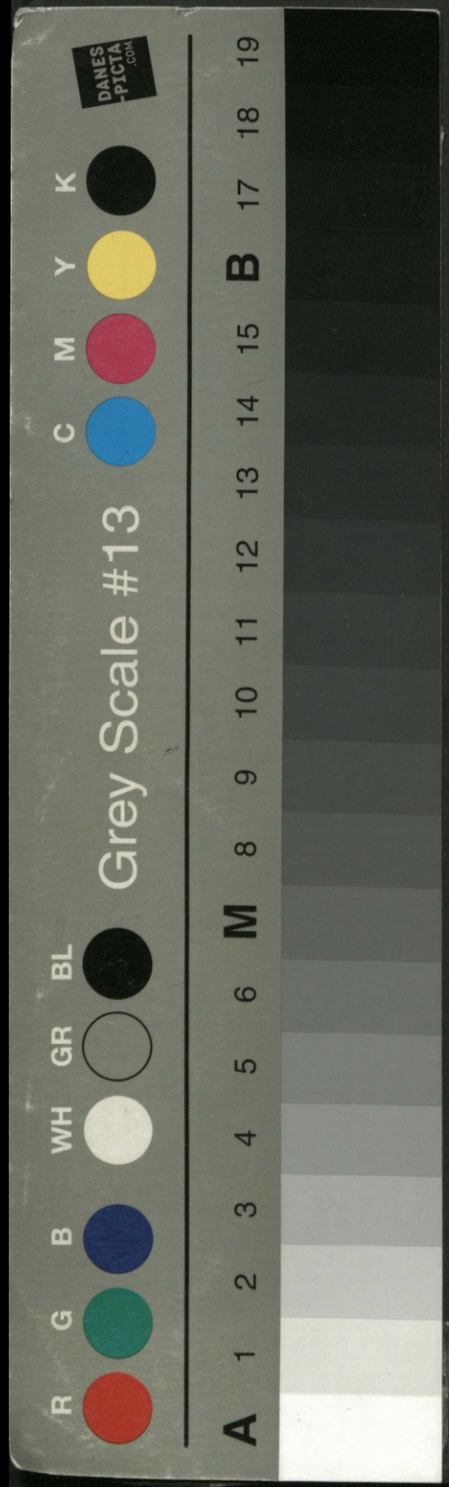
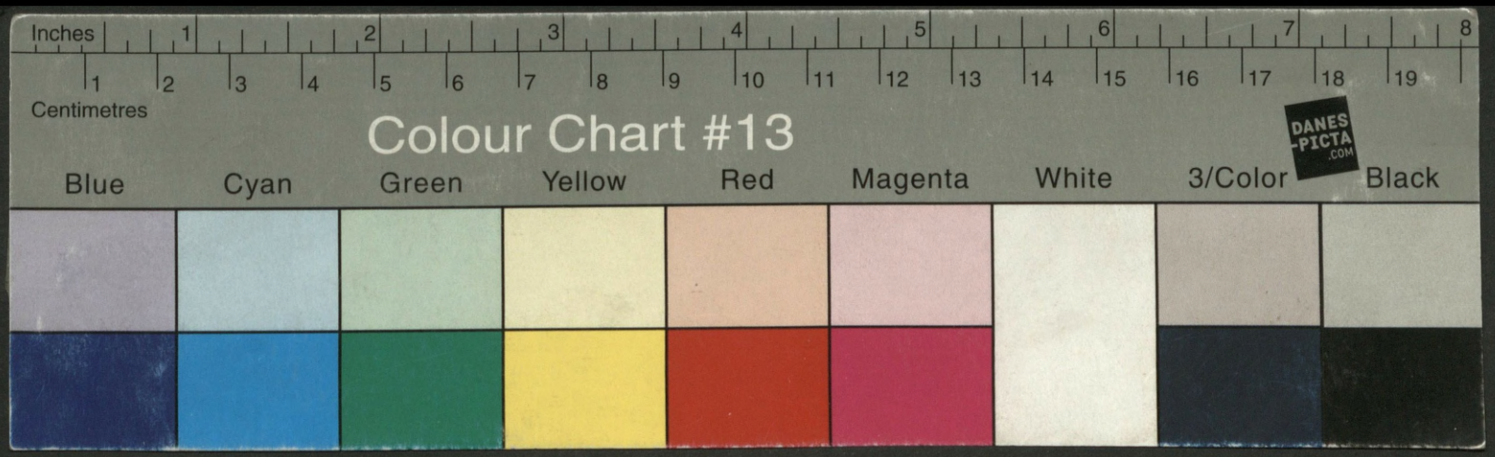

