffe sich bei ihm mit dem Gehalt erfüllen, der sie fähig macht, das Menschenleben in seiner Fülle zu ergreifen. In aller Bildung der Seele ist es darum zu tun, daß das Naturwesen Mensch zur Gestalt der Wahrheit und der Sittlichkeit komme. Das Ziel aller Bildung ist es, daß er in der Erziehung zu Wahrheit und Sittlichkeit die volle Lebendigkeit seiner Seele bewahre. Er soll von der Natur zur Freiheit gehen und in der sittlichen Freiheit die volle Ungebrochenheit der Natur bewahren. Als Naturwesen empfängt er die Eindrücke der Welt durch die Sinne und erhält er sein Leben durch Befriedigung der sinnlichen Triebe, die als Lebensgefühle sein Dasein beherrschen. In seiner Sinnlichkeit ist er selber ein Teil der lebenden Natur. In seiner Vernunft ist ihm die Forderung der Wahrheit und Sittlichkeit aufgegeben. Er soll zur Einheit des Wahrheits- und Sittlichkeitsgedankens kommen, den er in der Welt bedeutet. Statt ein Fall der blinden Naturgesetze zu bleiben,

soll er die Einheit des Gesetzes sein, das er selber als Bürger in einer Welt der Ideen bedeutet. Das ist seine Freiheit. So faßt sich alle Fülle des Menschenlebens in die einfachen Begriffe Sinnlichkeit und Vernunft, Natur und Freiheit. Es wäre das Ziel, in der Einheit des Gesetzes die ganze Fülle der Natur zu bewahren, in der Reinheit des unser Leben tragenden Gedankens den ganzen Reichtum der Gefühle, die ganze Ausbreitung der Empfänglichkeit mit der höchsten Selbsttätigkeit der Vernunft zu einen, den Menschen in uns hervorzubringen, in dem Natur und Freiheit zusammenstimmen, dessen Freiheit die Freiheit der Natur in der Freiheit des Gedankens ist. Dies geschah nach Schillers Begriff in der schönen Seele. Dies also wäre das Menschenleben als Schönheit. So läßt sich sagen, daß der Weg zur Freiheit durch die Schönheit geht. Es läßt sich mehr noch sagen, daß in der Schönheit erst die vollkommene Freiheit sich darstellt. Dies ist der Zusammenhang der Begriffe Natur, Freiheit, Schönheit, die alle Lebensphilosophie tragen.

Es ist im Grunde der Fund eines einzigen Gedankens, der Schiller diese Grundlegung aller Lebensphilosophie ermöglichte. Es ist der Gedanke von der Ganzheit oder, wie er es in seiner Sprache nennt, von der Totalität des Lebens. Er wurde von ihm in jener Schau der schönen Seele gefunden. Die Ganzheit der Seele liegt in jener vollendeten Bildung, in der die Gefühle, in voller Lebendigkeit bewahrt, übereinstimmen mit dem Gesetze in seiner Strenge und in seiner Reinheit. Lebenstrieb und Lebensgedanke sind eins geworden. Indem die heilige Pflicht des Lebens rein erfüllt wird, befriedigt sich ebenso rein unser Gefühl. Es ist die Einheit von Aufgabe und Glück. Es ist die Unendlichkeit des ewigen Gedankens in der Endlichkeit unserer Natur. Es ist die Einheit des Menschentums in der Allheit seiner Kräfte. Das Ziel, das Schiller über dem Leben aufrichtet, ist das des ganzen Menschen. Es ist das Ziel aller Kultur. Schiller kennt und besitzt das Ideal

der Kultur. Will man ihn durchaus einen Idealisten nennen, so tue man es deswegen, weil er auf das Ideal der Kultur alles Leben richtet und in der Beziehung auf das Ideal alles Menschenleben sieht. Aber man begreife dann auch, daß das Ideal nicht einen schönen Traumwunsch bedeutet, sondern die Notwendigkeit des Ziels, wie es aus der Anlage des Menschen unwidersprechlich folgt. Leben ist Zielstreben. Leben läßt sich nur in der Beziehung auf ein unbedingtes Ziel verstehen. Das unbedingte Ziel heißt Ideal. Es gibt keine Lebensphilosophie als in der Gestalt des Idealismus. Der Idealismus ist die Wahrheit vom Leben. Dies ist der Seufzer der Not, der aus allem Menschenleben aufsteigt, daß wir das Glück suchend die Pflicht versäumen und die Pflicht erfüllend unser Glück verlieren, daß wir den Trieben hingegeben verwildern und Pflichten unermüdlich erfüllend verkümmern. Dies ist der Seufzer der Sehnsucht, die die Brust schwellt, daß wir unser Glück finden möchten in der Reinheit unserer Pflicht und die Lebendigkeit des natürlichen Gefühls bewahren in der Treue zur Sendung unsers Lebens. „Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden bleibt dem Menschen nur die bange Wahl.“ Es wäre die Schönheit unseres Seins, Sinnenglück und Seelenfrieden zu einen. Der Reichtum der Natürlichkeit in den Gefühlen ist unsere Fülle. Die Einheit der Geistigkeit, die unserm Leben gebietet, ist unsere Form. Die Totalität liegt in der Einheit von Form und Fülle. Es ist die Genialität Schillers, daß er als der erste die Fülle des Lebens in der Wirklichkeit seiner Erscheinungen versteht im Sinne der grundlegenden philosophischen Gedanken. Kant gibt nur begriffliche Grundlegung. Schiller erweitert sie zum Wirklichkeitsverstehen. Der Gedanke der Totalität ist seine bahnbrechende Tat. Er öffnete mit ihm den Weg für Schelling und für Hegel.

In spielender Einfachheit und Durchsichtigkeit ergibt das Kulturideal den Standpunkt zum Gegenwartsleben und zur Geschichte. Es wirkt sich in schneidender Kritik an der seelischen

Haltung der Gegenwartskultur aus. Es faßt in tiefsinniger Sicherheit Gemeinschaftsleben und Einzelleben zusammen. Wie ein hohes Gleichnis der Weltgeschichte wirkt es, wenn Schiller die Entwicklung des eigenen Gedankens zur französischen Revolution in Beziehung setzt. Es ist ganz einfach die Wahrheit, daß der lärmenden und theaterhaften Revolution in Frankreich damals die stillere und unendlich viel tiefere Revolution der Geister in Deutschland entsprach. Die erstere hat ihr geschichtliches Werk getan. Die deutsche Revolution birgt in sich noch immer das Ziel der Zeiten. So wurzelt Schillers Gedanke in der Staatsphilosophie. Der Staat, der ist, ist ein Gebilde bloßer Kräfte. Er soll ein Gebilde der Ideen werden. Der Zufall der sich gegeneinander ausgleichenden Machtverhältnisse hat ihn als ein Werk der Gewalt ins Leben gerufen. Der Zufall warf uns in ihn hinein. Der Zufall hält uns in ihm fest. Des Menschen Sendung aber ist, das Werk der Gewalt in ein Werk des Geistes, das Gebilde des Zufalls in ein Gebilde der Notwendigkeit zu verwandeln. Dem Staat als einem Zufallsausgleich der Gewalten die Gestalt der sittlichen Notwendigkeit zu geben ist der leitende Gedanke jeder wirklichen Staatserneuerung. Die Gemeinschaft der durch Gesetze zufällig Zusammengezwungenen soll eine Gemeinschaft im reinen Willen freier Persönlichkeiten werden. Der Staat bedeutet für seine Bürger im Gegeneinanderstreben ihrer Lebendigkeiten die Einheit des Gesetzes genau in demselben Sinne, in dem für den Einzelnen das sittliche Gesetz die Einheit für die Lebendigkeit seiner Triebe bedeutet. Schiller wird kaum wissen, wie er in diesen Darlegungen alte Gedanken Platons aufnimmt und neu erschafft. Er findet den zweiten Gedanken von unverlierbarer Bedeutung, wenn er ausspricht, daß jede Erneuerung des Staats im Sinne seines sittlichen Notwendigkeitsgedankens nur durch Menschen geschehen kann und Menschen mit der nötigen Reife der sittlichen Kultur voraussetzt.

Dies gibt den Anlaß, den Menschen der Gegenwart in

seinem Verhältnis zum Ziel des ganzen Menschentums zu werten. Sind wir Menschen, die sich einer Ganzheit der Seele rühmen? Alle sind wir Unvollständigkeiten oder Bruchstücke, noch in der rohen Natur befangen oder verbildet, noch kunstlos oder verkünstelt, Wilde oder Barbaren. Der kritische Gedanke Rousseaus wird umgeprägt in der überlegenen Reise des kritischen Idealismus. Rousseau sah nur die eine Seite der Verkünstelung. Seine „Natur“ blieb ein unklarer Begriff. Sie blieb sentimentales Sehnen, elegische Trauer und ermangelte des Ziels, das in die Ferne trifft und den Pfeil beflügelt. Bei Schiller ergibt die männliche Klarheit des Zielgedankens die Schärfe des Blicks, die das franke Gewebe unserer Gegenwart, über unsere Tage hinaus wahr, recht in seinen Fasern bloßlegt. Herrschen in den Massen noch, fast regellos, die blinden Triebe des Begehrens nach Genuß und Besitz, so sind die Gebildeten wohl unter die Zucht der Regel getreten, aber sie haben darüber die Lebendigkeit des unmittelbaren Gefühls verloren. Ihnen gebietet der Begriff, er stußt sie zurecht, er knechtet, er mißgestaltet sie. Unsere Kultur macht alles Menschenleben zu einer großen Fabrik, in der die Menschen als bloß mechanische Kräfte eingefügt und zu Maschinenteilen herabgesetzt werden. Unsere Gesellschaft ist nicht eine Gemeinschaft lebendiger Naturen, sondern ein künstlicher Mechanismus nach Begriffen. Unsere Kultur ist nicht gestaltetes Leben in seiner Natürlichkeit. Sie ist eine reine Reflexionskultur, zusammengesüßt aus Erwägungen des Verstandes. Sie verbraucht die Menschen in rücksichtsloser Überanspannung einseitiger Kräfte. Wie die Schulpsychologie das einheitliche Leben der Seele nach Begriffen künstlich in eine ganze Anzahl getrennter Kräfte scheidet, fast ebenso herrscht die bloße Sinnlichkeit in den Massen, der bloße Verstand in dem Geschäftsmann, das Gedächtnis in dem Gelehrten, der bloße Wille im Krieger. Heillos hat uns dieses nach Begriffsnotwendigkeiten zersplitterte Leben auseinandergespannt. Sicher, nur so waren

in einseitiger Vollendung die Riesenleistungen einer Analysis des Unendlichen, einer Kritik der reinen Vernunft, eines napoleonischen Staats, einer modernen Volkswirtschaft möglich. Aber die gewaltigen Steigerungen, die mit einem Ruck im Einzelnen die Herrschaft des Menschen über die Natur möglich machten, haben uns um die Einheit von Form und Fülle gebracht, die allein wahrhaftiges Leben in seiner Ganzheit ist. Hier erhebt sich als ein glänzendes Wunschbild des Gegenjages Schillers Auffassung des Griechentums. Mensch gegen Mensch gerechnet stellt es im einzelnen Menschen die unendlich vollkommenere Gestalt des Menschentums, stellt es in der Kindlichkeit die Vollendung des Menschentums dar. Hier ist das Gesetz noch natürliches Gefühl, hier ist der Gedanke noch bildhafte Anschauung, hier ist der Staat noch die Willenseinheit und Gemeinschaft lebendiger Bürger in der Freiheit ihrer Persönlichkeiten. Hier ist die Natur Kunst, die Kunst Natur. Hier ist die Einheit von Form und Fülle. Schiller schreibt dem neuhumanistischen Glauben seine Philosophie.

Wenn alle Geschichtsanschauung Gegenwartsbewußtsein ist, das sich in seinen Bedingungen begreift, und in diesem Sinne eine Schöpfung des um sich selber wissenden Lebenswillens, so wird an dieser Stelle besonders deutlich, wie sich in dem Griechentum der Klassiker ihr Lebensgedanke spiegelte, wie sie am Griechentum die Seite ergriffen, die ihnen in ihrem Erziehungswillen wichtig war. Ihr neuer Menschheitsgedanke bedurfte einer rückwärts gewandten Spiegelung. Ihr Begriff vom Griechentum ist nicht geschichtlich, sondern geschichtsphilosophisch und pädagogisch. Menschheitsgedanke, Erziehungsgedanke, Geschichtsgedanke werden eine Einheit. Die Seele wird auf ihrem weltgeschichtlichen Wege zur Vollkommenheit ihrer Bildung gedacht. Für Schiller springen so unmittelbar die drei großen Abschnitte des Menschenwerdens heraus. Der Mensch beginnt als Natur, tritt in die Zivilisation hinüber und sucht die Kultur. Aus der natürlichen Harmonie durch

die Spaltung und den Gegensatz der Kräfte in der Zeit fortschreitender, aber unvollendeter Bildung strebt er zur neu erlangenen Einheit in sich selber in der geistreichen Harmonie vollendeter Kultur. Es ist ein Fortschritt wie vom Satz durch den Gegensatz zum Zusammensatz, von Theseis durch Antithesis zur Synthesis, eine wahrhafte Dialektik der Weltgeschichte. Auch hier arbeitet Schiller den Nachkantianern einen wesentlichen Gedanken heraus. Dies alles ist mit jenem Grundgedanken von der Totalität gesetzt und gegeben. Die Totalität entfaltet sich aus dem unbewußten Schlummerdasein des Beginns durch Zerspaltung in sich selber zu ihrer eignen wachen Bewußtheit. Wenn aber in dieser Weise all dies zusammengeht und eine Einheit des Gedankens bildet, — wenn Lebensziel und Kulturideal, Kulturkritik, Staatsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Schönheitsbegriff und Erziehungsgedanke im Innersten als ein und derselbe Gedanke sich ergeben, so mag im Einzelnen der Fassungen manches strittig bleiben, im Grundgedanken wirkt in dem allen die unbestreitbare Wahrheit vom Menschenleben sich aus. Menschenleben ist diese Entzweiung der Kräfte, die in einander und gegeneinander den Ausgleich in der Einheit der lebendigen Gestalt suchen. Menschenleben ist das Streben des Geistigen nach der Verwirklichung am Sinnlichen, des Sinnlichen nach der Gestaltung im Geistigen, dies Ineinander von Endlichkeit und Unendlichkeit. Das alles ist mit gewaltiger Kühnheit und Sicherheit eines großen Künstlers in Gedanken gesetzt.

Es ist ebenso ein Griff großer Kühnheit, der das Ästhetische in den Bildungsgedanken hineinpakt. Der theils verwilderte, theils barbarisch verbogene Mensch bedarf einer Erziehung der Gefühle. Diese ist es, die die ästhetische Bildung besorgt, wie die logische den Verstand und die ethische den Willen bildet. Er bedarf der Sänftigung der wilden Gefühle, die sie zur Einheit mit der Form stimmt und so dem Formlosen Form gibt. Er bedarf der Erfrischung der Gefühle in ihrer Lebendigkeit bei dem in leeren Formen Erstarrten, dem Barbaren der Regel

und des Begriffs, die dem Leblosen das Leben wieder gibt. Vom Gefühl aus kommt die Gestalt in das Dasein des Menschen, vom Gefühl aus füllt sie sich mit Leben. Jenes geschieht durch das Schöne, dies durch das Erhabene. Hier wirkt vielleicht ein wenig allzu unbefangene jene Gabe der Vereinfachung, die im Gestalten wie im Denken den großen Könner macht. Doch erweisen sich auch diese Ansätze als reich an fruchtbaren Tiefblicken. Man kann dem Künstlerischen im Leben der Kultur keine größere Stellung geben als diese, daß es die Einseitigkeiten löst in die Ganzheit der Gestalt und des Lebens und so dem Wilden die Menschheit schenkt, in dem Barbaren die Menschheit wieder herstellt. Die Schönheit ist die Bildnerin der Menschheit in ihrer Ganzheit.

Schiller hat den Ehrgeiz, die Gedanken über das Ästhetische, die sein schöpferisches Denken fand, aus ihrem innersten Grunde herzuleiten und sie als Notwendigkeiten der Vernunft zu erweisen. Dies verschafft uns das Schauspiel, daß wir dem Meister des schaffenden Gedankens einmal in einem sehr ernstlichen Bemühen um schulgerechte Strenge zuschauen dürfen. Aber der Reiz bei diesem Schauspiel liegt freilich ganz in der Art, wie er auch in den Fesseln der Schule immer der Meister, immer der große Künstler in seiner Freiheit bleibt. „Wenn die Abstraktion so hoch als sie immer kann hinaufsteigt, so gelangt sie zu zwei letzten Begriffen, bei denen sie stille stehen und ihre Grenzen bekennen muß. Sie unterscheidet in dem Menschen etwas, das bleibt, und etwas, das sich unaufhörlich verändert. Das Bleibende nennt sie seine Person, das Wechselnde seinen Zustand.“

Der Zustand bedeutet ein Leiden, die Person ein Tun. Wir empfangen die Welt durch unsere Empfindungen, wir bewegen uns in ihr durch unsere Triebe. Empfindungen und Triebe sind beide Zustände des Leidens. Beide fließen und strömen in unaufhörlicher Veränderung. Wir fassen die Empfindungsinhalte gegenständlich in Begriffe. Durch sie erst bilden sich Welt und Gegenstand. Wir geben den Trieben die Gestalt des sittlichen

Gedankens. Durch sie erst ist eine Persönlichkeit. Wahrheit und Sittlichkeit bedeuten ewige Gesetzmäßigkeiten, ein unveränderliches Bleibendes. Sie bedeuten eine Tat in der Seele. So zwischen Leiden und Tun, Veränderung und Bleiben, Vergänglichkeit und Ewigkeit geht das menschliche Leben. Wir denken uns die Seele unter diesen beiden Bestimmtheiten, die sie bewegen. Zu diesem Zweck müssen wir die Bestimmtheiten als bewegende Kräfte denken und wollen sie dann Triebe nennen. Wir unterscheiden also am Menschen den Stofftrieb und den Formtrieb. Der Stofftrieb empfindet und fühlt, der Formtrieb denkt und gestaltet. Jener reißt den Menschen in die Zeit und ihren Fluß. Dieser gibt ihm seinen Platz in der Ewigkeit mit ihren Gedanken der Wahrheit und der Sittlichkeit. So ist der Mensch als ein Triebwesen dem veränderlichen Strom von Welt und Zeit überantwortet und auf den Kern seiner Ewigkeit gestellt im gestaltenden Gedanken. Triebe gehen auf ein Ziel. Der Mensch ist ein Ziel. Er ist das Ziel seiner sinnlich-vernünftigen Bestimmung. Es ist das Ziel, so viel Welt zu sein, wie es sein Stofftrieb oder seine Empfänglichkeit vermag, aber in allem Weltsein die Person zu behaupten in dem Formtrieb, der die Welt gestaltet in der Notwendigkeit jenes Gedankens, der unsere Wahrheit und unsere Sittlichkeit ist. „Alles Innere veräußern“ — jede Anlage und Empfänglichkeit in uns zur Welt entwickeln — und „alles Äußere formen“ — jeden Stoff, den wir empfangen, hineingestalten in unsern Lebensgedanken und seine Notwendigkeit — das ist unsere Bestimmung. Es ist das Ziel unserer Bildung. Die Kulturidee, der Bildungsbegriff, die sich so in fabelhafter Einfachheit der Ableitung ergeben, sind die höchsten. Sie haben in Goethe ihre Erfüllung gefunden. Den Menschen bewahren im ganzen Reichtum und in der Ursprünglichkeit seiner Empfänglichkeit, aber so, daß dies sein Empfangen selber Tat seiner Gestaltungskräfte wird, — das ist das Höchste, was der Mensch aus sich machen kann. Er mache sich selber in seiner bewußten Geistigkeit zur Welt, mache seine Empfäng-

lichkeit grenzenlos und alle Empfänglichkeit in sich zum Verstehen, bilde alles Begehren in sich um in den gestaltenden Gedanken der Liebe, der dich und mit dir deinen Lebenskreis umschafft in die Gemeinschaft der befreiten und vollendeten Menschheit. Mache die Welt zu deiner Tat und dich zur Tat einer Welt. Es ist die Gestalt der Totalität, die in dieser Weise als das notwendige Ziel aus dem Innersten der menschlichen Anlagen hergeleitet wird. Unter ihr liegen alle anderen Bildungen als Gestalten des Unentwickelten oder mangelhaft und einseitig Entwickelten. Das Ganze menschlicher Möglichkeiten tritt unter einen einheitlichen Gesichtspunkt des Verstehens.

Mit der gleichen Einfachheit und Tiefe ergibt sich die Ableitung der Schönheit nach ihrer Bedeutung im Ganzen der sich bildenden Seele. Stofftrieb und Formtrieb, einander entgegengesetzt wie Endlichkeit und Unendlichkeit, widersprechen einander, zwar nicht in denselben Gegenständen, aber doch in derselben Seele. Menschliches Leben erscheint in diesem Sinne als Zerrissenheit. Ein Ausgleich scheint nur möglich, wenn Fälle denkbar wären, in denen sie vereinigt wirken, in denen der Mensch zugleich Welt wäre und Form, Stoff und Gestalt, Empfindung und Gedanke, Gefühl und Wille. Die Schönheit ist dieser Fall. Wir sind durch den Gegenstand der Schönheit nicht gebunden in einen Begriff der Erkenntnis, nicht durch ihn verpflichtet in einer sittlichen Aufgabe. Wir sind vielmehr losgebunden von dem doppelten Lebensernste der Erkenntnis und der Sittlichkeit und verkehren mit ihm in einem freien Spiel. Es ist ein neuer Trieb, der an ihm hervortritt. Wir wollen ihn darum den Spieltrieb nennen. „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“ Denn die Wahrheit verlangt von ihm, daß er reiner Verstand werde, die Sittlichkeit, daß er reine Vernunft sei. Die bloße Sinnlichkeit aber hält ihn mit Trieben und Empfindungen in der Tierheit fest. Im Schönen werden Sinnlichkeit und Geistigkeit eins in einer

Stimmung der Seele, die dem Gefühl im schauenden Verstehen den Frieden und die Seligkeit der Vollendung gibt. Hier lebt der Mensch in der Allheit seiner Kräfte. So bedeuten die Aufgaben der Kultur im Wahren und Sittlichen einseitige Anspannung. Im Schönen löst sie sich im Gefühl der Ganzheit unsers Wesens. Das wäre denn die allgemeine Bedeutung des Ästhetischen, daß es in der Einseitigkeit der Spannungen, die das Leben mit sich bringt, ja beinah, die das Leben sind, die Ganzheit des Menschlichen wiederherstellt.

Die Ableitung der besonderen Bestimmungen für das Ästhetische ergibt sich gleichfalls mit großer Einfachheit und Tiefe. Der Gegenstand des Stofftriebes in allgemeinsten Bedeutung mag Leben heißen, — ein Ausdruck, durch den es in genialer Weise gelingt, die Empfindungsinhalte und die Trieb- und Gefühlsinhalte in eine Einheit zusammenzufassen. Der Gegenstand des Formtriebes in seiner allgemeinsten Bedeutung heiße Gestalt. Es ist der Gedanke der platonischen Idee, der aus der Ursprünglichkeit deutschen Sprachgeistes damit neu geschaffen und bezeichnet ist. Das Gestaltende des Wahrheits- und des Sittlichkeitsgedankens faßt sich dadurch gleichfalls in einen einzigen Namen. So wäre denn das Wesen der Schönheit als lebende Gestalt zu bezeichnen. Sie hat die volle Lebendigkeit des in sich selber geschlossenen und vollendeten Daseins. Als diese volle Lebendigkeit aber bedeutet sie zugleich einen Gestaltgedanken, der unserm Gefühl unmittelbar spricht. Es ist die Einheit von Anschauung und Gedanken, Gestalt und Bedeutung. In der feinsten Weise verdeutlicht Schiller den Zustand der ästhetisch gestimmten Seele. Das Schöne ist zugleich unser Zustand und unsere Tat. Es wird empfangen, indem wir es schaffen. Empfängnis und Schaffenstat sind hier dasselbe. Im Empfinden, im Denken, im sittlichen Entschluß sind wir bestimmt. Sie also, dürfen wir sagen, heben die leere Unendlichkeit auf, in der wir vor allen Bestimmungen waren. Das Schöne aber hebt alle einseitige Bestimmung auf. Es

läßt uns empfinden, ohne daß wir doch unter einen Zwang der Wirklichkeit treten. Es läßt uns schauen, ohne uns durch den Begriff zu binden. Es läßt uns fühlen, aber ohne jedes sinnliche oder sittliche Bedürfnis. Es gibt uns unsere Unendlichkeit wieder, aber nicht eine leere, sondern eine erfüllte Unendlichkeit. Dies ist jenes Schweben im Unendlichen und Himmlichen, jene Gelöstheit von allen irdischen Gebundenheiten, die das königliche Vorrecht der Schönheit und ihrer Welt in der Seele ist.

Das völlige Gleichgewicht von Materie und Form, Leben und Gestalt bezeichnet das Ideal-Schöne, jenes höchste Schöne, das den Verwirklichungen gegenüber vielleicht immer Idee bleibt, aber als solche den allgemeinen Maßstab bezeichnet, an dem sich alles Schöne mißt, als Schönes ausweist und nach dem Rang seiner Geltung im All der Schönheit bestimmt. In den Verwirklichungen wird bald die Materie, bald die Form überwiegen, hier das Leben, dort die Gestalt. Es wird je nachdem der unmittelbare Reiz oder das Gedankliche vorwiegen. Es liegt wieder etwas von der vereinfachenden Gewaltigkeit Schillers darin, wenn er den ersteren Fall auf das Schöne im engeren Sinne, den zweiten auf das Erhabene deutet, die beide im Ideal-Schönen als ihrer Einheit sich verlieren. Aber es geschieht in dem allen zum ersten Male, daß das Künstlerische als solches in seinen Wesenszügen völlig um sich wisse und sich in seiner Beziehung zum Ganzen des Lebens und der Kultur begreife. Es ist die Tat des Künstlers, daß er den Stoff durch die Form vertilge. In seinem Werke soll der Stoff nichts, die Form alles tun. Nicht der Glanz der Farbe macht ein Gemälde schön, sondern die Art, wie mit allem stofflich Gegenständlichen auch die Farbe als Mittel der Darstellung in der Einheit der künstlerischen Gedanken die Notwendigkeit eines eigenen Daseins und einer eigenen Bedeutung gewinnt. Nicht der Adel der Gesinnung gibt einem Gedicht seinen Wert noch setzt die Gesinnungslosigkeit es als Gedicht herab. Der Wert des Gedichts liegt in der Gestaltung

zu einem aus sich selbst lebendigen Ganzen. Kunst soll weder belehren noch bessern und befehren. Kunst ist so wenig ein Mittel der Berausung wie eine Predigt. Aber ihr Reich ist ein Reich der Freude, einer Freude, die sich in sich selber genug ist, aber die, indem sie die Lust unserer wiederhergestellten Menschheit ist, dadurch uns die Ganzheit der Seele wiedergibt, die eine Unendlichkeit von Kraftmöglichkeiten bedeutet. Die Schönheit ist ein Reich des Scheins. Sie wirkt nicht durch das, was sie aus der Wirklichkeit nimmt. Sie hat ihren Wert nicht in dem, was sie in der Wirklichkeit hervorruft. Gesezt (was nicht der Fall ist) Shakespeare hätte ein neues England geschaffen, so ist er Shakespeare nicht darum, weil er ein neues England schuf. Die Schöpfung des neuen England bewiese nur die Größe und Bedeutung dessen, wodurch er Shakespeare ist. Er ist es durch die Gewalt der Schönheitswelt, die in ihrer gestalteten Notwendigkeit so vollendetes Leben ist, daß sie Leben ausstrahlt und schafft. Die großen Künstler sind Schöpfer auch darin, daß sie eine neue Menschheit durch ein neues Gefühl und erhöhtes Bewußtsein menschlichen Daseins schaffen. Der Schein des Lebens, den sie in ihre Werke bannen, wird zur Lebensquelle. Aber ihr Künstlertum besteht in der Gewalt des Könnens, das den Schein des Lebens bildet. Der Schein sei aufrichtig. Er gebe sich nicht für Wirklichkeit und borge nicht vom Wirklichen. Jedes Streben zu einer Verwechslung mit dem Wirklichen ist Unkunst. Jedes Ausnützen zufälliger Bestrebungen im Wirklichen ist schönheitswidrig. Der Schein sei selbständig. Er bestehe durch sich selber und nicht dadurch, daß er irgendwelchen Absichten in der Wirklichkeit dient. Es ist geschmacklos, die Kunst zu gebrauchen, damit die Lust an Speis und Trank beim frohen Mahl wachse. Es ist unwürdig, sie in irgendwelcher Weise in den Dienst der Gesinnungserziehung zu stellen. Sie ist nicht Sklave. Sie ist Herr im eigenen Hause. Sie ist das Reich des selbständigen und aufrichtigen Scheins, der die Welt bedeutet. Nicht für

besondere Zwecke bildet uns das Schöne. Es bildet uns zur zwecklosen Ganzheit und Freiheit der Seele. Es ist, damit das Schöne sei, und in keiner anderen Absicht.

Das Schöne aber, indem es ist, bedeutet in einer Welt des Scheins ein Reich der Ganzheit und Freiheit für die Seele, das sie im Wirklichen nirgends findet. Künstlertum besteht in der spielenden Herrschaft über alle menschlichen Kräfte. Wer, in welcher Tätigkeit es sei, jedes Werk so tut, daß an ihm das Ganze seiner Menschheit sich darstellt, der ist ein Künstler am Werke. Ein solcher lebt in seinem Werk, und sein Werk wird lebendig und wirkt Leben. Dies drückt schaffende Genialität in jedem Tun aus. Sie unterscheidet die Schöpfer von den Machern, die Bildner von den Handwerkern, die Bringer des Lebens von denen, die im Überlieferten hängen und Überliefertes überliefern. Das ist das Eindringen der ästhetischen Kräfte in das Ganze des Lebens. Es ist der Aufruf zu genialer Lebenskunst, der die Philosophie Schillers selber zu einer Kraft des Lebens macht. Nicht das ist der Sinn seiner Lehre, daß er uns verlocken will, in irgendeinem Schönen zu schwelgen, statt im Ernst des Daseins unsere Pflicht zu tun. Niemand dringt stärker als er auf den sachlichen Ernst unserer Aufgaben im Wahren und Guten. Aber gerade im höchsten Ernst gibt es überall eine Möglichkeit, ihn zu tun im frohen Überschuß aller Kräfte, nicht daß der Ernst uns arm und eng mache, sondern uns zur Darstellung werde für das Ganze unserer Menschheit.

Die Darlegung Schillers, die mit den höchsten Abstraktionen beginnt, um in zwingender Ableitung mitten im unmittelbaren Leben zu enden, stellt ihn an die Seite Fichtes, der in derselben Zeit den Aufbau der Philosophie aus ihren ersten Gründen erstrebte. Wie sehr aber geht Schiller den eigenen Weg! Es ist die Verwandtschaft der beiden großen Naturen, wenn auch Schiller zuletzt unter dem Gedanken des Sollens die Weltinhalte gestaltet. Wenn die Vernunft sagt, es soll eine Menschheit sein, so sagt sie damit zugleich: es soll eine Schön-

heit sein — das will er beweisen. In der Beziehung auf die Vollendung der Menschheitsaufgabe erweist er der Schönheit ihre Notwendigkeit. Er hat es in einem Wort zu Körner in eine glänzende Zusammenfassung gebracht: die Schönheit ist kein Erfahrungsbegriff, sondern ein Imperativ. Die Schönheit entspringt dem Gebot der Vernunft, die die Vollendung der menschlichen Bestimmung will, indem sie als das Symbol dieser Vollendung die Seele im Streben zu ihrem Ziele stimmt. Im übrigen bleibt Schiller weit näher als die andern Nachfolger Kants bei dem Urgedanken der kritischen Methode. Nicht die Natur will er metaphysisch aus der Idee ableiten wie Schelling, nicht das All und insbesondere die Geschichte wie Hegel, sondern nur die Notwendigkeiten der Begriffe aufstellen, die die Erfahrungen des Lebens und in ihm vor allem des ästhetischen Lebens verständlich machen und bestimmen. In Wahrheit sind bereits seine abgezogensten Begriffe wie mit künftigem Lebensgehalt erfüllt. Er denkt in ihnen nicht nur Menschenkräfte, sondern geradezu Menschenbilder. Je näher er dem Künstlerischen kommt, um so mehr ist es wahr, daß, wie er selber aus der Allgegenwart seiner künstlerischen Erfahrung schreibt, so man ihn mit reichster künstlerischer Erfahrung lesen muß, um seines Sinnes inne zu werden. Schillers Denken ist verschieden von dem der Schulphilosophen. Es ist darstellendes Denken. Er denkt in Gestalten. Auch seine Begriffe sind Gestalten. Es nimmt ihrer Wahrheitsgeltung nichts. Es macht sie vielmehr unvergleichlich eindringlich und gleichsam in sich selbst lebendig. Sein Denken ist wirklich Leben. Es ist sein Leben, das in seinem Denken Begriff wird, hier im Letzten der Abstraktionen so gut wie im Gedanken der schönen Seele und des erhabenen Charakters. Es ist ein erschütterndes zugleich und begeisterndes Bild, das er von der Seele gibt. Zwiespältig in ihren Kräften nach der ersten Anlage, der Endlichkeit verhaftet, der Unendlichkeit verpflichtet, erschiene sie als hoffnungslose Zerrissenheit, wenn nicht die Schönheit ihr Einheit und Erlösung brächte.

Das Leben der Seele ist Kampf von Anbeginn, von Grund aus und in jedem Schritt ihres Weges, der Kampf der beiden Naturen im Menschen, des Endlichen und des Unendlichen. Der große Dramatiker spricht. Er mußte um den Gedanken der Menschheit ringen, um des Lebens Herr zu werden in seiner Erkenntnis. Es ist auch hier der Gestalter, der seine Wahrheit sucht, um seine Gestalten mit dem Gehalt des Ewigen zu erfüllen. Diese Wahrheit spiegelt ihm sein großes Wesen. Denn er ist ja selber Menschheit in seiner Seele. Er kann sie nicht anders erkennen als in sich selbst. In dieser Wendung zu den feinsten und tiefsten Problemen der Kultur kehrt höchst überraschend wieder, was Kant im allgemeinen Naturbegriff aufwies, das a priori des Geistes, den Geist nicht in seiner allgemeinen Menschlichkeit verstanden, sondern als Persönlichkeit. Wie der Verstand sich in der Natur, findet die Persönlichkeit sich in der Menschheit und der Geschichte. Ein Genius sein heißt nichts anderes als die Tiefen der Menschheit in sich tragen. So erkennt Schiller das ewig Menschheitliche von Seele zu Seele. Selber ein heiliges Stück gediegenster Wahrheit vom Menschentum deckt er die innerste Wahrheit des Menschlichen auf. Die Menschheit ist ihm wie eine dichterische Gestalt. Er stellt die Lebendigkeit des ewigen Ringens in der Menschheitsseele heraus, wie er sonst das menschheitliche Ringen in den Menschen seiner Trauerspiele dargestellt hat und es wieder darstellen wird, — ein wunderbares Fortschreiten des Künstlers durch den Philosophen zu neuer Kunst.

Dies macht die unvergleichliche Einheit des Denkers und des Künstlers in Schiller. Sein Denken ist hohe Kunst, wie seine Kunst hohes Denken ist. In diesen philosophischen Schriften ist sein Ziel erreicht. Denker und Dichter sind eine Einheit des Lebens geworden. Die Abhandlungen sind Werke der hohen Kunst und Werke vollgültiger Wissenschaft zugleich, zugleich Wahrheit und Schönheit. Wie er in ihnen um sich selber ringt, macht ihr Inhalt klar, da es einzig und allein um das Ver-

stehen seines eigenen Berufs, seiner Sendung für die Welt als Künstler zu tun ist, wenn er die Bedeutung des Künstlerischen für die Menschheitskultur und das Leben der Seele bestimmt. Es gilt nicht Schwelgereien schöner Gefühle. Er gibt eine wahre Entdeckung. Er gibt damit zugleich der Kunst ihren höchsten und heiligsten Begriff und Ernst. Die Verantwortung für die Menschheit legt er auf sie, daß uns die Ganzheit unsers menschheitlichen Daseins nicht verloren gehe, sondern wir sie in der spielenden Unendlichkeit und Freiheit des Gefühls behaupten und immer wieder herstellen. Das Ästhetische erhält uns die Ganzheit der Seele in der Verkümmernng, Spannung und Zersplitterung der Zivilisation. Schillers Lebensphilosophie ist Rettung der Seele in ihrer Ganzheit.

Wie Schiller aus der letzten Tiefe der eigenen großen Natur der Seele ihr Ziel im Unendlichen weist, wird die Lehre von der ästhetischen Erlösung des Menschen aus seiner Zwiespältigkeit zu einem wahrhaften religiösen Glauben. Die Gottheit ist die Einheit von Stofftrieb und Formtrieb. In Gott ist der Gedanke das Leben des All, ist das Leben Wahrheit und Heiligkeit. Er ist unendliche Wahrheit und Heiligkeit. Das Streben des Menschenlebens ist das Streben zum Göttlichen. Wunderbar setzt sich auch jene Grundbestimmtheit des Schillerschen Wesens, in dem aller Geist Wille, aller Wille Geist ist, in eine Grundüberzeugung seiner Philosophie um. Der Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen. „Der Mensch ist das Wesen, welches will.“ Denn wenn der Stofftrieb ihn den Gewalten der Welt ausliefert, so soll ja der Formtrieb, allen Gewalten überlegen, seinen Lebensgedanken behaupten. Die Kultur soll den Menschen in Freiheit setzen und ihm dazu behilflich sein, seinen ganzen Begriff zu erfüllen. Je weiter Schiller auf dem Wege seiner Gedankenarbeit schreitet, um so mehr wird er von allen schulmäßigen Gebundenheiten frei. Der Leser fühlt es unmittelbar, daß er an dem lebendigen Urquell des Schillerschen Wesens steht, wenn er seinen Gedanken über das Erhabene lauscht.

Zwei Arten der Schönheit lernt er in der ästhetischen Erziehung unterscheiden, die schmelzende und die energische Schönheit. Die schmelzende ist die Schönheit im engeren Sinne des Wortes, die energische ist das Erhabene. Schiller spricht das unmittelbare Selbstbewußtsein der eigenen erhabenen Seele aus und ergreift seinen Beruf, die Menschen erhaben zu erschüttern und dadurch zum Bewußtsein ihrer übersinnlichen Kräfte aufzurütteln. So gesellt er ihnen die beiden Führer des Lebens. Das Schöne beglückt ihn in seiner sinnlich vernünftigen Natur und macht ihn ganz. Das Erhabene weckt den reinen Geist in ihm und spannt seine rein geistige Kraft zur Überlegenheit über alles Sinnliche und Endliche. Schiller braucht keine Rücksicht zu nehmen auf den kunstvoll gesponnenen Faden des Gedankens, an dem bei Kant die mathematischen und die dynamischen Ideen bereits in der Kritik der reinen Vernunft auseinandertreten, um in der Kritik der Urteilskraft am mathematisch und dynamisch Erhabenen eine seltsame ästhetische Erfüllung zu bekommen. Er unterscheidet weit einfacher das Erhabene der Fassungskraft und das Erhabene der Lebenskraft. Beide geben uns das peinliche Gefühl unserer Grenzen. Doch fliehen wir so wenig vor dem unendlich Großen wie vor dem unendlich Furchtbaren. Vielmehr zieht es uns unwiderstehlich an. Denn über alles Grenzenlose der Natur ist das absolut Große in uns, über all ihren Gewalten der Furchtbarkeit die aller Gewalt spottende Geistigkeit und Freiheit unseres Wesens.

Wenn das Eigene und in einem gewissen Sinn persönlich Reizvolle der Kantischen Ästhetik in der Kindlichkeit seines künstlerischen Verstandes liegt, die seltsam gegen den Tieffinn seiner Grundgedanken absticht und ihn in durchaus unzulänglichen Beispielen verdeutlicht, so bedeutet es überall in den ästhetischen Schriften Schillers das unvergleichliche Glück für die deutsche Bildung, wie hier umgekehrt eine einzige Tiefe und Fülle persönlicher künstlerischer Kultur sich selber unmittel-

bar als philosophischer Gedanke begreift und in seinem ganzen Bedeutungsgehalt verlautbart. In diesen späteren Arbeiten vollends sind die philosophischen Begriffe völlig Lebendigkeiten der unmittelbaren Erfahrung geworden. Der Genius spricht sein Leben aus, und kaum erinnert noch etwas daran, daß hier doch ein geschlossenes System philosophischer Gedankenarbeit sich vollendet. Aller Rationalismus ist in der Großartigkeit dieser Lebensanschauung überwunden. Das Unfaßbare für den Verstand, die Verwirrung, sobald sie ins Große geht und ein Werk der Natur ist, kann zur Darstellung des Überfönnlichen dienen und erhaben werden. In diesem Sinne ist die Geschichte ein erhabener Gegenstand, die schlechterdings aller unserer engen Moralbegriffe spottet, dem Verdienste den Untergang bereitet, die Gemeinheit triumphieren läßt, aller Verstandesregeln lacht, auf ihrem eigenwilligen freien Gange die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achlosigkeit in den Staub tritt, das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in Einem Untergange mit sich fortreißt. Keine Naturgesetze erklären die Natur selber. Es gilt nicht von ihrem Reiche, was in ihm gilt. So treibt sie das Gemüt unwiderstehlich aus der Welt der Erscheinungen in die Ideenwelt, aus dem Bedingten in das Unbedingte und führt es hinauf und hinein in die Sammlung bei sich selber und seinen unbedingten Werten.

Unvermutet geschieht in diesem Zusammenhange Schiller etwas Großes. Das Bewußtsein der eigenen Sendung zu ästhetischer Erziehung der Menschheit leuchtet in ihm auf. Der Begriff seiner erhabenen Tragödie stellt sich ihm fest. Er erreicht das wahre Ziel seiner Selbsterkenntnis. Die Tragödie soll den Schleier zerreißen, den ein verzärtelter Geschmack über das ernste Angesicht der Notwendigkeit wirft, und in erhabenen Erschütterungen uns Auge in Auge mit der grausen Wahrheit von der Furchtbarkeit des Menschenlebens stellen. In der Wahrheit allein liegt die Schönheit großer Kunst. Sie

gibt uns die Bekanntschaft mit dem Geist des Lebens in all seinen Spielen des Reizes und der Entsekllichkeit. „Zu dieser Bekanntschaft nun verhilft uns das furchtbar herrliche Schauspiel der alles zerstörenden und wieder erschaffenden und wieder zerstörenden Veränderung — des bald langsam untergrabenden, bald schnell überfallenden Verderbens, verhelfen uns die pathetischen Gemälde der mit dem Schicksal ringenden Menschheit, der unaufhaltsamen Flucht des Glücks; der betroffenen Sicherheit, der triumphierenden Ungerechtigkeit und der unterliegenden Unschuld, welche die Geschichte in reichem Maß aufstellt und die tragische Kunst nachahmend vor unsere Augen bringt.“ Es ist die eigene Geschichtsdramatik und Geschichtstragik Schillers, die hier mitten aus seinem philosophischen Denken wie eine Ahnung in seiner Seele aufsteigt. So sehr verarbeitet er in seinem Denken das eigene Leben. So sehr ist sein Denken nichts anderes als der zu seiner Wahrheit sich ausgestaltende große Mensch. Er wird der Dichter der über dem Leben waltenden tragischen Schicksalsgedanken sein. So bleibt er Gedankendichter, wie er es von jeher war. Aber die Gedanken sind nicht länger zeitentsprungen, stimmungsgeboren. Sie ruhen auf tiefster und letzter Wahrheit des Erkennens. Sie sind ein Ausdruck der ewigen Geseklichkeit des Lebens. Das Menschenleben ist Welt auf der einen, Person auf der andern Seite, Gewalt auf jener, Freiheit auf dieser. Die Gewalt in ihrer gewaltigsten Erscheinung heißt Schicksal. Die Tragödie Schillers wird uns im Erlebnis der Schicksalsgewalten erschüttern, um uns im heiligen Bewußtsein unserer Freiheit zu sammeln. So führt sie durch Wahrheit zur Freiheit und baut das Bewußtsein reiner Menschheit in ihrer Ewigkeitsbestimmung in uns auf. —

Der Denker Schiller hat sich gefunden. An die Stelle des dichterischen Denkens ist das reine Erkennen getreten. Gerade dadurch ist das Denken als darstellendes entfaltet und reine gestaltende Kraft geworden. Nun wird ein Gedicht möglich

wie „Das Ideal und das Leben“. Es ist die Weltanschauung der ästhetischen Briefe in ihren beiden Teilen der Erziehungslehre vom Schönen und Erhabenen unmittelbar als Dichtung ausgesprochen. Sind doch die Gedanken nichts anderes als das in Gedanken gefasste Leben der Menschheitsseele. So kommt auch für den Dichter Schiller die Menschheit vor dem Menschen. Als die Lebendigkeiten der Menschheitsseele treten die Gedanken unmittelbar wie Gestalten heraus. Alles fließt aus vom göttlichen Leben in seiner Einheit von Sinnenglück und Seelenfrieden, um dem Menschen sein sinnliches Sein als seine Vergänglichkeit, sein geistiges als sein Ewiges zu offenbaren und im Schönen bei allem Lebenskampf die Erlösung zu weisen. Nun rollen die Strophen ab, paarweis geordnet in gewaltiger Schillerscher Schärfe der Gegensätzlichkeiten. Der schwerste Lebensernst erfüllt die Strophe, der dankbare Jubel des Schönen die Gegenstrophe. Beides stellt sich dar an Leben und Kunst. Die Härte des Pflichtenkampfes löst sich in der schönen Tugend. Die Schwere der Künstlerarbeit erhebt sich in das Schönheitsreich des Sieges und der Überwindung jeder Bedürftigkeit. Der hohe Ernst der Pflicht, vor dem jede menschliche Tat erliegt, ruft in dem erhabenen Charakter die reine Geistesfreiheit auf, die die Gottheit in seinen Willen hineinnimmt und dadurch vom Weltenthron herabzwingt. Die Gewalt des Schicksals, die die Träne des Mitgeföhls in unser Auge lockt, löst sich in dem erhabenen Spiel der Tragödie in geistreich heitere Wehmut. Aus großen Kämpfen hebt sich die Bollendung, die Vergöttlichung des Menschen, die den Herkules in den Olymp hinaufführt. Von Gott, dem unendlich Vollkommenen, geht das Leben in seinem Gegensatz und seinem Ausgleich zu Gott, der sich im Menschen offenbart. Die innere Gesetzmäßigkeit des Menschenlebens ist Rhythmus und Leben des Gedichtes. Die Gedankenhaftigkeiten gestalten sich wie von selber in mächtigen Bildern. Die Sprache rauscht in symbolisch lichtem Klange. Die tiefste Innerlichkeit des Schillerschen Lebens wird

unmittelbar persönlicher Ausdruck. Gewiß ist es ein Lehrgedicht. Aber in der Lehrdichtung der Weltliteratur steht es einzig da, da der Fall noch nicht vorgekommen ist, daß bis zu einem solchen Grade in einer großen Seele das Leben Gedanke und der Gedanke Leben war.