R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
DANES PICTA .COM


Inches
1 2 3 4 5 6 7 8
Centimetres
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
Colour Chart #13
DANES PICTA .COM
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black

P46.726

FEINDE BISMARCKS

GEISTIGE GRUNDLAGEN DER DEUTSCHEN OPPOSITION 1848–1918

VON

OTTO WESTPHAL

MÜNCHEN UND BERLIN 1930
VERLAG VON R. OLDENBOURG

9(43)

Wyłączone
ze zbiorów
BUW

Alle Rechte,
einschließlich des Übersetzungsrechtes,
vorbehalten

Copyright 1930 by R. Oldenbourg, München und Berlin

34332/2

Zentralbücherei
der
Deutschen Arbeitsfront

Druck von R. Oldenbourg, München

A 2.115
z. 337/4434
9. V. 50

INHALT

Seite

Erstes Kapitel: Der Fall „Emil Ludwig" 1

1. Die Erfolge Emil Ludwigs und der Widerspruch der deutschen Wissenschaft 1
2. Emil Ludwigs „Bismarck". Stil und Methode 5
3. Darstellung der auswärtigen Verhältnisse 11
4. Parteinahme 16
5. Bismarcks Religion 22
6. Ästhetisierung der Wissenschaft 36

Zweites Kapitel: Rückblick auf die klassisch-romantische Bildung 45

1. Grundlagen des Klassizismus 45
2. Schiller 54
3. Übergang zur Romantik 68
4. Hebbel 77

Drittes Kapitel: Staat, Wissenschaft und Kunst in der deutschen Geschichte seit 1848 94

Erster Abschnitt: Die liberale Wissenschaft und die Reichsgründung 94

Zweiter Abschnitt: Ästhetische Opposition. Richard Wagner 104

Dritter Abschnitt: Ästhetische Opposition. Burckhardt . . 111

1. Renaissancismus 111
2. „Staat als Kunstwerk" und „böse Macht" 114

Vierter Abschnitt: Ästhetische Opposition. Nietzsche . . . 120

1. Der deutsch-französische Krieg und „die Geburt der Tragödie" 120
2. Nach dem Kriege. „Unzeitgemäße Betrachtungen" 123
3. Aufhebung des Staates. „Menschliches — Allzumenschliches" 127
4. Kritik des Idealismus 135
5. Kritik der Reformation 140
6. Zusammenfassung 143

Fünfter Abschnitt: Historisierung der Seele und der Gesellschaft. Dilthey 148

1. Einwirkung des Kulturkampfes 148
2. „Die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit" 153

Seite

3. Modernes Alexandrinertum 157
4. Staat und Sittlichkeit 162
5. Künstlerische und wissenschaftliche Geschichtsschreibung . . 165
6. Schmoller, Adolf Wagner, Gothein 171

Sechster Abschnitt: Naturalismus 174
1. Der Sturz Bismarcks und die „literarische Revolution" . . . 174
2. Jugendstil. Rudolph Borchardt 182
3. Der Streit um die historische Methode. Lamprecht 186
4. Die Bismarckauffassung von Erich Marcks 201
5. Fin de siècle in den historischen Wissenschaften 212

Siebenter Abschnitt: Neuidealismus 220
1. Einkreisung 220
2. „Offenes System" 224

Achter Abschnitt: Nach dem Kriege 230
1. Revolution. Expressionismus 230
2. Locarno. „Neue Sachlichkeit" 238
3. Die Idee der Staatsräson und der Primat der Kunst über die Wissenschaft. Meinecke 240

Viertes Kapitel: Über den Begriff einer politischen Geschichtsschreibung 252
1. Kunst, Wissenschaft und „Leben" 252
2. Geschichte und Religion 264
3. Geschichte und Kultur 277
4. Geschichte und Politik 283
5. Hegemonie und Objektivität 293

Register 297

ERSTES KAPITEL

DER FALL „EMIL LUDWIG"

I.

Die Werke Emil Ludwigs sind zur Zeit in 1,3 Millionen Exemplaren verbreitet. Sein „Wilhelm II." erreichte das 200., sein „Bismarck" innerhalb eines halben Jahres das 44. Tausend. Auch sein „Napoleon", sein „Goethe" erlebten Ziffern, welche Werke der wissenschaftlichen deutschen Geschichtsschreibung kaum annäherungsweise zu kennen pflegen[1]).

Von allen Seiten hört man Ludwigs Lob. Selbst Antisemiten, wenn sie ihn auch nicht erheben, lesen ihn doch. Von seiner Fertigkeit, Seelengemälde zu entwerfen, werden auch sie fasziniert. Es sind große Gegenstände, die Ludwig ergreift. Hunderttausende lernen, sie nach seiner Art zu sehen, bilden oder befestigen ihre Anschauungen an den seinen. Schon werden, wie man hört, in den Schulen „die historischen Bücher Emil Ludwigs" empfohlen.

Ludwig ist ins Englische, Französische, Italienische, Tschechische, Polnische, Holländische, Dänische, Schwedische, Finnische, Ungarische, Spanische übersetzt worden[2]). Nach England, Frankreich, in die Vereinigten Staaten, nach Dänemark, Italien hat man ihn geladen, damit er Zeugnis ablege über den gegenwärtigen Zustand des deutschen Geistes. In einem Ullsteinblatt las man, daß er in England „der deutsche Carlyle" genannt werde. Aus Amerika berichtete mir vor einiger Zeit ein kundiger Beobachter, daß dort vornehmlich drei Männer als Vertreter des heutigen deutschen geistesgeschichtlichen Denkens gelten könnten: Spengler, Keyserling und Emil Ludwig.

Allein die deutsche Wissenschaft scheint eine Ausnahme zu machen. Bei ihr ist Ludwig auf ziemlich einmütigen Widerspruch gestoßen. Auch Forscher, deren politische Neigungen

[1]) Mitteilung des Ernst-Rowohldt-Verlages in der Anzeigenbeilage zur „Neuen Rundschau", März 1929.

[2]) Sein „Bismarck" ins Englische, Französische, Italienische und Holländische.

sich mit denen Ludwigs berühren, stimmen in der Ablehnung überein[1]).

So fürchtete ich, als ich im Frühjahr 1927 einer Aufforderung der Berliner „Historischen Gesellschaft" Folge leistete, über die damals jüngste Publikation Ludwigs, seinen „Bismarck", zu berichten, daß ich mich dabei zwischen die Stühle des Wissens und des „Lebens" setzen würde. Von wissenschaftlicher Seite erwartete ich den Vorwurf, daß mir der Erfolg bei der Masse auf dem aristokratischen Felde der Wissenschaft von Bedeutung sei, daß ich an eine Modeerscheinung unpassend ernste Maßstäbe legte, an den geschäftlichen Interessen, welche bei der Verbreitung der Arbeiten Ludwigs mitgespielt hätten, ganz vorüberginge. Und was die Seite des „Lebens" betrifft, so pflegt, wenn man von Laien nach dem Wert der Bücher Ludwigs gefragt wird, schon aus dem Ton der Frage der Verdacht entgegenzutreten, daß man, im Banne eines Zünftlertums befangen, das selbst unfähig geworden sei, den Bedürfnissen der Allgemeinheit zu entsprechen, sein Urteil vom Neid über den glücklicheren Nebenbuhler beziehen werde.

Wenn ich den Vortrag dennoch übernahm, so war es unter dem Gesichtspunkt, zu versuchen, eben jener Entfremdung zwischen Wissen und Leben im Deutschland der Gegenwart auf den Grund zu kommen, welche sich in den entgegengesetzten Erfolgen Emil Ludwigs bei der Wissenschaft und bei der öffentlichen Meinung besonders drastisch dokumentiert. Aus dem Wunsche, das, was ich damals nur anzudeuten vermochte, ausführlicher zu entwickeln, ist die vorliegende Schrift hervorgegangen.

Die Wissenschaft, denke ich, hat, besonders in kritischen Lagen, nicht nur ihren eigenen inneren Fortgang zu überwachen, sondern auch sich Rechenschaft zu geben über ihr Verhältnis zu den Mächten ihrer Zeit. Sie hat nicht nur die Gesundheit des Einzelorgans Wissenschaft isolierend zu prüfen, sondern auch Konstitutionsforschung von dem Ganzen ihrer Zeit zu treiben, dessen lebendiger Entwicklung sie an ihrem Teile dient und von dessen Verfassung ihr eigenes Gedeihen oder Verfallen schließlich nicht unabhängig gedacht werden kann. Vor allem darf hierin eine Verpflichtung derjenigen Wissenschaft erblickt werden, die ihrem Wesen nach mit der Zeitlichkeit vornehmlich verflochten

[1]) Vgl. Wilhelm Mommsen, Hist. Ztschr. 138, 3 (1928) und die ausgezeichnet komische Polemik Ludwigs gegen Mommsen im „Tagebuch" Leop. Schwarzschilds 1928, 43. Heft.