An der großen Abhandlung „über naive und sentimentalische Dichtung“, mit der Schiller seine philosophische Arbeit schließt, wird vollends offenbar, wie sehr er in dieser ganzen Entwicklung von Gedanken nur sich selber sucht, und wie über das Denken hinweg seine gestaltende Kraft ihre Vollendung erstrebt. Zugleich erreicht er mit diesem Werk die vollkommene Freiheit des Ausdrucks und der Darstellung. In dem Zwang und der Strenge der Begriffe bewegt er sich mit der vollen Freiheit seiner großen Natur und gibt das Ganze seiner Persönlichkeit in der vollgültigen Wissenschaftlichkeit seiner Gedanken. Der große Aufsatz ist selber Gedantendichtung, unbeschadet aller strengen Geltung seiner Wahrheit. Die Wahrheit in der Persönlichkeit ihres Ausdrucks ist Schönheit geworden. Das Ziel, das zu erfliegen fast unmöglich scheint, ist erreicht. Indem Schiller zum Verstehen der eigenen dichterischen Wesensart kommt, unterscheidet er zwei Grundgestalten dichterischen Bildens und gewinnt durch sie den Leitgedanken für die Weltgeschichte der Seele, wie sie sich in der Dichtung darstellt.

Es ist abermals jener Grundbegriff von der Ganzheit oder Totalität des Menschentums, der die große Klarheit bringt. Der Menschheit den vollständigen Ausdruck zu geben erscheint als die allgemeine Aufgabe der Poesie. Jene Ganzheit in der geschlossenen Einheit und Harmonie aller Kräfte war uns im Anfang unserer Geschichte gegeben. Wir haben sie als die beinahe göttliche Ausstattung des Griechentums längst erkannt. Dies war, könnten wir sagen, die Einheit und Vollständigkeit der menschlichen Natur. Dann zersplitterten sich, wie wir es als die Krankheit unseres Weltalters in der Schilderung der ästhetischen Briefe begriffen, die Kräfte. Die Einheit und Ganz-

heit ist aus einer Gegebenheit der Natur ein Ziel im Unendlichen, sie ist ein Ideal geworden. Die Seele lebt nicht mehr im naturgegebenen Glück ihrer Vollendung. Sie lebt in der Sehnsucht und hat Natur und Vollendung zu suchen. So erscheint es als die große Sendung der Dichter, die Natur zu bewahren. Sie werden entweder sie als ein Gegebenes darstellen oder sie als eine verlorene wiederherzustellen suchen. Sie werden naive oder sentimentalisch sein. Der naive Dichter gibt das Wirkliche wieder, zwar nicht in seiner Zufälligkeit, sondern in seiner Wahrheit und inneren Notwendigkeit. Auch er stellt im Endlichen ein Unendliches dar, nämlich das Endliche in seiner Bestimmtheit und Geschlossenheit als die Fassung des Menschlichen mit dem unendlichen All seiner Möglichkeiten. Jede Anschauung ist ja ein Unendliches, da sie als Begrenzung und Setzung das All des Seienden voraussetzt. Der sentimentalische Dichter sieht und erfährt das Wirkliche in seinen Beziehungen zum Ideal. Man könnte sagen: der naive Dichter wirkt durch unendliche Darstellung, der sentimentalische durch Darstellung des Unendlichen, jener durch absolute Gestaltung, dieser durch Gestaltung des Absoluten.

Erscheint als Gesichtspunkt für die Weltgeschichte der Dichtung, wenn das Naive gar zu unmittelbar für die antike Poesie, das Sentimentalische für die moderne stehen soll, eine Unterscheidung immer als schwierig, bei der Shakespeare und Goethe als Ausnahmen gelten müssen, so ist doch keine Frage, daß Schiller einen maßgebenden Gedanken für die Eigenart der modernen Dichter als der erste herausgestellt hat. Der sentimentalische Dichter faßt die Wirklichkeit in ihrem Abstand vom Ideal in der Satire. Er klagt um das Ideal als ein unwiderruflich Verlorenes in der Elegie. Er stellt die Natur oder das Ideal als ein Vollendetes dar in den Bildern unschuldiger und glücklicher Menschheit durch die Idylle. Satire, Elegie, Idylle stehen hier nicht als Dichtungsgattungen, sondern als Empfindungsweisen der Seele. Epos, Trauerspiel,

Lustspiel, Lyrik, können alle satirisch, elegisch oder idyllisch sein. Es ist die Dichtung der christlichen Seele in der Menschheit, die in diesen Tönen klingt. Denn mit dem Christentum versinkt für immer die homerische Einsalt der Unschuld. Das Leben wird als eine furchtbare Frage auf die Seele der Menschheit gelegt. Die Vollendung liegt im Unendlichen. Darum ist auch Dante der erste sentimentalische Poet. Die Göttliche Komödie ist Satire, Elegie und Idylle zugleich. Die Renaissance erreicht in einer neuen Weise noch einmal eine ungebrochene Ganzheit des Menschentums. Darum erscheint in Shakespeare noch einmal in voller Kraft der naive Dichter. Mit dem Protestantismus erneuert sich der christliche Gedanke. Milton schreibt, gleich gewaltig, Satire, Elegie und Idylle des neuen Weltbewußtseins. Das achtzehnte Jahrhundert erhält in Rousseaus Ruf nach der Natur den mächtigen Wecker der eigenen Sehnsucht. Dies ist eine neue Gestalt des Christentums, die das unendliche Sehnen ganz auf das Diesseits wendet. Satirisch, elegisch und idyllisch ist der Klang der Seelen, aber in jedem dieser Töne etwas blaß und sanft, bis der junge Schiller die gewaltige Satire, Elegie und Idylle dieses gebrochenen und nach neuer Vollendung unendlich verlangenden Menschentums schreibt. Wohl erscheint in Goethe noch einmal eine höchste Erscheinung naiven Dichtertums. Es ist aber wirklich eine völlig andere Naivität als die Homers oder Shakespeares. Es ist die Naivität des Gotteskinds, dem im reinen Schauen in den Dingen das Göttliche sich offenbart. Ihm ist die Welt der große Sang der Gottesgedanken. Darum sucht seine Dichtung nur, sie darzustellen in ihrer Wahrheit, und greift nicht über sie hinaus in das Unendliche. Aber das neunzehnte Jahrhundert ist abermals ein Jahrhundert der großen Zerrissenheit. Byron hebt seinen Sang mit seiner Titanenstimme an, wieder einen Sang der Satire über die schlechte Wirklichkeit, der Elegie über unwiederbringlich verlorene Güter des Friedens und der Seligkeit, der Idylle von den spärlichen seligen Inseln des Glücks.

Musset und Heine singen sein Lied in französischer und deutscher Sprache weiter.

So bewegt sich, seit Jesu Fuß über die Erde ging, der Rhythmus des christlichen Weltalters. Wir sind die Zerrissenen. Über uns sind die unendlichen Ziele. Selten gibt es einmal wieder einen Augenblick der Ganzheit, der alsbald wieder zerbricht. Endlich gibt es auch im Zerrissenen Möglichkeiten eines Ganzen und Geschlossenen im Einzelnen und Besonderen, als fehre im Kleinen und nur vorübergehend Hellas zurück. So erscheint wohl einmal wieder ein naiver Dichter. Sobald aber die zerrissene Seele ihres Liedes bedarf, klingt es wieder von Satire, Elegie und Idylle. Gerhart Hauptmann ist in ungewöhnlichem Grade naiver Poet, Tolstoj ist es als Mund einer neuen und noch kindlichen Menschheit. Henrik Ibsen und Dostojewskij sind die großen Sentimentaliker der Gegenwart. Schiller bereichert unser Verstehen auch an dieser Stelle mit einer wahren Entdeckung. Vor allem hat er sich selber entdeckt und mit untrüglicher Sicherheit gedeutet. Er hat sich gegenüber Goethe das unbezweifelbare Recht des eigenen dichterischen Daseins und Wesens erwiesen. Man lausche auf die Satire der „Räuber“, die tragische Idylle von „Kabale und Liebe“, die Elegie des „Don Carlos“. Doch liegt das Entscheidende darin, daß sie alle zusammen die verschiedenen und notwendigen Ausdrucksformen des Einen Grundgefühls sind. Alle Schillerischen Jugendwerke sind zugleich Satire, Elegie und Idylle.

Es ist völlig falsch zu sagen, daß Schiller die Gedankendichtung, als welche im Grunde Lehre und kein Gedicht sei, einzuschmuggeln versuche. Vielmehr steht alles unter dem allgemeinen dichterischen Grundgesetze, daß es sich um gestaltetes Leben, um lebende Gestalt handele. Hier aber gibt es dann den Unterschied der antiken Seelen, die, mit ihrem Gegenstande eins, ihn in schlichter Einfalt und Wahrheit wiedergeben, und der wesenhaft modernen, in denen das große Ringen und Sehnen nach dem Unendlichen ist, die, sofern sie

wirklich Dichter sind, auch gestalten, aber indem das gewaltige Verlangen des aufgewühlten Gemüts durch ihre Gestalt hindurchdröhnt. Schiller begegnet allen jenen Einwänden mit feiner Sicherheit. Er faßt die wirklichen Erscheinungen der dichterischen Gebilde zugleich in ihrem künstlerischen Wert und in ihrer menschheitlichen Bedeutung. Seine einfachen Grundgedanken geben den sichern Standpunkt auch zum Leben der Poesie. Die große Umkehr, die er durch den Freiheitsgedanken Kants gegenüber der Empfindsamkeit Rousseaus gefunden, macht ihn zum vorwärts weisenden und vorwärts drängenden Propheten neuer Möglichkeiten in der Dichtung. Geht doch er selber in all diesen Darlegungen einem neuen Dichtertum entgegen. In Rousseau klagt ein krankes Gemüt. In Schiller spricht der reine Wille. Nicht um die Erschwerungen dieses Lebens in Not, Verfolgung, Undank, Neid sollen wir jammern. Dies alles, heißt es in wahrhaft tief sinniger Durchleuchtung, sind die notwendigen Begleiterscheinungen des Fortschritts und Naturbedingungen der Freiheit. Die Unvollkommenheiten vielmehr sollen wir im Zorn des sittlichen Willens bloßstellen und überwinden. Nicht zurück in einen Hirtenstand, einen erträumten, wenn nicht erlogenen, vor der Kultur soll die Idylle flüchten, sondern vorwärts streben und das Vollkommene geistreich vollendeter Bildung darstellen. Goethes „Hermann und Dorothea“, ob schon noch mit der gutmütigen Liebe zum Engen und Kleinen, Stifters „Nachsommer“ sind solche Idyllen der Vollendung. Das Lustspiel muß die schöne Seele befeelen, der erhabene Charakter das Trauerspiel tragen. So verlangt die Komödie das vollkommeneren Gemüt, die Tragödie den bedeutenderen Gegenstand. Sucht man bei der Dichtung Erholung oder Beredlung, so sei die Erholung die Wiederherstellung des Gemüts in der Ganzheit seiner Kräfte, die Beredlung nicht die des Schwärmers, sondern die des schönen Geistes, der in allem Ernst natürlich bleibt. Jedes Wort Schillers spricht die große Gesundheit einer innerlich wahr-

haftigen Kunst. Jedes arbeitet für einen neuen Adel aus dem Geiste, der, nicht in Arbeit erschöpft und einseitig gespannt, nicht im Genuß der bloßen Triebe erschläfft und vertiert, ohne zu arbeiten tätig ist und idealisiert, ohne zu schwärmen, dem das geistige Erleben zugleich höchste Arbeit und höchste Freude bedeutet, der versteht, indem er genießt, und genießt, indem er geistig am Erleben der reinen Gestalten sich vollendet. In großartigem Überblick sieht Schiller das Ganze des Menschenlebens vor sich ausgebreitet auf seinem Wege von der Tierheit zur Vollendung im Absoluten, Unbedingten, zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit gespannt, wie es im Schönen nur sich den Ausdruck schafft, der ihm seine Ganzheit spiegelt. Wunderliche Deutsche, die wähnen, über die jugendlichen Schwärmereien Schillers hinaus zu sein, da nichts männlich stärker und nüchterner, wahrhafter ist als sein Gedanke und wir vielmehr tief unter seinem Bildungsgedanken geblieben sind, den wir doch, sobald wir ihn nur verstehen, anerkennen, annehmen müssen.

Mit einem großen Zuge führt Schiller schließlich seinen Gedanken vom Verstehen der Dichtung zum Lebensverstehen hinüber. Auch hier fällt seiner treuen Arbeit die lang erstrebte Reife in den Schoß. Wie in der Dichtung der naive und der sentimentalische Poet, so stehen im Leben der realistische und der idealistische Charakter sich gegenüber. Der Realist ist Natur, der Idealist sucht sie. Jener ist in seiner Klugheit Beobachter des Wirklichen. In seinem Handeln paßt er sich den Notwendigkeiten der Natur an. Nüchternes Beobachten, kluges Verfolgen erreichbarer Zwecke im Wirklichen bezeichnet ihn. Der Idealist sucht die letzten, in sich gewissen Gedanken. Er strebt nach dem Unbedingten der Vollendung auch in seinem Tun. Er ist Philosoph und fordert auch in den Handlungen das Absolute. Schiller zieht keinen vor, sieht beide als notwendige Abarten des Menschlichen. Beide zusammen aber wären erst der vollendete Mensch. Der Realist hat für sich die

größere Gleichförmigkeit im Ganzen, der Idealist das Große im Einzelnen. Jener vollbringt im Ganzen die größere Leistung. Dieser gibt uns den größeren Begriff von der menschlichen Natur. Der junge Schiller noch im „Don Carlos“ sah im Idealisten allein den wahren Vertreter der Menschheit. Er hat nun gelernt und läßt dem Realisten die Erde. Leicht auch verwechseln wir den Schwärmer mit dem Idealisten, den gemeinen Empiriker mit dem Realisten. Aber der Schwärmer und Phantast verliert sich in willkürlichen Überschwenglichkeiten, da doch der Idealist alle Kräfte auf die Notwendigkeit des Unbedingten spannt. Der gemeine Empiriker wird weiter getrieben durch die bloßen Nötigungen der Natur und zufälligen Erfahrung. Der Realist richtet sich im Erkennen auf die Notwendigkeiten und im Handeln nach den Notwendigkeiten der Natur. Phantastereien sind nicht Ideen, Zufallsvorstellungen sind nicht Begriffe. Die Mehrzahl der Menschen gehört zu den gemeinen Empirikern, und es gibt immer noch viel mehr Phantasten als Idealisten. Der Schillerische Realist und Idealist sind beide bedeutende Gestalten vornehmer Geistigkeit. So hoch nimmt Schiller den Standpunkt zur Betrachtung der menschlichen Dinge. Er hat sich in seiner Philosophie vom Letzten der Abstraktionen zum Leben in seiner Fülle hinüber gefunden. Er ließ die Überschwenglichkeiten der Jünglingsjahre hinter sich und hat sich hindurchgearbeitet zur Wahrheit der Männlichkeit.

Wie die ästhetischen Briefe in „Ideal und Leben“, so klingt die Abhandlung „über naive und sentimentalische Dichtung“ im „Spaziergang“ nach und aus. Es ist noch das Menschenleben im allgemeinen, aber es breitet sich in seinen Bildern vor uns aus, die der Eine große Gedanke vom Gang der Menschheit von Natur durch den Streit der Zivilisation zur neuen Natur der vollendeten Bildung umspannt. Die Spruchdichtung faßt den ganzen Reichtum der philosophischen Anschauung in knappe Kernworte und erweist, wie sie in ihren Gedanken bereits Gestalt war, da sie, so unmittelbar gestaltet,

als ein Leben für sich aus dem Zusammenhang der Gedankenketten sich löst. Mit den Balladen erst tastet Schiller zur Wirklichkeit hinüber. Ist es doch, als ob er in einer neuen Kindheit die allerersten Schritte in die Dichtung wie in ein unentdecktes Land tut. Es ist die Freude am Anschaulichen der Welt, die in großartigen Bildern dahinrauscht. Diese Bilder aber beschwören den Sinn der Zeiten und spiegeln die großen Bedeutsamkeiten von Menschenleben und Menschenhicksal.

In gewaltiger Arbeit wird endlich die neue Tragödie Schillers errungen. Noch spürt man an der kaum beherrschbaren Massenhaftigkeit des „Wallenstein“, wie es um die volle Wahrheit vom Leben zu tun war. Der Gestaltgedanke löst sich unmittelbar aus Schillers letzter Abhandlung ab. Der Gegensatz der Realisten gegen den Idealisten bestimmt die Gestaltung. Die Welt Wallensteins ist die des großen Realisten. Ihm gehört die Erde. Max Piccolomini gibt all den Wirklichkeiten die Beziehung auf das Ideal. So sehr hat Schillers reife Lebensanschauung seine jugendlichen Gesichte umgebildet, daß neben der großen Ausbreitung der Realisten der Idealist wie in einen Winkel gedrängt wird. So spät wird die Erfassung des Lebens in seiner Wirklichkeit gewonnen. Auch darin kommt es nun endlich zur reinen Darstellung statt des Schwelgens in einer selbstgewollten, dem eigenen Innern willkürlich entnommenen Welt. Schiller wird der große Gedankendichter der Tragödie und sucht die tragische Wirkung in der erhabenen Erschütterung durch die Schicksalsgedanken, die alles Leben bestimmen. Er hat den tragischen Gedanken des „Wallenstein“ in jener Abhandlung „über das Erhabene“ sogar genannt. In „betrogener Sicherheit“ geht Wallenstein den Weg zum Verhängnis und zum Tode und erweist die erhabene Furchtbarkeit des Menschendaseins, in dem der Klügste in all seiner Verständigkeit betrogen ist vor den unberechenbaren Gewalten. Schiller erfüllt sein Wesen, wie er es in „naiver und sentimentlicher Dichtung“ geschildert, und schreibt in „Maria Stuart“

seine tragische Satire, mit bitterm Realistenblick für die Kleinheit der großen Welt und ihrer Menschen, die selbst der Tod nicht ablenkt von der Selbstigkeit ihrer erbärmlichen Zwecke, mit tiefem Ernst im Aufblick zu dem ewig Großen, dem großen Verhängnis aller Menschlichkeit, dem Tode, vor dem Leben sich in Würde nur zu retten vermag, wenn es, allem Trug der Sinnlichkeit mit Entschlossenheit absagend, sich in erhabener Fassung sammelt. Des Dichters Herz wird weich. Der Satire folgt die Elegie. Jedesmal nach einem straff zusammengefaßten Werke ergißt er sich wie in eine Wonne der Bewegung im Schrankenlosen großer Massen. „Die Jungfrau von Orleans“ wird das Lied vom Vaterlande und dem Ringen eines Volts um Sein und Nichtsein. Die göttliche Idee, das Absolute selber tritt in ihm mit der Jungfrau unter die Menschen. Es wird das Lied vom Erdenlauf der Idee. Die Erde trägt das Göttliche nicht und sinkt nach kurzem Aufschwung in die Alltäglichkeit zurück. „Die Braut von Messina“ möchte die attische Tragödie in der Gegenwart wieder aufleben lassen. Es gilt den allerstärksten Versuch, das Trauerspiel in die Welt reiner Dichtung zu erheben, es von allem unmittelbar Wirklichen abzulösen und in einer äußersten Zusammenfassung auf die tragischen Urnotwendigkeiten zurückzubringen, gleichsam als entfalte sich ein Schicksal an sich an einem Leben an sich. Notwendig führte dieser Weg in eine Welt und Dichtung von großer Künstlichkeit. Aber freilich rauscht es darin wie von den Urkräften des Lebens, und der große Geist der Selbstverantwortlichkeit, in dem der junge fürstliche Brudermörder zum Weltrichter an sich selber wird, schließt in tragischer Größe das künstliche Griechentum und die Gegenwart des modernen Sittlichkeitsbewußtseins zusammen. Abermals bereitet Schiller nach der gewaltsamen Anspannung seinem Herzen ein Fest. Es geschieht in der Idylle, in dem nationalen Festlied vom Tell, in dem große Natur, Urvätersitte, einfache ehrwürdige Urmenschheit zusammenklingen und ein Volk den großen Tag

der Selbstschöpfung erlebt in dem Übergang aus dem Glück der Natur in das höhere Glück der selbsterrungenen Freiheit. Über dem Greifen nach dem Kranz der großen Geschichtstragödie im Demetrius erstarrte die Hand des Dichters im frühen Tode.

Er hatte seine Möglichkeiten noch längst nicht erschöpft, sondern, mit jedem Werk ein Neuer, nur bewiesen, welche Fülle der Möglichkeiten in seinem Geiste lag. Die dichterischen Werke seiner Vollendung beweisen den schöpferischen Reichtum seiner Philosophie. Denn ihre Gedanken sind es, die in den Dramen unmittelbares Leben werden. Sie beweisen, wie schon in den Gedanken dieses Leben seiner Gestaltungen darum rang, zu sich selber zu kommen. Die Gestaltung löst sich nun vom Denken ab und bedarf des Gerüsts der Begriffe nicht mehr. Die Philosophie hatte ihr Werk an Schiller getan. Wenn in seiner Jugend der Gedanke dichterisch, die Dichtung gedankenhaft war, so ist zuerst der Gedanke zum reinen Gedanken und endlich auch die Dichtung zur reinen Dichtung geworden. Gedanke und Dichtung haben sich voneinander gelöst, indem sie jene Einheit fanden, in der jedes klar in sich und beide dasselbe wurden. Es ist die Einheit und Diesseitigkeit der großen Natur, die sich durchgerungen hat zur „lebenden Gestalt“. Die lebende Gestalt lebt von der großen Welt, in der Schiller zu seiner Wahrheit kam, und tut fortschaffend ihr Werk an den Deutschen, an den Menschen, ihnen die Ganzheit ihrer Menschheit wiederzugeben und sie den großen reinen Geist eines Lebens in erhabenem Charakter zu lehren. Kant ist durch Schiller Dichtung und Leben geworden. Schiller machte die Einheit von Dichtung und Philosophie zu einem Grundzug der deutschen Bildung.

Zweites Kapitel

Goethe

Unter den philosophischen Taten Schillers war diejenige, die vor allem auch für ihn selber am meisten Leben schuf, daß er aus dem Kern seiner Weltansicht Goethe begriff und dadurch jene Freundschaft zwischen den beiden Geistesführern der deutschen Zukunft in einem Verstehen begründete, das auf den Grundfesten der neu erkannten Wahrheit ruhte. Sie wurden in ihrem gegenseitigen Verstehen selber der höchste Ausdruck jener neuen deutschen Bildung, die in Leben übersetzte Philosophie war. Schillers Brief an Goethe vom 23. August 1794 gehört daher zu seinen wichtigsten und folgenreichsten Werken. Er rühmt, wie Goethes beobachtender Blick, der so still und rein auf den Dingen ruht, ihn nie in Gefahr setze, auf den Abweg zu geraten, in den sowohl die Spekulation als die willkürliche und bloß sich selbst gehorchende Einbildungskraft sich so leicht verirrt. Es sind die beiden Abwege seines eigenen Wesens, in dem zudem noch die Einbildungskraft spekulierte und die Spekulation der Einbildungskraft diene. Da steht das Wort, das Goethes Wesen aufschließt, so wie es den Gedanken Schillers den letzten Vereinigungspunkt gab. „In Ihrer richtigen Intuition liegt alles und weit vollständiger, was die Analysis mühsam sucht, und nur, weil es als ein Ganzes in Ihnen liegt, ist Ihnen Ihr eigener Reichtum verborgen; denn leider wissen wir nur das, was wir scheiden.“ So brachte Kants Werk den Menschen zum Wissen um die tragenden Begriffe seiner Kultur, aber nur, indem er die große Gegenständlichkeit des Daseins als Erkenntnis, Sittlichkeit, Schönheit, Gott auseinanderlegte und in ihren Gebieten vereinzelte. Der Genius aber lebt schauend im Ganzen und weiß bei seinen Gesichten nicht, wie viel und wie tief er versteht, und wie er in seinen Gedanken den philosophischen Forderungen genug tut und sie

erfüllt. Er weiß selten, wie weit er gedrungen ist, da er nicht um die Grenz- und Zielsetzungen weiß, die die Philosophie vollzogen hat. Er ahnt nicht, wie wenig Ursache er hat, von der Philosophie zu borgen, die nur von ihm lernen kann. Denn er erfährt und erlebt die großen erfüllten Anschauungen der Erkenntnis, die Bilder des Naturwissens, die Gesichte der sittlichen Werte, die Gestalten des Schönen, die Erleuchtungen über das Göttliche, von denen allen dann die Philosophie in ihren begrifflichen Zerlegungen erweist, wie sehr sie den Bedingungen der Erkenntnis, der Sittlichkeit, der Schönheit, des Religiösen entsprechen.

Die Philosophie kann nur zergliedern, was ihr gegeben wird. Das Geben selbst ist nicht die Sache des Analytikers, sondern des Genies, das an dieser Stelle in seinem Wesen tiefsinnig und endgültig bestimmt wird. Es ist die Kraft, die unter dem dunkeln, aber sichern Einfluß reiner Vernunft nach objektiven Gesetzen verbindet. Schiller setzt mit diesem einzigen Worte die Grenze zwischen den schaffenden und den bloß verstehenden Geistern. Es ist der Unterschied der synthetischen und der analytischen Köpfe, derer, die in Ideen, und derer, die in Begriffen denken. Philosophie in diesem Sinne ist, wie Kant sie großartig vollendet hat, die Auseinandersetzung der Daseinsgestalt von Welt und Leben nach ihren bedingenden Begriffen. Der Genius aber schafft Gestalten. Jener zerlegt, dieser verbindet. Er ist die Tat einer reinen Synthesis. Er bildet in seinem Denken und in seinem Gestalten die Lebendigkeiten, die den Sinn des Daseins erschließen. In der Sicherheit des Gefühls, jenseits von allem Selbstbewußtsein der Begriffe erschaut er, denkend und gestaltend, den Gedanken, der die Wahrheit bedeutet und als solche vor dem Gericht der reinen Vernunft sich behauptet. Das allein heißt ein Genius sein, daß in ihm nicht die Willkür der Einbildungskraft schwärmt, sondern die reinen Gesetze und Notwendigkeiten der Vernunft bilden. Der Genius ist die Kraft der Wahrheit, die bloße Ein-

bildungskraft schwärmt im Wahn. Dies ist der Unterschied, den der bloß sachmäßig denkende Kopf nicht begreift, so daß er das Mißtrauen, das den Phantasten heilsam ablehnt, auch gegen den Genius kehrt, ohne den doch kein Leben des Geistes wäre. Der Tiefsinn der kritischen Philosophie bringt auch hier die sichere Einsicht. So aber ermißt oft der Genius die Tragweite und letzte Bedeutung des eigenen Gedankens nicht, da er nicht im methodischen Fortgang als Begriff sich an den Begriff reiht, sondern als Idee, außerhalb der Begriffswelt erscheinend, sein Licht bringt.

Es ist der große Grenzbegriff des Verstandes, den Kant als eine Denkbarkeit aufstellt, ohne ihn als eine Wirklichkeit im menschlichen Erkennen gelten zu lassen, von dem aus das Wesen der einzigen Goethischen Geistigkeit sich in Schillers Darlegungen erleuchtet. Wenn unser Verstand ein diskursiver ist — so lehrte Kant —, als ein solcher gegebene Anschauungsinhalte begrifflich bestimmt und aus Teilbegriffen wie etwa den Grundbegriffen der Mechanik das Ganze der Natur fortschreitend zusammenzusetzen sucht, so ließe sich ein intuitiver Verstand denken, dessen Gedanken in sich selber die Notwendigkeit des Anschaulichen bedeuten. Unser Verstand ist ein nachbildlicher. Der intuitive würde ein urbildlicher Verstand sein. Den göttlichen Schöpferverstand denken wir so. Seine Gedanken sind die Dinge in ihrer ewigen Notwendigkeit. In ihm ist die Welt ein ewiger Zusammenhang notwendiger Gedanken. Als Werk für einen intuitiven, schaffenden Verstand bezeichnet Kant die Abstammungs- und Entwicklungslehre der lebenden organischen Geschöpfe. Denn sie würde die anschaulichen Mannigfaltigkeiten aller Lebendigen alle als Notwendigkeiten eingeordnet sehen in den großen Gesamtzusammenhang des Lebens. Freilich bezeichnet gerade darum der Meister in seiner vorsichtigen Besonnenheit die Abstammungslehre als ein gewagtes Abenteuer der Vernunft. Genau an dieser Stelle setzt Schillers Deutung des Goethegeistes ein. Der Kantische

Gedanke ist dabei nicht nur in seiner ganzen Tiefe und Tragweite verstanden, sondern es ist die Erweiterung hinzugekommen, die Kants eigene Darlegung vermissen ließ. Schiller weiß, daß der intuitive Verstand der Verstand des Künstlers ist. Die künstlerischen Gedanken sind in sich selber Anschauungen und bringen eine eigene neue Welt hervor. Der Goethische Geist bedeutet die Vollendung des Erkennens in einer künstlerischen Schöpfungstat. Er schafft die Welt, in der die Wirklichkeit als erkannte sich in ihrem Sinn enthüllt. Goethe sucht, wie Schiller ihn deutet, das Notwendige der Natur, aber er sucht es auf dem schwersten Wege. Er nimmt die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen. In der Allheit ihrer Erscheinungsweisen sucht er den Erklärungsgrund für das Individuum auf. Er will, würden wir sagen, das Ganze der Natur als eine Einheit der bildenden Schaffungsvorgänge sehen, um so im Ganzen jedes Einzelne als eine Notwendigkeit des Zusammenhangs aufzuweisen. So steigt er nach Schiller von der einfachen Organisation, Schritt für Schritt, über die mehr verwickelten zu der verwickeltsten von allen, dem Menschen, auf, um ihn genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes aufzubauen. Ein Unternehmen, dessen Vollendung im Unendlichen liegt und daher in keinem endlichen Menschenleben gelingen kann. Ein wahrhaft heldenhafter Gedanke! Aber die Tat liegt in diesem Fall nicht in der Durchführung, sondern in dem Beginnen. Es ist eine neue Richtung, die dem Forschen gegeben wird. Es gilt nicht, die fertige Natur im Einzelnen ihrer abgeschlossenen und gleichsam toten Gebilde zu zerlegen, sondern die niemals endende, immer schaffende, ewig lebendige Natur in ihren bildenden Gedanken nachzudenken oder vielmehr ihr Bilden und Schaffen in ihren belebenden Gedanken zu sein. Der Geist soll in seinem Verstehen das Leben der Natur werden. „Sie haben gewählt wie Achill in der Ilias zwischen Phthia und der Unsterblichkeit.“

Hier geschieht es, daß Schiller die ganze tragische Größe

des Goethischen Genius enthüllt. Wäre Goethe als Grieche oder nur als Italiener geboren worden, so hätte von der Wiege an eine auserlesene Natur und eine idealisierende Kunst ihn umgeben. Dann hätte er in die erste Anschauung der Dinge die Form des Notwendigen aufgenommen und mit seinen ersten Erfahrungen den großen Stil in sich entwickelt. Es ist das Italien und Griechenland des neuhumanistischen Glaubens, von dem in dem Schillerschen Wort die Rede ist. Es ist das Sehnsuchtsland jener Einheit von Form und Fülle, in dem das Leben Gestalt und die Gestalt Leben ist und die Vielheit des Wirklichen sich durch sich selber darbietet als Einheit und Notwendigkeit des Gedankens, in dem das Dasein mit seiner Zufälligkeit aufklingt wie das Göttliche selber, das sich seiner Tiefe und Sicherheit freut. Der große Stil liegt ja in der Erhebung über alles Zufällige zum Allgemeinen und Notwendigen, so sehr als großer Stil in der Kunst wie als großer Stil im Leben. Aber Goethe ward geboren als Kind der nordischen Schöpfung und ihrer Verwirrung. Er mußte seiner Einbildungskraft, was ihr die Wirklichkeit vorenthielt, durch Nachhilfe der Denkkraft ersetzen. Er mußte von innen heraus und auf einem rationalen Wege ein Griechenland gebären. Er mußte den Willen zur Gestalt, der ihm nicht wie dem Griechen natürlich und selbstverständlich aus seinem Leben sich ergab, im Innwerden der höchsten Notwendigkeiten des Geistes aus sich selber schaffen und das Gesetz über sein gesamtes geistiges Dasein pflanzen. Er mußte mit Bewußtsein so wie die Natur, so auch Griechenland in seinem Schaffen sein. Es ist die Tragik des modernen Künstlers nie mit einer ähnlichen Größe und Tiefe ergriffen worden. Nicht die Natur, nicht sein Volk bildet unmittelbar in ihm. Seine Natur wie sein Volk sind eine Idee vor seinem Wege. So mußte Goethe die alte, seiner Einbildungskraft schon aufgedrungene, schlechtere, d. i. verwirrte Natur nach dem besseren Muster, das er in seinem Geist erschaffen, berichtigen. Wenn die Gestalten des „Göz“

und selbst des „Werther“ noch unmittelbar aus deutscher Wirklichkeit fließen, so streckt sich über „Iphigenie“ zu „Hermann und Dorothea“ und der Vollendung des ersten „Faust“ sehnlich die Kraft nach dem erhöhten Menschendasein der vereinfachten Gebilde, die nicht nur notwendig sind, sondern auch die großen Notwendigkeiten der ewigen Naturgestalten im Menschlichen bedeuten.

Aber solch ein Ziel will mühselig errungen werden. Denn es entquillt nicht rein der Unmittelbarkeit des Künstlertums, die dennoch seine ganze Stärke ist, sondern bedarf der Leitung durch Begriffe, während doch der Begriff als solcher alle Kunst zerstört. Es muß ein Wissen da sein um das Notwendige, und das Wissen muß sich doch im Bilden verstecken. Der logische Geist muß wieder ganz zum ästhetischen Geiste werden. Das bedeutet eine Arbeit mehr, eine Arbeit von gewaltiger Schwierigkeit. Wie Goethe, um die Klarheit seiner Aufgabe zu gewinnen, die unmittelbare Anschauung verlassen und die Abgezogenheit der Gedanken wählen mußte, so gilt es nun, den Begriff in die Intuition hinüberzuführen und den Gedanken in Gefühl zu verwandeln, „weil nur durch diese das Genie hervorbringen kann“. Schillers Künstlerbewußtsein spricht so gut wie seine sichere philosophische Bildung. Es redet einer der großen Erkennenden über den andern. Sie sind in diesem Augenblick einander ebenbürtig. Denn wie dem einen seine Philosophie Bewußtsein seines Künstlertums und sein künstlerisches Bewußtsein Philosophie geworden ist, so daß Persönlichkeit, Wissenschaft und künstlerische Tat miteinander zur Einheit kommen, so hat der andere seine schauende Geistesart, in der sein Dichtertum wurzelt, zur großen mitlebenden Kunde der Natur erweitert. Der Weg des philosophisch durchdringenden und der des schauenden Genius hat zu demselben Ziel geführt. Schiller aber versteht, wie das Wesen Goethes, so auch die schwere Arbeit der Begriffe, die auf ihn gelegt war, damit er durch inneren Zwiespalt die Einheit seiner Vollendung erreiche.

Denn der Genius schafft eine neue geschaute Welt aus seinem Gefühl.

Die Übereinstimmung der Goethischen Genialität mit dem reifsten Ergebnis philosophischer Bildung wird von Schiller als dem ersten erkannt und ausgesprochen. Sie bildet die beglückende Einsicht, mit der seine Darlegung schließt. Zwar dringt der philosophische Geist auf die letzten Einheiten der Begriffe, während der intuitive mit der Fülle der Dinge lebt. Aber wenn, wie im Kritizismus, der Philosoph einzig die Erfahrung sucht, um sie in ihren Bedingungen zu verstehen, und der intuitive Genius, wie in Goethe, auf das Gesetz dringt, das die Einheit und Notwendigkeit in der Fülle bildet, dann müssen sich beide begegnen, nur daß der eine dort das Ziel findet, wo der andere seinen Ausgangspunkt hat. Jede Anschauung ist ein Einzelnes oder Einziges. Der intuitive Geist verkehrt nur mit Individuen. Jeder Begriff ist ein Allgemeines und steht für viele Fälle. Der philosophische Kopf hat es also immer mit Gattungen zu tun. Wird aber der intuitive Kopf genialisch und sucht oder sieht im Einzelnen das Gesetzlich-Notwendige, so stehen seine anschaulichen Individuen als Gesetzlichkeiten für Gattungen. Der philosophische Geist, wo er genialisch wird, erhebt sich zwar in seinen Begriffen über die Erfahrung, doch ohne sie aus dem Auge zu verlieren. Seine Gattungsbegriffe selber bedeuten so viel Möglichkeiten des Lebens und bergen in sich die wirklichen Fälle, wie es an den Begriffen der Schillerschen Kulturphilosophie so deutlich wurde, die als darstellende sich beinahe unmittelbar als Lebensbilder ablesen ließen. So bringt Schiller Goethe in Beziehung zur Arbeit der kritischen Philosophie, indem er ihn sich selber als die Erfüllung des Kritizismus deutlich macht, und stiftet zugleich zwischen sich und ihm die Verbindung des Geistes, indem er in ihren Gegensätzlichkeiten die Einheit der Richtung entdeckt und hervorhebt. Es ist ein Zusammenschließen der großen Grundkräfte deutscher Bildung zur Einheit des Geistes.

So treten denn auch die Verschiedenheiten der Goethischen und der Schillerischen Geistigkeit in großer Klarheit heraus. Alle denkenden Kräfte in Goethes intuitivem Genius fassen sich in der Einbildungskraft als ihrer gemeinsamen Schöpfungsstätte zusammen. Er lebt in Bildern. Aber diese Bilder sind allgemeingeltende geistige Bedeutsamkeiten. Das lebendige Gefühl, dem sie entquellen, ist das Gefühl für die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Dinge. Es ist das Höchste, was der Mensch erreichen kann, — daß das Spiel der Bilder in seiner Einbildungskraft dem Zufall entrückt und der Strom seiner Gefühle der bloßen Subjektivität entronnen sei, — daß sie beide Wahrheit und Gesetz bedeuten. Das Goethische Gefühl erfühlt die ewigen Gesetzmäßigkeiten der Dinge. Seine Einbildungskraft bildet ein, was gilt und Notwendigkeit bedeutet. Er kennt nicht die Befangenheit in Begriffen, die den ewigen Wirklichkeiten entfremden. Schiller erkennt sein letztes Ziel, indem er sich in seinem Abstand gegen Goethe erblickt. Noch schwebt er als eine Zwischenart zwischen dem Begriff und der Anschauung. Der Begriff dringt in sein Dichten. Die dichterische Einbildungskraft überwältigt den Philosophen. So zum mindesten geschah es im Dichten und Philosophieren seiner Jugend. Dies machte sein Philosophieren dichterisch, wie es seinem Dichten die gedankenhafte Prägung gab. Sein Geist wirkte nicht eigentlich intuitiv, sondern symbolisierend. Die Bilder wurden wie Symbole für Gedanken gefunden. „Gewöhnlich übereilte mich der Poet, wo ich philosophieren sollte, und der philosophische Geist, wo ich dichten wollte.“ Noch begegnet ihm, daß die Einbildungskraft seine Abstraktionen und der kalte Verstand seine Dichtung stört. „Kann ich dieser beiden Kräfte insoweit Meister werden, daß ich einer jeden durch meine Freiheit ihre Grenzen bestimmen kann, so erwartet mich noch ein schönes Los.“ In seiner Philosophie ist das Ziel erreicht. Sie ist reine Wissenschaft und gerade dadurch zugleich hohe Kunst geworden. Das Ringen um die Kunst seiner Reise ging auf das Ziel, sie als

reine Kunst in sich zu vollenden, indem der Dichter sie nicht zum Symbol für Begriffe, aber zur Symbolik der Ideen von Lebenssinn und Lebensgröße macht. Nur klingt wehmütig in ihm das Bewußtsein auf, wie er in dem großen Kampf um sich selber seine physischen Kräfte untergraben hat und als ein Sterbender seiner Vollendung entgegengeht.

Es gibt vermutlich keinen zweiten Fall in der Geschichte des Geistes, in dem aus ähnlicher Tiefe zwischen zwei Schöpfergeistern höchster Art das Verstehen hergeleitet wäre. Kants Philosophie bewährt sich als Philosophie vom Geiste in seinen schaffenden Kräften, indem sie die Handhabe gibt, den höchsten Schöpfergenius in die Welt des Geistes einzuordnen. Kant stiftet das Bündnis, ja die Einheit von Goethe und Schiller, in der der deutsche Geist seinen Höhepunkt erreicht. Goethe wird verstanden und sich selbst gedeutet als der Genius der Intuition, des gegenständlichen Denkens, der anschauenden Urteilskraft. Die Intuition erscheint als die höchste Art des Verstandes im wissenschaftlichen und im künstlerischen Sinne des Wortes, als die schöpferische Einheit von Erkenntnis und Kunst. Dies bezeichnet aufs klarste das Problem, das Goethe in der Welt des Geistes bedeutet. Die Tatsache Goethe stellt die Frage nach der Bedeutung des intuitiven Verstandes für Wissenschaft, Kunst und Leben. Ihn ergründen heißt, ihn in diesem seinem Wesen und in der Herkunft seines Wesens verstehen. Unser Verständnis Goethes ist über den von Schiller erreichten Punkt nicht hinausgekommen. Es fehlt viel, daß die Tiefe der Schillerschen Einsicht allseitig begriffen wäre. —

1. Der junge Goethe

Die beiden großen Blutströme deutschen Wesens, der nordöstliche und der südwestliche, flossen durch die elterlichen Familien Goethes in dem Kinde zusammen, das bestimmt war, zum höchsten Ausdruck deutscher Geistigkeit zu werden. Handwerker und gelehrte Beamte bezeichnen die beiderseitige Ahnen-

reihe. Fleiß, Entfagung, zähes Emporstreben von der einen Seite, bürgerliches Selbstgefühl und Bürgerstolz von der andern trugen die beiden Geschlechter. In einem Leben freiwilliger Entfagung und Selbstbeschränkung lebte der Vater seiner Bildung und seinen Kindern und lebte sich mehr und mehr zum Sonderling, ein Dasein der streng geregelten Beständigkeit. Als ein weltoffenes Kind, quellend von Ursprünglichkeit und Leben, atmete die Mutter wie in einer dichterischen Welt der Märchen mit einem Herzen voll Gesundheit, Tatenfreude und Frische. Der Altersunterschied, der sie von ihrem Kinde trennte, war geringer, als der sie von ihrem Gatten schied. Sie fand in ihrem Sohn das niemals aussetzende Glück, das dem Weibe nur vom Manne ihrer Liebe kommen kann. Von den oberen Fenstern des Hauses schweifte der freie Blick über die weiten Ebenen und das glückliche Land, als lebe man in der großen Stadt zugleich auf dem Lande und in der freien Natur. So gehörte die Stadt Frankfurt zum Deutschen Reich und war zugleich in ihm ein Reich für sich in einer Einheit von Untertänigkeit und Freiheit, Träger aber von allem Pomp und geheimnisreicher altangestammter Würde des Reichs als die alte Krönungsstadt der Kaiser. Goethes Lernen und Unterricht entbehrte aller schulmäßigen Enge und bewegte sich wie spielend in dem fabelhaften Reichtum der hinzuflutenden Bildungsgedanken. Selbst die französische Bildungswelt mit ihrem Theater tat ihm den Gefallen, zu ihm zu kommen und sich ihm darzubieten. Das früheste Weben eigener Gedanken entspann sich über der Bibel. Früheste Dichtung waren Märchen, die er seinen Spielgenossen aus dem Stegreif erfand. Die früheste Regung der Selbstständigkeit war ein Hinaufstreben zu Gott, den er als den Schöpfer Himmels und der Erden, als den Gott der Natur suchte, noch ohne Ahnung um die Not und das Erlösungsverlangen der Seele, aber schon in dieser ersten Annäherung der Natur zugetehrt als einer Einheit göttlicher Gedanken. Sein Kindheitsleben endete, indem

die Vaterstadt um ihn aufwogte in dem ganzen Rausch ihrer höchsten Würde und Pracht mit allem Licht, Glanz und der Bilderfülle bei der Krönung Josephs II., und indem der Rausch der ersten wahrhaftigen Liebe mitten im Strömen des frohbewegten Volkes zur bescheidenen Erfüllung des ersten und einzigen Kusses kam. Seine Heimat schloß seine Kindheit in einem richtigen Gedächte. Ein ruhiger epischer Strom trägt das Jugendleben Goethes, ohne große Überspannungen lyrischer Überschwenglichkeiten, ohne die harte Herausforderung dramatischer Kämpfe, wie von ewiger Weisheit gefügt für den, der bestimmt war für einen Kosmos der ruhigen Fülle.