ist, der Geschichtswissenschaft, die gewissermaßen die nervösen Funktionen im corpus eines zeitlichen Zusammenhanges auszuüben hat. Muß aber die Wissenschaft einer bewegten Epoche aus sich herausgehen, so kann das doch nicht so geschehen, daß sie, sich selbst gut wissend, das Schlechte dagegen der Zeit zuzuweisen unternimmt. Die Klage über den Charakter der Zeit pflegt vielmehr der Ausdruck entweder mangelnden Selbstbewußtseins, das sich gegen übermächtige Strömungen nicht gleichgültig machen kann, oder berechnender Herrschsucht zu sein, die eines Jammertals bedarf, um sich selbst auf den Thron zu erheben. Wissenschaft aber ruht auf dem Selbstbewußtsein und hat mit Herrschsucht nichts zu tun. Sie wird weder die Zeit schlecht finden, um sie beglücken zu können, noch die Schwäche ihres Selbstbewußtseins dadurch pflegen, daß sie sich für zu gut hält, um mit der Zeit Zwiesprache zu halten. Sondern sie wird die vox populi, zumal wenn diese ihr widerspricht, als die Macht verstehen, die sie treibt, auf die vox Dei bei sich selber wieder stärker hinzuhören. Was ist überhaupt das Wesen der Macht, als daß es, Ehrfurcht und Trotz zugleich hervorrufend, den Geist zwingt, anerkennend anzugreifen und die Freiheit nicht über, sondern in der Materie zu suchen?

Ein Selbstbewußtsein der Wissenschaft ist denkbar, vermöge dessen sie, statt die Zeit anzuklagen, sich selbst als deren Teil weiß, Zeitkritik mit Selbstkritik verbindet. Den Werken Emil Ludwigs gegenüber würde es nun scheinbar nahe liegen, die Schuld der Wissenschaft in ihrer Absonderung vom Leben, im Spezialistentum, in jener Sattheit am Antiquarischen, die schon Nietzsche geißelte, in einem spröden Philologismus, in einer unerleuchteten „Stoffhuberei" zu suchen. Und eine Fülle solcher Bedenken ließe sich vielleicht rechtfertigen. Dennoch würde das nur die eine Seite an dem Fall „Emil Ludwig" sein. Ebenso notwendig wäre es, umgekehrt zu fragen, ob die Wissenschaft dem Leben nicht im Gegenteil schon zu weit entgegengekommen sei? Neben der „Stoffhuberei" hat sie sich einer „Sinn- und Seelenhuberei" hingegeben, sich zu entkörpern, zu sublimieren, zu ästhetisieren, in Kunst und Religion aufzulösen begonnen, wodurch sie selbst den Weg frei gelegt hat für die genelose Konkurrenz der Belletristik mit ihr. Durch den Unglauben an sich hat sie sich ihrerseits dem Primat des Lebens über das Wissen geneigt, der in der Hand der Publizistik natürlich zu einer ungleich wirksameren Waffe werden

mußte, als in ihrer eigenen, zu einer Waffe, die der Publizist gegen sie selber kehren konnte.

Für das Ungesunde der gegenwärtigen Spannung zwischen Wissen und Leben ist ja nicht der Umstand ein Zeichen, daß Emil Ludwig höhere Auflagen erzielt als die akademischen Historiker. Für gute Popularisatoren müßte die Wissenschaft dankbar sein. Das Ungesunde liegt ausschließlich darin, daß ein so erfolgreiches Popularisieren im Widerstreit mit der Wissenschaft stattfindet. Ein Publizist, der sich in den Erfordernissen seines Berufes so gut auskennt, wie Ludwig, weiß natürlich ganz genau, was er tut, wenn er eine spürbare Eingenommenheit gegen die Wissenschaft zur Schau trägt. Eben darauf, daß er das Gegenteil von „akademischer Manier" zu bieten verspricht, beruht zum großen Teil seine Wirkung. Wie vor hundert Jahren die Religion, so hätte heute die Wissenschaft Anlaß, sich an die „Gebildeten unter ihren Verächtern" zu wenden. Wie die konfessionelle Frömmigkeit zu Beginn des 19., so hat die „Frömmigkeit der Vernunft" zu Beginn des 20. Jahrhunderts bei den führenden Schichten der Gesellschaft an Geltung eingebüßt.

Niemals jedoch wäre es möglich gewesen, daß die Publizistik nicht durch, sondern gegen die Wissenschaft erfolgreich wurde, wenn diese nicht längst in sich selbst schwankend geworden wäre. Ja, noch mit ihren Schwankungen und Zerrissenheiten wurde sie vorbildlich für jene. Gerade ihre eigenen negativen Meinungen über sich selbst hat der Publizist ausgebeutet. Denn die Würde des Publizisten ist eine imitatorische. Schöpferische Geister wollen nicht theoretisch, sondern praktisch auf den Moment oder theoretisch über den Moment hinaus wirken. Die Publizistik, die die — nicht weniger notwendige — Aufgabe hat, dem Tage auf theoretische Weise zu dienen, verfährt daher nicht schöpferisch, sondern imitatorisch. Was sie zum Ideengut der öffentlichen Meinung formt, leitet sie aus den vorgebildeten Überzeugungen der Wissenschaft ab. Wenigstens in jeder großen publizistischen wird ein Stück wissenschaftlicher Leistung als Vorbild enthalten sein. Man kann sich dabei eine Personalunion von Wissenschaft und Publizistik vorstellen, eine schöpferische Einheit zwischen theoretischem und praktischem Genius in Einer Individualität, wobei die Gebiete der Erkenntnis und des Willens sich dennoch nicht zu verwirren brauchen. Worauf beruht die Größe der Publizistik Treitschkes? Er ahmte in ihr seine Wissenschaft nach.

Man kann einen Gegner dadurch bekämpfen, daß man seine Elaborate niedriger hängt. Aber die Manier des Niedrig-Nehmens wirkt sich im Deutschland der Gegenwart, das sich auf einer allgemeinen Flucht vor seinem angeblichen Nationallaster, der Objektivität, zu befinden scheint, nachgerade zersetzend aus. Berechtigt und erfolgreich ist sie überhaupt nur dort, wo der Gegner zugleich durchschaut wird. Andernfalls kommt sie dem Gegner vielmehr zu statten, dessen positive Kräfte das Bestreben, ihm nur minderwertige Motive zuzutrauen, unerkannt und unbewältigt übrig läßt. Ich glaube nicht, daß sich die deutsche Wissenschaft Emil Ludwig gegenüber in der Lage befindet, wie Friedrich der Große gegenüber dem Pamphletisten, dessen Machwerk er jederman sichtbar zu machen befahl. Niedrig genug haben die Werke Ludwigs gehangen, die Wirkung war aber nicht, daß man sich von ihnen abwandte.

Mit einer bloß fachwissenschaftlichen Abwürgung der Arbeiten Ludwigs wäre es daher noch nicht getan. Der Nerv seiner Schriftstellerei würde davon nicht getroffen werden. Der leider große Mißbrauch, den Ludwig mit seinen Quellen treibt, ist doch mehr etwas Persönlich-Zufälliges. Auch wenn seine Darstellungen treuer wären, bliebe das Problem ihrer Beschaffenheit interessant. Hat er es in belastender Weise an Exaktheit fehlen lassen, so zeigen seine Bücher doch Züge von typischer Bedeutung für geistige Haltungen auch innerhalb des wissenschaftlichen Lagers der Zeit, vermöge welcher sie Anspruch auf eine prinzipielle Auseinandersetzung machen können.

Ich versuche zunächst, von dieser inneren Beschaffenheit der Historie Ludwigs durch Analyse seines „Bismarck" eine Vorstellung zu geben.

2.

In beständigem Wirbel führt uns das Bismarckbuch Ludwigs durch die Reiche der Historie, des Romans und des politischen Pamphlets mit großer Virtuosität herum.

Das Buch beginnt wie ein Roman: „Unter den alten Eichen im sommerlichen Park spielt ein Knabe. Er ist blond, stämmig, mit munteren, dunklen Augen; er ist vier Jahre" usw. Und es schließt wie ein Pamphlet: „Deutschland lebt. Die Fürsten haben es in der Not verlassen; aber das Volk, das er zu spät erkannte, hat ausgehalten und Bismarcks Werk gerettet."

Oder es reihen sich Seitenüberschriften aneinander, wie die folgenden: Prognose über Elsaß — Behandlung des Königs — „Niemals" — Gegen Victoria — Tricks — Gegen den Ruhm — Europäische Stellung — Raffinements — Verachtung des Parlaments — Als Chef — Geistige Führer — Für die Juden — Roons Noblesse — Zweierlei Maß — Varzin — Geldfragen — Wälder und Renten — Glückliche Stimmungen — Der Freund — „Dein Bismarck" — Johanna — Die Kinder — Nerven — „Nie bereue, nie verzeihe!" — Gott und König — Republikaner — Mephisto — Der Wanderer — Faust — Napoleons Regime — Spanien — Gründe zum Kriege (S. 342—373).

Man sieht, mit welchen Mitteln der Autor die richtige Stimmung des Lesers zu erzeugen versucht, um ihm den Deutsch-Französischen Krieg als einen Akt, hervorgegangen aus einer bunten Fülle zufälliger Motive: des Landlebens, des Hof- und Familienlebens, des physischen und des metaphysischen Habitus Bismarcks verständlich zu machen.