Die Kindheit endet, indem er die Einheit und Übereinstimmung in sich selber und mit seiner Umgebung verliert. Zum ersten Male sucht er die Mächte, die dem gequälten Herzen den Frieden wiedergeben sollen, — die Natur, die er in der Einsamkeit neu genießt, die Kunst, die ihn lehrt, die Natur bildhaft nachzubilden, und die Philosophie, die ihm seltsam zerstückelt und geistverlassen entgegenkam. Er urteilte, daß eine eigene Philosophie neben Religion und Dichtung nicht vonnöten sei, und verriet damit, daß er sie nur bemühen wollte um leitende Gedanken für das Leben. Doch ist es bei diesem Fremdgefühl gegenüber der Philosophie in seinem Leben geblieben, so wie er auch in Natur und Kunst die beständigen Tröster seines Daseins gefunden hatte, ohne doch damals bereits zu ihnen die Vertrautheit zu gewinnen, die das Glück seines späteren Lebens war. Er geht dann zum ersten Male richtig in die Schule. Leipzig ist die Schule des jungen Mannes geworden, der hier etwas wie eine verspätete Knabenzeit verlebt. Es ist die Stadt des oberländischen Geistes, der, wie er einst der Träger der Reformation gewesen, nun, auch durch Gottscheds Laune, jene feine und dünne Geistesblüte hervorgerufen, in der es nach Gottscheds Willen um eine neufranzösische Nachahmungskultur im Literarischen ging, und in der Rabener und Gellert als zwei richtige Klassiker, aber Klassiker der Mittel-

mäßigkeit und des gedrückten Kleinbürgertums den Gesichtskreis einer Späthe ohne Jugend vertraten, Gellert zudem noch als Universitätslehrer auf jene ängstlich gute Erziehung drang, in der im Stil wie Betragen alles Regel war und die Regel sich in das Wort fassen ließ: Fehler meiden, beinah bis zum Fürchten des Lebens. Die philosophischen Vorlesungen eines durch Wolff zur Schulwissenschaft erstarrten Leibnizianismus ließen Goethe ohne Anregung. Eher fördert in ihm etwas Eigenes die liebevolle Beschäftigung mit der bildenden Kunst. Seine Kunstbegriffe stammen aus Werkstätten der Künstler wie Dejer und Stöck, bei denen er arbeitete. In der Dresdener Galerie übt er den die Natur in Kunst verwandelnden Blick, noch nicht in der späteren Goetheweise, in der das Wirkliche unmittelbar Dichtung wird, die Dichtung das gesteigerte Leben bedeutet, sondern in der Abhängigkeit vom Gegebenen. Er sieht wie Gerhard Douw, wie Ostade. Nicht zum wenigsten beginnt er sich ein Stück Glück in dem Leben mit Kennern und Liebhabern zu schaffen, mit denen das gemeinsame Entzücken am Schönen und seinen Geheimnissen uns wie in einer höheren, feineren Welt zusammenschließt. Der lebendige Austausch des Gesprächs, auch in seinem Umgangskreise, wird die wichtigste Goethische Bildungsquelle. Noch will das eigene Leben nicht gelingen, weder in der Freundschaft noch in der Liebe, in denen Jugend sich das eigene Leben schafft. Freund Behrisch übt seine Anziehung durch die seltsame Kunst, das Leben in ein bloßes Spiel und zwar ein Spiel von gewollter Gehaltlosigkeit zu verwandeln, wie in einer Rückwirkung der Verzweiflung auf die Unwirklichkeit des sächsischen Porzellandaseins. Die Liebe zu Käthchen Schönkopff, deren wesentlicher Inhalt die gewollt durchgespielte Eifersüchtelei war, ist gewiß Liebe der Sinne, mehr aber der Einbildungskraft und am meisten des Verstandes, der weiß, was zu einer richtigen sächsischen Liebesgeschichte gehört. Erschreckend fast berührt die Leichtigkeit in der Aneignung aller

literarischen Ausdrucksformen. Der Knabe Goethe kann alles und kann es besser, was die sächsische Poetenwelt kann. Auch beginnt er bereits in seinem Dichten die große fortgesetzte Beichte seines Lebens. Aber es ist auch dies noch alles übergewandt angenommene Imitationskultur. Wo Eigenes spricht, wird dem Leser kalt. Die dritte Ode an Behriß, so viel Ironie sie enthalten mag, bleibt doch ein hohes Lied auf die Gefühllosigkeit. Das Hauptwerk — Die Mitschuldigen — stammt aus dem kältesten Verstande. Aus Frankfurter Eindrücken entstanden gibt es ein Wissen, das in jedem Leben zu früh kommt, das Wissen um den Hintergrund der Gemeinheit in der wohl aufgeputzten bürgerlichen Welt. Der zerlumppte Wirt, der Lump von Schwiegersohn, die bläßliche Anmuts- und Tugendblüte der Sophie — alles kleinbürgerliche Jämmerlichkeit, der Gegenspieler der Edelmann Alceste der fadeſte Lebemann, — in der als Lustspielauftritt glänzenden Hauptſzene ſind ſie alle Diebe, jeder greift nach einem Gut, das ihm nicht gehört — die Auflöſung bringt nicht das große Verzeihen, ſondern macht nur deutlich, daß ſie alle voreinander gedeckt ſind durch gleiche niedrig kleinliche Schuld. „Mitschuldig ſind wir alle.“ Es wirkt faſt wie Läſterung, wenn man dieſe „Moral“ an das Chriſtuswort heranrücken will von dem, der ſich ohne Sünde weiß und den Stein heben mag. Kein befreiendes Lachen ſchließt, ſondern ein zyniſches Grinsen. Das Werk entſpringt als Wirkung des erſten anekdoten Unterſtauchens in die Wüſttheit des Lebens. Wohl iſt es ein Werk der verſtehenden Duldung und greift in dieſem Sinne dem ſpäteren großen Schaffen Goethes vor. Aber dieſe Duldung fließt nicht aus dem Herzen. Ein verblüffendes Können entwickelt ſich, aber nur jenes Können, das gelernt werden kann. Es fehlt an jedem wirklichen Gehalt des Herzens. Es fehlt am Gehalt des Goethiſchen Weſens. Man ahnt etwas von den geheimnisvollen Zuſammenhängen zwiſchen Leib und Seele, wenn ſchwere Krankheit dieſen Abſchnitt ſchließt. Krankheits-

stoffe hatten sich gehäuft. Sie mußten herausgestoßen werden, damit der reine Blutumlauf Goethischen Lebens beginne.

So steht über der kommenden Frankfurter Zeit das eine Wort: Genesen. Die Seele Goethes ist gespalten. Sein Geist weilt noch in seiner Leipziger Welt. Von künstlerischem Schaffen ist wenig die Rede. Aber eifrig bewegen sich seine Gedanken um die Theorie der Kunst, nie so sehr wie in dieser Zeit in Bestätigung des späteren eigenen Wortes, daß alles Reflektieren über Kunst Ausdruck stoßender Produktionskräfte sei. Wenn er die Schönheit als Dämmerung fassen will zwischen Licht und Nacht, zwischen Wahrheit und Unwahrheit, so schwirren darin freilich Töne aus der damaligen Ästhetik mit, aber es klingt gewiß nicht nach einem Künstler, der volles Leben paßt. Der häusliche Kreis war voll von Schwüle, da die arme Schwester, sinnlichen Reiz nicht ühend noch erfahrend und dadurch ausgeschlossen von der Leichtigkeit des Lebens, nicht zum Glück bestimmt, geistig gehaltvoll, erfüllt von der Sehnsucht, Güte zu erweisen, die ihre Zärtlichkeit ist, sich an den Bruder klammerte, wie der Vater ihr ganz unerträglich war, und die Mutter sich zu beständiger Diplomatie des Ausgleichens gezwungen sah, ohne die das Haus in jenem Haß zerbrechen mußte, der so leicht in der Liebe der nächst Verwandten lauert. Da hieß es Güte üben, und jene Güte beginnt in Goethe zu reifen, die nichts anderes als seelischer Reichtum ist. Er sucht eine Welt der Seele und findet sie im Kreise der Fräulein von Alettenberg, die, eine vornehme Frau, reichen Lebens, reicher Erfahrung, mit den Stillen im Lande, im Gegensatz zugleich zur Welt und ihrer Freigeisterei und zur bestehenden und anerkannten Kirche, im Frieden Gottes lebte, der höher ist als alle Vernunft. Zwischen Welt und Kirchentum erblüht ein Wiederfinden des ewig Religiösen in dem Leben in Gott. So sucht auch Goethe den Frieden in Gott und in ihm ein Leben, das das Tiefste des Gemütes füllt. Aber noch sucht er es auf den Wegen der Überlieferung und in Anlehnung

an andere. Zum Quell in sich selber, aus dem ihm ureigen die Gewißheit des Göttlichen und das Einssein mit der Gottheit fließt, kommt er damals noch nicht. Kreise wie diese sind's, in denen von jeher die Geheimwissenschaften gedeihen, da das Mißtrauen gegen das Anerkannte leicht zum blinden Zutrauen für das Mißachtete führt. So sitzt auch Goethe über den dunkeln Büchern mystisch-kabbalistischer Weisheit und wirkt mit Kolben und Retorten in seinem Krankenstübchen wie ein Alchemist. Das Zuhör seines Faust wird ihm aus eigener Tätigkeit vertraut. Die zweite selbstgebildete Weltanschauung steigt ihm phantastisch empor, und abermals ist es eine religiöse. Es ist richtige Theosophie. Sie bewegt sich in neuplatonischen Gedankengängen, die sich in der Weise christlicher Mystik um die Dreieinigkeit drehen. Die eigentliche Welterschöpfung wird dem Luzifer vertraut, wie im ältesten Faust der das Erdleben treibende Geist zugleich irgendwie ein Bote des Bösen ist. Der Mensch, erst in der Welt des Lichts geschaffen, soll dann freilich doch wieder eine unmittelbare Schöpfung Gottes sein. Die Erlösung ist die Hinwendung der irdischen Wesen zum göttlichen Lichte. Sie liegt im uranfänglichen göttlichen Weltplan notwendig beschlossen und geschieht — von Ewigkeit zu Ewigkeit — in jeder Seele. Gott wird als das unendlich Fruchtbare, als das sich selber von Ewigkeit zu Ewigkeit hervorbringende Leben gedacht. In allen lebenden Geschöpfen wirken die beiden Grundgesetzmäßigkeiten der Zusammenziehung, Verselbstung, Gottentfremdung und der Entselbstung, Ausbreitung, Vergöttlichung. In solchen Ansätzen scheint eine Ahnung des späteren Goethe aufzudämmern. Aber dies alles steht erst im Vorhof wahrer Einsicht. Seltsam nur, daß Goethe, so oft er sich in der Eigenheit seiner Gedanken zu sammeln sucht, Religion erschafft. Aber welch ein anderes ist die Magie im Faust! Halb frevelnd scheint er vorzutasten in das kommende Leben. Das ganze Frankfurter Jahr ist wie ein Ausglühen der Seele zur reinen Empfänglichkeit wirklicher Jugend.

Die Jugend dessen, den man den jungen Goethe nennt, beginnt in Straßburg. Es ist die Jugend, welche die Menschheit erst gelehrt hat, was Jugend im Geiste bedeutet. Wir wissen aus Goethes eigenen Worten, daß ihm im Anfang Straßburg wie das meiste in der Welt äußerst mittelmäßig schien. Als aber der Verfasser von „Dichtung und Wahrheit“ an diese Zeit seines Lebens kam, lag ihm in seiner Erinnerung über den Straßburger Tagen von Anbeginn nichts als lichter Glanz. Er genoß das herrliche, fruchtbare, wohlbebaute Land. Sein Dasein war wie ein fortgesetztes Leben mit der Natur. Er durchwanderte sie und ging auch den Werken des menschlichen Fleißes und der Gewerbsamkeit nach. Er traf mit ehrfürchtigem Entzücken auf die Überreste alter römischer Kultur. Es war wie ein Vorgefühl seiner durch ein langes Leben durchgeführten Kunst, in den Dingen zu leben, indem er in genießend verstehender Freude Natur, Menschenwelt und Geschichte als eine Einheit ergriff. Es war deutsches Land auf dem Boden des französischen Reiches. Hier im deutschen Frankreich löste seine Seele von dem Abgelebten und Überalterten der französischen Lebens- und Bildungsform sich los und atmete in einer bewußten Deutschtum als dem Glauben an eine neue Lebendigkeit und Ursprünglichkeit. Nie war Goethe bewußter deutsch als in diesen französischen Monaten. Das Straßburger Münster aber, immer vor seinen Augen, trat in seine Seele als der Zeuge und Bote alter ursprünglicher deutscher Art und Kunst. In diese Stimmungen griff der größte unter den Lehrern ein, die als lebende Menschen unmittelbar auf Goethe wirkten. Begabte Jugend ist stets geneigt, mit sich schön zu tun und sich in einem Gefühl der Überlegenheit und Bollendung zu wiegen, als sei sie die Erfüllung und ein neuer Urbeginn der Zeiten. Herder behandelte den jungen Goethe, der als der Begabteste unter den Hochgemuten nur Verwöhnung kannte, mit Schlägen und Skorpionen und bedeckte seine empfindliche Haut mit Striemen. Er riß ihn aus dem Schlendern der Zeit

und warf ihn in den Wirbel der Zeiten und der Geschichte. Er tat an ihm das höchste Werk, das der Lehrer am Zögling tun kann. Er schenkte ihm sich selbst, dem jungen Goethe den jungen Goethe. Was er an ihm entwickelte, hätte sich in Goethe entfalten müssen, auch ohne daß Herder kam, da es die in ihm angelegte Urgestalt seines Wesens war. Herder löste an der Knospe, die soeben erblühen wollte, die einzwängenden Deckblätter und öffnete sie ihrer Sonne.

Indem er die Dichtung des Tages als eine gemachte vor Goethes Augen vernichtete, weckte er in ihm Sinn und Gefühl für jene andere Dichtung, die allein den Namen verdient, welche als ein Naturlaut aus der erregten Seele bricht und ein lebendiges Gewächs der Natur ist. Das Menschenherz lebt von wenigen Urgefühlen, die in jeder Seele neu erfahrbar das wahre Leben der Menschheit ausmachen. Wo diese Urgefühle, rein und mächtig erlebt, sich im unmittelbaren und natürlichen Sprachausdruck darstellen, da ist jene Dichtung, die als ein Gewachsenes lebt und die Natur als Geist fortsetzt, offenbart und erhöht. Dies hieß den in Goethe sich anbahnenden Hergang der Abwendung vom Franzosentum vollenden. Der Lächerlichkeit verfiel jener Dünkel eines einzigen und allverbindlichen Geschmacks, der sich auf ein paar Regeln bringen ließ. Das hochmütige Führervolk wurde entthront. An seine Stelle trat nicht einmal jenes bewunderungswürdige Volk, der Führer und Schöpfer des abendländischen Bildungsgedankens, die Griechen. Sondern an seine Stelle trat der freie Gedanke einer in allen Völkern sich suchenden Vollkommenheit des Schönen. Jedes Volk wurde in sein Eigenrecht eingesetzt und gerade dadurch der Menschheit eingereiht. Die Menschheit bedeutet die Einheit und Anlage des Strebens nach der erreichbaren Mächtigkeit, Wahrheit und Darstellungsgewalt des Lebens. Herders Botschaft bedeutet eine neue verstehende Menschenliebe von einer Weite, wie die Welt sie nie gesehen. Nur über die Menschheit kommt sie zum Volke. Aber die Menschheit sieht sie auch nur im

Volke und seiner Persönlichkeit. Jedes Volk bedeutet eine eigene Genialität zum Leben, seiner Verarbeitung und seiner Darstellung. So ist die Herdersche Menschheitsliebe in sich selber die feurigste Liebe zur Deutschtieit. So bestätigt er auch darin den Weg Goethes, daß er in ihm bei seiner Loslösung vom Franzosenbanne das Hochgefühl des Deutschen befreit. Er sieht die Völker als einen großen Chor, dessen Stimmen nacheinander in jedem Volk auf seine Weise den Sang der Menschheit anheben. Er harret mit Goethe, daß die deutsche Stimme im Chor der Menschheit nun erklinge.

Wenn Herder das Werk Rousseaus im Geiste vollendet und, wie Rousseau die Verkünstelten zur Natur zurückrief, so nun Herder Völker und Menschheit in ihre ewigen Naturrechte einsetzt, so leitet er doch weit mehr den tiefen Grundstrom deutschen Denkens weiter, das in Leibniz wie schon im Nikolaus von Cues das Ewige, das Unendliche, das All in jeder Seele als Persönlichkeit sich erfüllen sah. Herder übertrug auf Goethe das große Brudergefühl mit allen Schaffenden, die alle, Volk oder großer Mensch, unter dem gleichen Gottesrufe standen, das heilige Geschenk des Lebens aus den Tiefen der Seele auszutragen zur Offenbarung in neuer Schönheit und Wahrheit. Der verkünstelte Mensch der Zivilisation, nun etwa gar in der französischen Enge und Vereinsseitigung, ist nur für sich und sperrt sich ab gegen das Leben. Der Herdersche Mensch wird getragen vom Strom der Zeiten und lebt mit dem All der Menschheit und weiß sich mit allen eins im Tragen der Last, die unser Schicksal ist, unsere Größe und unser Glück. Herder legte auf Goethe das Schicksal der Menschheit und rief ihn dadurch auf in jedem Funken von Ursprünglichkeit und Eigenleben, der in ihm glühte. Wenn du ein Mensch sein willst, sei ein Genius. Ein grausamer Aufruf, außer wenn der, an den er ergeht, ein Genius ist. So war es in Goethe. Herder schenkte ihm die Menschheit, indem er ihn zu dem aufrief, was er war. Herder selber schritt von seinem mitlebenden

Verstehen der Volksgenialitäten zu einem rühmlichen Werk der Wissenschaft und schuf jene große Völkerpsychologie der Zeiten und Kulturen, die seine Geschichtsphilosophie ist. In Goethe aber legte er einige große einfache Gedanken an, die die schaffenden Gründe in seinem Lebenswerk blieben.

Begriff und Liebe der Natur entsprang in Goethe nicht aus der Naturwissenschaft, sondern aus der Wissenschaft vom Geiste. Natur ist die ewige Schöpferkraft, die als eine innere Notwendigkeit sich in lebendigen Gebilden offenbart. So ist das Lied der Völker Natur. So ist Homer ein Naturlaut. Shakespeare ist es. Ein Naturlaut vor Gott ist jede Seele. Es ist der Sinn ihres Lebens, daß es als Naturlaut rein erklinge. Der Gegensatz ist nicht Natur und Kunst oder Natur und Kultur, sondern Natur und Künstelei. In aller Kultur ist das, was in ihr Naturlaut ist, ihr Leben. Die Sprache der Natur ist die Unmittelbarkeit des Gefühls und des Herzens. Wir sind durch den Verstand nur Stand und Zeit, durch das Gefühl aber Mensch und Ewigkeit. Es bedeutet die Erlösung für jedes Leben, daß es den reinen Weg der Natur wandere. Der Begriff der Natur als der Grundbegriff der Kulturkritik scheidet das Lebendige und Wahre in den Hervorbringungen des Geistes vom Verkünstelten und Erstarrten. So bedeutet er die Gesinnung im Leben des Schaffenden, die ihn überall in der Geschichte des Geistes das Lebendige erkennen lehrt. Er gibt dem Geiste die sichere Stellung zu aller Überlieferung. Alles Überlieferte soll verstanden werden in dem Sinne, in dem es den Erlebenden eine unmittelbare Notwendigkeit in ihrem Dasein bedeutete. Es bleibt als Ausdruck einer lebendigen Erfahrung wertvoll, auch wenn es nach der Fassung seines Inhalts für uns längst veraltet ist. Wir erkennen den Menschenbruder und sein Ringen und lieben ihn in seiner Aufrichtigkeit. Ein solches Verstehen kennt kein Ende und geht in die Grenzenlosigkeit der geistigen Offenbarungen auf Erden. So eröffnete sich Goethe, indem er sich selber in seiner Natur-

kraft fand, ein unendlicher Beruf in dem Verstehen für das Lebendige in allen Offenbarungen des Geistes. Es war ein Beruf der verstehenden Liebe. Sie machte sein Leben reich. Selbst ein Schaffender lebte er in der brüderlichen Gemeinschaft mit den Schaffenden aller Zeiten. Er machte den Herderschen Gedanken wahr. Indem die Deutschheit sich in ihm offenbarte, wußte sich diese Deutschheit in ihm als Menschheit. So eben auch begann er seinen großen Weg der Bildung durch die Liebe. Er liebte in Friederike jene holde Frühlingsnatur, die ihm als leitender Gedanke über seinem Leben aufging. Er erwies die Kraft zur Ursprünglichkeit und Ganzheit des Lebens in der Liebe. Und in den Liedern, die er ihr sang, begann die deutsche Stimme im Chor der Menschheit in ihm zu erklingen.

Es waren die Herdertage, die Goethe in Shakespeare unter den Dichtern für das Leben seinen großen Führer gaben. „Die erste Seite, die ich in ihm las, machte mich auf Zeit-lebens ihm eigen.“ „Und wie ich mit dem ersten Stücke fertig war, stund ich wie ein Blindgeborener, dem eine Wunderhand das Gesicht in einem Augenblicke schenkt.“ Es war also Zugehörigkeit von Seele zu Seele wie von einem, der sich dem Herrschaftsgebiet des andern unterordnet. Er hat ihn sehen gelehrt, — als erblickte er die Welt zum ersten Male. Er hat an ihm — nur als Dichter und im Gebiet des eigensten Wirkens — genau wie Herder getan. Er hat ihm das eigene Gesicht für Welt und Leben im Licht erweckt, das im Dunkeln seines Tages harrte. Was die Shakespearerede des jungen Weltenwanderers an dem Meister, dem größten Wanderer aller Zeiten, rühmt, sind alles Züge, die das eigene große Schaffen Goethes bezeichnen werden. „Seine Stücke drehen sich alle um den geheimen Punkt, in dem das Eigentümliche unsres Ichs, die prätendierte Freiheit unsres Willens mit dem notwendigen Gange des Ganzen zusammenstößt.“ Jedes ist ein Stück Auseinandersetzung des allgemeinen Menschenschicksals, wie es als Kampf und Unter-

gang sich überall ergibt, wo der Troß der aufbegehrenden Persönlichkeit gegen die Notwendigkeiten der Weltgestaltung und Weltentwicklung stößt. Große Dichtung faßt das All der menschlichen Dinge im Symbol des einzelnen Falls. „Ich rufe: Natur! Natur! nichts so Natur als Shakespeares Menschen.“ Der junge Goethe sieht die Charaktere Shakespeares als die wahren Naturformen der menschlichen Leidenschaften. So fügt sich der große Dichter in das Evangelium seiner Jugend hinein, die die Natur mit allen Sinnen sucht. Shakespeare führt uns durch die ganze Welt, in der das Böse so notwendig zum Guten gehört, „als die heiße Zone brennen und Lappland einfrieren muß, daß es einen gemäßigten Himmelsstrich gebe“. Jedes Shakespeare'sche Werk ist ein All, eine Ganzheit und Allheit des Daseins, in all seinen gegenseitigen Bedingtheiten ein unbedingtes Ganzes, in sich vollendet und sich selbst genug, hinausliegend über alle die Unzulänglichkeiten der bloßen Verstandesbegriffe, ein Stück enthülltes Geheimnis des göttlichen Waltens. Die große Dichtung bedeutet diese Befreiung zur Schau der Dinge in der Unmittelbarkeit der göttlichen Naturgewalten, die alle angenommenen Schulbegriffe hinter sich läßt, und wird sie auch bei Goethe bedeuten.

Nicht viel später wählte Goethe wie Shakespeare unter den Dichtern, so Spinoza unter den Denkern zum Führer seines Lebens, wenn von Wahl gesprochen werden kann, wo in beiden Fällen durchaus von selber eine Zugehörigkeit mit Notwendigkeit sich entschied. Sie war im Falle Spinozas weit mehr ein starkes Gefühl und eine Ahnung und hatte nichts mit einem philosophischen Schulzusammenhange zu tun. Man kann zweifeln, ob Goethe jemals eine wirklich begriffliche Einsicht in das Ganze der spinozistischen Lehre besessen hat. Seine Zustimmungen gehen dennoch mit seltsamer Tiefe auf die recht eigentlichen Kerngedanken. „Ich ergab mich dieser Lektüre und glaubte, indem ich in mich selbst schaute, die Welt niemals so deutlich erblickt zu haben.“ Der Blick in Spinoza war also ein

Blick in sich selber, der Goethe mit ihm selbst die Welt selber deutlich machte. Man kann kaum zweifeln, daß es Spinozas Lehre von den Leidenschaften war, die den Leidenschaftlichsten der Menschen plötzlich sich selbst begreifen ließ, wie gerade in dem anscheinend regellosen Wirbelsturm die Gesetzmäßigkeit der Welt sich an ihm offenbarte. Er verstand sich im Ganzen der göttlichen Welt als Gesetz und Notwendigkeit, da er sich bis dahin ein Spielball wilder Wünsche schien. Es war der Menschenbruder, der Seltsame, Einsame, Verborgene, Dunkle, der Verkannte und Ausgestoßene, der ihn magisch zog, — in dem er die große Überwindung der Welt durch Selbstlosigkeit erkannte, die Größe der Entsamung, die von vornherein auf jeden persönlichen Wunsch verzichtet, um sich im Ewigen ein für allemal zu gründen. Welch ein Wort grenzenloser Uneigennützigkeit ist jenes späte des Spinoza: Wer Gott liebt, darf nicht erwarten, daß Gott ihn wieder liebt. Aber wiederum führte diese Lebensgesinnung Goethe in die Tiefen des eigenen Wesens und deckte sie vielleicht ihm selber zum ersten Male auf, daß nämlich in seiner gewaltigen Selbstigkeit der Trieb nach Uneigennützigkeit in allem und vor allem nach uneigennütziger Liebe die letzte Sehnsucht war. Er will ja, gerade als der große Dichter, der er ist, Welt und Menschen nicht verzehren in der Begierde willkürlicher Zwecke. Er will sie schauen in ihrer eigenen Notwendigkeit, will auch in ihnen ein Stück Notwendigkeit der Gotteswelt ergreifen. Er nimmt sie in einer Liebe des Mitlebens auf, die für sich selbst nichts will. So aber trägt ihn die Gemeinsamkeit der Lebensgesinnung zum innersten Kerngedanken des Spinoza. Denn auch Goethe ist die schauende Erkenntnis, die scientia intuitiva die höchste, die einzig wahre und zugleich die befeelende Kraft des gesamten eigenen Daseins. Er bemerkt dabei kaum, wie er den mathematischen Weltbegriff des Spinoza unwillkürlich in den künstlerischen übersetzt. Spinoza sieht die Gesamtheit der Welterscheinungen als das All in Gott und seiner Notwendigkeit, die

als Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit wie der Grund in den Folgen sich offenbart. So erschaut Goethische Dichtung dasselbe Walten göttlicher Notwendigkeit in jeder Erscheinung des Lebens und will eine jede verstehen in ihrer Zugehörigkeit zum Ganzen. Auch die Goethische Natur ist Notwendigkeit in jedem ihrer Züge. Wenn Spinoza gegen Ende seines Werkes seine Sittenlehre in Religion hinüberführt und in der Wahrheit der schauenden Erkenntnis die Kraft der Erlösung findet, die uns in Liebe mit Gott eins macht, so meint man unter der Ruhe der Worte die stille Glut des persönlichsten Bekenntnisses zu spüren. Ihm wurde die Welt im Verstehen Freude, Liebe, Gottesliebe und die Gottesliebe die große Ruhe der Seele im Ewigen. Spinozas Ethik ist in diesem ihrem Ende ein Stück Selbstbekenntnis von einem Genius der Erkenntnis. Aber was hier als ein großer Ausblick die Arbeit eines Lebens endet, war ja in Goethe tägliche Erfahrung. Die Welt, die er in seine Darstellung verstehend hinaufhob, war ihm ein Quell beständiger Freude. Als Ursache der Freude liebte er sie. Unendliche Liebe zu allem Sein und Leben war die nie unterbrochene Stimmung seiner immer schaffenden Seele. In dieser Liebe liebte er das Göttliche, wie es unendlich fruchtbar im Walten seiner Notwendigkeiten immer aufs neue lebendig sich offenbart. Sich so zum Göttlichen finden heißt sich loslösen von allen Zufälligkeiten des vergänglichen Daseins und im Ewigen leben. Man gewinnt teil am Leben Gottes, in dem Gedanke und Sein eins im Schauen sind, und der als das Schauen, welches die Welt ist, unendliche ungebrochene Selbstentfaltung, unendliche Freude ist und unendliche Liebe. Goethe fand in den Sätzen des Spinoza die Umschreibung der eigenen genialen Seele. War es seine Gabe, überall in dem Schaffenden den Bruder zu erkennen, hier geschah das Wunder, daß vielmehr er von dem längst verstorbenen Bruder erkannt ward, ja daß er durch den Bruder erst sich selbst erkannte. Dies ist nicht Schulzusammenhang in philosophischen Begriffen.

Goethe hat Spinoza wahr gemacht. Goethe in seinem genialen Sein war die Leben gewordene Wahrheit der geheimsten und innerlichsten Spinozagedanken. Ohne daß für ihn eine Notwendigkeit bestand, das Ganze des Begriffsbaus schulmäßig zu durchdringen, fühlte er sich durch Spinoza bestätigt in der angeborenen, hartnäckigen, unausrottbaren Grundrichtung seines Wesens. Wäre auch kein Spinoza gewesen, Goethe hätte nie ein anderer sein können. Daß aber ein Spinoza war, brachte in Goethes Dasein das Glück, in der Geisteswelt die Gestalt eines großen Menschen zu wissen, der als Philosoph in ehernen Gedanken ausprägte, was in Goethe als Notwendigkeit seines Wesens waltete. So hing er als einer, der, von innen allein bestimmt, durchaus den Weg seiner Einzigkeit ging, doch auch auf seine Weise zusammen mit den großen Bestrebungen der neuen Philosophie. Allerdings sind es nicht ihre Begriffsgebilde, die ihn in Anspruch nehmen. Der schöpferisch in ihr sich offenbarende große Mensch zieht ihn an.

Das eigene Schaffen des jungen Goethe wird bezeichnet durch den Weg, der vom „Göz von Berlichingen“ über „Werthers Leiden“ zum „Faust“ führt. Wie würde irren, wer annähme, es sei im „Göz“ ein Stoff, der den Dichter lebhaft beschäftigte, mit naiver Gestaltenfreude und Gestaltungskraft einfach wiedergegeben. Sicher ist der erste Eindruck der von der sprudelnden Fülle des Lebens, das sich hier breitet. Die Wahrheit aber, die Goethe selbst später an diesem Erstlingswerk in gerechtes Erstaunen versetzte, stammt ganz und gar aus den Tiefen des gestaltenden Geistes. Er bringt das Ganze unter den Grundgegensatz, der von Rousseau und Herder her in ihm neuen Inhalt bekam, den Gegensatz des listig verknüpfelten Lebens und der frohen, derben Frische der Natur. Er belebt es als ein wahrer Kundiger und Ründiger der Liebe, wenn neben die ruhige eheliche Treue von Göz und Elisabeth die keusche Mädchenliebe der Maria tritt und die flimmernde und lodernde Leidenschaft in Adelheid, Weislingen und Franz

die Bilder dämonisch umzüngelt. Er sieht den Sinn des Geschehens mit früher, Überraschung und beinahe Schauder weckender Klugheit. Die Erde ist das Feld der Gemeinheit, die gewissenlos, listig ihren Weg zum Ziele findet. Der Redliche, Einfache, Schlichte ist auf ihr verloren. Er trägt die ganze Sehnsuchtsstimmung der Jugend, zu der er gehört, in sein Gedicht und belebt es dadurch aus seiner Seele. Es ist der Zug zur Unmittelbarkeit des Lebens, der diese Tragödie herzbrechend macht für sein Gefühl. Der reichsunmittelbare Ritter will die Freiheit retten gegen die Verschränkungen des staatlichen Daseins, die in Deutschland seine Deutschheit bedrohen. Was so in einen politischen Gedanken sich kleidet, deutet doch seelisch in weit bedeutendere Tiefen. Die Unmittelbarkeit der Seele soll gewahrt werden gegen Verkünstelung, Verküsterung und Schmutz. Der brave, redliche Götz ist für Goethe Natur im vollen Sinne des Herderworts. Es setzt sich ein Leben in seiner Genialität gegen die andern, die im Netz der Begriffe verkümmern.

Der Fortschritt in Goethe geschah, da er aus der Fülle der gegenständlichen Welt sich zu den Tiefen der Seele wandte. Es sind die Tiefen, die schon unter dem „Götz“ verborgen harren. Goethe wird der wahre Entdecker der Seele. Die Seele aber wird als Genialität entdeckt, als das Gefühl, das die Welt empfängt, um sie als Geist zu gestalten. Die Leben schaffende Kraft im Menschen ist die Liebe. Das Wesen der Seele ist Liebe. Die Gestalten ihrer Liebe sind die Gestalten ihres Lebens. Die liebe-lose Seele ist tot. Auch Werther, ohne zu den großen Schöpfern zu gehören, ist doch eine Genialität. Er ist die Genialität des Herzens. Es bedeutet ja das Wichtigste an der Entdeckung des Goethischen Gedankens, daß in jedes schlichte Herz dieser Keim der Genialität gelegt ist, und daß, wo er sich entfaltet, das Leben als eine Wunderblume des seelischen Reichthums ausblüht. Das Herz faßt Dinge und Menschen nicht nach Begriffen des Verstandes oder nach Zwecken der Nützlichkeit. Es lebt in ihnen

und fühlt das Ganze ihres Lebens mit, wie es sich selber Sinn und Zweck ist. So lebt Werther in der Natur, so in Kindern und einfachen Menschen, so in jeder Seele von anspruchsloser Innerlichkeit. Denn durchaus sucht er wie ein wiedergeborener homerischer Mensch das Einfache, Schlichte, Ursprunghafte und Urlebendige. Er lebt Idylle als die dem einfachen und natürlichen Herzen zugeborene Art des Daseins. Er empfängt als Geschenk für seine Anspruchslosigkeit den unendlichen Reichtum, den die Natur jedem Herzen birgt, wenn es in ihr wandeln will ohne Zwecke und vorgefaßte Begriffe, in schlichter Reinheit des Gefühls. Das übervolle Herz entlädt sich in Tränen. Überwältigt vom nie geahnten Reichtum der Gefühle weint Werther sein Glück voller Schmerzen aus. Sein Büchlein ist die Entdeckung des Herzens und seiner Fülle. Sein Wesen ist Liebe. Er liebt, ehe die Geliebte ihm begegnet. Wenn aber die Geliebte kommt, löst das Unbedingte des Gefühls alle seine Bedingtheiten ab und auf. Ihm ist die Welt Liebe. Darum ist er bestimmt dazu, daß ihm seine Liebe die ganze Welt sei. So bereitet ihm das Erlebnis, in dem Leben zu seiner Herrlichkeit und Vollendung kommt, das Dasein zu einem einzigen aufreibenden Kampf. Da ihm die Geliebte versagt bleibt, bleibt ihm die Möglichkeit des Lebens versagt. Durch das Herz sind wir Menschen, durch den Verstand nur Stände. Die Welt der Ständescheidungen ist die Herzlosigkeit und die Unnatur. Werther begreift sie nicht und wird durch sie ausgestoßen. Durch das Herz sind wir Natur. Die Natur ist unser Herz, wie es sich in seiner Fülle findet. Sie enthüllt sich uns als das Bild unserer Gesundheit, unsers Sehnsens, unserer Verzweiflung. Der deutlich erkennbare Wendepunkt des Werks ist der großartige Brief vom 18. August, in dem die Wonne an der Natur in das Grauen vor der Natur umschlägt. Die Selbstzerstörung Werthers spiegelt sich darin, wie ihm die gütige liebevolle Mutter Natur zu einem zerstörenden Ungeheuer wird. Wir stehen am tiefsten Punkt der Goethischen Erfassung der Seele. Die Seele ist die Welt,

die Welt ist Seele. Die Seele ist sich selber Himmel und Hölle. Sie ist sich selber das Geschick und ist es nicht durch ihre Schwächen und Fehler allein. Vielmehr ihre Stärke ist ihre Schwäche, ihre Tugend ist ihr Fehler. An der Fülle und Größe seines Herzens, an seiner reinen und heißen Menschheit geht Werther zugrunde. So deckt das Büchlein die Göttlichkeit des Menschenherzens auf in dem quellenden Reichtum, den der Unendliche ihm gegeben, und in dem er sich selber dem Menschen gegeben hat, aber seine Göttlichkeit ist auch sein Verhängnis, sein jubelnder Hymnus ist seine Tragödie, da der Unendliche in uns in die Endlichkeit eingeht. Menschengeschick ist, im Unendlichen endlich, in der Endlichkeit unendlich zu sein.

Kein Dichter vor Goethe hat Menschentum in dieser Tiefe seines Geschicks, hat es so in sich selber als Geschick gesehen. Er führt die Dichtung in die Tiefe des Menschseins selber zurück und macht sie zur Ründigerin von Menschenwesen und -art. Es ist, wenn man es so nennen will, eine tief philosophische Weise der dichterischen Erfassung. Eine Gesamtanschauung vom Wesen des Menschentums wirkt sich darin aus. Es ist, aufs innerlichste gefaßt, die Anschauung der Herderschen Botschaft, die sich zum Goethischen Spinozismus entwickelt hat. Sie sieht das Menschliche als eine Anlage zur Göttlichkeit, sieht es aber in dieser Anlage zugleich als tragisches Verhängnis. Die letzten Tiefen und Bedeusamkeiten der Menschenseele sollen sich in der Dichtung Goethes offenbaren. Diese Dichtung ist eine wahrhaftige Menschenschöpfung. Sie schafft einen neuen Menschen, den Menschen eines reicheren, volleren, bewußteren Lebens. Kein Dichter vor ihm hat Menschenleben so zugleich im Jubel seiner Göttlichkeit und im Verhängnis seiner Gebundenheiten gesehen. Es ist das eigene große Selbst des Dichters, das sich in seinen Gestalten aus ihm herausstellt, spiegelt und erhöht. Darum ist die Form dieser Dichtung der Monolog, in dem das Innerste eines großen Gefühls sich ausbraust und in dem Gefühl die Tiefen und Notwendigkeiten des Menschseins sich enthüllen.

„Werthers Leiden“, in Briefform geschrieben, ist ja nichts als ein einziger großer Monolog Werthers. „Ganymed“, wie ein verklärter Nachklang aus dem „Werther“, ist das Lied der Frühlingswonne an der Natur, wie sie als Gefühl einer unendlichen Liebe ohne Gegenstand auf Gott zielt, der in der Herrlichkeit seiner Welt uns an sein Herz zieht. Immer näher sich selber gestaltet Goethe im Prometheusmonologe das trotzige Selbstgefühl des Künstlers, der, Menschenbildner, Menschen-schöpfer, sich selber allein Gesetz ist und keiner Götter der Überlieferung achtet, selber ein Gott im Kleinen, dem nur in seiner menschlichen Göttlichkeit auch die Schranken bereitet sind. Über dem Goethischen Blatt des Prometheus erkannte Lessing die Gesinnung des Spinozismus. „Mahomets Gesang“ ist kein anderer als der Gesang der Goetheseele selber, die, als der Genius aus reinen unbekanntem Quellen in der Höhe rauschend, den Strom des Lebens bedeutet, an dem die Verschmachtenden sich erquicken. Er bringt sie heim zur Unendlichkeit des Vaters, der ihrer aller, jeder Seele in ihrem inneren verborgenen Rufe harret. Dies alles ist Sang von den Quellen des Geistes und der Kultur. Die Gebilde der Kunst, der Religion, der Erkenntnis haben im Genius ihren Ursprung. Könnten sie nur die Lebendigkeit der genialen schaffenden Kraft in sich bewahren! Ihr Verhängnis ist, daß sie, dem Quell entfremdet, in Zufallsformen erstarren. Eine großartige Kulturdramatik ist im Entstehen, die den Gang der Menschheit durch die Kultur versteht, indem sie ihre Gebilde in ihren Ursprung in der Schöpferseele zurücküberseht. Alles wird als Seele verstanden, die Seele aber wird als Schöpfertat und Schicksal verstanden. Über alles hinaus greift der große Wille zur Lebendigkeit der genialen Unmittelbarkeit.

Der erste Faustmonolog spricht in dem allen das letzte Wort. Er ist mit dem Wagnersgespräch eine völlig in sich geschlossene, von der ersten bis zur letzten Zeile einheitliche Tragödie mit ihrem Satyrspiel, die Tragödie von dem Genius der Erkenntnis. In ihm

erscheint der Mensch auf seiner Höhe der Vernunft, die Vernunft in ihrer Göttlichkeit durch das Hinaufbegehren in die Einheit mit dem schaffenden göttlichen Leben, die Vernunft in ihrer Göttlichkeit als tragisches Verhängnis, da ihr das Einströmen in die Unendlichkeit für immer versagt ist und sie stets in ihre Schranken gebannt bleibt als ein kümmerlich mit seinen Begriffen von außen an den Dingen herumbuchstabierender Verstand. Der gegen ihre Schranken titanisch anrennenden Vernunft in Faust tritt in Wagner der völlig selbstzufriedene Verstand gegenüber, wie er in der üblichen und anerkannten Wissenschaft sich seine Technik zubereitet. Über das Wort- und Buchstabenwissen mit seinen Stofflichkeiten drängt die Seele des großen Forschers zum Erkennen von Geist zu Geiste. Es ist die Erleuchtung, die Inspiration des Genius, die in der ersten Faustszene zur Darstellung kommt. Dadurch ist sie die Haupt- und Kernszene im Werk des jungen Goethe. Sie offenbart seine innerste und heiligste Erfahrung, sein gottgesegnetes und gottverfolgtes Wesen. Auch das Wesen Fausts ist Liebe, die Liebe zum Geiste und seinem Willen. Es liegt in der Uranschauung Goethes begründet, daß er das höchste Werk seiner Jugend in einer philosophischen Tragödie schafft. Es hat aber ebenso sehr seine innerlichste Bedeutung, daß er, da er seinen Faust aus dem Grübeln in das Leben führt, ihn zuerst allen Erdenlebens Höchstes, die Liebe, erfahren läßt, die große Liebe des Genius, der das Unendliche, das er mit dem Verstand vergebens suchte zu umgreifen, in den Tiefen des Gefühls findet und, wie er vergebens strebte, schaffende Natur zu werden, den vollen Trank des Glücks von dem Kinde des Volks empfängt, das noch reine Natur ist. Zwei Ursprünglichkeiten erfüllen sich ineinander. Auch hier wird Höchstes des Menschenlebens, die Liebe, in seiner Göttlichkeit zugleich als Verhängnis erkannt. Das Unbedingte vermag sich in die Welt der Bedingtheiten nicht zu fügen, nicht in ihrer Endlichkeit mit der Reinheit seiner Unendlichkeit zu behaupten.

Die Dichtung des jungen Goethe lebt von einer in sich völlig einheitlichen Anschauung der menschlichen Dinge. Die Anschauung ist tiefe Erkenntnis und zugleich Religion. Sie ist erlebt, ja immer neues Erlebnis. Sie sieht die göttlichen Kräfte in der Seele walten und sieht sie dem Menschen zum Verhängnis werden. Sie sieht Menschentum in seiner Göttlichkeit und seiner Schranke. Diese Dichtungen sind im wahrsten Sinne Offenbarung. Sie offenbaren den Menschen sich selber nach seinen Möglichkeiten und seinem Glück, zu dem der ungeheure Ernst und die Gefährlichkeit des Menschseins mitgehört. Als Offenbarungen entspringen diese Gesichte in Goethes Seele. Sein Weg geht von Erleuchtung zu Erleuchtung. Die Wahrheit seines eigenen Wesens lebt in den Werken und gibt ihnen das gewaltig Wahre, das sie haben. Es gab vermutlich nie ein Leben, das wie das des jungen Goethe so überströmte von dem berausenden göttlichen Glück seiner Kräfte, und das eben darin so auf das Äußerste an Gefahr und Bedenklichkeit gestellt war in der übergewaltigen Hochspannung, die das zum einzigen und täglichen Lebensinhalt macht, was nach seinem Wesen seltenstes Geschenk der Gnade ist, — die prophetische Erleuchtung.

2. Weimar und Italien

Als am 7. November 1775 Goethe zum ersten Male Weimar betrat, war es das freieste der Menschenkinder, das in die kleine Landstadt, die Hauptstadt des kleinen Fürstentums, einzog. Er war frei, insofern er in keiner Hinsicht eingeengt war durch irgendwelche angenommene Begriffe. Er war frei vor allem als einer, für den es kein Gesetz gab, als das er innerlich von seinem Geiste empfing. Dies Gesetz war es, das ihn von Erleuchtung zu Erleuchtung führte in einem beständigen Erwarten und Empfangen des Göttlichen in seiner Seele. Er war Natur in dem Sinne Herders, Shakespeares und Spinozas als eine ursprüngliche Kraft des Erlebens und Gestaltens, in sich selber der Mittelpunkt der Welt, von einer Gewalt des Selbst, die als gewalttätige Selbstigkeit hätte erscheinen müssen, wäre nicht

dies Selbst eine einzige Empfängnis des Göttlichen und seiner Offenbarung gewesen. Seine Freunde erkannten das Rechte, wenn sie von ihm sagten: „Was er spricht, ist besser, als was er schreibt. Was er lebt, ist besser, als was er spricht.“ Eine neue Gewalt des Lebens war mit ihm erschienen, bei der alles, was er tat, als notwendig erschien, und die in seinem Sprechen und Schreiben nur wie in Zeichen der gewaltigen inneren Bewegung sich offenbarte.