Oder zur Vorgeschichte des Berliner Kongresses: Tageslauf — Geschäfte — Ein schwacher Augenblick — Schweninger — Rettung — Der Freund — Die Hunde — Tyras und Wilhelm — Sultans (des Hundes) Tod — „Ich hatte nichts Lieberes" — Fragezeichen — Melancholie — Große Jagd — Nihilismus — Frieden im Hause — Herberts Roman — Drohungen des Vaters — Zwangsmittel — Vater und Sohn — Herberts Klage — Der Drache — Sein Sieg — Cauchemar des coalitions (S. 527—549).

Mit diesen pikanten, einprägsamen Stichworten — die außerdem, insofern sie nur als Seitenüberschriften gegeben werden, kaum angreifbar sind — wird ein vorzüglicher Effekt gemacht. So läßt sich allerdings, mit etwas leichter, flotter, frecher Akzentuierung, von Bismarck alles Beabsichtigte behaupten: Geschäftssinn, der auch einmal einen „schwachen Augenblick" habe, durch „Tricks" und „Raffinements" errungene „europäische Stellung", Fragezeichen, zweierlei Maß, großes Jagen, Nihilismus, Familienglück, der Vater als Drache und dieser Drache unmittelbar darauf selber von dem Traum feindlicher Koalitionen bedrückt und in solcher Stimmung den Berliner Kongreß eröffnend. Zu schweigen von jener der Qualifizierung sich entziehenden Zusammenstellung des Hundes mit dem alten Kaiser. Ein „deutscher Carlyle"?

Etwas Einschmeichelnd-Ermüdendes liegt in dieser immer spannenden, dann immer wieder abbrechenden, das Monumentale

immer noch rechtzeitig in das Sentimentale umgießenden Manier. Die Stimmung entsteht, die das Publikum, bereit, alles hin- und wenigstens die Hälfte anzunehmen, im Kino aufzusuchen liebt. Wie ein Film ist das Buch gearbeitet.

Auch an duftenden Stilblüten fehlt es dabei nicht. Am artigsten, schreibt Ludwig, sei Bismarck nach 1866 mit den süddeutschen Staaten umgegangen: „hier sieht und streichelt er im voraus die nächste Schöne für seinen Harem" (S. 325). Historische, politische, seelische Bedürfnisse werden so zugleich befriedigt.

So aber wäre es weder gerecht noch lohnend, an das Buch ausschließlich wissenschaftliche Maßstäbe anzulegen. Nehmen wir jedoch diesen Teil unserer Kritik voran.

Wie zahlreiche Einzelfehler in dem Werke stecken, ist bereits von anderen nachgewiesen worden (so von Hermann Petersdorff in der Neuen Preußischen Zeitung, 19. Dez. 1926, von Wilhelm Schüßler in der Deutschen Tageszeitung, 1./2. Febr. 1927). Ich verzichte darauf, diese Liste zu wiederholen und zu ergänzen. Es sei nur hinzugefügt, daß Alexander I. nicht der Großvater Alexanders II. war, daß Bulgarien durch den Frieden von St. Stephano nicht „vergrößert" und die Türkei durch ihn nicht aus Europa hinausgedrängt werden sollte, daß Friedrich Wilhelm IV. nicht schon bei seinem Regierungsantritt geisteskrank war (S. 91, 183) usw. Auch die Behauptung, daß in „fast allen Biographien" die Jugendgeschichte Bismarcks nur wenige Seiten einnehme — der Verfasser weist damit auf seine 140 Seiten über den jungen Bismarck hin — bringt, wörtlich nicht falsch, doch angesichts des über 400 Seiten starken Bandes, den Erich Marcks nur der Jugendgeschichte Bismarcks gewidmet hat, den wahren Sachverhalt nicht zum Ausdruck.

Dennoch vermöchten äußerliche errata — auch wenn sie manchmal den Zweifel nahe legen, ob sie nur aus Unkenntnis oder Versehen entsprungen seien — dem wissenschaftlichen Wert des Werkes noch nicht entscheidend Abbruch zu tun, wenn wenigstens im Ganzen ein methodisches Bemühen des Verfassers erkennbar wäre, wenn sich sagen ließe, daß er seine Anschauungen möglichst gewissenhaft an den von ihm benutzten Quellen kontrolliert hätte.

Hier aber ergibt sich der peinlichste, weil die persönliche Moral des Verfassers in Mitleidenschaft ziehende Umstand, sobald man Ludwigs Art und Weise, zu zitieren, prüft.

Er zitiert seinen Helden viel. Ganze Partien seines Buches lesen sich wie eine Art Bismarck-Brevier. Und es soll ihm das Verdienst nicht abgesprochen werden, manches unter den bisher weniger bekannt gewordenen gewaltigen Worten Bismarcks über Welt und Leben weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu haben. Ja, man möchte hoffen, daß die große Wirkung der Darstellung Ludwigs wesentlich mit auf dem Zauber beruht, der von den sprachlich meisterlichen Äußerungen dieses tiefsinnig-eleganten, grüblerisch-geistreichen Deutschen auf jederman — denn immer sprach er aus dem Herzen und in das Herz — auszugehen vermag.

Aber das Verdienst Ludwigs verkehrt sich in das Gegenteil, wenn er sich nicht scheut, seine Zitate dadurch für die Absicht seiner Interpretation tragfähig zu machen, daß er — zwei Punkte setzend — diejenigen Stellen unterdrückt, die das genaue Gegenteil von dem, was er folgern will, besagen.

Stellen wir dieses Verfahren an einem Beispiel bloß.

Es handelt sich um den berühmten Brief Bismarcks an die „Kusine", in dem der 23jährige, die Motive seines Austritts aus dem preußischen Staatsdienst auseinandersetzend, die Summe seiner damaligen Überzeugungen zog. Seine Meinung über das wichtige Dokument faßt Ludwig folgendermaßen zusammen: „Wie souverän schiebt er das Motiv der Vaterlandsliebe beiseite, läßt er die Sorge um die Probleme seines Staates weg, die es zu lösen oder zu lindern gälte, um mit zielsicherer Hand das Wort Leidenschaft sich selbst ins Herz zu schießen! Ja, wenn es die großen Griffe eines Diktators gälte: wie die Mücke ins Licht, würde er sich hineinstürzen, nicht um eine Idee zu verwirklichen, vielmehr, um zu befehlen und berühmt zu werden." Und: „dies ist Bismarck, der den geborenen Diktator in sich vorfühlt, weder von Königstreue noch von Gottesfurcht, weder von Liebe zur Heimat angetrieben noch von Verantwortung für eine Menge" usw. (S. 42 f., von mir gesperrt).

Diese Folgerung zu ziehen, soll der Leser durch die bei Ludwig zwei Druckseiten füllenden Zitate aus jenem Brief Bismarcks offenbar selbst in den Stand gesetzt werden.

Dabei werden aber u. a. folgende Ausführungen Bismarcks eliminiert (die Sperrungen im folgenden wieder von mir): „Auf der andern Seite werden Sie aber, obgleich ich Ihnen beträchtliche bürokratische Ansichten zutraue, nicht im Ernst behaupten, daß

die einem Jeden gegen sein Vaterland obliegenden Pflichten gerade von mir fordern sollten, daß ich Administrativbeamter werde; vielmehr glaube ich diesen Pflichten vollständig zu genügen, wenn ich innerhalb des beliebig von mir gewählten Berufes alles das tue, was man von einem sein Vaterland liebenden Weltbürger erwarten darf." Eine Argumentation, die allerdings unterdrückt werden mußte, um die Gedankengänge Bismarcks, die förmlich um die Begriffe von Staatsbürgertum und Vaterlandsliebe kreisen, in den Ausruf zusammenfassen zu können: „Wie souverän schiebt er das Motiv der Vaterlandsliebe beiseite!" Selbst wenn man annehmen wollte, daß das nur Phrasen Bismarcks gewesen seien, hätte er seine wahre — vaterlandslose — Gesinnung jedenfalls doch sehr wenig „souverän" — nämlich gerade patriotisch — motiviert. Doch nichts zwingt zu dieser Annahme. Nicht von Staat und Vaterland, sondern vom „Administrativbeamtentum" wendet sich ja Bismarck mit diesen Sätzen ab. Er deutet sogar die großartige Auffassung an, daß in jedem „beliebigen" Beruf, mit richtiger Gesinnung erfüllt, Vaterlandsliebe und Staatsbürgertum verwirklicht werden könnten. Nur gegen den spezifisch bürokratischen Geist, der ihm aus dem Preußen der Spätzeit Friedrich Wilhelms III. entgegentrat, spricht er sich aus.

Unmöglich, daß Ludwig diese Opposition Bismarcks nicht gegen Staat und Vaterland an und für sich, sondern nur gegen die damalige Administration verkannt hätte! Vielmehr hat er seine Zitate mit voller Berechnung gestaltet. Indem er den Satz Bismarcks zitiert: „daß mir von Hause aus die Natur der Geschäfte und der dienstlichen Stellung unserer Staatsdiener nicht zusagt", deutet er ausgerechnet die beiden Worte „unserer Staatsdiener" nur durch zwei Punkte an. Warum? So nur vermag er den Anschein zu erwecken, als ob es sich bei Bismarck um eine prinzipielle Opposition gegen „Geschäfte" und „Dienst", nicht aber um die spezifische gegen die damalige preußische Praxis gehandelt habe.