Wenn ihn das kleine Weimar jetzt in die Schule nahm, ihn, der in seiner Weise vollendet schien, umbildete, so waren es in Wahrheit tiefste Notwendigkeiten der eigenen Natur, die ihn in die Arbeit bekamen. Der wie ein Gott über die Erde ging, lernte dienen. Es war nicht getan mit der überschäumenden Erziehungskunst, in der er seinen Zögling, den jungen Herzog, wie sein neuestes übermütiges Gedicht kraftgenialisch sich selber austoben ließ, um ihn gerade in dieser Loslösung von aller überkommenen Formenenge zu lehren, sich selbst zu beschränken und zu dem Ernst seiner Pflichten zu finden. Goethe nahm es ernst mit den Geschäften. Wie er in seinem Gartenhäuschen im starken Gefühl der Erdnähe Weimarisches Heimatbewußtsein fand, machte er das Land zu seiner großen Pflicht. Die Hebung der Landwirtschaft, in deren Arbeiten die tiefe Befriedigung ruht, daß die Natur so rein antwortet auf Vernunft und Unvernunft des Menschen, die Hilfe bei den vielen Feuersbrünsten, die Sorge um den Bergbau bedeuteten ebensoviel Erziehungsmittel zu praktisch helfender Tüchtigkeit. Dann kamen die großen Sorgen um das Ganze, die Einschränkung der Kosten und vor allem der persönlichen Ansprüche des Herzogs, die Ordnung der Finanzen, daß Weimar nicht länger ein privilegierter Garten für wenige, sondern ein blühendes Land für alle sei und „wir nicht mehr das Mark des Landes verzehren“. In äußerer Politik galt es die Selbständigkeit Weimars zwischen den beiden großen deutschen Mächten. Im Großen und Letzten mißlangen die Pläne. Aber an Goethes Seele blieb die Arbeit unverloren. Er freut sich

hineinzuwachsen in die „reine Ruh“. „Gott helfe weiter und gebe Lichter, daß wir uns nicht selbst so viel im Wege stehn. Lasse uns vom Morgen zum Abend das Gehörige tun und gebe uns klare Begriffe von den Folgen der Dinge.“ „Möge die Idee des Reinen, die sich bis auf den Bissen erstreckt, den ich in den Mund nehme, immer Lichter in mir werden.“ Die Idee des Reinen bedeutet die Befreiung von aller sinnlichen Selbstigkeit, von Laune, Unmäßigkeit und Willkür, die Bildung zu reiner Klarheit und Notwendigkeit in allen Verhältnissen des Lebens, vor allem aber in jedem Verhältnis zu den Menschen. Es gilt die große Entselbstung, die die ganze Seele mit Gottwohlgefälligkeit und Liebe füllt. Er nimmt sein Selbst bewußt in die eigene Hand: den tüchtigen Menschen in sich hervorzubringen, den dienenden. Aus dem Leben der Phantasie tritt er heraus in das wirkliche, um es zu meistern. Wenn im Dienst der Gesellschaft die meisten zum Maschinenrad entseelt werden oder zum Philister abstumpfen, gerade hier, an der Wirklichkeit, will er das Fruchtbringende und Schaffende der Seele erweisen und den Lebenskreis, der ihn einfängt, umbilden zur eigensten persönlichen Tat. So entfaltet sich ein neuer Goethe des Wirklichkeitsblicks, der Selbstlosigkeit, der Reinheit und Hingebung, der Treue, Ordnung, Nüchternheit, Zuverlässigkeit und Liebe. Der als ein gottberufener Bote der göttlichen Offenbarungen hoch über den Menschenhäuptern dahinwallte, will sich aller Anmaßlichkeit der Bevorzugungen entwinden und nichts als ein demütig hingeegebener Diener für die Menschen sein.

Die neue Seele wird, wie immer bei Goethe, sich selber deutlich in einer neuen Liebe. Es ist die Liebe zu Frau von Stein, der Seelenführerin dieser zehn Jahre, die für ihn der Inbegriff alles Edelsten, Reinsten und Feinsten war. „Es wäre ein herrliches Schauspiel zu sehen, wie die Welt sich in dieser Seele spiegelt. Sie sieht die Welt, wie sie ist und doch durch das Medium der Liebe. So ist auch Sanftmut der allgemeine Eindruck.“ Goethes eigene Art und Sehnsucht spricht durch diese Worte,

die er, ehe er sie selbst gesehen, unter die Silhouette der Frau von Stein schrieb. Er selber sieht die Welt, wie sie ist, und doch durch das Medium der Liebe. Jene vornehme Klugheit wahren Adels lebt darin. In seinem eigenen trotzigen, wilden, überbrausenden Sinn liegt so viel Güte, und diese Güte wird als Vollendung ersehnt. Sie ist die Sanftmut der überwindenden Liebe. In mehr als 1800 Zetteln und Briefen wendet der größte Dichter, der umfassendste Geist sich fast täglich zu der älteren leidenden Frau eines andern. Mit all seinen Anliegen ist er ihr erschlossen, im Heranreifen zu höchstem Wirken wie ein Kind vor ihren Augen, mit allen kindlichen Wallungen des bewegtesten Herzens. „Die Sonne so golden blickend als je. — Nicht diesen Augen nur, auch diesem Herzen — Nein! es ist der Born, der nie versiegt. Das Feuer, das nie verlischt — keine Ewigkeit nicht! beste Frau, auch in dir nicht, die du manchmal wähnst, der heilige Geist des Lebens habe dich verlassen.“ „Wenn ich nur den tiefen Unglauben Ihrer Seele an sich selbst begreifen könnte, Ihrer Seele, an die Tausende glauben sollten, um selig zu werden.“ Sie glänzt ihm still wie der Quell der Heiligkeit, den er jetzt in sein Dasein hinüberleiten will. Die große Entsagung trat an seinem stärksten Wunsch in sein Leben hinein. Aber so war es ja im tiefsten Sinn seiner gegenwärtigen Daseinstunde. Es gilt den eigenen Genuß opfern, um unendliche Güte und Hingabe zu beweisen in allem, reine, selbstlose Hingabe und in dieser im ganzen Reichtum seiner Seele zu wachsen. „Hernach fand ich, daß das Schicksal, da es mich hierher pflanzte, vollkommen gemacht hat wie mans den Linden tut. Man schneidet ihnen den Gipfel weg und alle schönen Äste, daß sie neuen Trieb kriegen, sonst sterben sie von oben herein. Freilich stehn sie die ersten Jahre wie Stangen da. — Ich kam von ohngefähr über den Kalender von vorm Jahr. Da stand beim 7. November: Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest.“ Im Gedanken an sie wird er sich über das Innerste seines Lebens klar. So ist es: er spiegelt sich in ihr und zwar mit der

Gewißheit der aufrichtigsten Spiegelung für die starke Arbeit der Selbstbildung, die der wesentliche Inhalt seines Lebens ist. Sie ist für ihn das große Medium der Wahrheit. So liebt er wie immer in den geliebten Mädchen und Frauen die eigene leibhaft gewordene Seele, die eigene Lebensvollendung, wie in Friederike als Rousseau- und Herderschüler die holde, eben ihm erblühende Natur, wie in Lotte die gesundheitatmende Seele jener reichen Sommerwelt, wie in Lili die feine Kultur, die in der süßen Natürlichkeit ihres Wesens erblühte, so in Frau von Stein die beste Seele jener Welt von Formen, in die er in der großen Gesellschaft hineintrat: die Formvollendung dieses Daseins. So war auch ihre gesellschaftliche Bornehmheit keineswegs etwas Gleichgültiges für sein Gefühl, die aber freilich nur einen Wert bedeutet, wenn sie zum Ausdruck für einen schönen Adel des ganzen menschlichen Seins wird. Dieser aber liegt, nach seinem Fühlen damals, in der gütigen, stillen, reinen, tiefen und in sich gefaßten Seele. Eine solche ist wie der Spiegel der Wahrheit selbst. Vor ihm schwindet und sänftigt sich jede wilde Leidenschaft, jedes selbstische Begehren. Das Lebensziel, das er in ihr liebte, war das Ziel langer schwerer Arbeit an sich selbst, die sich immer wieder erneute. Darum erneute sich immer wieder diese Liebe und blieb in ihrer Stärke. In ihr liebte sein vorwärts strebendes Leben sich selbst. Glücklich, wem solche Gabe der Liebe und der Dankbarkeit ward. Man soll Gott bitten um ein dankbares Herz. Denn dieses macht das Leben reich. So war sogar seine Liebe Liebe der Entsagung und Entselbstung. Dadurch ward sie die innerste Seele jenes Augenblicks in seinem Leben. Die Liebe selber ward ihm zu reinem Geiste.

In tiefem Einklang mit Amt und Liebe steht das Wichtigste, was er in dieser Zeit gewann: sein neues Verhältnis zur Natur. Sein Leben bis dahin war ein städtisches Dasein gewesen. Weimar bedeutete den Übergang in ein Leben mit Wäldern, Garten und Fluren. Es war auch hier sein amt-

liches Dasein, das in großartiger Weise in ihm Geist ward. Vom Bergbau zu Ilmenau kam er zur Erdkunde, zur Erde und zum Gestein und suchte das Urgestein als den innersten Kern der Erde, von seinem Gärtchen am Stern und von der Landwirtschaft zur Pflanzenlehre, für Vorträge über das Skelett an der Kunstakademie zur Knochenlehre. Die drei Reiche der Natur mit ihrer Unendlichkeit nahmen ihn auf, der bis da fast nur die Welt der Seele kannte. In diesen Beschäftigungen vollendet sich der Vorgang, der dieser ganzen Zeit den wesentlichen Sinn und Inhalt gibt. Aus Inspiration und Phantasie vollzieht Goethe mit Bewußtsein den Übergang zur Wirklichkeit. Aus dem Titanentrog des Begnadeten wendet er sich fort zur schlichten Gediegenheit seines Wesens. „Natur“ hieß das Evangelium seiner Jugend. Es entsprang ihm in Straßburg. Herder hatte es gepredigt. Werther lebte darin. Natur ist die unmittelbare Lebendigkeit und schaffende Kraft des göttlich Echten und Wahren. Der junge Dichter vernimmt ihre Sprache für das Gemüt, erfährt ihr Leben im Gefühl. Wo aber das Verhältnis des Erkennenden zu ihr in Frage kommt, spricht Faust es in aller Eindeutigkeit aus. „Wo faß' ich dich, unendliche Natur?“ Alle Wirkkraft und Samen schauend zu verstehen, durch die Adern der Natur zu fließen, schaffend die Wonne der Götter zu genießen, Natur leben und sein, — wie Gott sie ist, — das ist das Ziel, von Geist zu Geist ihrer inne werden in jenem Schauen, in dem Gedanke und Sein dasselbe sind, — darum ist es zu tun. Das Ganze soll mit einem Blick umgriffen, in der Erleuchtung des All empfangen sein.

Auch an dieser Stelle zieht nun der Geist der stillen Hingebung ein und ersetzt die Titanenseele. Wie in seinen Regierungsgeschäften wählt Goethe das Dienen. Nur durch die völlige Unterwerfung sucht er die Herrschaft. Die Herrschaft bedeutet hier die sich selbst bestätigende Erkenntnis. Was in seinem Leben der neue Sinn der Dienstreue und Selbst-

losigkeit, das ist in seinem Naturstudium der reine, stille Beobachtungssinn. In beiden verliert er sich nicht, sondern behält und erwirbt nur besser sich selbst. So, indem er sich in dies neue Verhältnis zu den Dingen setzt, erschließt sich ihm das ungeheure Reich der Natur. Eine Reihe von Betrachtungen spinnt sich an, die, nach seinem eigenen Wort, er nicht sowohl treibt, als daß sie ihn ziehen. Ein Stück nie zu erschöpfender Arbeit kommt in sein Leben, das Stück, an dem zumeist er die Welt verwandelte in einen Gegenstand beständiger schöpferischer Tat. Darin fand er das eigentliche Wesen seiner Lebenskunst. Es war zugleich das Stück Betätigung, das am meisten Glücksgefühl in sein Dasein gebracht hat. Die Natur ward ihm die ewige Wohltäterin, — nicht im Allerweltsinne, sondern wirklich als seine Vertraute, indem sie ihm auf Schritt und Tritt ihren Reichtum offenbarte, ihn ihrer Wunder gewiß machte. Hier befestigte sich unverrückbar die Grundlage des Goethischen Wesens und der Goethischen Dichtung: der aller Phantastik und Überschwenglichkeit abgekehrte Wirklichkeits- und Wahrheitsinn, eine Weise des schaffenden Menschen, wie sie in solcher Art und Vollkommenheit nie in der Welt gewesen: die in ihre Tiefen hinein begriffene und verstandene Wirklichkeit unmittelbar in ihrem göttlichen Leben zu fühlen und dadurch ebenso unmittelbar als Dichtung zu sehen. Goethe bedeutet die Einheit von Leben, Wahrheit und Poesie. Was er in jenen Jahren erfuhr, ist die Wendung der Seele, durch die jeder im Übergang vom Jüngling zum Manne hindurchgeht, nur daß Jüngling und Mann hier nicht nur eine Temperamentshaltung zum Wirklichen, sondern den vollen Inhalt ihrer Idee bedeuten. Der Jüngling lebt in einem großen Vorgefühl der Daseinsbedeutungen, der Mann wendet sich zum Wirklichen. Der Jüngling erlebt im Wirbel der Gefühle, der Mann dient in der Zucht des Willens. Der Jüngling Goethe ergriff die menschlichen Daseinsbedeutungen im genialen Ursprung ihrer schaffenden Kräfte. Der Mann Goethe macht

die ungeheure Wirklichkeit der Natur zur Aufgabe seines Verstehens. Der Mannesdienst, den sein Wille auf sich nimmt, ist der Dienst am All. Wenn der Jüngling im Übergang zum Manne sich im Endlichen beschränkt, so tut Goethe dasselbe, aber er beschränkt sich nur, indem er das unendliche Gefühl bindet im erkennenden Gedanken, er wahrt sich als Aufgabe die Unendlichkeit des Gegenstandes, der Natur. „Willst du zum Unendlichen schreiten, geh im Endlichen nach allen Seiten.“ Die Natur bedeutet ihm ein Unendliches des Gedankens, dem er in den Gesichten ihrer Endlichkeit zuschreitet. Er löst das peinliche Problem in der Folge der Lebensalter, in der Selbstbeschränkung des Mannes die Unendlichkeit der Jugend zu bewahren und, war einst er jung, jetzt besser jung zu sein.

Der frühe Aufsatz „über den Granit“ gibt die ganze Stellung dieser Studien in Goethes Leben. „Und so wird jeder, der den Reiz kennt, den natürliche Geheimnisse für den Menschen haben, sich nicht wundern, daß ich den Kreis der Beobachtungen, den ich sonst betreten, verlassen und mich mit einer recht leidenschaftlichen Neigung in diesen gewandt habe. Ich fürchte den Vorwurf nicht, daß es ein Geist des Widerspruchs sein müsse, der mich von Betrachtung und Schilderung des menschlichen Herzens, des jüngsten, mannigfaltigsten, beweglichsten, veränderlichsten, erschütterlichsten Teils der Schöpfung zu der Beobachtung des ältesten, festesten, tiefsten, unerschütterlichsten Sohns der Natur geführt hat.“ So leitet er selbst von seiner Dichtung in seine Naturwissenschaft hinüber. Er spricht von dem genauen Zusammenhang aller natürlichen Dinge und spricht damit zum ersten Male den Grundgedanken aus, der ihn in allen seinen Bestrebungen der Naturerkenntnis leitet. Er preist die erhabene Ruhe, die jene einsame, stumme Nähe der großen, leise sprechenden Natur ihm gibt, ihm, der durch die Abwechslungen der menschlichen Gesinnungen, durch ihre schnellen Bewegungen in sich selbst und anderen manches gelitten hat und leidet. Er gleitet wie in den großen Gesang

der Weltenschöpfung hinüber, wenn er dem Gedanken vom Granit als dem Urgestein der Erde nachsinnt. Er fühlt das Urgefühl der großen Einsamkeit. „So einsam wird es dem Menschen zumute, der nur den ältesten, ersten, tiefsten Gefühlen der Wahrheit seine Seele eröffnen will.“ Sein Aufsatz wird ein Lied, seine Erkenntnis ist Dichtung.

Schon geht er den eigenen Weg, gerade die Steine zu sammeln, die das Kreuz der Systematiker sind, die kleinsten Abweichungen und Schattierungen, die eine Gesteinsart der andern näher bringen. Denn er sucht nicht das Begriffssystem des Fertigen, sondern das Werden und Entstehen, die Schiebungen, das unmerklich und überall wirkende Gesetz, das als dasselbe schafft in Urzeiten und vor unsern Augen, und das, unermüdlich und unendlich bildend, in kleinsten Übergängen die Verschiedenheiten aus dem Dieselbigen hervorbringt. Die Bildung der Erde wäre das Ziel. Sein Auge ruht auf dem Leben der Natur. Den gleichen Fortschritt gegen das bloße Begriffssystem gilt es in der Pflanzenlehre. Zu Shakespeare und Spinoza tritt Linné als der dritte seiner großen Lehrer. Doch dieser lehrt wesentlich durch den Widerspruch, zu dem er Goethe zwingt. Goethe sucht auch hier die Einheit in der Gesetzmäßigkeit der Abwandlungen, die das Einfache in die Unermesslichkeiten der Pflanzengestalten entwickelt. Ebenso greifen die Studien der Osteologie und Anatomie in vergleichender Anatomie zusammen, abermals im Gegensatz zu den Begriffstrennungen der bloßen Zergliederer, die Einheit der Natur in ihren Typengestalten für die ganze Mannigfaltigkeit des Tierreichs zu ergreifen. Überall wirkt die gleiche unermüdliche Beobachtung. Die eigene Anschauung bildet den einzigen Ausgangspunkt der Erkenntnis. Es ist aber um die ganze Fülle der Anschauungen zu tun, um die größtmögliche Vollständigkeit der Übersicht. Diese zeigt dann die Anschaulichkeiten des Verschiedenen in ihren leisen Übergängen zueinander und erweist so die durch sie alle hindurchwirkende Einheit und Ge-

gesetzlichkeit des Werdens. Als immer werdende, unablässig bildende, gestaltend umgestaltende wird die Natur gedacht, nicht eine erstarrte Gegebenheit fertiger und geschiedener Formen, sondern ein ewig Bewegliches des nie Vollendeten, das im Hindurchgehn durch immer neue gesetzlich sich entwickelnde Formen als Einheit des Gedankens sich offenbart. Alles ist Leben. Goethes Auge ruht auf aller Sichtbarkeit der lebendigen Natur, um sie in all ihren Wandlungen als die ewig Eine zu verstehen, — die Einheit eines Gedankens, der von Ewigkeit zu Ewigkeit in allen Verschiedenheiten als derselbe sich stets lebendig neu erschafft.

In allem wirkt eine ganz persönliche Weise der Anschauung. Die sinnliche Vorstellungskraft, das anschauende und gegenständliche Denken ist das des Dichters. Goethe lernt allein von der Natur und von den großen Geistern, von den Schaffenden, wie sein eigenes Denken Schaffen ist. So unmittelbar setzt sich die dichterische Weise des Verstehens in Erkenntnis um. Goethe schafft sich als Erkennender sein ganz persönliches Verhältnis zur Natur. Indem er sie in einer völlig eigenen Anschauungsweise ergreift, eignet er sich die Natur an als einen eigensten Besitz, ja als eine persönliche Tat. Die persönliche Tat geht selber ins Unendliche und bringt wie die Natur selber als ein einheitlich gesetzliches Leben sich unablässig neu hervor. So wahrt sich Goethe in der Forschung Recht und Gewalt der genialen selbsttätigen Eigenart, aber ihr Ergebnis ist nicht Phantasie, sondern eine höhere Form der Erkenntnis. Besser noch wäre zu sagen: das Ergebnis ist eine Phantasieanschauung, die die Wirklichkeit aufdeckt. Die persönliche Anschauungsweise erschuf unmittelbar ein neues Bild der Natur. Die Welt wird in ihr gedacht als eine, die sich in ihrer Mannigfaltigkeit aus letzten einfachen Grundtatsachen entwickelt in einfacher, durchsichtiger, geschauter Gesetzlichkeit. Wie das Kunstwerk vor dem Künstler steht als das mannigfaltige Leben des einfachen künstlerischen Gedankens,

So stellt die Natur als das höchste Kunstwerk sich dar. So sehr fallen hier Genialitätsgebilde und Natur, Dichtung und Wissenschaft zusammen. So sehr wird die Natur verstanden als das Werk des Genius, der sich selbst begreift. Es ist die großartige Fortsetzung des Goethischen Jugendweges. Wie er vom Genius aus das All des Geistes verstanden, so versteht er nun in derselben Weise das All der Natur.

Ja, wir müssen wagen, noch einen Schritt weiter zu gehen und die innersten bedingenden Gründe des Goethischen Gedankens aufzugraben. Die Welt, das Leben wächst in seiner Anschauung so, wie in seiner Seele aus einem einfachen Keim in ihrer gesetzlichen Mannigfaltigkeit die Dichtung wächst. Der keimhafte Gedanke ist irgendwann einmal von der Seele ergriffen. Sie hat ihn still und durch Jahre getragen. Er ist reif geworden. Er besitzt jetzt die Mächtigkeit zur Notwendigkeit einer gesetzlichen Bildung. Er löst sich von der Seele und entfaltet sich in den prangend reichen Wunderbaum seiner Selbstdarstellung im lebendigen Gebilde. Es ist in dieser neuen Natur des Geistes immer noch derselbe einfache lebendige und Leben schaffende Gedanke, der sich in gesetzlich notwendigem Auswachsen in sich selbst zu seiner Vollendung gesteigert hat. Die Natur Goethes ist Goethe selbst. Der Genius ist die höchste Blüte der Natur und ist selbst Natur. Er wiederholt und steigert im Geiste ihr gesetzliches Bilden. Die stille, sichere, feine, unaufhaltsame, ebenmäßige und stetige Gesetzmäßigkeit der eigenen inneren Entfaltung gab ihm die notwendige Grundform ab für alle Auffassung der Natur. Der Grundgedanke für alle Auffassung des Lebens wurde ihm die ruhige stetige Entwicklung einfacher Grundgestalten in gesetzlicher Mannigfaltigkeit — ein Gedanke, in dem eine unerschöpfliche Fülle der Erkenntnis beschlossen lag. Man kann in dieser Entwicklung die innere Notwendigkeit nicht verkennen. Der junge Goethe hat an der eigenen stürmisch-trozigem, zugleich zart und mächtig bewegten genialen Natur den Maßstab der Genialität für alles

Geisteschaffen besessen. So verstand er in sich und von sich aus das All des Geistes als einen Inbegriff genialer schaffender Kräfte. Aber nun erst ist er in seine wahre und letzte Tiefe hinabgestiegen. Man könnte kaum sagen: er entdeckt seine innerlichste Verwandtschaft mit aller Natur als der großen Schöpferin. Vielmehr ihm offenbart sich und nicht in Begriffen, sondern in seinem Tun, das als Erkenntnis genommen das Tun des schauenden Verstandes ist, — ihm offenbart sich das innere Einssein von Natur und der eigenen Schaffensart, von Natur und Goethe. Er hat an sich Maßstab und Verstehen für alle Wirklichkeit. Wenn er also als Jüngling sein Sein gefunden in der ewig bewegten Welt der Geister, nun gründet er sich auf die letzten ewigen Grundfesten der Dinge. Es ist dieser Trieb, der seine Betrachtung zuerst zum Granit führte als dem Urgrund des Irdischen. Er selber hob hervor, wie er damit aus dem Schwanken der Menschlichkeiten zur erhabenen Ruhe der Natur kam. Er hat in dieser Stellung zur Natur wahrhaftig seinen Grund gefunden. Natur und Geist werden zur Einheit in dem gleichen Gedanken der schaffenden bildenden Kräfte. Goethe lebt in einem schauenden Wissen, das in seinem Fortgang unendlich ist. Ihm wird die Welt als Ganzes das Mittel der Selbsterkenntnis.

Das Entscheidende liegt in der neuen Art des Verstehens. Von ihr könnte man sagen, daß sie den Urgedanken des Christentums gegen den Pharisäismus der anerkannten Wissenschaft durchsetzt. Dem Pharisäer ist alles Leben ein für allemal festgestellt in Regeln gegebener und abgeschlossener Begriffe. Alles ist fest und abgeschlossen. Der Geist wird geknechtet in erstarrten Formen unwiderruflicher Gegebenheiten. Aber dem Herrn und Heiland ist der Geist unendliches Leben der Liebe. Der Geist erschafft seine Welt aus dem Quell der eigenen Ursprünglichkeit und Notwendigkeit. Er ist sich selber unmittelbar Gesetz. Die wahrhaftige Menschenwelt ist allein im Schaffen der Liebe. So ist dem bloßen Zergliederer in der Wissenschaft

die Welt ein System fertiger, gegebener, abgeschlossener Begriffe. Es ist eine Art von künstlich bewahrtem Mittelalter, wenn in dem angenommenen System der Pflanzen jede Pflanze im absoluten Raum ihren absolut bestimmten Platz besitzt. Aber für Goethe ist die Natur nicht ein Fertiges, sondern ein ewig Bewegliches, Lebendiges, werdendes, in dem in unmerklichen Übergängen die Erscheinungen ineinander hinüberfließen und in Steigerungen und Abschwächungen sich hebend und sinkend bilden, doch so, daß sie eine Reihe ausmachen, in der in unendlich fließenden Mannigfaltigkeiten der einheitliche Gedanke sich offenbart. Alles in der Natur ist für Goethe Leben, so wie in ihm alles Leben ist. Es ist auch hier gegen die Erstarrung in gegebenen Gesetzen Leben der Liebe, der ewig schaffenden, hervorbringenden, zeugenden Kraft.

Es war Goethe mit dieser seiner Stellung und seinem Tun eine Unendlichkeit von Erfahrungen unter den Forschern bereitet. Er stand unter ihnen als der, dem alles Leben ist, unter denen, die alles, nur nicht das Leben sehen. Er stieß auf die echt pharisäische Selbstgerechtigkeit des bloßen Fachmanns, der auf alles Seherische in seinem Gebiet als auf die Phantasterei der Dilettanten herabschaut. Er erfuhr die Beschränktheiten der Menschen, die in angewohnten Vorstellungsweisen festgefahren sind. Er verstand nach vielen Schmerzen jene hartnäckigste Beschränktheit, die der Meister, deren Irrtum in ihre Meisterschaft mit aufgenommen ist. Er begriff die Welt der anscheinend nur theoretischen Auseinandersetzungen als eine Welt der gegeneinander ringenden Willen, in der jeder die Selbstdurchsetzung sucht und keiner das Höhere anerkennen kann, weil er, wenn er es täte, sich selber aufgeben müßte, — ein ungeheures seelisch-sittliches Schauspiel. So ward ihm die ganze Geschichte der Wissenschaft ein wesentliches Stück der Seelengeschichte. Aber das Treiben der Gelehrten ist ja nur das allgemeine Menschentreiben, das um so grotesker seine Züge enthüllt, da es hier unter dem heiligen Gedanken der

Wahrheit steht. Was der bloße Fachmann in der Wissenschaft, ist der Philister im Leben. Aber das Reich der Philisterei ist groß und umfaßt Präsidenten, Fürsten und Herrn, berühmte Denker und Künstler, Volk und schöne Frauen. Überall die Verranntheit in erstarrten Meinungen, überall der Mangel an lebendigem Geiste der Liebe. Die Goethische Weisheit quillt aus seinen Erfahrungen an seinem Werke hervor. Auch sie ist nichts als das schauende Wissen der Natur um ihr Leben und seine Hemmungen. Die Natur ist die große Einsamkeit des ursprünglichen schöpferischen Gedankens. So glücklich gestellt war Goethe für das Verständnis: mit jedem Schritte weiterer objektiver Entfaltung tut für ihn ein neues Stück Menschenleben sich auf. Das Erschließen der Natur ist das Erschließen der menschlichen Seelen, die nach ihrer Stellung zur Natur in ihrem eigentümlichen Gehalt sich enthüllen. Das Goethische Verstehen des Lebens umfaßt in demselben Gedanken Natur und Menschenwelt.

Der Inhalt des ersten Weimarer Jahrzehnts war die Schöpfung des neuen Menschen in Goethe. Die Jahre waren in diesem Sinne an Bedeutung der Genialitätszeit völlig ebenbürtig und umschlossen bei allem scheinbaren Zurücktreten großer Schöpferleistungen durchaus ein Stück sich steigerndes und emporbildendes Leben. Die Emporbildung geschah durch den Gegensatz. Es gilt den andern Pol der Goethischen Geistigkeit. Wer die zusammenfassenden Benennungen liebt, dürfte sagen: der Goethe der letzten Frankfurter Zeit war Natur, der Goethe des ersten Weimarer Jahrzehnts ward Geist. Selbst die Natur wird in Geist übersetzt und erkennt sich im Geiste. Alles ist Selbstaufopferung und Dienen. Die große Sehnsucht, die auch diese Tage trug, war in ihnen der liebewedende Anteil von Jugend. Im Stillen wuchsen große Dichtungen heran. Egmont, noch aus der Frankfurter Zeit, nahm jetzt seinen zweiten tragenden Gedanken der Weltklugheit in sich auf und wurde das Lied von genialem Lebensschwung und

Politik. In „Wilhelm Meisters theatralischer Sendung“ erzählte der Dichter sich selbst, wie der Mensch eingewickelt wird in künstlerische Dilettantismen, die seines Berufs nicht sind, und dann doch aus aller Verstrickung wunderbarlich der eigenen Sendung und dem eigenen Schicksal entgegenwächst. Eng trug er den Roman wie das eigene Los gleich einem verhätschelten Kinde am Herzen und brach in Tränen aus, da er durchs Land reitend sich Gestalten und Geschehnisse vergegenwärtigte. „Tasso“ bedeutete damals ganz die Anrufung an Lotte von Stein. Die zarte, demütige Seele des neuen Goethe lebt in der Hymne „Das Göttliche“, dem Gegengesang zum „Prometheus“, die die Götter in die Ferne der Ahnung rückt, den Menschen in hilfreicher, edler Güte hinaushebt über die Gleichgültigkeit von Natur und Glück in sein Reich der Freiheit und die ehernen, ewigen Gesetze anerkennt, nach denen wir alle unsers Daseins Kreise vollenden müssen. Das gleiche edle Suchen erfüllt die „Geheimnisse“ und ihren großen Vorgesang, der das Wort seines Berufs über Goethes Leben schreibt: „Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit.“ Seine Seele schafft sich das eigenste Werk dieses Jahrzehnts in der Iphigenie, die, in ihrem dichterischen Gedanken ganz abgeschlossen, nur ihr Berggewand noch in Italien empfing. Sie ist das Lied von der Heil- und Sühnkraft der edlen Frau. Als Grundton stimmt das Ganze das Heimweh der edeln Frauenseele zu ihrem wahren Sein. Diese Frau bedeutet in ihrer Hoheit zugleich eine Kultur, die Kultur reinen Menschentums. Ein Stückchen Griechenhimmel spannt sich über den Barbaren aus. Auch Iphigenie ist, wie die Helden der Goethischen Jugend, unmittelbar an die Götter geknüpft. Auch ihr erwächst aus ihrer Göttlichkeit das Schicksal. Nur erscheint der Gedanke hier mythologisch eingekleidet: die Tochter aus Tantalus' Geschlecht trägt ihres Hauses Fluch. Auch in Iphigenie wird der edle, wahre Mensch uns ein Vorbild der geahnten göttlichen Wesen. Da in dem geliebten Bruder das Vaterland ruft, aber auch

der Betrug ihr naht, ringt sie um ihre Seele. Wie sie überwindet, ihre Seele rettet und damit zugleich alle andern erlöst, das ist das Stück. Iphigenie ist das Lied von der Rettung der Seelen durch die reine Frau. Eine gereinigte Menschheit der Wahrheit und Liebe steht am Ende vor uns da. Die Heilung der schwer Verirrten durch die reine Menschlichkeit des schönen sicheren Gefühls ist gelungen. Wieder ist es eine Religion, in der Goethe seinen letzten Gedanken ausspricht, die Religion der schönen Menschlichkeit, wie sie in der edlen Frau uns offenbart wird. Hier liegt das Erlebnis, in dem diese Dichtung wurzelt. Das edle Weib bedeutet das sichere Gefühl des Rechten, vor dem nichts Rauhes, Rohes, Wildes bestehen kann, bedeutet den Spiegel der Wahrheit, vor dem alles Verworrene und Irre in selbst versinkt. Das Lied, das Goethe in seinem Gefühl von Frau von Stein lebte, ist große Dichtung geworden. Das Weib ist die Erlösungskraft des Lebens, die uns zum Frieden bringt. Religiöse Inbrunst durchdringt das Gedicht. Es redet einer, der erfahren hat. Nicht mehr die Urkräfte menschlichen Seins werden wie im Prometheus, Mahomet, Faust ausgebraust und durchgeföhlt. Die stille Sammlung und Wendung zur Besonnenheit wird erhoben, der gemessene Friede in einem Leben der Reinheit, Liebe, Wahrheit und schönen Stille. Das bedeutet dann zugleich große Kultur-dramatik, in der die Zeitalter der menschlichen Weltgeschichte sich spiegeln und in eine neue Einheit eingehen. Es soll ein Stück griechischer Himmel sein über nordischer Welt, nicht mehr das Griechentum der gewaltigen Urkräfte wie im Prometheus, sondern die Welt der schönen Menschlichkeit und des Maßes: eine neue Art des modernen Menschen, sich im Griechentum als der Zeit der eigenen erfüllten Sehnsucht zu spiegeln. Aber diese griechische Welt ist doch eine ganz germanische in der Frauenverehrung, die hier eine neue Blüte erfährt. Sie ist auch eine ganz christliche, in der der Gedanke der Erlösung alles Leben beherrscht. Sogar die verschiedenen Zeitalter des

christlichen Gedankens klingen darin nach. Wenn die Reine mit ihrem Leiden eintritt für die Schuldigen und sie entschüht, ist es der christliche Urgedanke vom Erlöser. Wenn die Heilige, die jungfräulich Mütterliche durch ihre Reinheit die Gemeinheit in ihrer eigenen Unwürdigkeit vernichtet und in dieser ihrer süßen Reinheit den Irrenden einen Hort des Friedens und Ausruhens gibt, wird der menschliche Gehalt der mittelalterlichen Heiligenverehrung gewahrt. Der Protestantismus herrscht in jener Grundgesinnung, nach der die persönliche Verantwortung für das eigene Leben und seine Reinheit vor dem Göttlichen als der letzte Sinn des Daseins genommen wird. Auch das Christentum wird rein vermenschlicht. Von seinem dogmatischen Gehäuse bleibt nichts. Der ewige Gedanke der Rettung des Menschen durch die Treue und Liebe, die für ihn eintritt, der Erlösung aus aller Erdenwirrsal durch Liebe und Wahrheit befreit den Thoas wie den Drestes. So spiegelt der Genius in dem Bilde eigener Erlebnisse Zeiten und Kulturgewalten: Griechentum, Deutschtum, Christentum, indem er den feinsten Sinn der eigenen Zeit formt. Er hat das Griechentum germanisiert und das germanisierte Griechentum christianisiert. Schließlich aber — eben in diesem ihrem Sinn — ist die Sphigie weder griechisch noch deutsch noch christlich, sondern — hier muß man das fremde Wort gebrauchen — human, — ein Menschliches, das Blüte aller dieser großen Geistesarbeit ist. Es ist eine sehr milde Menschlichkeit eines engen, feinen, weltentrückten Kreises kristallklarer Seelen, — nicht ein absolutes Ideal, sondern eine der möglichen Lebensbotschaften, bei denen tiefes und reiches Menschentum zur Ruhe eines in sich guten Lebens kommt. Italien vollendete das stille, feine und reine Werk in der aufs äußerste vollendeten Form, dem Wohlklang und der Rundung der Sätze, der Gemessenheit aller Bewegungen als dem Ausdruck für Goethes Idee des vornehm Menschlichen. Nicht schnelle Leidenschaften herrschen noch entschiedene Tat. Es spricht das

im beständigen frommen Gefühl des Göttlichen gefaßte Herz. Alles ist reine Poesie der Seele. So gibt sich Goethes neues Künstertum als Ausdruck seiner neuen Weltanschauung. Der Steigerung an Weisheit und Feinheit entspricht ein Zurücktreten der gewaltigen unmittelbaren Kraft. Es ist die Dichtung des Gedankenkreises, der seine Gemeinde besaß in Goethe, Frau von Stein und beiden Herders. Sie spricht die Botschaft aus, die als Philosophie in denselben Jahren in Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ hervortrat. Natur, Geist und Geschichte bilden eine Einheit desselben göttlichen Lebens, das seinen höchsten irdischen Ausdruck findet in reiner Menschlichkeit und Humanität. Wenn sie Spinoza als ihren Heiligen verehrten, so hatten sie ihn in ihr sanftes Lied der Seele und ihrer Geschichte auf Erden übersetzt.

Die Flucht nach Italien führt Goethe zu dem, was ihm sein ganzes Leben hindurch als der Gipfel seines Daseins erschienen ist. So innerlich notwendig wie die freiwillige Selbstbeschränkung des Weimarer Lebens in seiner Entwicklung gewesen, so notwendig war die italienische Loslösung. Damals galt es, an großer und bestimmter Tätigkeit sich der Wirklichkeit gewachsen zeigen, jetzt aber, den neuen Menschen, der er geworden, aus dem äußeren Druck und den äußeren Banden loslösen, ihn zu sich selber kommen zu lassen, daß mit der neuen Anschauung der Dinge der neue Künstler und der neue Mensch reife. Es war eine wahrhaftige Befreiungsreise. Dann steht es so, daß der Widerschein oder Nachschein antiken Lebens in seiner Seele Sehnsucht und Gehalt seines Lebensideals für immer prägt, daß das Leben in Italien ihn der rein geistigen Schöpfertätigkeit zurückgibt, aber auch deren Umfang für alle Zukunft bestimmt, daß er zu Natur, Kunst und Menschenleben seinen Standpunkt gewinnt und felsenfest begründet, daß die neuen Aufgaben seiner Dichtung sich ihm feststellen. Am Ende ist klar geworden: er wird für den Rest seines Daseins nicht Staatsdiener sein, sondern Künstler, aber dies in dem allumfassenden

Sinne seines ihm eigenen Begriffs. Goethe hatte recht, von seiner Wiedergeburt in Italien zu sprechen. Ein solcher Mann wird sich nicht leicht gemacht. Es war die letzte entscheidende Selbstschöpfung seines Lebens. Mit dem Verhältnis zur Wirklichkeit, wie es ihm aus innerer Notwendigkeit sich bildete, gewann er die freie und unablässige Schöpferkraft seiner Jugend zurück. So sicher war der Zug des Instinkts, der ihn nach Italien brachte. In wunderbarer Fügung der Geschichte erschien in ihm der Zug des Germanen nach dem italienischen Süden wieder. Was man seinen Realismus nennen mag, das ward in Italien reif. Es reifte zugleich mit seinem Klassizismus. Ja, beide sind in bestimmtem Sinne dasselbe und sind überaus feine und merkwürdige Gebilde der Seele.

Wenn er auf der Reise zuerst Wolken, Flüsse, Gebirge, Luft beobachtet und mit dem Plan eines Modells der Natur auch flüchtige Grillen von einer pulsierenden Schwerkraft in der Atmosphäre wiederkehren, so sind das noch weiterklingende alte Gedanken. Als bald setzt die bewußte neue Selbsterziehung ein, mit dem Interesse, das er an der Welt nehmen muß, dem Beobachtungsgeist, ob sein Auge licht, rein und hell, der Sorge, ob die Falten, die sich in sein Wesen geschlagen, wieder auszuliegen sind. Das Gemüt gibt sich dankbar hin. „Die Sonne scheint heiß, und man glaubt einmal wieder an einen Gott.“ Da steht dann das Wort, das den ganzen Sinn der italienischen Reise und hinfort den der Goethischen Lebensreise gibt: „Ich mache diese wunderbare Reise nicht, um mich selbst zu betrügen, sondern um mich an den Gegenständen kennen zu lernen.“ Verliert sich doch das Leben der meisten in dem reinen Selbstbetrug subjektiv willkürlicher Vorstellungsweisen, in denen sie sich ihre Welt denken, wie ihre Selbstliebe sie haben will. Aber das ist der ganze Sinn des Goethischen Daseins, zur reinen Anschauung der gegenständlichen Welt zu kommen und sich in der reinen Anschauung die Fähigkeit des eigenen Lebens zur Wahrheit zu beweisen. Die Erhebung des ganzen Daseins ins

Objektive ist das Ziel. Sie wird das Selbst selber zu reiner objektiver Bedeutung erhöhen. Sie arbeitet alle Gediegenheit heraus, deren das Selbst fähig ist. Wir erkennen uns selber erst an unsern Taten von gegenständlicher Bedeutung. Erkennen, Kunst, Leben sind in diesem Sinne Taten. Das heißt: sich an den Gegenständen selber kennen lernen. In diesem Sinne bedeutet das Erkennen der Welt zugleich unsere Selbsterkenntnis. Indem du den Gegenständen gerecht wirst, zeigst du, was du vermagst, und wer du bist. Klar wächst in ihm das Bewußtsein des großen Berufes und seiner Einsamkeit. Es ist ein Seufzer aus tiefster Brust, der ihm angesichts der baulichen Herrlichkeiten des Palladio entquillt: „Man verdient wenig Dank von den Menschen, wenn man ihr inneres Bedürfnis erhöhen, ihnen eine große Idee von ihnen selbst geben, ihnen das Herrliche eines wahren, edlen Daseins zum Gefühl bringen will. Aber wenn man die Vögel belügt, Märchen erzählt, von Tag zu Tag ihnen forthelfend sie verschlechtert, da ist man ihr Mann, und darum gefällt sich die neuere Zeit in so viel Abgeschmacktem. Ich sage das nicht, um meine Freunde herunterzusetzen, ich sage nur, daß sie so sind, und daß man sich nicht verwundern muß, wenn alles ist, wie es ist.“ Der Zug zum Echten macht den Künstler einsam und entfremdet die Menge, die nur in ihren Vorurteilen geschmeichelt und bestärkt sein will. Aber ihr Bewußtsein erhöhen durch Größe und Wahrheit — darum ist es zu tun. Deswegen heißt es nun, sich selbst in Größe und Wahrheit festigen. So geht er seinen Weg als der geborene Feind von Wortschällen, in einem Schauen, das zugleich Begreifen sein soll — „denn was ist Beschauen ohne Denken“ —, in tiefer, schöpferischer Einsamkeit, die am tiefsten ist im Gewimmel der strömenden Menge, doch keineswegs dem unmittelbaren Leben abgekehrt. Noch der Schatten des Volks ist ehrwürdig. Schon zeichnen sich die Gebiete seiner Arbeit ab: Leben und Gesellschaft, wenn ihm die innere Notwendigkeit des venetianischen Daseins aufgeht oder er die Poesie des Volkslebens im

Wechselgesang der Gondoliere erfährt, — dem „Gesang eines Einsamen in die Ferne“. Dazu tritt die Natur, vor allem die Botanik, das organische Leben. „Was ist doch ein Lebendiges für ein köstliches, herrliches Ding! Wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seiend!“ Endlich will auch die Kunst aus ihren Naturbedingungen verstanden sein. Es ist das Goethische, in den Dingen lebende Verstehen, wenn er die Welt unwillkürlich mit den Augen des letzten Malers sieht, den er betrachtet. Auch hier sucht er das innerlich Notwendige, in sich Begründete und Wahre, wie er es an Raffaels Cäcilia in Bologna rühmt, „deren Existenz so vollkommen dasteht, daß man dem Bilde eine Dauer für die Ewigkeit wünscht, wenn man gleich zufrieden ist, selbst aufgelöst zu werden“. Alles aber durchdringt, grundlegend für sein ganzes geistiges Dasein, die Beziehung und suchende Liebe zum Altertum. Er erschaut das lebendige Volksdasein, das sich, etwa in der Arena zu Verona, selber in seiner Gesundheit und Lebendigkeit sich darstellend, diese Werke schuf. Die Baukunst der Alten ist eine neue Natur, die zu bürgerlichen Zwecken handelt. Es sind die Wesenszüge der eigenen Natur, der alle Willkür verhaßt, die sich in dieser Sinneigung zum Altertum selbst zu Bewußtsein kommen, als in einer wirklichen Wesensverwandtschaft, weswegen das Innewerden ihres Werts ihm fast wie eine platonische Wiedererinnerung erscheint. Er findet sich an den Alten zur eigenen, mit ihm geborenen Wahrheit. So steigt ihm auf ihrem Boden ihre Geschichte auf, indem er die Steine des Grundes beklopft, auf dem sie gewandelt, „wie Antäus, der sich immer neu gestärkt fühlt, je kräftiger man ihn mit seiner Mutter Erde in Berührung bringt“. Er besitzt den geologischen und zugleich landschaftlichen Blick für den klassischen Boden, — „ein freies klares Anschauen der Örtlichkeit. Da schließt sich dann auf eine wunder-same Weise die Geschichte lebendig an, und man begreift nicht, wie einem geschieht, und ich fühle die größte Sehnsucht, den Tacitus in Rom zu lesen.“

So zieht er durch die Porta del popolo in Rom ein als in „die Hauptstadt der Welt“. Die gewaltige Tatsache des römischen Daseins nimmt er in sich auf, in dem sich alle seine Sehnsucht stillt, begnadigt zu reinem Empfangen durch seine völlige Freiheit von Prätension. Rom scheint ihm ein Aufleben für jeden Menschen. Auch der gemeinste wird hier zu etwas, — „wenigstens gewinnt er einen ungemeinen Begriff, wenn es auch nicht in sein Wesen übergehen kann“. Das ganze Verhältnis zur Geschichte scheint ihm verändert. Sie liest sich ganz anders in Rom als sonst in der Welt, nicht von außen nach innen, sondern von innen nach außen. Für ihn faßt Rom die Welt zusammen. Diese Weltzusammenfassung soll in ihm bewußte Erkenntnis, schauende Erkenntnis werden. Dies erfordert zunächst die innere Sammlung, die große Schule und das pythagoreische Schweigen. Es gilt „solid werden“ in Gedanken, „fest wie die Natur“, in einer moralischen Strafung, denn „um den großen Begriff dessen, was die Menschen geleistet haben, in sich aufzunehmen, muß die Seele erst zu vollkommener Freiheit gelangen“. Die Richtung auf das Einfache, Notwendige, Echte ergibt die Ablehr von der katholischen Kirche und ihren Zeremonien, zu dem die antike große Kunst und reine Menschheit wie der wahre Gegensatz erscheint. Alle Betrachtungen wachsen in ihm wie lebendige Geschöpfe weiter. Immer näher rückt er in der Botanik dem Punkt des Begreifens, „wie die Natur, so ein Ungeheures, das wie Nichts aussieht, aus dem Einfachsten das Mannigfaltigste entwickelt“. Alles drängt heran. Aber ohne gründliche Kenntnis mangelt auch der wahre Genuß. So werden um der Plastik willen Anatomie, das Skelett mit Bändern, Perspektive studiert. Wie der Dichter bisher Steine, Kräuter, Tiere aus gewissen entschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, so nun Baumeister, Bildhauer, Maler, „und werde mich auch hier finden und lernen“. Das heißt, er wird auch sie und ihr Werk als naturgewachsenes Gebild verstehen. Schon legt sich ihm der Kreis

der griechischen Göttergestalten als ein Kreis göttlicher Bildung auseinander, der aus der menschlichen Gestalt ohne fehlendes Glied und Übergänge entwickelt ist, wie eben die Natur bildet. Es ist so viel über Natur und Kunst geschrieben, „und jeder, der sie sieht, kann sie doch wieder in neue Kombination setzen“.

Neapel und Sizilien unterbrechen die strenge Arbeitszeit wie ein Aufatmen in anderer Luft. Goethes Lernen ist allemal Eingehen in den völlig eigenen Puls und Rhythmus des Lebens. In Neapel taucht er in das unendlich wogende, blühende sinnliche Strömen, in die bloße Daseinsfreude. Will er schreiben, sind immer Farben und Bilder vor seiner Seele. Die Naturbetrachtung freilich erhält einen neuen Reichtum an Besuv und Meer. Sie erpressen ihm den Ausruf, er sollte sein ganzes übriges Leben der Beobachtung weihen. Gerade in der Loslösung von den Sonderaufgaben steigt die erste Ahnung der Gesamtanschauung über ihm auf und deutet in gewaltige Weiten und Tiefen. „Und doch ist die Welt nur ein einfach Rad, in dem ganzen Umtreife sich gleich und gleich, das uns aber so wunderbar vorkommt, weil wir selbst mit herumgetrieben werden.“ Die dorischen Tempelruinen in Pästum treten als ein Neues in seine Gedankenwelt und scheinen dem zarten, zum Gefälligen gebildeten, ja erzeugten Bürger des achtzehnten Jahrhunderts im ersten Eindruck lästig, ja furchtbar. Aber auch die Tempelgebilde werden als ein Lebendiges erfaßt, dessen Leben man hindurchschreitend herausfühlt. Sizilien genießt er völlig wie einen Gesang aus der Odyssee. Alkinous fehlt nicht noch Polyphem, Sthylla und Charybdis, Nausikaa und selbst Circe. Eine odysseische Irrfahrt unternimmt er durch das blühende Land. Aber im Garten des Antinous tut sich ein Weltgarten auf, da er mit der Urpflanze den Gedanken der Metamorphose jetzt in einem tiefsten Versinken in sich selbst ganz erfaßt. Eine Urpflanze muß es ja geben. Woran sollten wir sonst erkennen, daß etwas eine Pflanze sei, — eine Fassung seines Grundgedankens, an der Platon seine Freude ge-

habt hätte. Schaut man sie, so könnte man auch ins Unendliche Pflanzen erfinden, nicht Schatten und Scheine, sondern Gebilde von innerer Wahrheit. So sehr ist Goethes Erkenntnis erfindender Gedanke, daß er unmittelbar von der Wissenschaft zur Kunst hinüberführt, als Wissenschaft zugleich Kunst bedeutet. An der Odyssee geht Goethe der Unterschied antiker und moderner Poesie auf. „Sie stellten die Existenz dar, wir gewöhnlich den Effekt; sie schilderten das Fürchterliche, wir schildern fürchterlich; sie das Angenehme, wir angenehm usw. Daher kommt alles Übertriebene, alles Manierierte, alle falsche Grazie, aller Schwulst.“ Indem er es ausspricht, sieht er das Ziel der eigenen Dichtung, die hinfort nach antiker Einfachheit und Wahrheit des unmittelbar in sich notwendigen Daseins strebt.

Beim zweiten römischen Aufenthalt lebt er, in dem Vollsinn, wie er es versteht, als ein Römer unter Römern, sieht die Sachen und nicht mit und bei den Sachen, im Reichtum und Überfluß all dessen, was ihm lieb. Die großen Ideen wachsen zu Ende: die Kunst faßt er als eine zweite Natur, die aus dem Haupt der größten Menschen geboren worden. Er sieht Licht, wohin es mit seinen Fähigkeiten will, und hofft noch etwas zu tun. Wie erst neu geboren weiß er sich jetzt neu erzogen. Sein Kunstbegriff schließt sich auf. Er lebt in anschauernder Erkenntnis. Über die wichtigsten Punkte ist er mehr als gewiß. Obwohl die Erkenntnis sich ins Unendliche erweitern könnte, so hat er vom Endlich-Unendlichen einen sicheren, ja klaren und mitteilbaren Begriff. Das *εἶναι καὶ πᾶν* ist wie für die Botanik, so für alles organische Gebilde bis zur Kunst hinauf gefunden. In allem waltet die innere Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit. Um des Verstehens willen bringt er hervor, zeichnet und modelliert, wie denn all sein Verstehen hervorbringendes Darstellen ist. Aus dieser Klarheit heraus begrüßt er Herders Büchlein über „Gott“, das freilich nicht Speise, sondern Schlüssel ist. „Wer nichts hineinzulegen hat, findet sie leer.“ Alles Verstehen ist Erschaffen aus den Tiefen der eigenen

Wahrheit und Erkenntnis. Mit denen, die die Tiefen der Natur aufschließen wollen, sondert sich der römische Goethe von den andern, die hohle Kindergehirnerfindungen vergöttern. Hier erst in Rom ward er übereinstimmend mit sich selbst, glücklich und vernünftig und fand die höchste Zufriedenheit seines Lebens in diesen Wochen, zufrieden auch der Auswirkung seines Lebens in der lebendigen Mitteilung an zwei, drei Freunde. „Da auf dem Punkte der Wirkung meines Wesens fühl ich die Gesundheit meiner Natur und ihre Ausbreitung.“ So lebte Goethe in Rom ein zugleich modernes und antikes Leben, — modern in der unendlichen Zerstreung seiner Forderungen, die nie zu erfüllen waren, antik in dieser Art, sich selber an den Gegenständen zu erkennen und in lauter darstellend gegenständlichen Gedanken sich zu entwickeln. Er vereint Unendlichkeit und Plastik des Denkens. Es ist ein antikes Ideal, das er verwirklicht: übereinstimmend mit sich, vernünftig und glücklich zu sein. Es ist die Gedankeneinheit der sokratischen Weisheit, wie sie im platonischen Gorgias steht. Noch einmal ward Rom, in seinem Geiste gespiegelt, die Herrin der Welt. Ein Imperator im Geiste war erschienen. Man versteht sein Wort über den Abschied von der ewigen Stadt: „in jeder großen Trennung liegt ein Keim von Wahnsinn, man muß sich hüten, ihn nachdenklich auszubrüten und zu pflegen.“ Er trennte seine Seele von der Welt, die ihre Heimat war. Aber diese Heimat war ganz und gar eine Schöpfung seines Geistes. Goethes Klassizismus wie sein Realismus bedeuteten dieselbe Hinwendung zu der in seinem Geiste als Ziel und Bollendung angelegten Wahrheit. Es ist die Wahrheit der gestaltenden Gedanken, die lebendige Natur und große Kunst bedingen, die Wahrheit, in der Natur und Kunst eins sind. Er erschaute sie in den Dingen, aber sie war durchaus eine Idee. Goethes Altertum ist seine in ihrem Kerngedanken bewußt gewordene Gegenwart. Goethes Wirklichkeit ist Gestalt gewordener Gedanke. Sein und Idee fallen zusammen in seinem Geiste. Sein

Realismus ist ein Idealismus, der seine Gestalten schaut. Dies ist der Bildungsgedanke, unter dem hinfort sein Leben steht. Sein Realismus tritt nicht als Gegensatz gegen den Idealismus, sondern ist über den Idealismus hinaus.

3. Goethe in der Schillerzeit

Das Erlebnis der italienischen Reise entschied für immer den Charakter des Goethischen Lebens. Es machte dies Leben zu dem ungeheuersten Versuch der Selbstbildung, von dem die Geschichte der Erde erzählt. Aber das Wort der Selbstbildung muß hier in einer innigeren Bedeutung gebraucht werden, als es im alltäglichen Sprachgebrauch besitzt. Es ist von Bildung die Rede in dem Sinne, in dem Goethe von der Bildung und Umbildung organischer Naturen spricht. Goethe bildet sich nicht nach der Leitung angenommener Begriffe, die in irgendeinem Zusammenhang für ihn Überzeugungskraft gewonnen haben. Er bildet sich, wie die Pflanze sich bildet — aus der inneren Notwendigkeit ihres Keims, nach der in ihrem Keim gegebenen Gesetzmäßigkeit. Goethes Selbstbildung ist in gleichem Sinne Bildung und Umbildung seiner organischen Natur, ist die höchste Erscheinung natürlichen Wachstums, von der wir wissen. So enthüllt sich erst die ganze Notwendigkeit seiner Naturforschung für Goethe. Sie ist in ihrem Grunde nichts als ein Werk grandioser Selbsterkenntnis. Im Werden der Lebendigen offenbaren sich Goethe die Vorstufen des eigenen Werdens. Nur mit dem Ganzen der Lebendigen Welt kommt er sich selbst zum Bewußtsein. In einer besonderen Tiefe des Begriffs sind sie alle seine Brüder, die Pflanzen, die Tiere. Was in diesem Zusammenhang geschieht, ist, daß die geniale, mit ihm geborene Uranschauung seiner Jugend sich in klar durchgebildete Verfahrensweisen methodischer Forschung umsetzt, daß also, was dort im Augenblick der Inspiration sich vollenden wollte, sich als Arbeitsmöglichkeit für ein unendliches Leben ausbreitete und damit der Goethischen Endlichkeit den

Sinn der Unendlichkeit gab. „Durch die Andern der Natur zu fließen“, „schaffend Götterleben zu genießen“, Natur sein und sie dadurch erkennen, wie man erkennt, was man ist und lebt, ist dem Menschen in der Intuition der Vernunft versagt. Aber er mag im Sinne einer solchen letzten Allheit der Erkenntnis mit dem schaffenden Leben der Natur eins werden in einer Betrachtungsweise, die die Natur als die lebendig bildende vom Ganzen ihres einheitlichen Gedankens aus in alle Teile versteht. Die italienische Reise stellte in diesem Sinne die Aufgaben für das ganze Leben Goethes fest, wieder nicht derart, als sei hier ein bewußter Plan gemacht, sondern so, daß die großen Grundrichtungen sich für immer bestimmten, in denen dies Goethische Bemühen sich bewegte und bewegen mußte, um zu vollkommenem Selbstbewußtsein im Bewußtsein der Welt zu kommen. Es sind drei große Gebiete der Erkenntnis: die Natur, die Kunst, die Gesellschaft oder das Menschenleben. Sie stehen nicht nebeneinander als geschiedene Größen. Sie sind dieselbe Lebendigkeit der Welt, die als die große Schöpferkraft der Natur von der Pflanze zum Tier, vom Tier zum Menschen sich steigert, in der Kunst eine neue Natur hervorbringt, die aus dem Geist der größten Menschen stammt, im Treiben der Menschen und ihrer Gesellschaft bei aller anscheinenden Willkür ebenso nach einfachen Gesetzmäßigkeiten sich auswirkt. Es gibt grundsätzlich vom Grashalm bis zur Tat des Genius keine Erscheinung, die nicht in das Goethische Verstehen eingeht, gibt keine, deren Verstehen nicht ein Stück der großen Bildung zu sich selber wäre, welche Goethes Leben ist. Es ist die größte in den Dingen lebende Liebe. Die größte Liebe findet sich zu sich selber und zur Erkenntnis des eigenen Gehalts. Goethe trägt in dieser Liebe die ganze Menschenwelt aller Schaffenden im Geiste, die er in ihrer Art und Leistung gleichfalls als Vorstufen und Vorbildner des eigenen Seins versteht. Durch das ganze Leben setzt sich jene Arbeit fort, in der er sich an den Gegenständen kennen lernt.

So gilt es, das Selbst zur Welt zu machen, das Subjekt ganz zum Objekt zu erhöhen, die angeborene Weise des Schauens im weitesten Umkreise zu gestalten zu Gedanken gediegenster gegenständlicher Wahrheit. Es gilt, die Welt zum Selbst zu machen, das Objekt dem Subjekt anzueignen, die Welt in ihrer reinen Gegenständlichkeit wieder erstehen zu lassen als Gedanken. Es gilt, aller subjektiven Willkür entwachsen in reiner Sachlichkeit, aber in einer Sachlichkeit, die durchweg persönliches Leben in seiner Kraft und Lebendigkeit ist. Es gilt, die höchste Einheit von Selbst und Welt zu finden. Alles geschieht im Sinne jenes Worts, das der Kern aller Goethischen Weisheit ist: „Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich in ihr gewahr wird. Jeder Gegenstand wohl beschaut schließt ein neues Organ in uns auf.“

Nicht viele unter den Freunden werden gemerkt haben, welche Saat Goethe in den kleinen Arbeiten nach der Heimkehr in Weimar zur Reife und Ernte brachte. „Die Metamorphose der Pflanze“ ward jetzt vollendet. Das war die lebendige Natur Goethes, — wie sie ihre Lebenskraft äußert in Wachstum und Fortpflanzung. Aber beide sind dasselbe, beide fortschreitende Selbstentfaltungen desselben Organs, des Blattes, das je nachdem sich ausdehnt oder zusammenzieht. So haben alle organisierten Geschöpfe etwas Gemeinsames. Überall betätigt sich gesetzlich die Einheit des Lebens. Dies führt zu dem großen Grundgedanken, den Goethe mit dem Urphänomen in die Naturbetrachtung einführt. Die Erscheinungen, die wir in der Erfahrung gewahr werden, führen auf höhere und immer höhere und endlich auf letzte allgemeinste Bedingungen zurück, letzte Regeln und Gesetze, die sich aber nicht durch Worte und Hypothesen dem Verstande, sondern gleichfalls durch Phänomene dem Anschauen offenbaren. „Wir nennen sie Urphänomene, weil nichts in der Erscheinung über ihnen liegt, sie aber dagegen völlig geeignet sind, daß man stufenweise, wie wir vorhin hinaufgestiegen, von ihnen herab bis

zu dem gemeinsten Falle der täglichen Erfahrung niedersteigen kann.“ Überall in den Erscheinungen waltet eine ursprüngliche Entzweiung, die einer Vereinigung fähig ist, oder eine ursprüngliche Einheit, die zur Entzweiung gelangt. „Das Ge-einte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Syntripsis und Diatrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind.“ Der Magnet, der elektrische Funke sind in diesem Sinne Urphänomene. Man könnte der Wissenschaft Glück wünschen, wenn es gelänge, auch das schöne Kapitel der Farbenlehre aus seiner atomistischen Beschränktheit und Abgesondertheit, in die es bisher verwiesen, dem allgemeinen dynamischen Flusse des Lebens und Wirkens wiederzugeben, dessen sich die jetzige Zeit erfreut. Das Streben Goethes geht auf eine allgemeine Naturlehre, in der alle Erscheinungen im Sinne durchgreifender einheitlicher Gesetzmäßigkeiten verstanden würden, mit Ablegung jeder falschen Teleologie, in Erklärungsweisen, die immer die einfachste Erscheinung als Grundformel behandelten und die mannigfaltigeren von daher ableiten und entwickeln. Er klagt über die Zeit, in die er mit seinem Forschen trat. „Vereinzelt behandelte man sämtliche Tätigkeiten; Wissenschaft und Künste, Geschäftsführung, Handwerk und was man sich denken mag, bewegte sich im abgeschlossenen Kreise. Jedem Handelnden war Ernst in sich, deswegen arbeitete er aber auch nur für sich und auf seine Weise, der Nachbar blieb ihm völlig fremd und sie entfremdeten sich gegenseitig. Kunst und Poesie berührten einander kaum, an lebendige Wechselwirkung war gar nicht zu denken, Poesie und Wissenschaft erschienen als die größten Widersacher.“ Und so blieb in jedem Wirkungskreise alles vereinzelt und zersplittert. „Nur ein Hauch von Theorie erregte schon Furcht.“ „Niemand wollte gestehen, daß eine Idee, ein Begriff der Beobachtung zum Grunde liegen, die Erfahrung befördern, ja das Finden und Erfinden begünstigen könne.“ Da erscheint nun Goethe

als der gewaltige lebendige Wille zur Einheit. Alles Naturwissen soll eins werden in dem durchgreifenden Gedanken desselben dynamischen Lebens der Natur. Alle Gebiete sollen Entfaltung des Urphänomens sein, wie es in die Gesamtheit der Phänomene sich entwickelt. In jedem Naturgebiete waltet ein einziger, unendlich sich abwandelnder Gedanke. Der Urgedanke bietet sich dem treuen Blick irgendwo in der Anschauung dar. So wird Wissenschaft in der nächsten Lebensnähe der Erscheinungen. Aber sie wird als höchste Einheit des Gedankens. Sie lebt von Ideen. Aber die Ideen entspringen in einem unmittelbaren Gewahrwerden. Goethes Naturerkenntnis bedeutet ein einziges Ineinander von gläubiger Kindlichkeit des Schauens und durchdringender Geisteskraft. Die Einheit, die er stiftet, ist zuletzt die Einheit der großen, sich selbst erschaffenden Persönlichkeit. Er versteht die Welt als die Einheit des Gedankens, der in seinem Verstehen zum Bewußtsein kommt. Die Einheit umfaßt nicht nur das Ganze der Natur. Sie umfaßt auch das Ganze des Geistes als Natur. Kann es gesagt werden, daß Goethe in seiner genialen Jugend ganz Natur, in seinem Weimarer Anfangsjahrzehnt ganz Geist gewesen, so ist die Einheit von Natur und Geist die große Tatsache und der große Gedanke, der seine Reise bezeichnet.

Genau in dem gleichen Geiste wie die Natur wird eine eigene neue Welt in der Kunst durch das Goethische Verstehen erschlossen. Es handelt sich um dasselbe Aufgehn der Gedanken in lauter unmittelbaren Erlebnissen des Schauens; um denselben Glauben an einfache letzte durchgreifende Gesetzmäßigkeiten, um wahrhaftige Urphänomene des Künstlerischen, um dieselbe Art, über die Werke der Kunst hinweg mit den großen Schöpfern und in ihnen mitschaffend zu leben, aus deren Geist das Werk hervorging. Die wenigen Seiten über „Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil“ entfalten die entscheidende Typenordnung, in der die allgemeine Weise des Gestaltens sich bis zu ihrer Vollendung steigert. Die ein-

fache Nachahmung der Natur kann in einem stillen, in sich gefehrten Gemüt bei sogenannten toten oder stillliegenden Gegenständen zu Werken von hoher Vollendung führen. Die Manier, die über diese Art beschränkter Hingabe hinausgeht, besteht in einer selbstgeschaffenen Weise und Sprache, um das, was der Künstler mit der Seele ergriffen, wieder nach seiner Art auszudrücken. Der Stil entsteht, wo die höchste Gegenständlichkeit und Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen ergriffen ward. Er ruht auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen. Man würde sagen dürfen, daß Goethes „Göz“ ein Werk aus einfacher Nachahmung der Natur sei, daß die „Iphigenie“ in seinem Sinn des Worts der Manier entspreche. Der Stil liegt vor ihm als sein Ziel. Es wäre denn auch hier die Entfaltung seines Dichtertums, welche ihm das Verstehen für die Darstellungsweisen der bildenden Kunst und der Kunst im allgemeinen öffnet. Bei der einfachen Nachahmung der Natur überwiegt die Sache mit ihrer Zufälligkeit, bei der Manier das Gemüt des Künstlers, der bei Gelegenheit der Sache sich selbst mit seinem Persönlichsten ausspricht. Im Stil walten die innerlichsten notwendigen Gesetzmäßigkeiten der Gegenständlichkeit. Er bedeutet die höchste Sachlichkeit der zur Einheit mit dem Gegenstande gekommenen Persönlichkeit. Er zielt auf jene letzte Objektivität, in der Goethe sich vollendete, da sein Geist ganz Welt, die Welt in ihm Geist wurde. Das meisterliche kleine Schriftchen „Der römische Karneval“ zeigt endlich, wie die Goethische Betrachtungsweise auf Gesellschaft und Menschenleben hinübergreift. Scheint irgend etwas rein willkürliches Spiel, so ist es gewiß das Gewimmel der Karnevalsfreuden. So sprudeln in Goethes Darstellung die bunten und vielfältigen Bilder anscheinend regellos empor. Aber dennoch waltet in dem allen die sicherste, unmerklich zwingende Gesetzmäßigkeit. Die Straße des Corso bestimmt die ganze doppelte

Richtung der Entfaltung. Alle die Willkürlichkeiten der Laune haben ihren Ursprung in aufweisbaren Urerlebnissen. Alles ist eine Einheit aus Raum, Zeit und Seele. Das wäre das letzte Ziel des schauenden Verstehens, die Bilder des Lebens in ihrer Unmittelbarkeit zu sehen und sie im Sehen zugleich als Ausdruck unentrinnbarer Gesetzmäßigkeiten zu fassen, die Dinge im Gesetz, das Gesetz in den Dingen zu ergreifen. Denn alles, was da ist, ist Gesetz, ist in der Einheit der bildenden Gedanken. —

Der Gedanke des Stils steht hinfort über allem Schaffen und Leben Goethes. Wenn der Stil auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis ruht, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren Gestalten auszusprechen, so ist ja offenbar, daß Goethes Dichten nur das letzte Wort seines Erkennens bedeutet und bedeuten kann. Seine Dichtung gibt in lebendigen Gestalten seine Wahrheit vom Leben. Diese Wahrheit aber ist bei ihm das Ende all seiner Erkenntnis von Natur und Geschichte. Goethes Erkennen, wie es in dichterischem Schauen begann, führt in gewaltigem Umtreiben zum dichterischen Schauen zurück. In allem waltet der gleiche gegenständliche, darstellende, schauende Verstand, der, wie er im Erschauen der großen Genialitäten des Herzens anfangt, nun das Geheimnis der Natur in der Genialität ihres Schaffens aufdeckt und auf dem Wege über das All von Natur und Geschichte zum dichterischen Enthüllen der großen Lebensgesetzmäßigkeiten zurücklenkt. Im Feinsten und Letzten des menschlichen Daseins gilt es die großen Grundgestalten der Gesetzmäßigkeit darstellend zu schauen. Der Gedanke der Gestalt gewinnt eine unheimlich zwingende Macht. Das Griechentum erscheint als das rechte Urphänomen der Menschlichkeit, griechische Kunst als das Urphänomen des Künstlerischen überhaupt. Als Deutscher am Ende des achtzehnten Jahrhunderts in der Kunst Hellene zu sein wird die schwere Aufgabe, die abermals ins Unendliche weist. Im „Egmont“ ist es noch, als ob die

beiden Lebenshälften Goethes sich ungeschieden gegeneinander setzten. Er entsprang in Goethes genialer Jugendzeit und wurde in Rom vollendet. Damals war er das jubelnde Lied von dem Helden der genialen Lebensführung, des achtlosen und arglosen Übermuts zum Leben. Jetzt kam der entwickelte Weltverstand hinzu. Man gedenkt des Worts von Goethe an Karl August (17. November 1787): „Ich möchte nun nichts mehr schreiben, was nicht Menschen, die ein großes und bewegtes Leben führen und geführt haben, nicht auch lesen dürften und möchten.“ Wenn „Götz“ ein geschichtliches Genrebild war, wird „Egmont“ ein großes Historiengemälde. Wie ein Eisberg unaufhaltsam erdroffelt der spanische Zwang die niederländische Freiheit. Egmont fällt als das Opfer, das Urbild des kraft- und lebensstrotzenden niederländischen Volkes, das sich in Klärchen als seiner reinsten Erscheinung mit Leib und Seele ihm ergibt. Politik und Leben treten wie Todfeinde einander gegenüber, beide sprechen in der Dichtung mit gleicher Mächtigkeit. Doch bleibt ein Unzusammenstimmendes zurück, das erst ausgeglichen wurde durch Beethovens Musik. Sie hat dem Werke die innerste Seele zurückgegeben und es zu dem gemacht, was es in seinem innersten Wesen ist, zu einem heroischen und süßen Liede mit untermengten Bildern.

Wie „Egmont“ auf die Frankfurter Tage, weist „Tasso“ in seinen Ursprüngen auf den Weimarer Anfang zurück. Doch ist es, wie es vorliegt, durchaus ein neues Gedicht, in Sizilien neu aufgegangen, Goethes Begleiter bei dem Abschied von Italien, Träger der Qualen dessen, der in eine unwiderrufliche Verbannung getrieben wird, Werk und Trost seiner tiefen Einsamkeit im ersten Weimarer Jahr nach der Rückkehr, das erste in sich ganz vollendete, keinerlei Zwiespalt mehr in sich bergende Werk seines neuen Künstlertums, auch in Nachklängen nicht mehr der junge Goethe wie im „Egmont“ noch der, der sich durch eine Zeit mächtiger Entwicklung hindurchringt wie in „Sphigenie“, sondern Goethe der Mann in der vollkommenen

Sicherheit seiner neuen Sinnesart und Form, über „Werther“ hinausstrebend, in einer Reihe mit „Hermann und Dorothea“, den „Wahlverwandtschaften“ und dem „Faust“ ein Werk großer Goethischer Kunst, eine Dichtung, die die letzten Tiefen des Lebens aufschließt. Höchstens darin steht es vielleicht gegen jene ein wenig zurück, daß es mehr durch besondere Kultur bedingte Zustände des Lebens als seine ewig gleichen Grundgestalten und Gefahren herausstellt. In dieser Hinsicht gehört es in die Zeit hinein, in der Goethe um seine Stellung zur Kultur noch rang. Die vollendete Höhe der seelischen Kultur in allen Menschen der Dichtung ist der erste Eindruck des Wertes. Es ist nicht eine Kultur, die eigentlich nur in der Einbildung erfunden ward wie in der „Iphigenie“. In all diesen Menschen lebt der natürliche Adel wirklicher Vornehmheit. Ohne eine Fügung der Gewalttätigkeit oder äußeren Geschicks werden sie, unter denen es das höchste Glück sein sollte zu leben, einander zu tragischem Verhängnis. Keine Poesie war mehr rein innerlich als diese. Die Leben bauenden Mächte des Menschendaseins enthüllen sich als Dämonen und furchtbare Bringer des Unheils. Es ist wieder ein Gedicht, in dem das Menschsein selber als Wonne und Glück und zugleich als verzehrendes Schicksal erscheint. Aber es ist das Menschsein auf der Höhe der Kultur. „Tasso“ ist die Tragödie der Kultur auf ihrer Höhe. Es ist noch einmal, aber in diesem ganz neuen Sinne, die Tragödie der Genialität. Tasso ist der Dichtergenius, dem seine Träume das Leben, dem das Leben sein schaffender Traum ist, in der Weite jener übererregbaren Seele, der alles Idee wird und jede Idee ein Anlaß gewaltiger Gefühlsbewegungen im leichtesten Übergang von höchstem Jubel zu tiefstem Schmerz, doch mit stärkster Vorliebe für das Fühlen des Schmerzlichen. Er lebt beständig die Zufälle seiner Wirklichkeit als das schmerzvolle Gedicht vom Genius in seinem Glück und Weh. Auch sein Wesen ist Liebe. Aber er steht in einer Welt der Formen, der er zwar den Adel erhöhten Lebens zubringt, aber die ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten

behaupten, und an denen er zerbricht, — unwiderruflich durch sich selber in die Verbannung hinausgestoßen, da doch alles zu seinem Heil verschworen ist. Es ist das Lied von der Genialität in ihrem Zusammenstoßen mit dem Leben in seinen festen Formen, Staat, Gesellschaft, Sitte. Aber nicht mehr wie im Werther und der Genialitätszeit gelten die Formen bloß als Erstarrung des Lebens, nicht mehr gilt die Genialität als einziges und höchstes Recht. Sie werden in ihrer höchsten Gestalt genommen, als feinste Sitte, als edelste Bornehmheit. Sie sind die feinen Hüllen, die Leben sich schafft und schaffen muß, damit überhaupt Gemeinschaftsleben möglich sei. Aber wie leer, wie todesnah und von Starrheit bedroht wäre auch dieses Leben ohne die Träume des Genius, die es erhöhen und verschönen. Genialität und Form, beide sind sie wohlthätige, lebenbringende, holde Mächte. Es ist die Furchtbarkeit des Menschendaseins, daß sie zerstörende, verschlingende Dämonen sein können. Der Klagelaut tiefsten eigenen Erlebnisses klingt hindurch. Weimar und die eigene Genialität mit ihrer Freiheit! Staatsmann und Dichter! Goethe hat die festen Formen in ihrer heilsamen Notwendigkeit für das Leben begriffen unter tiefen Entfagungen und Leiden des Dichters. Die hohe Frau war auch ihm Seele und Verkörperung jener Form und Trost des Dichters zugleich. Italien und Weimar! wieder in den Geist der Enge statt des freien Lebens mit großer Kunst. Der Abschied von Italien als seinem wahren Leben gab das Grundgefühl der Dichtung: das Leiden des Mannes, der von inneren dämonischen Mächten in unwiderrufliche Verbannung getrieben wird. Der Tiefsinn des Gedichtes ist, daß es die Mächte des Lebens selber sind, die ihn treiben. Es heißt, das Unglück der beiden Männer Tasso und Antonio sei, daß die Natur nicht einen Mann aus ihnen machte. Goethe war Tasso und Antonio zugleich. Daß er es ward, war der Abschied von seiner genialen Jugend. „Tasso“ ist die Absage an seine Genialitätszeit und an Rousseau. Aber das Gedicht verrät viel, — daß nämlich diese Einheit den tiefsten Zwie-

spalt in sich barg, der im Innersten gefühlt werden konnte als einer, der Verzweiflung in sich trug. Goethe selbst war wie seine Natur ein Wesen, dessen Einheit Entzweiung in sich löste, bei dem tiefe Entzweiung zur Einheit strebte.

Der „Tasso“ zeigt, wie tief die Zweiseitigkeit seiner Naturen von Goethe gefühlt wurde, und wie er mit ihr ein dämonisches Verhängnis in sich trug. Wenn Goethe gedachte, in der Freiheit und Losgelöstheit seines italienischen Lebens alle angefangenen Werke hinter sich zu werfen und so die Bahn für neues Schaffen frei zu machen, so sollte zuletzt Faust als Kurier seine Ankunft melden. Aber der italienische und nach-italienische Goethe stand dem eigenen Faustentwurf in völliger Fremdheit gegenüber. Er war einfach nicht imstande, ihn auszuführen. Als er ihn 1790 als Fragment herausgab, war es vermutlich ein Beweis, daß er auf die Vollendung endgültig verzichtet hatte. Winzige Stüdchen sind neu hinzugekommen. „Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles“ — Goethe schreibt die Wonne seines italienischen Glücks im schauenden Erkennen von Natur und Geschichte mitten in den Faust hinein, ohne zu fragen, ob etwas derartiges in den Zusammenhang der Entwicklung irgendwie paßt. Mit der Hexentüche, die Faust verjüngt, setzt er eine Trennung zwischen Faust dem Erkennenden und Faust dem Lebenden, — eine Scheidung, von der das Gefühl des jungen Goethe nichts wußte. Er fügt den Stoff in seine mythologischen Zusammenhänge und rückt ihn damit bewußt von sich selber ab, während er in seinem Sturm- und Drang-Faust ganz mit seinen Helden eins war. „Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist“ — führt mitten in der jetzigen zweiten Studierzimmerzene das Fragment nach dem ersten Faustmonolog fort. Hier treten Mephistopheles und Faust zum erstenmal in schroffem durchgeführtem Gegensatz gegeneinander. Faust bedeutet das Streben zur Fülle, Allheit und Ganzheit des Lebens. Des Teufels Lockung besteht darin, daß er uns in flacher Unbedeutendheit fange. Dies ist

nun freilich der Goethische Lebensgedanke, wie er in seiner Naturerkenntnis reif geworden ist, die Botschaft von dem unablässig im Streben nach dem Unendlichen sich steigernden und behauptenden Leben.

Indessen ward doch auch das neue Weimar für Goethe schließlich wieder eine Heimat, als ihm gelang, in einem Stückchen italienisch-antiken Sinnenlebens etwas wie einen Nachklang römischer Tage in die nordische Welt hineinzuzaubern. Die erste wirklich neue Dichtung des neuen Menschen und Künstlers Goethe waren die Römischen Elegieen. Wie seine Liebe zu Christiane selbst konnten sie von bloß nordischen Menschen nicht verstanden werden. In jener schuf er sich, jenseits von Sitte und bürgerlicher Gewohnheit, den Frieden der Sinne, der zugleich Friede der Seele war, der von allen Anspannungen durch Fremdes und Äußeres gelösten Seele. In den Römischen Elegieen singt er deutsche Lieder eines römischen Dichters — ganz eins geworden mit antiker Sinnenfreude, aber mit einer viel reicheren Seele und vollendeteren Kultur. Die Natur spricht und ist ganz Geist geworden. Der Geist jubelt als reine Natur. Es ist die Einheit von Natur und Geist, die als höchster Gedanke jetzt über all seinem Leben, Schaffen und Denken leuchtet. —

Es gab nicht leicht in der deutschen Geistesgeschichte eine bedeutsamere Antwort als die, die Schiller in dem entscheidenden und ihre Freundschaft begründenden Gespräche Goethe gab: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee.“ Wenn Schiller sich über jene zerstückelte Art der Naturbetrachtung beklagte, mit der die bloßen Fachgelehrten sich untereinander verständigen, und die einen weiteren Kreis kaum anziehen könne, so traf er genau die Weise, die Goethes Verzweiflung gewesen, und die ihn in seine geniale Eigenart des Naturschauens hineingetrieben hatte. Mit dem Verneinenden des Satzes standen die beiden Männer einander so nahe, wie Schiller gar nicht ahnen konnte. Ebenso wenig aber konnte Goethe ahnen, daß das Wort Schillers auf das bestimmteste dasjenige traf, worin der

Gedanke Goethes einer letzten Befangenheit verhaftet blieb. Er löste ihn aus seiner Vereinzlung und stiftete die Einheit zwischen Goethes Geisteswelt und der deutschen philosophischen Kultur. Schiller war uneingeschränkt im Rechte. Goethe glaubte damals noch seine Ideen mit Augen zu sehen. Er meinte in Italien, er werde etwa im Garten des Alkinous zu Palermo die Urpflanze leibhaftig auffinden als eine Wirklichkeit in der Welt der Erfahrung. Aber die Urpflanze ist wirklich nicht in diesem Sinne eine tatsächliche Gegebenheit. Sie ist der bloße Gedanke der einfachen Urgesetzlichkeit, die das Pflanzenleben bildet. Jede Pflanze und jeder Teil jeder Pflanze ist die Urpflanze unter gegebenen Bedingungen der Erscheinungswelt. Es ist demnach wahr, die Urpflanze ist ein reiner Gedanke, ist rein eine Idee. Aber die Idee bedeutet die Einheit der Gesetzmäßigkeiten in der Erfahrung. Sie ist es, die als der leitende Gedanke der Betrachtung die Mannigfaltigkeit der Gegebenheiten in die Einheit der Erkenntnis zusammenfaßt. Wohl ist es richtig, jene letzte Ganzheit der Erkenntnis ist ein Gegenstand des schauenden Denkens. Dies allein faßt die Gedanken, die das Ganze der Erscheinungswelt schauend bedeuten. Aber es ist nicht ein Schauen mit den Augen des Leibes. Es ist ein Schauen mit Geistesaugen. An dieser Stelle und sicherlich unter dem Eindruck jenes Gesprächs ging ja Schiller das Begreifen des Goethischen Genius auf. Er verstand ihn völlig richtig durch den Gedanken des intuitiven Verstandes, der den letzten Grenzbegriff der Kantischen Erkenntnislehre bildete. Als Schiller dies Verständnis aussprach, war es die neugegründete deutsche Philosophie selber, die als die Lehre vom Geiste in seiner Ganzheit in Goethe die vollständigste Verwirklichung des Gesamtgeistes in der Erkenntnis begriff. Erst durch diese wahrhaft philosophische Tat kam Goethe zum vollkommenen Verstehen seiner selbst. Er hat später, auch dem Wortlaut nach, den Schiller'schen Einwurf völlig zugegeben. „Wie ich früher die Urpflanze aufgesucht, so trachtete ich nunmehr, das Urtier zu finden, das

heißt denn doch zuletzt: den Begriff, die Idee des Tieres.“ So ging ihm das Verständnis auf, daß er jene letzten Einheiten des Gedankens nicht, wie er glaubte, in holder Gebundenheit an das Wirkliche empfing, sondern daß er sie schuf. Nur war es ein Schaffen, das im Empfangen selbst entstand. Es war ein Denken, das Schauen war und blieb. Der Geist erschuf sich selbst in jenen Organen, die unmittelbar die Gesetze der Dinge sind. Die Einheit von Geist und Natur vollzog sich in einer großartigen Schöpfungstat. Der Geist ergriff sich selber als der Schöpfer der Natur. Er ergriff sich so nicht in den bloßen Begriffen, die die Bedingungen des Naturgedankens sind, sondern in den Anschauungen, die als bildende Gesetzmäßigkeiten das Ganze der Erscheinungswelt vom Ganzen in die Teile durchwalten.

Goethe war die Erfüllung Kants. Er bildete die Welt, in der der Kantische Gedanke vom Verstande als dem Schöpfer der Natur, von der Einheit von Natur und Geist zur Wahrheit wurde. So tiefen Sinnes voll war es, daß er wagte, was der Alte vom Königsberge ein Abenteuer der Vernunft genannt hatte, indem er das Lebendige in der Natur im Sinne des Entwicklungsgedankens deutete. Die wesentlichste Tat der Fortbildung für die Kantische Philosophie geschah in der Weisheit Goethes. Der Gedanke der Einheit von Geist und Welt wurde durch das All der Erscheinungen durchgeführt, der bei Kant nur in seiner Bedeutung als Grundlegung für das Erkennen begrifflich herausgestellt war. Darum trat in den Gesprächen über Kunst und Kunsttheorie die auffälligste Übereinstimmung zwischen Goethe und Schiller hervor. Darum tat Schillers Kunstphilosophie, wie sie in den Briefen über ästhetische Erziehung Goethe dargeboten wurde, ihm wohl wie ein Trank, der unserer Natur gemäß ist. Wenn die Schönheit bei Schiller Freiheit in der Erscheinung hieß und bei Goethe das gesetzmäßig Lebendige oder das Gesetz, das in die Erscheinung tritt, in der größten Freiheit, nach seinen eigenen Bedingungen, so war

dies genau derselbe Gedanke, dort vom Geiste her, hier von der Natur aus ergriffen. Aber da Natur und Geist dasselbe sind, so muß ja diese Einheit sich offenbaren. In beiden Bestimmungen ergibt sich das Schöne als jene Einzigkeit des in sich vollendeten und seligen Lebens, die Einheit des Unendlichen und Endlichen. In beiden erscheint es als der krönende Gedanke der Welt. In beiden begreift sich Sinn und Bedeutung so gut des Goethischen wie des Schillerschen Wirkens, als Schöpfer des Schönen das Bewußtsein der Menschen zu erhöhen zu einem stärkeren Leben in Kraft und Wahrheit des Menschentums. Wenn Goethe seine Wahrheit verstand als getragen vom Ganzen der Natur, so durfte er sie nun auch wissen als gestützt von der reifsten philosophischen Erkenntnis, einig mit ihr, ihr höchster Ausdruck. Es war für ihn das Hinaustreten aus der naiven Gebundenheit in die Klarheit des Gedankens, der Übergang in die volle Bewußtheit seines Wesens. Er war, mehr als er wußte, im Rechte, wenn er sich selbst durch die „Kritik der Urteilskraft“ bejaht und bestätigt fand. Dies Buch schloß wahrhaft den Künstler und den Denker in Goethe zur Einheit zusammen. Wenn die Reife unserer Mannheit besteht in der sicheren Bewußtheit unserer Kräfte, so hat erst Schiller Goethe seine volle Mannesreife gegeben. Alle Kräfte in ihm hat er gelöst.

Es ist von den wissenschaftlichen Arbeiten hier nicht zu reden. Auch in ihnen erfuhr Goethe die wohlthätig spornende Einwirkung des immer vorwärts drängenden, immer zur That treibenden Schillerschen Willens. Die Wirkung lag darin, daß das reine Empfangen hinübergeleitet wurde in die Bewußtheit der gedanklichen That. Begriffliche Unbestimmtheiten wurden berichtigt. Lücken im Gedankenbau wurden ausgefüllt. Der Gliederbau des Gedankens trat schärfer umrissen hervor. Es mag sein, daß die Schillersche Bewußtheitsstärke hin und wieder für Goethe etwas Unheimliches hatte. Er machte ja eigentlich nichts mit dem Verstande, alles im gläubigen Schlaf-

wandel des fühlenden und schauenden Kindes. Schillers Licht war leicht grell bis zum Blenden. Doch erfuhr Goethe wirklich erst so, wie reich er war, und, wenn das Wort nicht zu seltsam klingt, wie klug er war. Was aber nie vergessen werden darf, ist dies, daß der Weg des Dichters Goethe in den Schillertagen von „Wilhelm Meisters Lehrjahren“ über „Hermann und Dorothea“ zur Vollendung vom ersten Teil des „Faust“ ging. Kein Zweifel, daß auch hier Schillers gewaltiger Wille den Freund über eigenes Zaudern und Bänglichkeiten hinaustrieb. Denn hier stand im Wege des Goethischen Schaffens die einzige Unbedingtheit der Erfahrungswelt, an die Goethe glaubte. Die griechische Kunst sollte, wie sie in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit vorlag, das absolut Schöne in der Dichtung und damit das schlechterdings bindende Vorbild sein. So ergaben sich Versuche wie die Achilleis, der erste Entwurf der Helenatragödie, die Natürliche Tochter, die Goethe ganz eigentlich für die Vollendung seines Dichtertums gelten sollten. Aber wenn diese Werke, was bei Goethe sehr merkwürdig ist, einigermaßen zu den gemachten gehören, so offenbaren die gewachsenen die schönste Einheit seiner Kräfte. Beinahe gegen Goethes Widerstand erreichen sie das höchste Ziel und sind so sehr unmittelbares Leben wie reine Durchgestaltung, lebende Gestalt, gestaltetes Leben, so deutsch an Seele wie hellenisch im sicheren Formwillen, seine deutschesten Werke von schlechterdings vollendeter griechischer Formgestaltung.

Raum klingt noch in „Hermann und Dorothea“ die Bewußtheit zur Homerischen Idylle mit. Das schlichteste deutsche Menschentum wird zum unmittelbaren Ausdruck reiner Menschlichkeit und dadurch zu vollendeter Schönheit. Im „Faust“ — gerade darum für Goethe fast unheimlich — schwindet jede Spur gewollter Befangenheiten. Die jugendlich geniale Unmittelbarkeit ausströmender Dichterkraft ist wieder da. Die Vorspiele und die Ausfüllung der großen Lücke zwischen dem ersten Faustmonolog und der zweiten Studierzimmerszene bilden den wesent-

lichen Zuwachs zur Vollendung. Von der Erschütterung durch die Tränen, die das strenge Herz wieder weich machen im heranschwankeuden Gedanken an die Jugend und ihr höchstes Dichtungsgebilde, über den Streit der Stimmen in seiner Brust, bei dem die Roheit des Theaters und die selbstzufriedene Laune der Zuschauer gegen den Sinn reiner Dichtung kämpfen, erhebt sich der Dichter zu dem Gedanken, der das Ganze seiner Dichtung in eine Einheit zusammenschließt. Der Gedanke wölbt sich über der Gesamtheit seiner Arbeit als seine letzte Überzeugung vom Leben. Es ist die Entwicklungsidee als Evangelium. Wenn im Menschen die göttlichen und teuflischen Kräfte ringen, so sind die teuflischen die, die ihn festhalten und erstarren lassen wollen im Alltag und Behagen, aber das Göttliche in ihm ist jene Kraft, die in jedem Niedersinken nur den Anstoß sieht, immer wieder und in immer höherem Geiste sich zu erheben und unablässig nach dem unbedingten Werte zu suchen, in dem sein Leben sich zufrieden geben kann vor dem Gewissen. So führt der Dichter nun seinen Grübler in das Leben hinüber und rollt das Ganze des Lebens als die Folge der immer neuen Fragen und Überwindungen vor ihm auf, die zuletzt doch nur alle die eine Frage des Lebens und seines Wertes bedeuten.

4. Goethe in seiner Vollendung

Auf das allerdeutlichste bezeichnet Schillers Tod den letzten großen Absatz in Goethes Leben. Er tritt allgemach und gelassen mehr und mehr in sein herrliches Greisenalter ein. Sein Greisenalter ist eine neue Jugend. Es ist die große Zeit der Goethischen Weisheit. Diese Weisheit bedeutet eine wahre Welt-herrschaft. Er waltet als der Patriarch des Geistes im Abendlande der alten und der neuen Welt. Es ist der große Mensch Goethe, den Neugier, Verehrung, Dankbarkeit, Andacht von allen Seiten suchen. Zur letzten Ausprägung kommt der leitende Gedanke, der sein ganzes Dasein trägt: das All der Dinge und des Geistes anzusehen als einen einzigen großen Gegenstand

des persönlichen Erlebens, es in der Beziehung auf das eigene Selbst wesentlich und allein zu betrachten und so dies Selbst bewußt als den Mittelpunkt der Welt zu behandeln. Der Mensch ist nach Goethe der feinste physikalische Apparat. Was ist die noch so genau abgestimmte und gemessene Saite gegen das Ohr des Musikers? Bei Goethe tritt der eigene Gesichtssinn an die Stelle der Dunkelkammer und ihrer Rizen. Wenn die mathematische Physik alles Dasein als Größe denken möchte und es damit in reinen Verstandesbegriffen als ein lediglich Objektives vom Subjekt loslöst, so waltet darin nach Goethe Künstlichkeit und Qual und betrügerischer Schein. Die Welt in Goethes Bewußtsein ist nach ihrem Wesen Qualität. Goethe ist der große Lehrer der Welt als Qualität. Qualität ist die Gestalt, unter der die Welt im Menschen erlebt wird. Die Tiefe, den Umfang, die Allheit des Erlebnisses setzt Goethe mit Bewußtsein in ihr Recht ein, Quell aller Wahrheit zu sein. Bücher, Gedanken und Menschen wertet er ausschließlich danach, ob und wie sie ihn fördern. Den Begriff der Wahrheit bestimmt er dahin, daß wahr sei, was fruchtbar ist.

Grundsätzlich wird die Möglichkeit und Tatsächlichkeit völlig anderer Arten des Erfassens und der Ausprägung zum Gedanken anerkannt. In einer grenzenlosen Weite des Verstehens begreift er die auseinandergehenden Denkweisen der Menschen als ebenso viele persönliche Notwendigkeiten. Hier scheint denn fast eine neue Sophistik aufzugehen, in der das All des Gedachten in lauter Subjektivitäten sich auflöst. Aber das Gegenteil ist der Fall. Zugrunde liegt die Gewißheit des Einen unendlichen Alls göttlicher Gedanken, die einheitlich und einfach, lebendig und beweglich in unermesslichen Mannigfaltigkeiten vom Ganzen in die Teile waltet. Dies bedingt und trägt in sich den Gedanken der Einen letzten Wahrheit, die mit dem Göttlichen zusammenfällt. Darin behauptet sich der Spinozismus Goethes. Aber die Eine Wahrheit erscheint unter den abertausend Brechungen der menschlichen Sinnesweisen. So sind sie alle in der Wahrheit,

So wunderbarlich sie sich oft gebärden, und das ewig Eine spielt in unzähligen Lichtern. Dies heißt eigentlich die Menschen verstehen, daß man sie in ihren Bezogenheiten auf das Wahre erkenne, und auch dieses Verstehens ist kein Ende. Auch die Wahrheit ist in Goethe immer aufs neue ansetzende, immer aufs neue erlebte Tat. Zur Wahrheit gehn heißt die Unfruchtbarkeit der Befangenheiten überwinden und sich zum ewig Fruchtbaren finden. Alles ruht auf dieser letzten Voraussetzung von der Wahrheit als einem ewig fruchtbaren Leben. Alles ist im Grunde unendlicher Glaube an das Lebendige. So wird wie das menschliche Erkennen, so alle Torheit der Menschen ein Gegenstand Goethischen Begreifens. Aber auch in der menschlichen Torheit waltet sinngebend die Wahrheit. Die Welt in all ihren Erscheinungen des Treffens und Irrs ist Gottes.

Hier breitet sich das unendliche Feld der Weisheit Goethes über der Menschen Leben und Treiben. Es ist die Weisheit einer unendlichen Erfahrung. Aber sie ist himmelweit entfernt von einem bloßen Aufraffen von Erfahrungsgegebenheiten. Sie ist ein Erschauen von lauter kleinen Urphänomenen und Grundgesetzlichkeiten. Sie deckt die Gesetzlichkeiten auf, die sich in den unendlichen Bezogenheiten der menschlichen Dinge ergeben. Sie ist die Weisheit vom Lebendigen, wie es sich in allen Hemmungen offenbart und behauptet. Wer das Wahre bekämpft, schlägt nur in die Flamme, daß die Funken stieben und zünden, wo sonst Dunkel war. Der Spitz aus unserm Stall, der uns überall bellend verfolgt, beweist nur, daß wir reiten. Keinen Ärger über Widrigkeiten und Gemeinheiten, die nun einmal das Gute und Echte hassen müssen, und die, da sie die Masse sind, das Mächtige bedeuten. Keine Klage über Feinde! „Sollten die je werden Freunde, Denen das Wesen, wie du bist, Im Stillen ein ewiger Vorwurf ist?“ Goethe spricht viel von Entsagung. Es ist die Entsagung in den blinden, unregelmäßigen Wünschen. Keine Weisheit ist weniger Weisheit der Entsagung als die seine, keine ist freier von

der Grämlichkeit und Bitterkeit des in Erfahrung Versengten und Abgebrühten. Es ist die Weisheit der Tat. Zum Wahren kommen, im Wahren bleiben heißt Leben. Und es gibt ein Leben. Und das Leben ist der ewige Sieger. Das Leben ist Gott. Denn jene letzten einfachen Einheiten des Gedankens, die als die Urphänomene das All zuletzt sind und aus sich entlassen, werden als die Gottesgedanken gedacht und müssen so gedacht werden, da sie, wenn auch unter den Bedingtheiten der Menschlichkeit erfasst, doch die rein gedanklichen Einheiten sind, die für uns das Letzte, das Unbedingte, wenn nicht sind; doch bedeuten, das Unerforschliche, auf dem alles Erforschliche ruht. Im Erforschlichen unermüdet sind wir doch letzter Unerforschlichkeiten gewiß. Wir sind so grenzenlos im Streben wie demütig und selbstbeschränkend in der letzten Bescheidung. Überall im Wahren sind wir in Gott und seinem Leben. Uns der Teilnahme an den Gottesgedanken gewiß zu machen — das heißt Erkennen, uns erheben in das Mitleben mit den Schöpfungsgedanken.

So ist nun das faustische Streben, schaffend Götterleben zu genießen, in eine ihrer Methoden und Grenzen bewußte Wissenschaftlichkeit übersetzt. Das ist der Sinn des Worts aus Neapel von dem einfachen Rad des Daseins, das uns nur so wunderbarlich vorkommt, weil wir mit herumgetrieben werden. Es ist das Rad der großen Einheit der Gottesgedanken in den Urphänomenen. Welch ein Wort des fast vermessen klingenden Hochgefühls ist das zu Sulpiz Boisserée: „Es ist wahrhaftig keine Kunst, unser Herrgott zu sein, es gehört nur ein einziger Gedanke dazu, wenn die Schöpfung da ist.“ Das ist ja die Größe Gottes, daß er der Eine ist und als der Eine das All. Es gehört der Eine Gedanke des aus dem Urphänomen und seiner Einheit in der Stetigkeit des Lebens sich in alle Mannigfaltigkeiten der Erscheinungen entwickelnden Alls dazu, um, wenn die Schöpfung da ist, den Gottesgedanken nachzudenken. Goethe umfaßt in dieser Weise des in Gott lebenden Ver-

stehens den ungeheuren Kosmos der Natur, der Kunst und des Menschenlebens.

An einem einzigen kleinen Spruche sei aufgewiesen, wie er es vermag, ein ganzes Gebiet geistiger Wirkungen und die Stellung der Menschen zu diesem Gebiet in einem Satze zu erhellen. „Den Stoff sieht jedermann vor sich, den Gehalt findet nur der, der etwas dazu zu tun hat, und die Form ist ein Geheimnis den meisten.“ Jedes Kunstwerk besteht aus Stoff, Gehalt und Form. Die meisten Menschen sehen in ihm nur das Stoffliche, — so etwa im „Werther“ nur die äußeren Ereignisse, bei denen sie dann vor allem danach fragen, ob das so oder wie es in der Wirklichkeit gewesen ist. Es gibt sogar eine angebliche Wissenschaft von diesen Dingen, die genau so verfährt. Darüber hinaus fassen sie etwa noch, was auch rein zum Stofflichen gehört, die Gesinnungen auf und beurteilen sie danach, ob sie und damit die Menschen dieser Gesinnungen ihnen sympathisch oder unsympathisch sind. Solchen Beurteilern ist und bleibt die Kunst nur Stoff. Den Gehalt findet nur der, den eigene Erfahrung und Bildung zu ähnlicher Haltung im Leben und Denken geführt hat. Dieser haftet nicht am Stoffe. Er schafft das Werk aus sich selber wieder. Er findet seine Seele, indem er ihm die eigene Seele gibt. Nur so gibt es ein Lesen großer Dichtung. Den Gehalt des „Werther“ findet nur, wer weiß, was große Liebe ist, und welche Genialität des Herzens sie bedeutet. Denn die Genialität des Herzens ist Liebe. Sehr wenige Menschen wissen das. „Und die Form ist ein Geheimnis den meisten.“ Die Form besteht in der inneren Notwendigkeit, mit der sich der Gehalt am Stoffe in der Gesamterscheinung des Werks zum Ausdruck bringt und Gestalt gibt. Nur wer die Form ergreift, versteht das Werk. Es geschieht durch ein Einswerden mit dem Werke und Leben in dem Werke, bei dem alles Einzelne nach seiner Notwendigkeit im Ganzen, das Ganze als die Notwendigkeit aller auseinander notwendig fließenden Einzelheiten erschaut

wird. Die Form allein ist das Kunstwerk. Der kleine Spruch enthält die Gesamtphilosophie der Kunst. Er enthält die Gesamtlehre von der Stellung der Menschen zur Kunst und macht einen Querschnitt durch das Ganze der Menschheit. Aber er enthält noch unendlich viel mehr. In jedem Menschenleben gibt es Stoff, Gehalt und Form. „Den Stoff sieht jedermann vor sich“ — die einzelnen, zerstückten, unzusammenhängenden Tatsachen. Danach pflegen wir die Menschen zu beurteilen — in jener verständnislosen, dünnlichen, harten Beurteilung, die als der Grund des Pharisäismus und der Lieblosigkeit Ursprung unendlichen Elends unter den Menschen ist. „Den Gehalt findet nur der, der etwas dazu zu tun hat.“ Nur wer wie wir gerungen hat, wem es wie uns ernst war, versteht Ernst, Recht und Qual in unserm Dasein. „Und die Form ist ein Geheimnis den meisten.“ Aber wer sieht etwas von der gestaltenden Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit, die alle Einzelheiten, die oft so unverständlichen, in unserm Leben heraustrreibt, damit sich unser Wesensgesetz erfülle, damit wir selber in all unserm Sein zum Symbol werden des in uns angelegten göttlichen Gedankens? Gott sieht allein die Form, denn er ist die Form. Darum ist Gott die Liebe. Das Sprüchlein schließt also auch alle Außerlichkeiten und Tiefen des Menschenlebens auf und richtet uns alle in unserer Stellung zu den Mitmenschen und nach unserer Nähe und Ferne zu Gott. Ja, es schließt das All auf für die Erkenntnis. Denn das All ist Stoff, Gehalt und Form, Stoff für jedermann und alle, Gehalt für die, in denen etwas von göttlicher Notwendigkeit die Verwandtschaft stiftet zu den göttlichen Notwendigkeiten im All, Form für die wenigen, denen das letzte Geheimnis fällt, und die das Eine in Allem, das All im Einen als einen alles gestaltenden Zusammenhang der Gesetzmäßigkeit verstehen. Von den Forschern in allen Einzelwissenschaften und in der Gesamtwissenschaft bleiben die meisten im Stoff hängen, wenige dringen zum Gehalt, selten einer zur Form. Daher so viel Dunkelheit, Zwie-

spalt und Feindschaft zwischen denen, die sich geistig bemühen. So viel enthält dieser kleine Spruch.

Wie dieser wollen alle Sprüche Goethes auseinandergesetzt und ausgeschöpft sein. Alle gehören sie in jene Weisheit, die als Einheit mit dem Göttlichen tiefste Frömmigkeit ist. Will man bei dieser Haltung des Geistes Vorläufer finden, so wäre Leibniz weit mehr zu nennen als Spinoza. Aber im Tiefsten ist es ja nur das eigene Goethische Wesen, das in dieser Anschauungsweise sich in lauter ursprünglich erlebte Gedanken umsetzt. Er redet als einer, der Gott erfahren hat. Er spricht als ein wahrhaftiger Prophet. Wie dem Propheten seine persönliche Erfahrung Gottes alles ist, so daß er nichts als sich selber und seine Begnadigung verkündigt, so kehrt in Goethe diese Haltung des Geistes auf der letzten Höhe der Bildung wieder: es ist dieses Selbst, das in seinem schauenden Erkennen zur Welt geworden ist, welches er als seine Königsgabe den Mitmenschen übermittelt.

Was kostet es ihn, eine ganz neue Welt des Geistes in sich aufzunehmen, auch mit ihr eins zu werden und im West-Östlichen Divan als der Patriarch aus dem Osten vor seine Deutschen zu treten, darüber hinaus aber das tiefste Begreifen jenes östlichen Lebens, seiner Weisheit, seines Frommseins, seiner Gottverfunkenheit, seiner Liebe mitlebend mitzuteilen? Es ist die Tiefe seiner eigenen Liebe, die im Menschlichen keine Grenze findet! Es wird dies Selbst selber schließlich ein letzter Gegenstand seines schauenden Verstehens, da er nichts Wichtigeres zu übermitteln hat, als daß man dies wunderbare Werkzeug begreife, das die göttliche Welt sich zu ihrer Offenbarung geschaffen hat. So entstehen die Bände von „Dichtung und Wahrheit“, die auch die Italienische Reise, die Campagne in Frankreich und selbst die Tag- und Jahreshäfte umfassen. Es ist die gleiche zugleich kindliche und tiefste philosophische Art seiner Wissenschaftlichkeit, die all die zufällige Fülle und Buntheit der Erlebnisse liebevoll nachlebend ausbreitet und in ihr die

tiefen göttlichen Bedeutsamkeiten und Gesetzmäßigkeiten erkennt oder ahnen läßt. Er wird sich selber zum Symbol der unvergänglichen Dinge. Er begreift, daß er all sein Tun und Treiben eigentlich nur symbolisch ansieht. Wie alles Wirkliche nur Ausdruck göttlicher unvergänglicher Gedanken und so die ganze Natur ein Symbol, so ist er es selber. Die letzten erzählenden Werke rücken in diese unglaubliche und unfaszbare Weite und Höhe der Betrachtung hinein. Wie bewegen sich „die Wahlverwandtschaften“ ausschließlich unter Menschen der höchsten Kultur der Seele! Auch in ihnen walten die dämonischen Urkräfte der Menschlichkeit. Goethe versteht sie in teilnehmender Liebe. Aber er hält mit Unerbittlichkeit auf die Heiligkeit der Grundgestalten, durch die die Menschheit dem Gemeinschaftsleben Möglichkeit, Dauer und Bestand gibt. Es ist das Ineinander von dämonischer Beweglichkeit und Bestimmtheit der Formen, das allein ein All möglich macht. So deuten die „Wanderjahre“ in alle Mannigfaltigkeiten menschlichen Gewerks, wirtschaftlichen, bürgerlichen, sittlich-erzieherischen Lebens, nicht ohne an die undurchdringliche Welt des nur geahnten Geistigen, Jenseitigen zu rühren, und indem sie die großen Gedanken für alle diese Gebiete des Bestrebens ausbreiten.

Der zweite Teil des Faust vollendet diese Dichtung der hohen Symbolik. Noch immer wird nach dem letzten Wert in menschlichen Dingen gefragt. Finden wir ihn in der großen Welt? finden wir ihn in der höchsten Bildung? Wir finden ihn in der Tat für unser Volk. Um uns Leben pflanzen, das in ewigem Kampf mit der Umwelt die männliche Tüchtigkeit wahrt und das faustische nie befriedigte Streben nach dem Unendlichen zur Seele eines Volkes macht — das ist es. Das heißt im Sittlichen göttliche Natur sein in ihrer ewigen Fruchtbarkeit und Lebendigkeit der aus sich selbst sich erneuenden, neuerschaffenden Entwicklung. Der zweite Teil des Faust wiederholt den Goethischen Weg von Weimar über Italien zur letzten Erkenntnis und Beruhigung in der tatfrohen Weisheit des

deutschen Idealismus. Er bedeutet den Gang der Goethischen Selbstaufklärung, die Reihenfolge seiner Überwindungen. Goethe hebt sein Volk mit sich zu seiner letzten Weisheit, in der sich alle seine Arbeit schließt. Sein Verstehen in seinem letzten Gedanken ist Tun. Als ein Wecker der Tat wollte er unter uns lebendig bleiben. —

Die Selbstbildung Goethes, die nichts anderes ist als das volle Auswachsen all seiner Anlagen zu der in ihm gewollten Geistesgestalt, löst für den Menschen der Gegenwart die große Frage der wahren Bildung auf. Er gründet seine gesamte Geisteswelt mit ihren einheitlichen und allumfassenden Gedanken auf das unmittelbar Geschaute. Auf die im Schauen ergriffenen Urphänomene geht alles zurück. Dadurch wahrt er sich im Ganzen seiner Lebensarbeit die volle Unmittelbarkeit. Keine vorgefaßten Begriffe treten zwischen ihn und die Dinge. Aber diese Unmittelbarkeit, so sehr sie bis ins Greisenalter die des Kindes bleibt, ist doch nicht diejenige des Wilden, der noch nichts gelernt hat und nichts weiß und einfach gezwungen ist, zum erstenmal zu finden. Es ist die Unmittelbarkeit der letzten und vollendeten Kultur. Obschon sie uns in die Unmittelbarkeit der Natur zurückbringt, ist es doch eigentlich die Unmittelbarkeit der Freiheit. Sie bedeutet eine gewaltige Befreiungstat. Sie will nichts wissen von all dem aufgehäuften Gedankengut der Zeiten in wahren, halbahren und irrigen Begriffen und will vor der Natur stehen „ein Mann allein“, als habe sie noch niemand gesehen, und als solle sie zum erstenmal im Gedanken aufgehen. Aber diese Unmittelbarkeit besagt noch weit mehr. Sie bedeutet in sich selbst die Einheit des Gedankens, der das All der Erscheinungen durchwaltet. Sie richtet sich auf das Ureine jener letzten Anschaulichkeit, die das Rätsel der Erscheinungsfülle auflöst. Sie ist also in sich selbst Kultur. Die Natur ist in diesem Verfahren selber Kultur geworden. Alle Spannung des ewigen Zwiespalts im Menschen ist in der Einheit gelöst. So viel bedeutet

es, daß hier schauendes Denken waltet, das Schauen Denken, das Denken Schauen ist. In diesem höchsten Sinne hat Goethe die Bildungsaufgabe des modernen Menschen gelöst.

Die meisten Menschen, wir alle sind im Gefängnis. Entweder bleiben wir befangen in der Zufälligkeit unserer blinden Erfahrungen, in unbelehrter bloßer Empfänglichkeit dem Reiz der Täglichen hingegen. Oder aber wir liefern uns aus an die einmal angenommenen Begriffssysteme und erstarren mit ihnen. Mit uns und auf uns spielt die Überlieferung oder die Ahnungslosigkeit und beide mit ihrem Zufall. Bei den meisten aber ist beides der Fall. Auch so mancher Meister seines Fachs bleibt in dem, was nicht seines Faches ist, Kind und Wilder zugleich in der Zufälligkeit seines Empfangens, den Herkömmlichkeiten der Meinung verfallen. Goethe ist in der Freiheit. Sein Empfangen ist Tun, seine Empfänglichkeit Tat, sein Anschauen Gedanke, seine Wirklichkeit Wahrheit. Und es ist das All der Erscheinungen, das er in dieser Überwindung nimmt. Er hat es uns vorgelebt und durch die Tat die Möglichkeit erwiesen, bei vollendeter Kultur die volle Unmittelbarkeit der Natur zu wahren, in der reinsten Unmittelbarkeit der Natur sichere und durchgebildete Kultur zu sein.

In einem viel umfassenderen Sinne, als selbst die Deutung Schillers es aufdeckt, ist er die Erfüllung Kants. Er ist es, indem er im Erkennen das Kantische Wissen im vollsten Maße zu dem erweitert, was nur der deutsche Ausdruck rein zu bezeichnen vermag, — zur Weltanschauung in der innerlichsten Bedeutung des Wortes. Er weilt nicht in der Bestimmung der begrifflichen Grundlagen für die Kulturgebiete. Als der schauende Verstand breitet er, vom Ganzen in die Teile seine Notwendigkeiten aufbauend, das Ganze des Lebens in der Einheit der Erkenntnis vor uns auf, wobei das Leben Natur, Geist und Kultur gleichmäßig umfaßt. Er erfüllt aber genau in der gleichen Vollkommenheit die Kantische Ethik. Er lebt in durchgeführter Selbstbestimmung das in seiner Persönlich-

keit gestellte Gesetz in restloser Hingabe an die unendliche in ihm liegende Aufgabe, die nichts Minderes verlangt, als das Selbst zum Weltgedanken, die Welt zur Tat des Selbst zu gestalten. Die Welt ist seine Freiheit. Seine Freiheit ist die Welt. Die Welt in ihm ist persönliches Leben. Wir müssen hier einmal die Kunstsprache gebrauchen. Die sensible Welt ist in ihm intelligible, die intelligible ist sensible Welt geworden. Er ist das Sensible als intelligibler Sinn. Er erfüllt darin zugleich den Gedanken der kantischen Ästhetik. Er sieht die Welt als das Kunstwerk der vollendeten Schönheit, als die Erscheinung des Unendlichen im Endlichen. Er führt sein Leben als ein vollendetes Kunstwerk, als seine Freiheit in der Erscheinung, als das gesetzmäßig Lebendige, das er ist, in voller Freiheit der Selbstdarstellung. Aber nicht, daß sein Sein zum kantischen Gedanken stimmt, ist das Wichtige daran. Die Tatsache Goethe erweist die Lehre Kants als die Wahrheit vom Geiste. Sein Leben macht Kant wahr. Vielmehr — er macht die Wahrheit Kants zum Leben.

War aber nach Kant das Leben in seinem letzten Erkennen Religion, so ist Religion das Leben Goethes. Gott ist das unendlich Fruchtbare, das unendlich Lebendige, das unermüdetlich in immer neuen bestimmten und gesetzmäßigen Gebilden sich darstellende unerschöpfliche Leben, die aus allem Sterben und Absterben nur neues Leben weckende Tat, die ewige Lebendigkeit, die jeden Widerstand und allen Tod überwindet. Die Göttlichkeit der Welt ist in ihr die Gewalt des Lichtes und des Lebens, vor der jeder Schatten, jedes Sterben schwindet. Gott ist die ewig Leben weckende Liebe. Gott ist das Tiefste und Letzte, das in Goethe all sein Wirken und Leben schafft. Der innerste Kern in Goethes Sein ist Glaube. Ist aber wahrhaftiger Glaube der allein, der in uns zur Kraft des Lebens wird, so hat Goethe in seinem Glauben die ganze Kraft seines gewaltigen Lebens gefunden. Alle Hemmungen überwinden durch Tätigkeit, sich im lebendigen Strom des un-

ablässigen Schaffens erhalten, das Licht in uns walten lassen, das alle Schatten überstrahlt, tilgt und verzehrt, ein Stück der ewigen göttlichen Lebendigkeit sein — das heißt Leben, das gebietet uns der Geist der Welt, das ist das Leben in Gott. Nur Leben in Gott ist Leben. So hat Goethe nicht nur gelehrt. So hat er gelebt. Dies ist sein Geheimnis der Fähigkeit zu der Unendlichkeit des Schaffens, die niemals stille stand. Dadurch hat er uns nicht in einzelnen Worten oder Werken, sondern im Ganzen seines Lebens die prophetische Verkündigung hinterlassen, die er ist. Das Ganze seines Lebens ist rein Symbol geworden, so daß alles Besondere seines Lebens das allgemeine Gesetz darstellt, „nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen“. Sein Leben als Ganzes ist gestaltet das Göttliche, das in ihm angelegt war. Dies ist der Sinn des tiefsten Wortes, das er über sich selbst gesagt hat: „Ich habe all mein Wirken und Leisten immer nur symbolisch angesehen.“ Es war sein Gott, von dem ihm alle Gabe seines Lebens kam. Die Naturgesetze sind nirgends das letzte Wort der Erklärung für das Wirkliche. Das Wirkliche erschöpft sich nicht in Verstandesbegriffen. Es ist nicht rational. Es ist irrational in seinen letzten bewegenden Kräften. Goethe sieht überall, sieht vor allem in den stark und mächtig wirkenden Menschen mit ehrfürchtigem Schauer ein Dämonisches, das, jeder Berechnung spottend, sein Wesen treibt und durchsetzt. Aber über alles Dämonische ist die göttliche Liebe, der letzte Sinn und Kern der Welt. Je höher das Alter Goethes stieg, je näher er seinem Ende kam, um so mehr trat sein Leben aus der Erscheinung zurück in die reinen letzten Gedanken, um so näher kam es zu Gott. „Am Ende des Lebens gehen dem gefaßten Geiste Gedanken auf, bisher undenkbar; sie sind wie selige Dämonen, die sich auf den Gipfeln der Vergangenheit glänzend niederlassen.“ Nun genügte auch der Gedanke der Goethischen Sittlichkeit nicht mehr für die Rettung Fausts. Sein

Letztes ward, was das Letzte für Goethe war, das Heimbringen zu Gott. Die göttliche Liebe ist allein die Erlösung. Über die höchsten Gedanken der Liebe auf Erden, ja durch das Flehen der reinsten irdischen Liebe im Weibe schweben wir in den Himmel Goethes empor.

Erst hier ergreifen wir die letzte Bedeutung Goethes. Er hat für uns, für den Menschen der Gegenwart wieder erreicht, was das Mittelalter besaß. Seine Wissenschaft ist Religion, sein Erkennen ist Glaube, seine Vernunft ist Heil der Seele, seine Sinnenwelt ist die übersinnliche Welt, seine Natur ist Gott. Er kündigt die Einheit von Wahrheit und Erlösung im Göttlichen. Es ist die Einheit von Wissen und Frömmigkeit. Die tiefste Bedeutung des mittelalterlichen Strebens wird erst in Goethe klar. Aber sein Gedanke ist nun erst von allen Dogmatismen gelöst. Es ist der Sinn des mittelalterlichen Strebens in der vollen Freiheit des Gedankens. Das macht Goethe zu dem großen Propheten des neuen Welttages, daß zu all jenen Einheiten, in denen bei ihm das Mittelalter wiederkehrt, eine neue hinzukommt, die ihnen allen erst den letzten Sinn, den Sinn der Heutigen gibt, in der sie alle sich erst erfüllen. Er ist die Einheit von Freiheit und Frömmigkeit. Goethe ist die höchste Erscheinung des christlichen Gedankens für die Gegenwart.

Es gibt einen Goethespruch, in dem sein Innerlichstes und Letztes ausgesagt ist und den kürzesten Ausdruck gefunden hat. „Wenn im Unendlichen dasselbe“ — die Einheit der Urphänomene in der Unendlichkeit der Erscheinungen — „Sich wiederholend ewig fließt“ — im Flusse des ewig lebendigen Werdens immer als dasselbe sich steigert und abwandelt — „Das tausendfältige Gewölbe Sich kräftig ineinander schließt“ — das All in all den ineinander und gegeneinander strebenden Gestalten und Gewalten, statt sich in sich selbst zu zerstören, den unerschütterlichen Bestand des Daseins bildet — „Strömt Lebenslust aus allen Dingen“ — dann ist alles der Strom

der Einen ewigen Lebendigkeit — „Dem größten wie dem kleinsten Stern“ — wie auf unserer kleinen Erde, so im All und seinen unendlichen Welten — „Und alles Drängen, alles Ringen Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn“ — und in Gott ist, was uns Drängen und Ringen scheint, weil wir von dem großen Rade mit herumgetrieben werden, weil wir einzeln sind und uns als Einzelne gegen das All stellen, — in Gott ist das alles die Ruhe und Stille der mit sich gleichen göttlichen Gedanken. Alle Mystik kann den Spruch bejahen. Nikolaus von Cues und Leibniz haben den eigenen Gedanken nie so kurz und so vollendet ausgesprochen. Es ist jenseits von aller Mystik der Spruch der letzten Weisheit. Dieser Spruch sollte auf Goethes Sarge stehen und die Stätte seiner letzten Ruhe bezeichnen.

„Wenn im Unendlichen daselbe
Sich wiederholend ewig fließt,
Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig ineinanderschließt,
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
Dem größten wie dem kleinsten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.“

Drittes Kapitel Die Gegenwart

Wenn die Betrachtung dieses Buches, die mit Sokrates begann, jetzt mit der Gegenwart endet, so ist nicht möglich, sie wie sonst um eine große Gestalt zu sammeln. Der Gegenwart fehlt es vollkommen an einem Träger ihres philosophischen Gedankens. Noch viel weniger soll der Versuch gemacht werden, hier etwas wie ein Gesamtbild von dem gegenwärtigen philosophischen Streben zu entwerfen. Auch dieses wäre eine Unmöglichkeit. Etwas sehr Schlichtes und Einfaches wird unternommen, nämlich den Gegenwertsinn und Gegenwartswert des kritischen Gedankens in der Philosophie auszusprechen. Um des gegenwärtigen Tages willen ist diese ganze Folge von Gedanken ausgebreitet worden. Sie erreicht ihr Ziel, wenn der gegenwärtige Tag jetzt sein Recht verlangt. Dies Ziel besteht eigentlich in der Erörterung der Beziehungen zwischen Philosophie und Leben. Denn in der großen Geschichte des europäischen Gedankens hat das Leben versucht, sich als Gedanke zu begreifen. Ein solcher Gedanke wirkt auf das Leben zurück, wie er aus ihm stammt, und erweist sich im Leben selber als eine bewegende Kraft. Er ist in sich selbst eine neue Bildung und Schöpfung des Lebens. Die Gegenwart ringt inbrünstig um ihren Gedanken. Man könnte sagen, es ist ihr letztes Ziel, sich in ihrem Gedanken zu finden und dadurch in all ihrer grenzenlosen Verwirrung die Klarheit zu gewinnen, die ihr Handeln und Leben leitet. Kants Philosophie in ihrer Gegenwartsbedeutung ist der europäische Geist als Gedanke.

Der europäische Geist bezeichnet sich zuerst durch die Abwendung von allen Dogmatismen. Er führt den kritischen Gedanken in seinem vollsten Umfang durch. Er bedeutet durch diesen Zug ein beständiges Ringen. Denn alles Leben und Erkennen strebt in seinem Urtriebe danach, dogmatisch zu sein.

Dies hat seinen tiefsten Grund darin, daß die natürliche Weltansicht, von der wir alle ausgehen, und in der wir in allem Handeln unseres Alltags befangen bleiben und stets befangen bleiben müssen, grundsätzlich dogmatisch ist und bleibt. Wir verstehen unter Dogmatismus jene Denkweise, die ihren Begriffen gegenständliche Bedeutung beilegt, ohne sie in dieser ihrer gegenständlichen Bedeutung erwiesen zu haben. Der Dogmatismus gebraucht bloße Begriffe unmittelbar und unbesehen als Gegenstandsgültigkeiten. Es bedeutet die erste jener Kantischen Entdeckungen, die alle Wissenschaft zurechtrücken, — daß die ganze Frage der Erkenntnis und der Wissenschaft in der einen einzigen Frage nach einer Erkennbarkeit der Welt in reinen Begriffen hängt. Reine Begriffe sind diejenigen, die, dem Denken allein entsprungen und im Denken allein gegründet, denkgewiß sind in ihrer gegenständlichen Geltung. Das ist es, was wir suchen in all unserm Erkennen, — das ist es, was wir brauchen in all unserm Handeln, — die Denkgewißheit unserer Begriffe vom Wirklichen. Denn keine Erfahrung kann unsern Begriffen Gewißheit im strengen Sinne des Wortes geben. So aber wird das Erkennen, das zuerst so selbstverständlich scheint, wenn nicht zu einem Wunder, so doch zu einem vollständigen Rätsel. Wie soll es möglich sein, daß Begriffe, bloße Gedanken, die die Vernunft in freier Denktat hervorbringt, allgemeine und notwendige Geltung besäßen von den Dingen. Denn das bedeutet ja die Denkgewißheit. Die Dinge aber bekümmern sich nicht um unser Denken. Sie sind völlig unabhängig von ihm. Sicher bringt nicht das Denken sie hervor. Unser natürliches Weltbild also, mit dem wir leben als mit einer fraglosen, selbstverständlichen Gewißheit, erweist sich als eine Voraussetzung rein dogmatischen Charakters. In diesem Weltbild meinen wir, daß unsere Begriffe die Wirklichkeit einfach wiedergeben, und daß sie darum für alle Wirklichkeit gelten. Sein und Denken werden in der Vernunft als dieselbe Tatsächlichkeit angenommen. Das Sein ist das System unserer Begriffe

in tatsächlicher Darstellung. Das Denken ist das System des Seins in Gedanken gefaßt. Alles Leben ruht auf dem Zutraun zu der Unererschütterlichkeit dieser letzten Annahme. Wie wäre ein Handeln möglich, wenn die Tatsachen des Seins unsern Begriffen beständig entliefen? Kein Handeln ohne die Möglichkeit des Vorausschauns, kein Vorausschaun ohne Beharrlichkeit in unsern gedanklichen Geltungen! Wer Sein und Denken durch eine Kluft auseinanderreißt, über die es keine Brücke gibt, der stößt dem Leben mitten ins Herz.

Es darf gesagt werden, — wo immer der Gedanke den Einfluß auf das Leben sucht, da festigt er sich in einem Zusammenhang von Dogmatismen. Ein solcher Zusammenhang von Dogmatismen ist die Sitte der Menschen. Sie nimmt einen Inbegriff von sittlichen Geltungen als unbedingtes Gebot. Aber Leben trägt die sichere Gewähr der Gesundheit nur dort in sich, wo es in der Gewißheit der unerschütterten Sitte ruht. Vom Vater auf den Sohn überträgt sich, angeblich von Urväterzeiten her, der heilige Sinn der Urväterweisheit. Leben ist ungebrochen und blüht in ungebrochenen Ausdrucksformen. Es sind die Zeiten des Stils in allen Äußerungen des Volksdaseins. So bildet auch die Kunst ihren Formenschatz, der als die absolute Schönheit gilt. Auch sie ist ein Dogmatismus. Vollends das Göttliche scheint außer seinem Dogmengehäuse kaum denkbar. Eine Religion, die lebt und herrscht, muß in einem Zusammenhang von Gedanken sich offenbaren, der den Anspruch auf absolute Wahrheit erhebt. Jeder Zweifel, jede Frage nach einer Begründung muß als ein Frevel erscheinen. Es ist vermutlich immer noch ein Nachklang der in der Seele unausrottbaren Romantik, wenn uns das Mittelalter hinsichtlich der Festigkeit seines Lebensgedankens als vorbildlich erscheint. Aber sofern es dies ist, gewinnt es seinen Vorsprung allein dadurch, daß es in voller Erfüllung des Begriffs das dogmatische Weltalter des Menschengesistes ist. Alles Gegebene ist in unverrückbaren Begriffen bestimmt

im System der absoluten Wahrheit. Jedes hat in ihrem absoluten Raum einen absolut bestimmten Platz. Im ewigen Heil geborgen ruht das Leben in der Sicherheit ewiger Wahrheitsbegriffe. Der Gestalt des Lebensgedankens nach scheint hier ein Stück Vollendung der menschlichen Dinge gegeben. Aber man glaube nicht, daß der Übermut der neueren selbstgewissen Geister vor einem ähnlichen Gange geschützt sei. Nicht zu reden von Sitte und Religion, das moderne Naturerkennen selber ist in der Bordergrundsbildung der Gegenwart eine neue Dogmatik geworden. Die moderne Naturwissenschaft bedeutet für viele Halbgebildete den Glauben, ja geradezu den Aberglauben des Tages. Viele ihrer Vertreter selber reden in den philosophischen Grundfragen, in denen sie unwissend wie Knaben sind, ganz wie unfehlbare Päpste. Im Dogmatismus angeblicher moderner Wissenschaft baut ebenso der Partei-Sozialismus seine unfehlbare Kirche und Kirchenlehre auf. Leben bleibt sich immer gleich. Das Leben ist dogmatisch und muß es sein. So begreife man denn, wie weittragend an Bedeutung die Forderung ist, allen Dogmatismus der Weltansicht in Kritizismus aufzulösen. —

Der Kritizismus fragt nach den Gründen der gegenständlichen Geltung in unsern Gedanken. Die Geltung, die dem Dogmatismus eine fraglose Gegebenheit ist, wird zur Aufgabe und soll in ihren Notwendigkeiten abgeleitet sein. Das Unternehmen in sich selber bedeutet eine Scheidung der Geister, die in alle Gebiete des Lebens hineinschneidet, und mit der an Tiefe und Eindringlichkeit keine andere zu vergleichen ist. Da der eindeutige Name fehlt, wollen wir sprechen von den Gebieten des unbewußten und des bewußten Lebens. Wir meinen jene holde Unbewußtheit, in der das Kind spielt, der Liebende liebt, der Künstler schafft, der Fromme in seinen Gott versenkt ist. Ihnen allen ist der Gegenstand, mit dem sie zu tun haben, eine selbstverständliche Gegebenheit. Es ist die Gegebenheit der Gegenständlichkeit, mit der wir leben, die dem Leben seine Sicher-

heit und ungestörte Ruhe gibt. Warum treten wir aus ihr heraus? Was zwingt uns aus dieser Unbewußtheit in die Bewußtheit? Ist es nicht ein Frevel und ein Wahnsinn zugleich, jene Gestalt anzutasten, die die Blüte des Lebens ist? Aber nicht der Einzelne ist es, der hier in seiner Willkür einen neuen Weg beginnt. Die Entwicklung des Geistes selber löst jene Gegebenheiten auf. Götter sind gestorben. Der Eine Gott ist geblieben. Auch ihn hat der Zweifel nicht verschont. Sittliche Anschauungen, die Völker, Geschlechter, Jahrhunderte banden, sind verflogen. Was dem Gefühl als Schönheit leuchtete, ist zur Frage geworden. Und die Wahrheit? Was ist Wahrheit? Den Kindersinn, der die Wirklichkeit unmittelbar in seinen Gedanken zu ergreifen meint, und den jenes gesteigerte Kind, das Volk, in der Urkraft seiner Einbildung zum Sang von den Göttern erhöht, die als die ewigen Kräfte in allem Natürlichen walten, — ihn hat die Wissenschaft abgelöst. Sie sucht in dem bunten veränderlichen Spiel der Erscheinungen das unveränderliche System der Begriffe. Sie verwandelt die Gegebenheiten alle in einen Inbegriff von lauter Fragen. Sie unternimmt in ihrem höchsten Bemühen, wiederherzustellen, was verloren ging, und durch den Gedanken die Einheit der ungebrochenen Anschauung wiederzugewinnen, mit der der Kindersinn begann. Im System der Gedanken soll durch Wissen die gleiche Fraglosigkeit der Gewißheit in bezug auf alles Vorstellbare gewonnen werden, in der die naive Anschauung lebt. Nur daß in dem Unternehmen selber jene Frage der Fragen steckt, über die man in genialem Wagemut eine Zeitlang hinwegsehen kann, die aber keine Ruhe mehr läßt, wenn sie einmal zu Bewußtsein kam. Es ist die Frage nach der Erkennbarkeit der Welt in reinem Denken. So bleibt denn keine Wahl. Wir müssen das Leben in der Bewußtheit der Wahrheit erringen. Wir müssen Klarheit haben über die Notwendigkeiten in allen Gebieten des Gedankens.

Welches sind die notwendigen Geltungen in unserer Er-

kenntnis der Wirklichkeit? Gibt es solche oder gibt es keine? Gibt es keine, so gibt es keine Wahrheit. Wir bleiben rettungslos dem blinden Zufallspiel der Meinungen hingegeben. Welches sind die Notwendigkeiten im Gedanken der Sittlichkeit, der Schönheit, der Religion? Gibt es keine, so bleibt auch hier alles Sittliche ein Spiel von Annahmen aus Gewohnheit, alles Schöne ein Übereinkommen des Zufalls, aller Gottesgedanke Willkür und Blindheit. Es ist die Frage nach dem ewig Wahren, Guten, Schönen, Göttlichen, die in jener Aufgabe steckt. Es ist die Frage nach einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, die nicht ein Übereinkommen von Zufallserfahrungen ist, sondern eine Menschheit aufbaut und bindet. Nicht Feindschaft gegen das Leben treibt den Geist, der aus der Unbewußtheit zur Bewußtheit strebt. Das Leben vielmehr soll sich begreifen in der ewigen Notwendigkeit seiner Grundgestalten. Eine solche muß es geben, oder es gibt keine allgemein geltende Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit und Religion. Eine solche muß es geben, oder es gibt keine Menschheit. Wer um das Leben in der Bewußtheit des Geistes ringt, ringt um die Menschheit und ihre ewigen Gesetze. Unzählige Gebundenheiten freilich mußten in langen Kämpfen der Geschichte von dem Menschen abgleiten, bis es möglich ward, daß er sich in den reinen Notwendigkeiten seiner Gestalt begriff und entschloß, in der Bewußtheit dieser Notwendigkeitsgestalten zu leben. Welch ein Entschluß, nichts gelten zu lassen, als was sich vor seinem Geiste in seiner Notwendigkeit ausweist. Dieser Entschluß schafft den modernen Menschen. Er bedeutet ein neues Weltssystem, — das Weltssystem der Freiheit im Gegensatz zum Weltssystem der Autorität. Autorität bedeutet Gegebenheit des gebietenden Ansehns, das Denken, Leben und Gewissen bindet, — gegebene Wahrheit, gegebene Sittlichkeit, Schönheit und Frömmigkeit. Autorität ist Dogmatismus.

Wird dem Geiste in der kritischen Wendung die gegebene Welt genommen, so wird damit der Geist sich selber eigentlich zum ersten Male geschenkt und erschlossen. Das ist der treibende

Gedanke in der neuen Problemstellung des Kritizismus, daß alle Wirklichkeit des Geistes sei. Es gibt kein Wirkliches außer dem Geiste. Er weiß von der Natur nichts, als was er von ihr in seinen Vorstellungsinhalten erfährt. Für das Sittliche versteht es sich von selber, daß es in nichts anderem besteht als in jenen Handlungen, die im Geist entspringen und in diesem Ursprung aus dem Geiste Sinn und Wert erhalten. Wo wäre die Schönheit anders als in dem Erlebnis der Seele? Wo Gott als in dem Leben des Geistes, der ihn erfährt? Wäre das Göttliche unzweifelhaft als übernatürliche Offenbarung gegeben, Offenbarung könnte es nur in der Seele sein, die es empfängt. Der Kritizismus gewinnt hier einen Ausgangspunkt, der, einmal genommen, sich durch sich selber als die erste Gewißheit aller Wahrheitslehre erweist. Wie sehr aber löst er doch uralteste Denkgewohnheiten in sich auf! Der Mensch macht sich in dieser Wendung entschlossen zum Mittelpunkt der Dinge. Wir werden den Standpunkt Idealismus nennen dürfen, der keinen andern Weg zur Wahrheit sieht, als daß man alles Wirkliche zunächst einmal als einen Inbegriff von geistigen Inhalten begreife. Das Leben in seiner Grundrichtung ist und bleibt hartnäckiger Realist. Es besteht ganz eigentlich in dem Glauben an die Dinge, welche bleiben, indem der Geist vor ihnen vorüberhuscht. Es sieht die Dinge durchaus als das Erste, den Geist als ein Zweites an. Was bedeutet es für einen gewaltigen Durchbruch in eine bis zum Unglaublichen wunderbare Welt, wenn Platon die Welt der Dinge selber in ihrem Kern als einen Inbegriff von Geistgestalten lehrt. Aber auch ihm wie allem antiken Denken bleibt das Dasein eine Welt der ewigen Sachlichkeiten. Es scheint abermals, als beginne der kritische Gedanke einen Totekampf mit dem ewigen Geiste des Lebens. Das Christentum ist es gewesen, das dem Geiste seine Ewigkeitsbedeutung erkämpfte. Sollte man sagen dürfen, daß im Kritizismus die Philosophie Ernst macht mit dem christlichen Gedanken der Neugeburt aus dem Geiste? Sicher ist, daß wir

den Anblick der Welt, wie auch das natürliche Bewußtsein sie nimmt, ja nicht ändern. Wir wollen nur Lehren, sie recht zu sehen. Indem wir die Welt der Sachen richtig sehen, enthüllt sich uns jene andere, neue, die wahre Welt. Wir erhalten die Kunde von den Tiefen des Geistes. Wo fass' ich dich, unendliche Natur? Sicherlich nicht in irgendeiner vorgeblichen Jenseitigkeit ihres vom Geiste unabhängigen und gegen den Geist zugeschlossenen Daseins, sondern allein in den Begriffen, die als die Notwendigkeiten alles gegenständlichen Daseins den Naturgedanken selber aufbauen. Das ist der Sinn, in dem wir das ganze Problem der Wirklichkeit in das Problem des Wirklichkeitsgedankens auflösen.

Nicht eine Welt zu ergreifen, die geistesäußerlich und geistesfremde für sich selber wäre, ist die Aufgabe, sondern in unsern Vorstellungen von der Welt Ordnung zu schaffen, jene Ordnung, die wir meinen, wenn wir die Natur als das gegenständliche Dasein dem blinden Spiel der Einbildungen entgegensetzen. Was bedeutet gegenständliches Dasein? Es bedeutet eine bestimmte Geordnetheit möglicher Wahrnehmungsinhalte. Wir wollen also das Wirkliche nicht aufheben. Wir wollen es mit seinem Sinn erfüllen. Aller Sinn aber stammt aus dem Geiste. Durch welche gedanklichen Bestimmungen wird aus bloßen Wahrnehmungsinhalten, die allein die unmittelbaren Gegebenheiten der Erfahrung sind, Natur? Durch welche gedanklichen Bestimmungen wird aus dem bloßen Spiel der menschlichen Handlungen Sittlichkeit? Durch welche aus Spielen der Einbildungskraft Schönheit? Durch welche aus menschlichen Erlebnisinhalten Gott? Der Gegensatz von Welt und Geist wird bei dieser Fassung der Frage aufgehoben. Der Idealismus könnte ebensogut Realismus heißen. Jeder Realismus, der sich in seinen eigenen Gründen versteht, ist Idealismus. Denn gerade von dem Sinn der Gegenständlichkeiten, die der Realismus als Gegebenheiten nimmt, ist die Rede. Diese Gegenständlichkeiten können im menschlichen Denken nichts anderes

als gedankliche Bestimmtheiten sein. Alle Gegenständlichkeit wird Gestalt des Geistes. So verstehen wir die Welt, indem wir sie als Tat des Geistes begreifen. Wir verstehen sie als Natur, indem wir den Sinn der Wahrheit aufdecken. Wir verstehen sie als Sittlichkeit, indem wir den Gedanken des Sittengesetzes bestimmen, so als Schönheit in der Geistesstat, die Schönheit schafft, so als göttlich in dem Gedanken, der dem Göttlichen seinen ewigen Gehalt bestimmt. Unsere ganze Philosophie wird eine einzige Lehre vom Wissen. Nicht die Dinge machen das Wissen, sondern das Wissen macht die Dinge. Von nichts sind wir weiter entfernt als davon, uns in der Willkür eines bloßen Gedankenspieles zu verlieren. Wir reden nicht von einer Seele, der wir irgendwelche Kräfte andichten, durch die sie nun der Schöpfer der Dinge wäre, so daß demnach, wenn keine Seele wäre, auch keine Welt sein würde. Wir bewegen uns überhaupt nicht in einer Betrachtung der Seelenkunde. Sondern unser Geist ist der gegenständlich denkende Geist. Unser Geist ist die Welt in all ihren Bedeutungen als Gedanke. Diesen Geist fragen wir nach dem Sinn seiner Gegenständlichkeiten. Dies bedeutet die Verinnerlichung und, wenn wir so wollen, Verchristlichung des antiken Philosophierens. Es ist das gegenständliche Denken der Alten in moderner Bewußtheit. Es ist die plastische Weltvorstellung, die sich als geistige Tat begreift. Alle Probleme der Welt stellen sich heraus als Probleme von geistigen Sinnbedeutungen.

So ist denn die allgemeine Richtung des Denkens gefunden, die uns die so lange vergebens gesuchte Klarheit verspricht. Es ist nicht die Richtung der dogmatischen Metaphysik. Diese ist grundsätzlich aufgegeben in dem Augenblick, in dem wir darauf verzichten, aus bloßen ungeprüften Begriffen die Lehre vom All zu entwickeln. Es ist auch nicht die Richtung der Seelenkunde. Wir unternehmen nicht, das All aufzudecken durch eine Entwicklungsgeschichte unserer Begriffe. Es ist die kritisch-gegenständliche Richtung, die in unsern Gedanken vom Gegen-

ständlichen die begründenden und bildenden Begriffe aufweist. Sie ergab sich als der Ausweg aus Jahrhunderten des Irrsins und Schweifens. Sie bringt uns die Klarheit über den Sinn von Natur, Sittlichkeit, Schönheit und Gott dadurch, daß sie uns in die Tiefen des Geistes einführt, in denen er seine Gedanken von gegenständlicher Bedeutung bildet. Der Mensch begreift die Welt in sich und sich in der Welt. Er wird zum ersten Male der eigenen Tiefen inne. Er wird zum ersten Male ganz Herr in sich selber. — — —

Als die abendländische Wissenschaft ihre ersten Schritte tat, begann sie mit dem III. Sie hat die Aufgabe niemals vergessen, wenigstens mit ihrem letzten und abschließenden Gedanken das Allverständnis des Wirklichen zu bleiben. Die Einheit und Allheit der Erkenntnis bleibt das letzte Ziel der Wissenschaft. Es gilt, die Größe der Aufgabe nicht zu vergessen, aber im Geiste der höchsten Besonnenheit den Weg zu finden, der zu ihrer Lösung führt. Es sind zwei Gedanken, durch welche an dieser Stelle der Kritizismus Wissenschaft auf den Felsen der Gewißheit gründet. Der erste klärt die Beziehung zwischen Geist und Wirklichkeit entscheidend auf. Das Sein, das wir erkennen, ist nicht jene absolute Wirklichkeit, von der die alte Metaphysik zu zeugen meint. Sie wäre allein ergreifbar in reinen Begriffen. Hier erhöhe sich dann die Frage von einer Erkennbarkeit der Welt in reinen Begriffen, die das Erkennen in die Verzweiflung hineintreibt. Das Sein, das wir erkennen, ist das Sein, wie wir es in Inhalten der Empfindung erfahren. Es ist das Sein unter den Bedingungen der Erfahrbarkeit in der Anschauung. Der Ausdruck Kants lautet: wir erkennen nicht das Ding an sich, sondern Erscheinungen. Erscheinung heißt der Gegenstand unter den Bedingungen der Anschauung. Der Ausdruck verflüchtigt in keiner Weise die Gegenständlichkeit in Schein, sondern scharft uns den Sinn ein, in dem allein in unserm Denken von Gegenständlichkeit die Rede sein kann. Wir sprechen von einem

Gegenstände einzig und allein unter den Bedingungen einer Möglichkeit der Erfahrung. Diese Bedingungen einer Möglichkeit der Erfahrung sind aber zugleich die letzten Gründe aller Erkenntnis. Hier setzt der zweite rettende Gedanke ein. Natur nennen wir nicht die Inhalte der zufälligen Erfahrung im Denken des einzelnen Menschen. Unter der Natur verstehen wir die Einheit der Gegenständlichkeit, in welche alle möglichen Inhalte der Erfahrung zusammengehen. Alle Inhalte möglicher Erfahrung, die war, ist und sein wird, werden gedacht als gehörig zu Einem und demselben Gegenstände, der Natur. Natur wird angenommen als eine Dieselbigkeit des Gedankens, in der alle möglichen Inhalte der Erfahrung befaßt sind. Dies ist dieselbe Natur für alles Denken. Nur in der Bezogenheit auf eine solche Dieselbigkeit des Daseins gibt es einen allgemeinen Naturgedanken. Diese Annahme ist daher die letzte Bedingung aller Möglichkeit der Erfahrung. Natur also ist keine Gegebenheit. Sie ist eine großartig kühne Annahme des Gedankens. Ohne diese Annahme gibt es weder Natur noch Verstand, weder Erfahrung noch Wissenschaft. Durch diese Annahme schafft der Verstand Natur und sich selber, Erfahrung und Wissenschaft.

In dieser Annahme schafft er sich die letzten Gewißheiten der Erkenntnis. Sie liegen in den Gedanken, die am Mannigfaltigen möglicher Erfahrung die Einheit der Natur zur Durchführung bringen. Wir vermögen als solche Gedanken abzuleiten die der Größe, der Beharrlichkeit, der Ursächlichkeit und Wechselwirkung. Als Einheitsbildungen im Mannigfaltigen nennen wir sie Begriffe. Der Begriff also bedeutet die Einheit des Gedankens, die eine Mannigfaltigkeit der Inhalte zur Gegenständlichkeit bestimmt. Sie sind reine Begriffe, da sie Notwendigkeiten der Geltung bedeuten. Sie bilden zugleich den Verstand und die Natur. Sie sind die Grundbegriffe des Verstandes und die Grundgesetzlichkeiten der Natur. Der Verstand in seinen Grundbegriffen und die Natur in ihren

Grundgesetzmäßigkeiten sind derselbe Gedanke. So ist nun die Natur in ihren Grundgesetzmäßigkeiten geschaffen. Sie ist eine Bildung aus Verstandesbegriffen. Sie ist eine Tat und Schöpfung des Verstandes. Die Begriffe sind die Begriffe der mathematischen Naturwissenschaft. Die großen Schöpfer des modernen Naturgedankens haben aus Genialität Natur in den Gesetzmäßigkeiten erfaßt, die die Philosophie nun als die wesensbildenden Bedingungen der Natur erweist. Kants Wahrheitslehre ist die Vernunft des modernen Naturbegriffs. Die Einheit von Physik und Philosophie der Natur ist gefunden. Es unterschlägt die ganze Tiefe und auch den Sinn der Kantischen Entdeckung, wenn man sagt: Kants Erkenntnislehre ist nur die Logik der mathematischen Naturwissenschaft, die als Tatsache vorausgesetzt und durch ihn in ihren Bedingungen ergründet wird. Vielmehr — der allgemeine Gedanke der Natur in ihrer Gegenständlichkeit wird in seinen Bedingungen aufgewiesen. Im Lichte dieser Entdeckung begreift man die Vernunft im Verfahren der modernen Naturerkenntnis.

Als der erste Grundgedanke im Kulturleben der modernen abendländischen Menschheit erhellt damit ihre Wissenschaftlichkeit. Der moderne Mensch ist der Mensch, dem der Gedanke der Wissenschaft den ersten Grundgedanken seines Kulturbewußtseins bedeutet. Seine Wissenschaft erkennt keine Gesetzmäßigkeit an als die in den Notwendigkeiten ihrer eigenen Grundbegriffe. Das ist die Freiheit der Wissenschaft, die voraussetzungslos nur die eigene Grundvoraussetzung ihrer Möglichkeit anerkennt. Die Wissenschaft ist Wissenschaft vom Erfahrbaren. Sie lehnt jede Metaphysik ab, die aus bloßen Begriffen eine absolute Wirklichkeit ausschließen will. Sie fordert für die Gesamtheit der Erfahrbaren die Einheit des Naturgedankens. Ihre Epochen werden bezeichnet durch neue Entdeckungen über den Sinn der Einheit in den Naturerscheinungen. Die Einheit der Natur, die die innerste Voraussetzung ihrer Erforschung ist, bedeutet zugleich das letzte Ziel ihrer Arbeit. Wenn sie bewußt

im Gebiet der Erfahrbarkeiten sich beschränkt, so ist sie doch in diesem Gebiet der Reinheit und Notwendigkeit ihrer Grundbegriffe gewiß. Sie erzählt nicht, was bisher in den Beobachtungen sich bestätigt hat. Sie gestaltet die Natur in ihren Gesetzen. Sie gibt sich in einer einzigartigen Verbindung von Kraftgefühl und Selbstbescheidung. Gewiß — sie bewegt sich über dem Abgrund einer letzten Grundannahme. Es ist die Grundannahme von der Möglichkeit einer Erfahrung, d. h. von der Denkbarkeit aller Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in der Einheit der Natur. — Ohne diese Grundannahme keine Natur, kein Verstand, keine Gemeinsamkeit einer Wahrnehmungswelt, keine Gemeinsamkeit einer Menschheit. Diese Annahme bedeutet einen Entschluß. Dieser Entschluß schafft Verstand, Natur und Menschheit. Er bewährt sich in seinen Folgen immer neu an den Tatsachen bestätigter Erkenntnisse. Das Leben des modernen Menschen beruht auf diesem Entschluß. Diese moderne Wissenschaftlichkeit, die sich in ihren Gründen und Grenzen, ihrer Kraft und Bescheidung selbst versteht, bildet den ersten Grundzug in jenem Leben im Wissen um die Wahrheit, das den kritischen Menschen vom dogmatischen scheidet. Für die Wissenschaften sind ihre Grundbegriffe Gegebenheiten. Sie werden Verirrungen, wenn sie über die Grenze der Erfahrbarkeiten hinausweisen. Die Philosophie enthüllt den Dogmatismus der Wissenschaft kritisch in seinen Gründen und sichert ihn durch bestimmte Grenzsetzung gegen falsche Metaphysik.

Natur ist nach diesen Grundbegriffen des Verstandes und Grundgesetzlichkeiten des Seins zu denken als eine Beharrlichkeit des Daseins, die in der Einheit der objektiven Zeit in einer stetigen Reihe des durchweg notwendig bedingten Geschehens sich verändert, derart, daß die Gesetzmäßigkeiten der Veränderung in Größengedanken meßbar sind. Naturerkennen, so verstanden, bleibt durchgängig bedingtes Erkennen. Es ist gefaßt in die Bedingtheit unserer Anschauungsmöglichkeiten. Es ist gefaßt in die Bedingtheit unserer reinen Verstandesbegriffe,

die alle unter jener Grundbedingung einer Einheit der Natur stehen und daher keineswegs absolute Vernunftnotwendigkeiten bedeuten. Es besagt die Erfassung jeder Naturerscheinung in den Bedingtheitsreihen des Geschehens. Naturerkennen bedeutet keine absolute Wahrheit, die das absolute Sein in reinen Begriffen ergreift, sondern eine Wahrheit, die ihr Reich der Notwendigkeiten aufbaut als ein Reich der bedingten Erkenntnis im Sinne anschaulicher Denkbarkeiten. Eine andere wesentliche Einschränkung tritt hinzu. Natur, in diesem Sinne verstanden, bedeutet nur eine allgemeine Grundgestalt des Gedankens. Es ist die Grundgestalt der Wahrheit. Wir bauen mit ihr als dem ersten Ergebnis das Leben in kritischer Bewußtheit in seinen Gestalten wieder auf, die wir ihm zu nehmen schienen, als wir dem Dogmatismus entwachsen. Aber diese Grundgestalt faßt doch eben nur den gestaltenden Grundzug in dem unermesslichen Reichtum der Natur. Alle ihre Gesetzmäßigkeiten in der anscheinend unübersehbaren Besonderheit und Mannigfaltigkeit ihrer Gebilde sind als besondere Darstellungsweisen jener allgemeinen Gesetzmäßigkeiten zu denken. Aber die allgemeine Gesetzmäßigkeit als solche reicht nicht aus, um Natur in ihrem Reichtum zu verstehen. Vor allem reicht sie nicht aus, um Natur in ihrer Ganzheit zu begreifen. Jene allgemeinen Naturgesetze geben die gegenständliche Bestimmung der Erscheinungen in der Natur. Sie bestimmen nicht die Natur selber in ihrer Ganzheit. Diese aber war die Aufgabe, vor die wir uns gestellt haben. Soll die Natur als die Einheit des Daseins verstanden sein, so müssen wir fragen nach den Gedanken, die Einheit bringen in die Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Erscheinungen. Wir müssen ferner fragen, wie ihre Ganzheit sich in Gedanken fassen lasse.

Wir haben am Anschaulichen reine Begriffe erwiesen, Begriffsnotwendigkeiten, die die Anschauungsinhalte in die Einheit der Natur fassen. Aber hier verlassen uns die Möglichkeiten der Anschauung. Das Ganze der Natur ist kein Gegenstand möglicher Anschauung. Hier also sind wir auf reine Begriffe

angewiesen. Wollen wir das Anschauliche in seinen Begriffsbestimmtheiten das Physische nennen, so treiben wir hier in die Metaphysik hinaus. Es gilt das Erfassen des Seins nicht unter den Bedingungen der Anschauung, sondern des reinen Seins an sich, das Erfassen nicht der Erscheinungen, sondern des Dinges an sich. Es gilt nicht länger eine bedingte, sondern eine unbedingte Erkenntnis. Es gilt die absolute Wahrheit. Denn die Ganzheit der Bedingtheiten ist das Unbedingte, da es ja, bedingt gedacht, nicht das Ganze der Bedingtheiten wäre. Wir stehen mitten in der Frage der großen Metaphysiker drin. Aber wir können die Frage nicht abweisen, nicht vermeiden. Sie springt aus der Erfahrungserkenntnis selber mit Notwendigkeit hervor, sobald diese ihre eigene Vollendung sucht. Der Begriff der durchgängigen Bedingtheit selber trägt ja den Gedanken des Unbedingten als seine eigene Voraussetzung und Bedingung seiner Möglichkeit in sich. Die reinen Verstandesbegriffe der bedingten Naturerkenntnis nennen wir Kategorien. Die reinen Begriffe vom Unbedingten, die die unbedingte Erkenntnis bilden, wollen wir Ideen nennen. Sie fassen die Begriffsgesetzlichkeiten, welche Einheiten des Anschaulichen sind, in höheren Einheiten reiner Gedanken, die die letzte Einheit im Ganzen der Natur suchen. Ideen walten, wo Begriffsgesetzlichkeiten gefaßt werden in einer letzten Einheit, die sie als Ausdruck der Natur in ihrer Ganzheit verstehen läßt. Es ist die ernste und schwere Frage von der Möglichkeit einer Vollendung der Erkenntnis, die sich in den Satz bringen läßt: Gibt es eine gegenständliche Bedeutung von Ideen? Alle dogmatische Metaphysik entstand, indem sie diese Frage durch die Tat bejahte.

Die Natur der Begriffe ist eine Gegebenheit. Nur in jener Gestalt der reinen Begriffe ist das gegenständliche Dasein möglich, das wir Natur nennen. Die Natur der Ideen ist eine Aufgabe. Es ist die Aufgabe der völligen Vereinhelichung der Natur in allen ihren Besonderheiten. Sie endet mit dem Erfassen der letzten Einheit und Ganzheit der Natur. Die Ver-

einheitlichung der Besonderheiten setzt voraus, daß Natur in aller Fülle ihrer Erscheinungen begriffsgemäß gebildet sei, d. h. daß sie sich als Einheit in aller Mannigfaltigkeit fassen lasse. Die Idee läßt sich in diesem Zusammenhange aussprechen als eine Verfahrungsweise in der Betrachtung der Natur. Wir suchen auf der einen Seite Natur bis ins Letzte in all ihrer Verschiedenheit zu erfassen, auf der anderen Seite durch alle diese Verschiedenheiten hindurch ihre Einheitsgedanken durchzuführen. Die Einheit in der größtmöglichen Abstufung der Verschiedenheiten bedeutet die Stetigkeit, die denn als der vermittelnde Gedanke zu jenen beiden hinzutrate. Größtmögliche Einheit, Stetigkeit und Verschiedenheit bilden zusammen den Gedanken des Begriffssystems. Natur also als Einheit in all ihren Mannigfaltigkeiten denken heißt sie denken in der Gestalt des Systems. Indem wir die Einheit der Natur in der Allheit ihrer Mannigfaltigkeit suchen, betrachten wir sie unter dem leitenden Gedanken der Begrifflichkeit. Denn der Begriff bedeutet dies alles: Einheit stiften, unterscheiden, vermitteln. Das Gesetz der Begrifflichkeit also soll als das Grundgesetz der Natur in ihren Besonderheiten gedacht werden. Sie ist nicht Gesetz im Sinne jener letzten Naturnotwendigkeiten. Sie ist nur eine leitende Maxime zur Vereinheitlichung der Gesetze. Sie erweist sich in ihrem gegenständlichen Werte dadurch, daß sie die Erscheinungen in ihrer Mannigfaltigkeit als notwendige Folgen verstehen läßt aus dem zugrunde gelegten Einheitsgedanken. Natur aber und Erkennen erscheinen immer mehr als ein Wunder. Es war bereits ein Wunder, daß die Natur in ihrer Grundgestalt die Gestalt des Verstandes und seiner Grundbegriffe trägt. Keine Vernunftnotwendigkeit gebietet, daß es so sei. Es ist so und ist eine Fügung der Gnade. Es ist nun aber vollends ein Wunder, daß die Natur sogar in der Mannigfaltigkeit ihrer Besonderungen sich der Gestalt der Begrifflichkeit fügt. Aber sie tut es, wie die immer vollkommener durchgeführte und aufgedeckte Systematik der Erscheinungen erweist.

Nur in diesem Sinne gibt es eine Erforschung des Lebens und der lebendigen Wesen. Das aus dem Begriff Entsprungene ist das Zweckmäßige. Wir betrachten die Lebewesen unter dem Gesichtspunkt der durchgängigen Zweckmäßigkeit, als wären sie aus dem Begriff eines Verstandes entsprungen, der sie zur Lebenseinheit zusammengefügt hat, so daß alles in ihnen gegenseitig voneinander zugleich Zweck und Mittel ist. Der Zweck in der Natur ist kein Gesetz der Naturnotwendigkeit. Er ist in diesem Sinne in der Natur ein Fremdling, ein Zufall. Er ist ein Gesichtspunkt der Betrachtung, der uns anleiten soll, Natur in der Besonderheit ihrer Erscheinungen dem Verstehen im Sinne der allgemeinen Naturgesetze entgegenzuführen. Die Kategorie ist Gesetz, die Idee ist Gesichtspunkt der Betrachtung, helfende Verfahrensweise.

Soll nun aber Natur in ihrer Ganzheit durch Ideen verstanden sein, so werden wir bei ihrer Ganzheit in Raum und Zeit geführt zu den Fragen nach ihrer Endlichkeit oder Unendlichkeit, ihrer Ewigkeit oder Zeitlichkeit, bei der Frage nach dem Ganzen ihrer Zusammengesetztheit zu dem Problem, ob sie zuletzt aus einfachen Teilen besteht oder nicht. Die Frage nach der Ganzheit in der Bedingtheit ihres Geschehens, nach einem ersten Ursprung in ihren Bedingtheiten stellt die Natur zum Problem als Notwendigkeit in all ihren Ereignissen oder Freiheit in einigen. Die durchgängig bedingten und insofern zufälligen Wesen tragen in sich die Frage nach dem unbedingten Wesen, das wir Gott nennen, als ihrem letzten Grunde. Hier breitet sich die ewige Zwiespältigkeit der Gedanken, jene Dialektik, die zwischen Ja und Nein umhergeworfen nicht zu einem Ende kommt. Die Welt in ihrer Ganzheit muß ja doch endlich oder unendlich, zeitlich oder ewig sein. Die Welt in ihren tiefsten Bedeutungen für uns kommt zur Erörterung in den Fragen nach Freiheit und Gott. Die ganz eigentlich die Weltanschauung begründenden Gedanken springen als Fragen bei dem Versuch eines Abschlusses in der Naturerkenntnis hervor. Uns

bleibt nichts übrig als nach unserer Kenntnis des Verstandes seine Mittel zur Lösung jener letzten Fragen zu prüfen.

Dann wird gewiß, daß der Versuch unmöglich bleibt, das Ganze der Natur in Raum und Zeit begrifflich zu bestimmen. Wir haben die Natur nur durch Erfahrung. Wir haben sie in der Erfahrung nur als einen Gegenstand ins Unendliche fortschreitender Forschung. Wir können uns nur zum Gesetz machen, keine empirische Grenze als absolute Grenze gelten zu lassen und über jede erreichte Grenze hinweg ins unbestimmbar Unendliche fortzuschreiten. Unendlichkeit und Ewigkeit der Welt sind als begriffliche Bestimmtheiten undenkbar. Sie bedeuten Ideen und als Ideen Aufgaben und als Aufgaben Ziele, die die Forschung richten. Sie richten sie als unendliche Annäherung an das ins Unendliche fortrückende Ganze. Ob es aber einen Ursprung der Handlungen aus Freiheit, ob es einen Gott gibt? Ob in der sinnlichen Welt oder aus ihr ein Übersinnliches des Ursprungs und des Wesens zu greifen ist? An den Handlungen wäre es denkbar, daß sie ihrem empirischen Charakter nach im Zusammenhange der Naturnotwendigkeit abfließen, dabei aber einen intelligiblen Charakter besäßen, insofern sie, in unbedingten, zeitlos geltenden Ideen entsprungen, in der Zeit und ihrer Notwendigkeitsreihe zur Erscheinung kämen. So ist Sokrates ganz gewiß ein reines Naturgewächs, ein Ausdruck ihres durchweg notwendigen Bildens. Aber in all seinem Sein und Tun erscheint als ursprünglich bewegende Kraft die zeitlos geltende Wahrheit. So vollenden wir alle unsern Weg nach dem Gesetz, nach dem wir angetreten. Die Bedeutung unsers Lebens aber liegt in unserm Anteil an den ewigen Ideen, die dies Leben bewegen, durchleuchten, schaffen. Mit Gott ist es dasselbe. Unendlichkeit und Ewigkeit sind Undenkbarkeiten, aber Richtungsziele. Freiheit und Gott sind Denkbareiten, aber in einem andern Sinn als in dem der Erfahrungserkenntnis. Natur als ein Übersinnliches ist unmöglich. Aber eine übersinnliche

Bedeutung in der Natur läßt sich denken. Wir gewinnen den Ausblick auf Begriffe, die nicht Erfahrungsbegriffe sind und doch Erkenntnisbedeutung haben. Naturerkenntnis, obwohl die allgemeine Gestalt der Wahrheit, ist dennoch nur ein begrenztes Gebiet im Reich des Geistes. Wenn wir versuchen, Natur bis zum Ende zu verstehen, entdecken sich uns die Weiten und Tiefen, in denen der Geist über die Natur hinausgreift. —

Der Begriff der Wissenschaft im Sinne der Wirklichkeits-erkenntnis bestimmt sich erst in diesen Darlegungen zu Ende. Das Erkennen des Wirklichen faßt Inhalte der Anschauung in der Bedingtheit, unter der das menschliche Wirklichkeitsdenken steht, nach seiner Stellung in den Bedingtheitsreihen der Natur. Es erhebt sich nirgends zu einem Begreifen aus reiner Vernunft, dem das Sein sich in einen Zusammenhang von reinen Vernunftnotwendigkeiten löste. Wirklichkeitserkenntnis soll sich als nach ihrem Wesen bedingte Erkenntnis wissen. Sie soll es, — nicht in einem geistreichen oder geistlosen Spiel mit Worten, die je nachdem nach Spott oder Tiefsinn klingen mögen, sondern in ruhiger, reifer, sokratischer Selbsterkenntnis —, sie soll es nie vergessen, wie alle Erfahrung, im tiefsten Sinn verstanden, ein Zufall ist. Im Zufälligen der Erfahrung aber soll sie um so unermüdlicher die Notwendigkeiten der Grundgesetze in den reinen Verstandesbegriffen suchen. Jetzt aber lernen wir das Neue hinzu, daß dieses Suchen ins Unendliche geht. Natur für das Erkennen bedeutet den ins Unendliche strebenden Fortgang der Erfahrung. Natur ist eine Unendlichkeit als Aufgabe der im Unterscheiden und im Einheitstiften nie abzuschließenden Erfahrung. Über diesem Streben ins Unendliche walten die Ideen, nicht als Notwendigkeiten der Dinge, sondern als regulative Leitgedanken der Forschung. Das ist der weitere Zug, der wesentlich den Sinn der Wissenschaft bestimmt. In Ideen erleuchten sich ihr die Ziele der Vollendung. Die Ideen fassen die Begriffseinheiten des Verstandes zusammen in höheren Einheiten der Vernunft in der

Richtung auf das Ganze der Erkenntnis. Sie zwingen das begrifflich Unterschiedene in die tieferen Einheiten zusammen, die es aus einer gemeinsamen Ganzheit der Urgeßlichkeit hervorgehen lassen. Ohne Kategorien keine gegenständliche Bestimmung der Erscheinungen, ohne Ideen kein Verstehen des gegenständlich Bestimmten in größeren Zusammenhängen. Ohne Kategorien keine wissenschaftliche Genauigkeit, ohne Ideen kein Fortschritt zur Vollendung der Wissenschaft. Nur unterscheiden wir auch die verschiedene Erkenntnisbedeutung: die Kategorien sind Notwendigkeiten, die Ideen sind Hilfskräfte. Die Kategorien bestimmen, die Ideen leuchten und richten. Jene herrschen, diese raten. In jenen ist die Gewißheit, in diesen die Möglichkeit des Zweifels. Jede Wissenschaft ruht auf ihren begrifflichen Grundbestimmtheiten und Notwendigkeiten, aber sie braucht außer ihnen die Annahmen, welche weiter führen. Hypothesen sind beide, aber jene im Sinne der Grundlegung, diese im Sinne des Bahnbrechens. Alles Bedingte ist im Unbedingten, alles Einzelne im Ganzen. In diesem Sinn ist die Kategorie selber in der Idee, der Begriff verlangt das System. Was im Begriff der Wissenschaft sich fordert, tritt in der Geschichte ihrer Entdeckungen oft in bitterer Feindschaft auseinander. Dem Begriffskopf gilt der Ideenkopf als Phantast, dem Ideenkopf der Begriffskopf als beschränkt. Hier gilt der Satz, daß der beschränktere Standpunkt stets den weiter blickenden als unwissenschaftlich verdächtigt. Der Ideenkopf begreift den Begriffskopf in seinem bedingten Rechte, dem Begriffskopf ist der Ideenkopf ein Grauen oder ein Greuel. Darin waltet wieder der unausrottbare Dogmatismus des Lebens. Jedes Bedingte nimmt sich als unbedingt. Wahre Wissenschaftlichkeit herrscht nur da, wo das Bedingte sich nach seiner Stellung im Unbedingten begreift. Jeder Teil der Wissenschaft soll sich nach seinem Platz im Ganzen der Wissenschaft verstehen. Alle Wissenschaften haben ihren bestimmten Platz im System der Wissenschaft. Das System stellt der Erkenntnis die Aufgabe ihrer

Ganzheit. Die Ganzheit, ewig unvollendbar, wäre die unbedingte Erkenntnis. Auf diese zielen die Ideen.

Diese einfachen Darlegungen zur Logik der Wissenschaft lüften den Schleier über dem Bilde jener gewaltigen Arbeit, in der der abendländische Geist die Klarheit über das Wirkliche sucht und die Natur in Verstand verwandelt. Scharen über Scharen wirken sie in den Werkstätten des wissenschaftlichen Gedankens, Zeugen der grenzenlosen Hingabe an die Sachlichkeit der Dinge, jeder bereit zum demütigen Heldendienste, jeder berufen zum Opfer bis zum Martyrium, alle unter der unerbittlichen Zucht der Methode, jeder dem andern ein Bruder in der Gemeinsamkeit der bewährten Begriffe, alle so eifrig in der Zusammenarbeit wie in der Fehde gegen den, der eigene Wege sucht. Sind es Wege der Willkür? Sind es Wege des Fortschritts? Alle lebend von Ideen derer, die gewesen, die meisten mißtrauisch gegen die Ideen derer, die kommen. Aber der Haß selber muß als eine Kraft des Lebens wirken. Er wahrt den Geist der Genauigkeit im Einzelnen, der die Vorbedingung zu allem ist. Freilich, das Leben des Fortschreitens liegt in der Erhebung zum Ganzen. Die Natur soll Verstand werden. Immer aber wird es menschlicher Verstand sein in seiner Bedingtheit. Naturerkennen bedeutet begriffliche Bestimmtheit des Anschaulichen. Es wird nie reine Vernunft. Europa ist Europa allein durch die Reinheit seiner Wissenschaftsgesinnung. Der Verlust an Sachlichkeit in der Arbeit der Verstandesbegriffe bedeutet den Rückfall in die Barbarei. Das Verkennen der Bedingtheit im wissenschaftlichen Erkennen bedeutet die Entartung in dogmatisches Pfaffentum. Die Unklarheit über das Verhältnis zwischen Begriffen und Ideen bedeutet Verknöcherung oder Phantastik. Gesundheit und Krankheit des wissenschaftlichen Lebens fließen alle aus der Wirkungsweise der Kräfte, die den Gedanken der Wissenschaft bilden. Die Ehre der Wissenschaft liegt in der Reinheit, mit der sie die in ihrem Begriff liegende Aufgabe erfüllt. Sie erkennt kein Gesetz als

die Notwendigkeiten jenes Verfahrens, durch das sie die Anschauungsinhalte zur Gegenständlichkeit bestimmt. Sie ist freie Herrscherin in ihrem Reiche. Aber ihr Reich hat Grenzen. Sie kennt sich in ihrer Bedingtheit. Kant hat in seiner Erkenntnislehre den europäischen Lebensgedanken in der Bedeutung seines Wissenschaftsbegriffs genau nach seinem Sinn und seinen Grenzen bestimmt.

Er hat mit dem Gedanken, mit dem er diese Lehre schließt, gleichsam einen Turm errichtet, von dem man wie von der Höhe des Vogelfluges die ganze Welt der Wahrheit mit einem einzigen Blick übersieht. Es ist in der theoretischen Philosophie sein tiefster Gedanke. Das höchste Erkennen würde ja, wie wir nun genugsam wissen, jenes Erkennen aus reiner Vernunft sein, wenn es möglich wäre. Es würde unmittelbar in reinen Begriffen das Ganze des reinen Seins ergreifen. Es hätte nicht ein Gegebenes der Anschauung in Teilbegriffen mühselig fortschreitend zu bestimmen. Sein Gedanke wäre das Sein. Er würde in diesem Sinne unmittelbar Anschauung bedeuten. Er setzt das Ganze der Anschaulichkeiten durch den Gedanken. So ergibt sich, im Gegensatz zu unserm begrifflichen Verstande, der Begriff des anschauenden Verstandes. So verstehen wir auch, warum in der Geschichte der Erkenntnis immer wieder dieser Gedanke eines anschauenden Verstandes, einer gedanklichen Anschauung hervorgetreten ist, bei Platon und Plotin, bei Spinoza und Leibniz. Als bald wird er wiederkommen bei Schelling. Er stellt sich ein, wo immer Metaphysik mit dem vollen Anspruch der absoluten Wahrheit versucht wird. Er muß es tun. Denn dies bedeutet ja, daß das absolute Sein in seiner Einheit und Ganzheit ergriffen werden soll. Das aber wäre allein möglich in einem Denken, das nicht in unsere Schranken der Endlichkeit gebunden ist, wäre möglich allein in einem unendlichen Verstande, dessen Gedanke das Sein ist. Sein und Gedanke sind dasselbe in der schauenden Erkenntnis des Spinoza. So macht denn dieser Begriff vom schauenden Verstande die

Eingeschränktheit unsers Verstandes deutlich. Er deckt die innere Tragödie der Erkenntnis auf, wie sie der Faust des ersten Monologs erfährt. Vollendetes Erkennen hieße: das Ganze des Seins im Gedanken sein und leben — „Durch die Adern der Natur zu fließen und schaffend Götterleben zu genießen“ —. So ist Vollendung der Erkenntnis für uns so sehr die unabweisbare letzte Aufgabe wie eine Unmöglichkeit. Sie hieße Aufhebung jener Endlichkeit im Verstande, die in seiner Gebundenheit in die Anschaulichkeiten liegt. Erkennen in seinem Streben zur Vollendung drängt über die Endlichkeiten hinaus zum Unendlichen, über das Bedingte zum Unbedingten. Demnach bedeuten die Systeme der großen Metaphysik zwar Übermenschlichkeiten des Unternehmens und Anspruchs, aber doch zugleich Forderungen, denen wir uns nicht entziehen dürfen. Jedes Erkannte hat seinen Sinn doch nur als ein Schritt auf dem Wege zur letzten Erkenntnis. In aller Erkenntnismühe liegt als Ziel eine Forderung, der zu genügen uns versagt ist. Im Genius der Erkenntnis bedeutet Erkennen ein Stück vom tragischen Lose des Menschseins. Menschsein bedeutet die Tragödie des ins Endliche gebundenen Strebens zum Unendlichen. Jene Vollendung, die nur einem höheren Verstande möglich wäre, liegt als Last auf unserer Seele.

Die Frage wäre, ob es keine Möglichkeit zu einer Annäherung an jenes Ziel gibt. Gibt es keine Möglichkeit eines unbedingten Wissens um das Unbedingte? gibt es keine Möglichkeit eines Anteils am schauenden Verstande? Erkennen im schauenden Verstande heißt das Einswerden mit dem Gegenstande im mitlebenden Erschauen. In seiner Vollendung würde es in jenem Erschauen des Weltganzen sich auswirken. Aber wenn es als solches unmöglich bleibt, mag es doch im Teil-erkennen wirken. Es erschiene dort, wo ein anschauliches Ganze sich in seiner Gesetzmäßigkeit vor uns auseinanderlegte oder vielmehr aufbaute in seiner Lebendigkeit. So lebt der große Geschichtsschreiber in seinem Gegenstande. So wird der Leben

schaffende Biograph eins mit seinem Helden. So ist der anschauende Verstand in Goethe in seiner höchsten Reinheit erschienen. Genialität im Erkennen bedeutet eigentlich dies im Gegenstande ursprünglich lebende Schauen. Der schauende Verstand, wie er das Erkennen in sich zum Abschluß brächte, lebt auch überall dort in der Erkenntnisarbeit, wo die neuen Einheitsgedanken erschaut werden, die das lebende anschauliche Ganze eines neuen Erkenntnisgegenstandes schaffen. Die Lehre vom Wissen wäre sicher nicht zum Ende gebracht ohne die Lehre von der genialen Erkenntnis. Sie trägt das Begriffserkennen vorwärts zum letzten anschaulichen Ganzen der Welt. Sie vollendet als anschauliches Verstehen am Einzelnen, was am Ganzen undurchführbare Aufgabe bleibt. Kants Wahrheitsbegriff bereitet den Raum für diese Taten des schauenden Verstandes. Er hat einen Boden für Goethe mit all seiner Weisheit. Er eröffnet in sich die Fragen nach den höheren Erfüllungen des Geistes, nach dem neuen Sinn, in dem der Zug zum Unendlichen und Unbedingten seine Befriedigung finden mag. Die Bedingtheit der Erkenntnis selber weist über sich hinaus. Der Geist ist mehr als nur Erkennen im Sinne der Wirklichkeitserkenntnis. Er zerribe sich sonst in seiner unauflösbaren Tragik. Der europäische Gedanke ist nicht nur Wissenschaftsgedanke. —

Es erscheint fast unbegreiflich, daß man noch so oft zu lesen bekommt, Kants Wissenschaftsbegriff sei einseitig nach dem Begriff der mathematischen Erkenntnis gebildet, da es doch vielmehr das Ganze seiner Tat bedeutet, daß er den Begriff der Wahrheit fortschreitend immer mehr in seinen verschiedenen bewegenden Gedanken bestimmt und ihn so vertiefend mit seiner ganzen Bedeutungsfülle ausschöpft. Die mathematische Gestalt des Gedankens betrifft nur jene grundlegende Bestimmung des Stroms der Erscheinungen, die ihn zur Einheit der Natur vergegenständlicht. Dies ergibt die letzte, alles durchwaltende allgemeine Naturgesetzlichkeit. Die beson-

deren Naturgesetze entquellen bereits jenem fortführenden Gedanken der allgemeinen Begrifflichkeit. Das Leben wird durch die Idee des Naturzwecks erfasst, die vollends jenen gegenständlichen Notwendigkeiten und Grundgesetzlichkeiten als ein leitender Gesichtspunkt der Betrachtung und eine regulative Maxime gegenübersteht. Nun aber steht der Gedanke des Wissens im entscheidenden Durchbruch an seiner eigentlichen Schranke. Aus dem Bedingten will er hinaus zum Unbedingten. Das unbedingte Wissen ist nicht Wirklichkeitserkenntnis in dem Sinne, daß es ein Reich gegebener Anschaulichkeiten auf den Begriff brächte. Dennoch gibt es ein unbedingtes Wissen. Es öffnet ein neues Reich der Seele. Es bedeutet eine neue Gestalt der Lebensschöpfung im Geiste. Es weist hinaus in einen neuen Sinn der Bedeutungen, die am Sinnlichen ein Übersinnliches erscheinen lassen. Es gibt dem Menschen, dem die absolute Wahrheit im Wirklichkeitserkennen verschlossen blieb, einen Halt der absoluten Gewißheit. Es gibt der Menschheit, die wir bisher zugleich mit der Natur als allgemeinen Verstand begriffen, erst ihren wahren Sinngedanken im reinen Willen. Es erschließt in der Natur und über der Natur das der Menschheit eigene Reich der Geschichte.

Der Kantische Sittlichkeitsbegriff bedeutet genau in demselben Sinne die kritische Bewußtheit um die Notwendigkeiten des Sittlichkeitsgedankens, wie sein Naturbegriff die kritische Bewußtheit um die Notwendigkeiten des Wahrheitsgedankens bedeutet. Er wurde eine Möglichkeit durch die Sicherheit der kritischen Problemstellung. Diese ging auf die Möglichkeit eines Erkennens aus reiner Vernunft. Die reine Vernunft müßte eine absolute Welt reiner Gedanken ergreifen. Unser Verstand ergreift nur ein Gegebenes der Anschauung in reinen Gedanken. Ihm bringt das Sinnliche allein Wirklichkeit in seine übersinnlichen Formbegriffe. Er setzt keine Wirklichkeit aus unbedingten Ideen. Aber unbedingte Ideen werden bewegende und gestaltende Kräfte im Sittlichen. Der sittliche Entschluß erfasst

durch die That aus reiner Vernunft eine übersinnliche Welt reiner Gedanken. Er verwirklicht sie als den Sinn seines Tuns. Sie bedeuten die unendliche Aufgabe eines Reichs der reinen Willen. Wo das Bewußtsein des unbedingten Gebotes die That hervorruft, da entspringt sie nicht in der Naturnotwendigkeit der Triebe als ein Durchgangspunkt des immer bedingten Naturgeschehens, sondern im Unbedingten und Ewigen der Ideen. Eine solche That bedeutet nicht einen gleichgültigen Augenblick in der unermüdlchen Reihe des Schaffens und Zerstörens, die die Natur ist. Sie bedeutet ein ewiges Gesetz für alle Geister. In solchen ewigen Gesetzen erbaut sich die Menschheit. Sie ist die Gemeinschaft derer, die im Bewußtsein der reinen Willensgesetze sich selbst bestimmen. Sie bildet den Gegenstand des sittlichen Willens, aber nicht als eine gegebene Anordnung, die seiner Entscheidung vorhergeht, sondern als das Ziel der Anordnung, die durch die Entscheidung zu entdecken ist und aus ihr folgt. Das Reich der Menschheit ist das Reich der Freiheit. Denn Freiheit besteht in der Selbstbestimmung durch reine Gedanken, die den Menschen den Notwendigkeiten der Natur enthebt als ein aus sich selber bestimmtes Wesen und ihn den Bedingtheiten entrückt als einen, der im Unbedingten seinen Sinn bekommt.

Der Mensch der Freiheit ist der Mensch eines Ewigkeitsreiches. Die Freiheit ist die Schöpferin des Menschen, nicht soweit er als Naturwesen im Tier, sondern insofern er rein aus dem Geiste geboren ein Glied der Menschheit ist. Die Freiheit bedeutet die Neugeburt des Menschen, die ihn aus dem Bann der Natur löst und in die Menschheit stellt. Mit einander entspringen die Gedanken der Persönlichkeit und der Menschheit. Mit der Persönlichkeit entspringt die Menschheit. Mit der Menschheit im Menschen entspringt die Persönlichkeit. Persönlichkeit ist der im Bewußtsein seines unbedingten Gebotes sich selbst bestimmende Mensch. Persönlichkeit ist der seine Sendung erkennende Mensch, der im Leben seiner Sendung seine

Freiheit findet und den als unbedingtes Gebot in ihm liegenden Lebensgedanken erfüllt. Die Menschheit ist das Reich der freien Persönlichkeiten. So löst sich die peinvolle Rätselfrage des Menschenlebens nach dem Zusammenbestehen von Notwendigkeit und Freiheit. Gewiß ist auch alles Menschliche in die Notwendigkeiten des Naturgeschehens hineingefast. Aber in den Notwendigkeiten offenbaren sich, so oft die Zeit erfüllet ward, die ewigen Ideen. Jesus Christus war sicher ein Naturgewächs. Aber er bedeutet die Ewigkeit des Liebesgedankens, der, durch ihn geoffenbart, der Quell aller sittlichen Lebendigkeit unter den Menschen ist. Er bedeutet die Wiedergeburt für alle, die Geburt in das Reich der Menschheitsbrüder. Das Reich der Menschheitsbrüder bedeutet das Reich Gottes, da in der Wiedergeburt aus Freiheit Gott in den Seelen geboren wird. An den Notwendigkeiten des Menschenlebens offenbaren sich die ewigen Ideen, die dem Leben die Bedeutung der Menschheit geben.

Die Geburt der Menschheit ist der Sinn der Geschichte. Geschichte bedeutet den notwendigen Verlauf menschlichen Geschehens in der Zeit, in dem die ewigen Ideen das menschliche Leben mit dem Sinn der Menschheit erfüllen. Sie ist die Selbstentfaltung der Freiheit unter den Menschen. Wenn wir sie im engeren Sinne der politischen Geschichte nehmen, wäre sie das Heranwachsen der Rechtsgemeinden, in denen der Mensch die Ordnung der Vernunft sucht, die die Freiheit eines jeden mit der Freiheit aller verträglich macht. Diese Rechtsgemeinden der Völker verlangen zu ihrer Vollendung die Rechtsgemeinde der Menschheit im Völkerbunde, die mit den Völkern täte, wie die Volksgemeinde mit den Bürgern. Sie macht die Freiheit eines jeden Volks in ihrer Ordnung verträglich mit der Freiheit aller Völker. Dies alles wäre eine Ordnung nur des äußeren Lebens, die für die sittliche Ordnung des reinen Willens erst die Bedingung schafft. Die Unfertigkeit der menschlichen Dinge auch nur in diesem Äußerlichsten mahnt uns an die Schwere des Menschheitsberufs im reinen Willen. Aber was

auch immer die Geschichtsbetrachtung ergreife, stets ist es um das Tatsächliche des Geschehens in seiner Einmaligkeit und Einzigkeit zu tun. Es gilt die Persönlichkeit des Volks, der Zeit, der Zeitenfolge. Persönlichkeit aber bedeutet eine Eigengesetzlichkeit der notwendigen Entfaltung, die in ihrer bewegenden Idee den Sinn der Einzigkeit bekommt. Auch wenn der Biograph zu der letzten lebendigen Zelle, der eigentlichen wahren Wirklichkeit alles Geschichtslebens, zum einzelnen Menschen zurückgeht, will er ihn im Gesetze seiner Einzigkeiten verstehen, als etwas, das sich notwendig entfaltet, und das in dieser notwendigen Selbstentfaltung als Idee einen ewigen Sinn lebendiger Menschheit in sich trägt. In allem wahrhaften Geschichtsverstehen soll ein Stück Vergangenheit aus seinen Bedingungen in seinem Sinn begriffen sein. In jedem echten Geschichtsbegreifen ist die Menschheit mit ihrem Ewigkeitsinn zugegen.

Die kargen Kantischen Grundbegriffe öffnen das Tor zur Unendlichkeit des Menschenlebens. Hier ist der Ort für das Herderische und Goethische Verstehen. Die kritischen Begriffe tun das Verstehen für die Unendlichkeit des Menschenlebens auf, weil sie sein letztes Ziel erleuchten. Die Würde und Heiligkeit der Menschheit ist dieses Ziel. Die Würde der Menschheit besteht in ihrer unendlichen Pflicht des reinen Willens, die sie als eine Menschheit der Freien über die Natur erhebt. Die Heiligkeit der Menschheit ist darin begründet, daß sie einen unbedingten Wert bedeutet. Sie bedeutet ihn nicht in der Zufälligkeit der einzelnen wirklichen Menschen. Sie bedeutet ihn als die Idee der Sittlichkeit. Denn die Sittlichkeit bedeutet ein Unbedingtes des Gebots und gilt nicht, weil etwas anderes dadurch erreicht werden soll, sondern um ihrer selbst willen, weil sie die Sittlichkeit ist und ein letztes Gesetz, über dem kein anderes ist. Sie gilt nicht als Mittel zu andern Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst. Die Menschheit ist der Endzweck. In seiner Berufung zur Menschheit bedeutet jeder einen Zweck an sich selbst. Darum darf kein Mensch als Mittel bloß zu fremden Zwecken

verbraucht werden, sondern jeder ist zugleich zu behandeln als ein Zweck an sich selbst. Dies ist die Fassung des Sittlichkeitsgedankens, die als das unerbittliche Urteil des Gerichts hineinschneidet in alles persönliche, gesellschaftliche, rechtliche, staatliche und geschichtliche Leben der Menschen. In diesem Gedanken entscheidet sich die Wiedergeburt des größten aller Raubtiere und Gewalttäter auf Erden — des Menschen — in den Menschen der Menschheit. Alle Natur im menschlichen Treiben sucht Gewalt über den andern. In allem Zusammenleben der Menschen fallen Menschenopfer unerhört. Nur einen Beweggrund alles menschlichen Handelns aber soll es geben. Es ist die Achtung vor der Menschenwürde in jedem, auch dem geringsten Bruder. Dies ist die wahre Menschenliebe. Wir wissen es wieder ganz, was wir so gern vergaßen, wie tief wir noch in der Wildheit der rohen Natur stecken. Wir kennen dafür auch um so besser die Unendlichkeit der unbedingten Pflicht.

So stellt sich für den modernen Menschen das sokratische Leben im Bewußtsein um das Gesetz des Guten dar. Die Auflösung der Dogmatismen bedeutet hier eine schwere Aufgabe des Lebens, schwerer als die des Denkens in der Wissenschaft. Denn der Mensch neigt aus natürlichem Lebenstriebe immer aufs neue, das Gesetz der Sittlichkeit in eine Gegebenheit zu verwandeln, ohne zu bedenken, daß das Sittliche seinen eigentlichen Sinn verliert, sobald es nicht mehr die freie Selbstentscheidung im Bewußtsein der selbsterkannten Aufgabe ist. Die Begriffe der Sittlichkeit sind nie gegeben. Sie sind immer zu finden. Menschheit ist kein Festgestelltes. Sie ist der Gegenstand einer immer neuen Entdeckung. Sie ist Schöpfung. Alle wahre Sittlichkeit ist schöpferische Sittlichkeit. In ihr erschaffen wir uns selber in dem Sinn unserer Persönlichkeit, der unser Menschheitssinn ist. Alle großen Fortschritte des Sittlichkeitsgedankens gelten der Masse als Verbrechen. Auf der andern Seite ist der Ursprung der lebendigen Sittlichkeit nicht der überlegene Verstand, sondern allein die Aufrichtigkeit des reinen

Willens. Sie ist Erkenntnis, aber nicht theoretische, sondern praktische. Sie ist Erkenntnis durch die Tat. Der schlichte Sinn begreift die Aufgabe der Menschenliebe und handelt, wo der verbildete Verstand versagt. Die Ethik Kants ist einig mit der Erkenntnis der christlichen Klarheit. Sie ist Ethik des Volkes, wie sie Ethik des sittlichen Genius ist. Sie entdeckt auch hier die ursprünglich schaffenden Kräfte, die die Menschheit bilden. Die Sittlichkeit ist die Tat der Freiheit, ist die Freiheit als Tat.

So gibt es einen letzten Halt an der Gewißheit des Unbedingten, des Absoluten, aber nicht im Wissen, sondern im Tun. Wir machen ein Ende mit der Zauberei der Wissenschaft, mit der sie sich vermaß, wie aus Erleuchtungen gleich Gott zu reden. Aber wir geben jedem Menschen aufrichtigen Willens unbedingten Wert und machen ihn einzig, indem wir ihn mit einem Ewigkeitsinn erfüllen. Wir geben dem Leben, was wir dem Denken nahmen. Es ist diese Wendung, die das Eigenste des europäischen Geistes ausmacht. Dieser Geist ist ein Geist des Willens und des Lebens. Wille und Leben erkennen sich als unendliche Aufgaben. Das Unbedingte gewinnt keine Lebendigkeit im Wissen, aber in der Tat.

Wenn das unbedingte Wissen reiner Vernunft um das Unbedingte Metaphysik heißen muß, so bedeutet es eine Entdeckung von seltsamem Gewicht und eine Umkehr der Kulturseele, wie kaum je zuvor eine in der Geschichte des Geistes gewesen, daß zwar Metaphysik als Wissenschaft versagt, daß sie aber als Tat des reinen Willens zu lebendiger Wirklichkeit kommt. Wir tragen das Absolute nicht im Erkennen, aber im Gewissen. Der Kern der Welt, das absolute Gelten ist nicht unserm Denken, aber unserer Verantwortung vertraut. Es gibt also eine Betätigung des Geistes, durch die das Unbedingte unser wird. Dies Ergebnis selber treibt uns zu weiteren Fragen fort. Sollte das Unbedingte immer nur Wirklichkeit gewinnen können als das Gesetz der Tat? sollte es wirklich durchaus kein Erfassen des Unbedingten in den Erscheinungen

geben? Die Frage läßt unmittelbar eine andere Fassung zu. Gibt es gar kein Erkennen in schauendem Verstande? Bleibt es immer bei dem kümmerlichen Buchstabieren der Erscheinungen in Begriffen? Gibt es durchaus nie ein Verstehen, das schauend seinen Gegenstand erschafft und ihn dadurch in seiner Einheit von Geseß und Sein rein begreift? Hier wäre jenes Erkennen, in dem Gedanke und Sein eins und dasselbe sind im Schauen, so daß der Gegenstand nicht in den Bedingtheitsreihen der Natur auftauchend und verschwindend ergriffen würde, sondern nach seiner Wesenheit für sich und in seiner Unbedingtheit. Es war das Geschenk, das Kant für die Reinheit und Treue seiner Arbeit in den Schoß fiel, daß er als dies Verstehen das künstlerische Schauen begriff, und daß er damit Schönheit und Kunst nach ihrer tiefsten Bedeutsamkeit im Gesamtreich des Geistes verstand. Wenn das Schöne nicht zu den rein sinnlichen Genüssen gehört, so sehr es die Sinne gebraucht, so war nur nötig, es abzuheben gegen Erkennen und Sittlichkeit. Die Philister vermögen das Schöne nicht anders zu würdigen, als daß sie es für ein wohlthuendes Mittel nehmen, das uns im Erkennen oder im Sittlichen fördert, das uns belehrt oder bessert. Der Philister kennt nur die Wirklichkeit mit ihren wirklichen Zwecken. Indem Kant diesen Standpunkt überwand, tat sich ihm eine völlig neue Welt in der Seele auf. Das Schöne ist nichts im Reich der Wirklichkeit. Es ist ein Gebilde und eine Welt des Scheins. Es fördert nicht unsere Zwecke. Es gibt keinen sinnlichen Genuß. Es dient nicht als Mittel im Gebiet unserer Belange. Es baut nicht am Reich des reinen Willens. Es ist von jeder Verflochtenheit mit dem, was wir im Wirklichen suchen und erstreben, frei. Im Wirklichen ist alles Mittel zu Zwecken, Zweck von Mitteln. Das Schöne ist weder Mittel noch Zweck. Das Reich des Schönen bedeutet ein Reich der Freude. Es ist die Freude am reinen Schauen.

Es ist die Freude am Schauen eines Bildes, das der Geist

erschafft, und das im schaffenden Erleben des Geistes allein sein Dasein hat, so daß, wie es im Erleben des Künstlers entspringt, es vom Künstler vollendet in dem Beschauenden das gleiche schaffende Erleben hervorruft und nur in ihm das Gelten wiedergewinnt, in dem es besteht. Das Schöne in seinem Wesen ist schauender Geist. Dies Schauen des Geistes lebt im Gefühl. Das Schöne ergreift einen Sinn für das Gefühl im Schauen. Es ergreift diesen Sinn für das Gefühl an der Gestalt. Der Gedanke der Gestalt beherrscht das Reich des Schönen. Schönheit bedeutet Gestalt in einem eigentlicheren Sinne als Wahrheit oder Sittlichkeit. Die Schönheit ist die Welt des gestaltenden Geistes. Die Erinnerung an die platonische Idee drängt sich gebieterisch auf, die ihren Ursprung aus der künstlerischen Anschauung nirgends verleugnen kann. Wie aber Form die wörtliche Übersetzung von Idee ist, so hat Schiller mit genialer Sprachgewalt die abgeblaszten Namen Form und Idee durch die Gestalt ersetzt und als Gestalt wahrhaft eingedeutscht. Gestalt in diesem Sinne der künstlerischen Form bedeutet die Einheit des in der Anschauung sich lebendig darstellenden und erfüllenden künstlerischen Gedankens. So ist alles Schöne ein Stück darstellendes Erkennen. „König Lear“ offenbart in der anschaulichen Lebendigkeit seiner Szenen ein Stück ewiges Menschenschicksal. Wir verstehen es schauend in der Erschütterung unseres Gemüts, wie der Dichter es verstand. Die Form bedeutet die innere Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, mit der dieser Schicksalsgedanke sich in den Lebensbildern zur Darstellung bringt. Das Schöne ist Gestalt, die einen Sinn bedeutet.

Jedes Schöne darum ist einzig in sich selber. Denn jedes ist ein im Gegenstande selbst gegebenes Gesetz, das sich in ihm rein erfüllt. Es erscheint nicht vermittelt durch Begriffe. Es verkündigt sich unmittelbar aus sich selber. Es ist Offenbarung. Jedes Schöne ist eine Persönlichkeit, ein aus sich selber allein bestimmtes Leben. Jedes ist als Persönlichkeit in

sich vollendet. Es ist selig in sich selbst. Es ist im Anschaulichen der Ausdruck geistiger Bedeutung. Es ist Symbol. Der Schöpfer der Kunst schafft Symbole. Die Geisteskraft, die darin schafft, ist die Kraft des Genius. Es ist der Genius, der nicht ergrübelt, sondern der erfährt und erlebt. Die Werke kommen ihm in der Unmittelbarkeit der Schau, lebendige, zwingende Gebilde. Sie sind die Tiefen seines begrifflich ihm selber dunkeln Lebens, die sich ihm an der Gestalt im Schauen offenbaren. Der Genius des schauenden Erkennens durchbricht die Schranken des begrifflichen Verstandes. Er ist das unmittelbare Wissen, das erlebend seinen Gegenstand erschafft. Er erschafft in ihm zeitlose Wahrheit, die unbedingt gilt, unabhängig von ihrem Schöpfer und seinen zeitlichen Gebundenheiten, über den Tod, für die Ewigkeit.

Es gibt also ein Ergreifen des Unbedingten in den Dingen, aber nur in den Gebilden des Scheins, die die Einbildung schafft. Wir erfassen das Unbedingte nicht im Wirklichen durch das Erkennen. Wir vollenden es nicht in unserer sittlichen Tat, denn es ist zwar ihr Sinn und ihr Grund, aber bleibt als unendliche Aufgabe unvollendet. Im Ernst der Kräfte, die sich am Wirklichen mühen, erreichen wir es nicht. Aber im Spiel an den Eigengebilden des Scheins berührt es unsere Seele. Hier ist Natur, da es ja anschauliche Gegebenheit ist. Die Natur aber ist Freiheit als Selbsterfüllung des Eigengesetzes. Das Schöne ist die Einheit von Natur und Freiheit. Es ist im Sinnlichen übersinnliche Bedeutung. Es ist im Natürlichen Geist. Es ist die Idee als Tatsächlichkeit. Es ist das Unbedingte im Bedingten. Das Bedingte streift seine Bedingtheit ab im unbedingten Sinn seiner Wahrheit. Wenn die Welt für Gott sein schaffender Gedanke ist, so spielt der Menscheng Geist im Schönen in der Weise des göttlichen Verstandes. Er nimmt im Endlichen am Unendlichen teil. So wäre das Schöne auch das Heilige im Schein und Spiel.

Welch eine Entdeckung über das Leben der Seele liegt in

diesen Gedanken! wie führen sie fast von selber zu jenen Einsichten über Bildung und ästhetische Erziehung, die Schiller aus ihnen entwickelte, und die, noch jetzt nicht genügend aufgenommen und zu Ende gedacht, immer neue Bemühung lohnen! Das Schöne löst den Menschen aus den Banden des bloß sinnlichen Lebens. Es entwickelt in ihm zuerst die reine Geistigkeit, da es ihn die Freude am bloßen Schauen lehrt. Aber es macht ihn auch frei von jedem Zwange der Wirklichkeit, frei von allen Beziehungen auf seinen Nutzen, von allem Druck der Pflichten. Es lehrt ihn rein in geistiger Freude spielen. In diesem Spiel aber gibt es ihm den Vollgenuß seiner Kräfte und vollendet ihn in der Ganzheit seines Menschentums. Dieses Spiel ist anschauendes Verstehen. Dieses Gefühl ist Innwerden seiner Vollendung im Genuß einer letzten in sich seligen Wahrheit.

Die Erhebung in das Künstlerische bringt in jedes menschliche Tun den Geist der Freiheit. Knechte in jedem Gebiete der Tätigkeit bleiben die, die am Wirklichen haften und von ihm nicht loskommen, nur schätzen können, was irgendwie Nutzen bringt, nur suchen, was ihre Zwecke fördert, nur gelten lassen, was vor dem Verstande Sinn hat. Sie hängen in dem Zwang der Begriffe, denen sie die Gewalt über ihr Leben gegeben haben. Erst in dem Denken, welches Schaffen ist, ist die wahre Freiheit des Gedankens. In allem, worin ein lebendiger Mensch mit dem Ganzen seiner Kräfte lebt, wird das Tun in eine Art von Künstlertum umgesetzt. Man soll vermögen und lernen, das Leben zu führen, als sei es immer wieder ein unmittelbares Erlebnis, in dem sich der Sinn unseres Lebensgedankens darstellt. Das Schöne ist das Symbol unserer vollendeten Bestimmung. Es gibt einen so viel tieferen Sinn als den der Verstandesbegriffe und selbst den der Moralbegriffe. Das Verstehen kommt zu seiner Vollendung erst, wo es unmittelbares Schauen wird. Die großen Dichter sind die wahren Lehrer für das Verstehen des Lebens. Nur hier ist

es das Wirkliche in seiner unmittelbaren Gegebenheit, das sich in sich selber als Sinn enthüllt und die Tiefen der Menschheit durchleuchtet. Darum ist allen, die sich die Unmittelbarkeit der Empfänglichkeit für das ewig neue Wunder der Welt bewahrt haben, und die es zu den Tiefen zieht, kein Leben möglich als in dem Leben mit großer Kunst. Freilich — jenes Wirkliche in seiner unmittelbaren Gegebenheit ist nur ein selbstgeschaffener Schein aus dem Spiele der Einbildungskraft. Dieser Schein aber ist das Wirkliche als Wahrheit. Er ist wahrer als alle Wirklichkeit. Man ahnt die Zusammenhänge, die dem Schönheitschauen seine Notwendigkeit geben im Leben jeder Seele, die ihre Vollendung sucht. Das Vollendete dringt in unsere Spiele. Darum wird der Ernst ertragen. Der Geist der Kultur im Kampfe um sein Dasein sorgt für die Möglichkeiten seines Lebens. Der abendländische Gedanke weiß auch um das Künstlerische als eine Notwendigkeit — ein eigenes Recht und ein eigenes Gesetz — im Leben des Menschheitsgeistes und würdigt es in seinem tiefsten Sinn. —

Der schauende Verstand mit seinem in sich vollendeten Erkennen käme also zur Darstellung allein in den Spielen der schöpferischen Einbildungskraft. Soll dies wirklich das Ende sein? Wenn wir willig verzichten, in unserer Wissenschaft aus reiner Vernunft das All zu verstehen, kann die Frage je zum Schweigen kommen nach einem letzten Sinn in der Welt? Kant bringt sie in den Zusammenhang mit dem allgemeinen Problem des teleologischen Naturverstehens, dessen letzte Frage sie ist. Wenn Zwecke in der Natur walten, wie steht es mit der Natur in ihrer Ganzheit? Ist sie angelegt auf einen Endzweck, in dem sie sich als in ihrem letzten Sinn erfüllt? Ist sie als Ganzes ein System der Zwecke, das sich in einem Endzweck abschließt? Die Kantische Gedankentat vollendet sich in der genialen Wendung, in der er die Frage von dem Gebiet des Naturerkennens abweist und in das Gebiet des sittlichen Verstehens hinüberschickt. Aber mehr als das! Das sittliche

Verstehen selber findet erst als religiöses seinen Abschluß. So fügt sich der religiöse Gedanke in den Gesamtzusammenhang des Wissens hinein. Auch er ist ein Wissen. Wissen also, weit entfernt im mathematischen Erkennen erschöpft zu sein, vertieft sich in immer mehr zum Letzten dringenden Sinnbedeutungen. Wissen ist Begriff. Wissen ist Idee. Wissen ist Sittlichkeit. Wissen ist Schönheit. Wissen ist Gott, ist religiöses Leben. Wir enden in Gott als dem letzten und höchsten Wissen.

Im Reich der Naturwesen ist jedes Wesen für alle andern zugleich Zweck und Mittel. Wenn der Naturzweck mit dem Menschen sein Glück ist, so kann er jedenfalls nicht als Endzweck gelten. Als solcher widerspricht und vernichtet er sich in sich selber. Es gehört zu Kants großen geschichtlichen Taten, daß er den Menschen von der unwürdigen Zielsetzung der Glückseligkeit befreit hat. Nicht sie ist der letzte Sinn der Natur. Er befreite ihn damit von der Unredlichkeit des Denkens und von der Weichlichkeit der Seele. Er bejaht Kampf und Gegensatz als die emportreibenden Kräfte des Lebens. Jeder Aufstieg will durch Elend und Leiden erkaufte sein. Die Gegensätze der Menschen entwickeln im Wettstreit alle Anlagen und Kräfte. So steigt die Geschicklichkeit. So erwächst die Tüchtigkeit. Alles Elend, das die Menschen in Neid und Verfolgung sich bereiten, ist Vorbedingung des Fortschritts, der Freiheit und der Vollendung. Wir aber tragen den Endzweck in unserm reinen Willen. Endzweck ist das Reich der Menschheit als das Reich der freien Persönlichkeiten. Wir wollen die Welt der Freiheit. Sie ist der unbedingte Wert, der Zweck, der keines andern zu seiner Bedingung bedarf, ist der Endzweck. Es wäre also zu fragen, in welchem Sinne die Natur angesehen werden darf, als sei sie angelegt auf diesen Zweck. Ist die Natur eine Natur des reinen Willens? Hier eröffnet sich jene grause Dialektik, an der die Besten verzweifeln. Die Erfahrung sagt zu jener Frage gewiß nicht ja!, so oft auch wohlmeinende Gutgläubigkeit versucht hat, die Wirklichkeiten des Menschenlebens zu deuten, als wären sie

von Gesetzen sittlicher Vergeltung beherrscht. Jeder schwelgte in einer solchen Physik der Allgerechtigkeit und Güte. Wir wissen es wieder so recht, wie die Ungerechtigkeit triumphiert, die Lüge siegt, die Unschuld leidet, das Verbrechen genießt. Wo ist Gott?

Wir fanden ihn als das unbedingte Wesen im Unterschied zu den bedingten Wesen dieser Welt. Wir würdigten den Gedanken allein im Zusammenhang der Wissenschaft und begriffen, daß dem Verstand die Mittel fehlen, ihn in Wirklichkeit umzusetzen. Wir sprachen nicht von dem religiösen Sinn des Gedankens. Wohl aber stehen wir mit ihm bei einem Kern des religiösen Erlebens. Er besteht im Schauer und der Anbetung des Unbedingten in seiner unendlichen Größe, vor dem alle unsere Bedingtheiten verschwinden und nichts sind, so daß wir in ihm hinausgenommen sind aus all unserer Kleinheit und zugleich in ihr vernichtet, vernichtet und erhoben das Göttliche erfahren, das alles Irdische in seine Weihe löst. Dies Erlebnis als religiöses, scheint es, blieb dem kantischen Denken fremd. Für ihn bestand das Gotteserlebnis in der Gewißheit einer Gottesordnung des heiligen Willens als der letzten Wahrheit. An dieser Stelle hat er den bewegenden Gedanken erkannt, der als der ewig religiöse mit allem wahrhaftigen Menschenleben notwendig gegeben ist. Auch er freilich hat seine Wirklichkeit nicht im Verstande, sondern im Willen. Er besitzt keine theoretische, sondern praktische Geltung.

Der reine Wille lebt mit jener andern Ordnung, die von der natürlichen der ihre Befriedigung suchenden Begierden so verschieden ist, eine Ordnung nicht, wie die der verständigen Erfahrung, der Arglist und Gewalt, sondern eine Ordnung der Idee, der Güte, Gerechtigkeit und Liebe. Sie nennen wir die göttliche, da sie im Gegensatz zur Welt der natürlichen Triebe eine Ordnung des reinen Geistes ist. Sie ist eine Ordnung des heiligen Willens. Sie gewinnt die Geltung der Wirklichkeit dadurch, daß wir sie als das oberste Gesetz über unserm Handeln anerkennen, als das Gebot, dem unser Leben gehört.

Wir erkennen in unserm Gewissen den heiligen Willen als die letzte unbedingte Gewalt der Welt. Wir nehmen die Welt als die, in der der heilige Wille als die letzte alles bestimmende Kraft waltet. Wir sind des heiligen Willens in der Reinheit und Aufrichtigkeit unsers Gewissens. In ihm spricht Gott zu uns. So ist es eine Willensgewißheit, daß die Natur im Endzweck des Gottesreiches sich erfülle. Die Umbildung des Willens in das Gottesreich ist die Wiedergeburt der Seele. Gott lebt in der Wiedergeburt der Seele.

Dies alles ist nicht so zu verstehen, als würde das Göttliche allein in der menschlichen That geschaffen, und sei nicht, es sei denn daß menschlicher Wille jene sittliche Ordnung der Welt hervorbringe. Sondern der Sinn ist, daß das unbedingte Wesen nur als Walten in die menschliche Seele eingeht und ihr eine Wirklichkeit gewinnt als das Gesetz des heiligen Willens. Wahr ist es und bedeutet wieder eine der ganz großen Erneuerungen, die wir der kritischen Entdeckung verdanken, daß demnach Gott sich dem Begriff entzieht, aber dem Willen offenbar macht. Er wird nicht gedacht und genannt. Er wird getan und wird gelebt. Auch ist der Sinn nicht, es sei das sittliche Leben in sich selber Religion. Vielmehr leistet hier die kritische Aufdeckung dasselbe wie bei der Erkenntnis, der Sittlichkeit und der Kunst. Sie weist in der Seele Art und Sinn der genialen schaffenden Kräfte nach. Wie sie die Vernunft in dem Tun der großen Naturforscher erwies, so bestimmt sie die Richtung, in der die sittlichen Genien schaffen, — die sittliche Genialität wirkt am stärksten in den schlichten Seelen —. Sie erkennt mit ausdrücklichem Wort den Quell der Schönheit in dem Genius. Der religiöse Genius als der seltenste und der den Menschen notwendigste unter allen erlebt die Gedanken, die das Gottesreich bilden. Jesus Christus mußte kommen, damit das Grundgesetz des Reiches als das Gesetz der Liebe begriffen werde. Der religiöse Genius wird erschüttert in den gewaltigen Erregungen der Seele, die

mit dem Streben zu Gott gegeben sind, der Gottesferne, der Gottesnähe, der Gottvereinigung und Gottverstoßung, der Heimbringung der bedingten Dinge zum Unbedingten. Der zurückstößt und schreckt, der anzieht und beseligt, ist der Heilige, der als der Unbedingte alles Bedingte trägt und als heiliger Wille uns in dem Gesetz unserer Tat offenbar wird.

Er ist für den Menschen das einzige gewisse Dasein außer dem Denken. Er ist es in allen Menschen reinen Willens. Denn das ist sicherlich eine Gewißheit des Geltens, wofür wir bereit sind, das ganze Leben zu geben und hinzugeben bis zum letzten Opfer. Der kritische Gedanke bestimmt in der letzten seiner Entdeckungen die Art auch dieser Gewißheit, die keine solche der Anschauung, der Begriffe oder der Beweise ist und daher allein genannt werden kann eine Gewißheit des Glaubens. Wir glauben den heiligen Willen als eine Gewißheit über alles Sehen, Denken und Beweisen. Durch diesen Glauben allein leben wir unser wahrhaftes Leben. Der Glaube ist der Quell des wahrhaftigen Lebens. Es ist dieser Gedanke, durch welchen Jesus Christus die Welt erneuert und die neue Weltzeit des europäischen Gedankens geschaffen hat. Es bedeutete eine Umkehr für die ganze Welt der Seele, als die Weisheit des Wissens in ihrem Herrscherwert entthront ward und die Weisheit des Glaubens sich als die Kraft des Lebens begriff. Die Frömmigkeit ist die höchste Weisheit. Fromm sein heißt in inniger Glaubensgewalt zu dem Werke gesammelt sein, zu dem uns der heilige Wille ruft, Verkünder des Göttlichen sein in dem Werk, das wir schaffen. Der Fromme weiß um Gott in seinem Leben. Er weiß um die Welt als die, die im Göttlichen sich gründet und im Göttlichen sich vollendet. Der Glaube ist das höchste und letzte Wissen.

In dem Zuge, mit dem das System des Kritizismus schließt, bildet der moderne Gedanke den hellenischen und den christlichen Gedanken in eine Einheit zusammen. Er löst nicht die hellenische Weisheit einfach in der christlichen Frömmigkeit ab.

Vielmehr geht er den hellenischen Weg der Wissenschaft, um auf diesem Wege die Weisheit zu finden. Als diese letzte, auf dem Wege der Wissenschaft hergeleitete Weisheit erweist sich die Frömmigkeit. Das Leben im Ende seines Wissens ist Religion. Der kritische Gedanke entfaltet den Begriff des Wissens fortschreitend in der ganzen Tiefe seiner Bedeutung. Als Naturerkenntnis bestimmt es in Größenbegriffen die ursächlichen Gesetzmäßigkeiten des raumzeitlichen Geschehens im Wahrnehmbaren, in dem das Beharrliche seine Veränderungen durchläuft. Als sittliche Erkenntnis ergreift es das Unbedingte als das Gesetz und die unendliche Aufgabe der Tat im reinen Willen. Aus beiden geht die Geschichtserkenntnis hervor, die in ursächlichen Notwendigkeiten am einmaligen Zeitverlauf des menschlichen Geschehens die Idee der Menschheit hervortreten läßt. Als Erkenntnis der Schönheit ist Wissen das Wissen um die Form, durch die im Bedingten das Unbedingte durch das Gefühl im Spiel der Einbildungskraft erlebt wird. Als religiöse Erkenntnis ist das Wissen die Glaubensgewißheit vom Göttlichen als dem letzten Grund und dem letzten Sinn der Dinge. Alle Naturwissenschaft bleibt im Bedingten. Das sittliche Leben weiß das Unbedingte als seine bewegende und ewig unerreichbare Kraft. Das Schöne hat das Unbedingte im Scheinbild des spielenden Gefühls. Die Religion besitzt es als die Gewißheit der Gewißheiten im Glauben.

Der Gedanke des Kritizismus ist einig mit dem Geist der modernen exakten Wissenschaftlichkeit. Er ist einig mit der Stimme des schlichten Gewissens, einig mit dem Geiste großer Kunst, einig mit der Frömmigkeit in ihrem reinsten und einfachen Sinn. Für die Gesamtheit der bewegenden Gedanken in der Arbeit des modernen Geistes bestimmt er den innersten Sinn ihrer Bedeutung. Die Weltlehre der alten Metaphysik ist in ihm durch die Lehre vom Geiste ersetzt. Es ist der Geist, wie er als gegenständlicher die Gebilde der Kultur hervorbringt. Sogar die Natur erscheint in diesem Zusammenhange und in einem

genau bestimmten Sinne als Tat des Geistes. Den Geist in seinen schaffenden Kräften verstehen heißt die Welt verstehen. Die schaffenden Kräfte sind die schöpferischen Gedanken, die das Wirkliche in seinen Gebilden gestalten. So gestaltet der Gedanke von der Einheit des gegenständlichen Seins die Natur, so der der Einheit der Zwecke im Endzweck die Menschheit, so der der Form die Schönheit, so der der Ordnung des heiligen Willens das Göttliche. Die Lehre von den schöpferischen Gedanken des Geistes ist auch die Lehre vom Leben. Sie erklärt dem einzelnen Menschen, was er ist und soll, und bringt ihm den Sinn in sein Dasein. Das Leben des Einzelnen erfüllt sich mit Sinn durch seinen Anteil an den gegenständlichen Gedanken. Es erhält seine Bedeutung durch seinen Gehalt an Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit und Göttlichkeit. Alles Ringen der Zeiten sucht den Menschen, wie er sich in der Wahrheit vollendet. Der moderne Mensch ist derjenige, der aus den ewigen Notwendigkeiten des Geistes lebt. Er baut die Natur auf in seiner Wissenschaft, indem er keine Gedanken gelten läßt, als die sich in der Einheit der Natur als Notwendigkeiten erweisen. Er ist der Mensch, dem das sittliche Gesetz in sich selber und seiner eigenen Unbedingtheit gegründet ist, der Mensch der Sittlichkeit als einer freien Eigengesetzgebung, die keines Grundes bedarf als ihrer selbst. Er braucht die Schönheit, als in der sein Geist durch das Gefühl im schauenden Verstande die Vollendung der Wahrheit und der eigenen Bestimmung genießt. Er ist fromm, so wahr ihm alles Leben in seinem tiefsten Sinn eine Verkündigung des Göttlichen bedeutet. Aber er kennt in keinem Gebiete der Geistesart dogmatische Gegebenheiten. Nur der in seiner Notwendigkeit selbst begriffene Gedanke gilt im Erkennen. Nur das selbst erkannte Gesetz gilt im Sittlichen. Nur die in schöpferischer Tat selbst geschaffene Schönheit ist schön. Es ist kein Gott, als der als die Lebendigkeit unseres das Unbedingte und Heilige erfahrenden Gemüts sich offenbart. Das Leben ist tief. Nirgends hat es in erstarrenden Gedanken

sich festgestellt. Es ist das ewige Fliehen des ewigen Findens. Es ist Entdeckung in jedem seiner Schritte. Entdeckt aber wird es in ewig neuer Offenbarung der unvergänglichen Grundgestalten, die es als die Dieseligkeit unveränderlicher Gedanken durchwalten oder vielmehr schaffen. Es ist Schöpfung in jedem seiner Augenblicke. Der moderne Mensch ist der freie Schöpfer des Lebens. Jedem seiner Grundgestalten wahrt er die Freiheit des eigenen Rechtes in seinem Gebiete. Es gibt im Wissenschaftlichen keine Gebundenheiten, Ansprüche und Gesetze als die der Wissenschaft. Im Sittlichen, Künstlerischen und Religiösen ist es dasselbe. In diesem Sinne ist der Grundgedanke des modernen Lebens der von der Reinheit im Geiste. Die Freiheit des modernen Menschen bedeutet Freiheit der Wissenschaft, Freiheit der Sittlichkeit, Freiheit der Kunst, Freiheit der Religion. In einem solchen Sake hebt es von den unendlichen Kämpfen und Gegensätzlichkeiten, in denen die Idee des modernen Gedankens sich durchkämpft gegen alle Gebundenheiten der Dogmatismen. Endlich aber sind ja alle Grundgestalten zusammen nur eine und dieselbe Gestalt. Sie sind die Gestalt der ihre Wahrheit suchenden Seele. Sie soll nicht über dem Dienste der Wissenschaft ihr Leben versäumen. Sie soll zum Leben in dem vollen Sinne finden, in welchem es ihr das Gebot der Persönlichkeit bedeutet, die ein Stück lebendiger Menschheit als einen unbedingten Wert in sich darstellt. Sie will sich in ihrem Leben erquicken aus dem Quell der Schönheit, aus dem die höchsten Seelen der Menschheit in unsere Seele hinüberrieseln, wie sie in Ewigkeitssymbolen unbedingten Sinn im Sinnlichen erfuhren. Sie müßte verknochern und vergehen ohne Gott, der einem jeden im Innersten und Selbsteigensten seines Wesens aus dem Heiligen die Bestätigung im Ewigen bringt.

So ist jeder allein die Quelle seines Lebens. So ist jeder allein nur durch ewige Gesetze. Jeder ist auf sich selbst gestellt und losgesprochen von jedem äußeren Gebote. Jeder ist durch sich selbst gebunden in ewigen Gesetzhaltungen. Das Leben ist

freies Strömen und ist unverrückbare Gestalt. Es findet sich nur, wer sich verliert. Nur im Ewigen erfüllt sich die Zeit, die unser ward. Alles Leben ist das Suchen nach dem Unbedingten durch Wissen. So gipfeln sich die Gebiete des Geistes wie immer höhere Erfüllungen übereinander. Das sittliche Leben ist unendlich viel näher am Kern der Wahrheit als die Naturerkenntnis. Das Glück des Genius schenkt uns die Vollendung im Spiel. Aber nur die Frömmigkeit ist eins mit dem letzten Sinn der Wahrheit. Es ist die Frömmigkeit des Freien, der von keiner Art dogmatisch-geschichtlicher Lehren, Feststellungen oder Gebundenheiten weiß. Die Botschaft des modernen Lebens ist Freiheit. Aber diese Freiheit, wo sie sich in ihrem innersten Sinn begreift, ist Frömmigkeit. Die Einheit von Freiheit und Frömmigkeit ist der moderne Lebensgedanke. Sie ist keine Gegebenheit. Sie ist ein Ziel im Unendlichen. Dies Ziel im Unendlichen ist die bewegende Kraft, die einem Leben den modernen Sinn gibt.

Die Philosophie hat im Kritizismus den sicheren Weg der Methode als Wissenschaft gefunden. Sie enthüllt nicht mehr aus reiner Vernunft das innerste Geheimnis der Welt. Ist das nicht doch ein Verlust, der zu beklagen bleibt? vielleicht einer, mit dem der denkende Geist sich niemals abfinden wird? Wie rauscht uns der hohe Sang der absoluten Wahrheit etwa bei unserm Leibniz entgegen! Wenn alle Wirklichkeit in ihrem Grunde Seele ist, jede Seele die Welt darstellt, jede in ihrem Eigengesetze im Streben nach göttlicher Klarheit sich vollendet, wenn dann in der größten Mannigfaltigkeit dieses Seelenreiches die größte Einheit des göttlichen Gedankens nach allen möglichen Graden der Klarheit sich spiegelt und sie alle, jede ein eigenes Gesetz, ein eigenes Recht, eine eigene Entwicklung, zusammengefaßt sind in jenem Reiche, in dem jede Tat ins Unendliche wirkt, jede ihr eigener Lohn, ihre eigene Strafe, dann sind doch wirklich alle Erkennbarkeiten als Mechanismus, Organismus, Seele, Geschichte, Schönheit, Gott miteinander

zur Einheit gebracht und die Welt leuchtet auf zugleich als Natur, Sittlichkeit, Kunst und Gott, als Wahrheit, Schönheit, Vorsehung und Religion. Aber was hat denn der Meister getan, als daß er der Seele die Welt schuf, die all ihren Kräften Genüge tat, den begreifenden, den wollenden, den fühlenden, den glaubenden? Wer darf sich vermessen, mit dem winzigen Wissen, das wir haben, das All zu meistern? Darf sich der reine Begriff so unmittelbar als Welterschöpfer gebärden? Jawohl! Das menschliche Forschen muß auf das letzte Ziel sich richten, auf die Allheit des Wissens. Aber im All der Wirklichkeitserkenntnis wird es dies Ziel niemals erreichen. Wir müssen die Aufgabe anders bestimmen. Wenn jene großen Weltbilder nie etwas anderes tun können als dem Geist in all seinen Ansprüchen an das Wirkliche die Befriedigung gewähren, so wird es richtiger sein, nicht am Ende, sondern am Anfang zu beginnen. Fragen wir vielmehr: welches sind die Richtungen und Weisen, in denen der Geist dem Wirklichen einen Sinn gibt? Alle Sinngebung stammt ja doch allein aus dem Geiste. Stellen wir — nicht die Allheit des Wirklichkeitsbildes, sondern — die Allheit der Sinnschöpfungen durch den Geist auf. Jenes ist nie zu vollenden, dieses ist eine genau bestimmte und begrenzte Aufgabe. Zwar jene Versuche werden nie verschwinden. Ihre Verlockung für das menschliche Bedürfnis des Verstehens ist zu groß. Aber es darf nicht vergessen werden, was Kant in einer seiner großen Entdeckungen herausgestellt hat: jene Einheitsgedanken, die das All aufschließen sollen, können nie etwas anderes sein als erfinderische Gesichtspunkte, heuristische Maximen, deren Wert daran gemessen wird, bis zu welchem Grade sie sich an den Tatsachen als ihren Folgen als Einheitsstifter bewähren. Klüger ist es, die Forschung darauf zu richten, wie der Geist Gegenständlichkeiten sinnvoll bestimmt, wie die verschiedenen Sinnbedeutungen sich gegeneinander abgrenzen und ineinander erfüllen und wie sie sich zur Einheit zusammenschließen. Die Allheit des Geistes ist

wissenschaftlich bestimmbar, die Allheit der Welt ist es nicht. Der Mensch mag sich in der Gesamtheit seiner Aufgaben erkennen und in den Möglichkeiten ihrer Lösung. Dies heißt, seine Stellung zum All der Welt verstehen. Es gibt ihm alle die Klarheit, die er in den großen Weltssystemen vergeblich gesucht hat und sucht. Ja, dies ist eigentlich die tiefste und die letzte unter den großen Entdeckungen Kants: die Lehre von den Gewißheiten des Geistes ist die wahre Lehre von den Gründen der Welt.

Wenn Philosophie sich in dieser ihrer methodischen Wendung als Wissenschaft begründet, so ist sie ja selber Metaphysik, sofern wir die Erkenntnis in Notwendigkeiten des Gedankens als die metaphysische der empirischen in Verallgemeinerungen aus der Erfahrung gegenüberstellen. Aber es ist Metaphysik des Geistes, nicht Metaphysik der Welt. Ihre Aufgabe, auch so verstanden, obwohl sie von derjenigen der Weltmetaphysik wie Lösbarkeit von der Unlösbarkeit sich unterscheidet, bleibt gleichwohl eine unendliche. Sie ist nicht nur bezogen auf die Fortschritte der Wissenschaft, wobei Wissenschaft in ihrem ganzen Umfang des natürlichen und geschichtlichen Begreifens zu nehmen ist. Aber auch hier schon gilt, daß, je tiefer und einheitlicher die Wissenschaft ihrer Grundbegriffe inne wird, um so mehr auch die philosophische Einsicht in die letzten Voraussetzungen des Wissens und ihren Zusammenhang sich verfeinert. Die philosophische Arbeit steht aber vielmehr im innersten Bezuge auf die Gesamtarbeit des Lebens in sittlicher, rechtlicher, politischer und religiöser Kultur. Jeder Fortschritt des menschlichen Bewußtseins an Kraft, Klarheit und Tiefe ruft die Philosophie zu neuen Aufgaben. So oft das sittlich Notwendige sich herausarbeitet aus zeitgeheiligten Hüllen, je sicherer der Gestaltgedanke der Kunst sich in seinen allerletzten Notwendigkeiten bekräftigt, wenn der religiöse Geist hinabtaucht in den wahren Urquell des Göttlichen, da allemal geschieht eine Wiederherstellung der Philosophie in ihrer Urbedeutung. Denn

die reinen Notwendigkeiten des Geistes als Gedanke sind ihr vertraut. Sie bedeutet für diese reine Notwendigkeiten die Verantwortung. Man gedenke der unendlich heilsamen Erregung, die Friedrich Nietzsche für viele reiche und edle Seelen bedeutete. Weltgeschichtlich besagte er mit all seinem gewaltigen Pathos und Anspruch nur ein harmloses Vorpostengefecht verglichen mit dem wahren Weltkriege, den Kant zum Siege führte. Falsche Moralbegriffe sollten in den echten Tugendbegriff aufgelöst werden. Nur sollte die Verfälschung angeblich eine solche von Jahrtausenden sein. Das unendlich Anregende aber, sogar in einem echt philosophischen Sinne, lag in dem leidenschaftlichen Zurückdrängen zu den letzten Quellen und Notwendigkeiten des Lebensgedankens, zur unmittelbaren Ursprünglichkeit des aus seiner Notwendigkeit selbstbegründeten Gedankens. Nietzsche ist als künstlerische Gemüterschütterung, was Kant als philosophischer Gestalter ist. Kant hat am Ganzen der Kulturinhalte vollendet, was Nietzsche an einem kleinen Ausschnitt angelegt hat. Philosophie ist das Drängen auf die letzten Gründe. Der vollkommene Philosoph sollte der Mann der freisten, schöpferischen Sittlichkeit sein, ein ganzer Künstler und ein Vertrauter des wahrhaften religiösen Erlebens. Nur aus der Fülle des Lebens wird Philosophie geboren, die Leben ist und Leben schafft. Denn schließlich ist ja echte Philosophie das Leben als Gedanke. Wenn das Leben in seinen Gründen nicht Gedanke wäre, wie wäre eine Wissenschaft, ein Erkennen, eine Verständigung der Menschen, eine Menschheit möglich? Wo die wahren Gedanken dieser Gründe zum Bewußtsein kommen und sich ausdragen als die Urgestalten, deren Erscheinungsformen alles Leben ist, da entspringt Philosophie von weltgeschichtlichem Gepräge. Sie ist sehr verschieden von der Philosophie des Schulgedankens. Sie ist im Leben seine Klarheit. In dieser Klarheit löst sich das Leben aus Bewußtsein von dem Leben aus Überlieferung und Gewohnheit los. Sokrates lebt als die Bewußtheit der Wahrheit in der Ge-

samtheit der wissenschaftlichen Arbeit und in jedem Gewissen fort, das um die Wahrheit seines Lebensgedankens ringt. Kant als der Sokrates und Platon der Gegenwart bedeutet in der unendlich entwickelten Kulturarbeit der neuen, der kommenden Tage die Einheit des Bewußtseins um ihre tragenden Gedanken.

Die Philosophie des Kritizismus ist in sich selber ein Kulturgedanke, ein Lebensgedanke. Sie bedeutet ein Ziel der Bildung. Sie ruht als solches auf einer einzigen letzten Überzeugung, — daß nämlich alles wahrhafte Leben Leben des Geistes sei. Denen, denen der Geist in ihrem Dasein nichts bedeutet, hat sie nichts zu sagen. Ihrer sind viele. Man erschrickt, es auszudenken, wie viele ihrer sind, — alle diejenigen, die in dem bloß persönlichen Leben befangen bleiben und für die im Grunde nichts da ist als nur die äußere Welt mit ihren Zwecken, ihrem Genuß und Vorteil. Die aber den Geist begreifen als dasjenige, was allein wirklich ist, bilden das Volk, dem die Sache der Menschheit vertraut ist. Die Kantischen Forderungen sind einfache und doch unendliche, — die Forderung der höchsten Sachlichkeit — im Wissenschaftlichen als Unabhängigkeit und Streben nach den wahren Tiefen und Klarheit über die Zusammenhänge im Ganzen des Wissens und Bewußtsein über seine Grenzen, im Sittlichen als Gebundenheit in der Freiheit unter den unendlichen Aufgaben der Menschheit, im Künstlerischen als trotzige Freiheit der Kunst in ihrer Notwendigkeit für das Leben als Offenbarerin des im Unendlichen vollendeten Endlichen, im Religiösen als Hingegebenheit des ganzen Lebens an das Göttliche, als in dem allein unser Unsinn in Sinn sich löst. Das Volk, das am unbedingtesten die Verantwortung für dies Leben des Geistes auf sich nimmt, ist zum Träger des weltgeschichtlichen Menschheitsgedankens berufen. Es lebt aus dem Quell des wahrhaftigen Lebens. Es kann nicht untergehen. Was in den Gedanken seiner größten Denker zum Ausdruck kommt, ist jedoch

irgendwie immer die Begabung des Volkes und der Sinn seines Wesens. Das deutsche Volk ist das Volk, auf das die großen Leiden gelegt werden, damit es durch sie sich zu sich selber finde. Aus der Verwüstung des Dreißigjährigen Krieges entsprang der deutsche Geist in Kant und Goethe. Größeres muß entspringen aus den Leiden, die uns verzehren. Sollte es die Geburt des deutschen Volkes aus dem Geiste sein? Es hieße ja an der Menschheit verzweifeln, wenn Tage, die uns den Unsinn unsers Daseins so grausam eingebrannt haben, uns nicht zu einem neuen und wahren Sinn führten. Der Sinn liegt in dem Reich der freien Persönlichkeiten, die in Menschenwürde die Gemeinde der Bruderliebe bilden. Nur in diesem Reiche gibt es die wahrhaftige Lebensgemeinschaft, die allein ein Volk ausmacht. Es ist, als hätten wir bisher allein die theoretische Philosophie Kants in Leben umgesetzt und wären das führende Volk im Geiste der modernen Wissenschaftlichkeit geworden. Damit ist es nicht getan. Wir haben nicht vermocht, die deutsche Geistigkeit im Sittlichen zum Volksgedanken zu entwickeln. Wir haben das Volk nicht hinübergeführt zu einem wie ein Kunstwerk in Schönheit aufblühenden Leben. Wir haben gefehlt an Gott. Wir haben ihn nicht in der Gemeinschaft mit den Brüdern gefunden. Wir sind so hart gestraft, weil uns das Höchste anvertraut war, und wir haben es nicht erkannt. Die Strafe wird an uns gesegnet sein, wenn sie uns zum Entschluß bringt. Die Geburt des deutschen Volkes aus dem Geiste muß kommen. Als das Volk des reichsten und tiefsten persönlichen Lebens wird es der freie und selbstverantwortliche Träger seiner Geschichte sein. Das deutsche Volk geht seiner dritten Jugend entgegen.