Kein Wunder ferner, daß dann die umfassende, in der Ausgabe der Bismarckbriefe anderthalb Seiten füllende Erwägung Bismarcks ganz ausgelassen wird, die sich geradezu wie ein Katechismus über Staat und Sittlichkeit liest: wo er die Gründe in Betracht zieht, die ihn beim Staate dennoch hätten festhalten können, nämlich „umfassender auf das Wohl seiner Mitbürger ein-

zuwirken, als es einem Privatmann möglich sei"; wo er das denkwürdige Thema abhandelt, wie sich persönliche politische Überzeugung des Beamten mit seiner Dienststellung vereinigen lasse; wo er das gesinnungslose Strebertum ebenso verurteilt wie die ebenso gesinnungslose geheime Widersetzlichkeit, das private Entgegenhandeln in öffentlicher Stellung; wo er von der Notwendigkeit auch für den Beamten spricht, „einzig und allein die eigene Überzeugung als Richtschnur des Handelns" anzuerkennen; wo er sagt, daß das Bewußtsein, Nutzen zu stiften oder auch nur seine Pflicht gegen das Vaterland zu tun, in ihm erlöschen müsse, wenn er gezwungen sei, die falschen und die richtigen Ansichten der Beamtenkaste gleichermaßen zu teilen, und wo er sich auf die Gefahr hin, daß es die Adressatin komisch finde, „eine politische Überzeugung und ein Gewissen" zuschreibt.

Protestantische Worte über das Verhältnis autonomer individueller Sittlichkeit zum Staate! Worte, die gerade das Gegenteil von Ehrgeiz, Ruhmsucht, Ambition beweisen: wie es denn wohl überhaupt ein Kunststück von Interpretation bedeutet, persönlichen Ehrgeiz, persönliche Herrschsucht als das bestimmende Motiv eines sich von der Staatslaufbahn zurückziehenden Mannes zu behaupten. Nicht ein Wort der Erkenntnis davon, daß gerade für den zum öffentlichen Wirken wie die Mücke zum Licht getriebenen Charakter Bismarcks der Rückzug vom Staat ein großes — vielleicht das entscheidende — Moment seiner nun übermächtig werdenden inneren Wirrsale gebildet haben könnte.

Allerdings: diese Zurückführung großer menschlicher Entschlüsse auf persönlichstes Machtstreben, auf Ehrgeiz und Herrschsucht, gehört Emil Ludwig nicht allein an. Sie ist auch von der ernsten Forschung versucht, von der Denkart des ganzen liberal-„realistischen" Zeitalters vorgezeichnet worden; aber so pointiert, wie bei Ludwig, ist es wohl selten geschehen. Niemals so wissentlich gewissenlos. Wo Bismarck, am Ende seines Briefes, davon schreibt, daß er fest entschlossen sei, nicht für bloße Ambitionen seine „Überzeugung, Unabhängigkeit, ganze Lebenskraft und Tätigkeit" herzugeben, deutet Ludwig, sonst wörtlich zitierend, das eine Wort „Überzeugung" — durch zwei Punkte an!

Auf der Suche nach Worten, die dies Verfahren gebührend zu charakterisieren geeignet seien, sah ich den Autor selber mir zu Hilfe kommen und mich des peinlichen Geschäftes überheben, indem er über den pflichtvergessenen, seine Aufgabe mit der des

Romanciers verwechselnden Biographen folgendermaßen zu Gerichte sitzt: „Es wird ein schlechter Roman, der nicht viel erfindet, es wird eine schändliche Biographie, die es ein einziges Mal tut; man möchte Strafen für den fordern, der unter dem Vorwand historischer Wahrheit erfindet, und dies gilt — fügt der Gestrenge mit eigentümlichem Selbstbewußtsein hinzu — wie in der Eidesformel vom Zusetzen wie vom Verschweigen. Der Biograph, der ein einziges wesentliches Dokument ausließe, versetzte oder frei ergänzte, müßte wegen Gefährdung der öffentlichen Sicherheit mit Entziehung der venia scribendi bestraft werden[1])."

Die Art und Weise, seine Quellen sprechen zu lassen, ist wohl die unerfreulichste Seite an Ludwigs Werk. Auch sonst freilich ist er entfernt davon, den Anforderungen an Wissenschaftlichkeit zu entsprechen.

So hängt er zwar ein pompöses Literaturverzeichnis an, das jedoch nur auf diejenigen Eindruck machen kann, die nicht in der Lage sind, zu wissen, daß wichtigste Schriften und bedeutendste Namen beiseite geblieben sind. Es genüge, zu bemerken, daß unter den von ihm angeführten Namen derjenige Friedrich Meineckes fehlt. Und doch hätte ihn das Studium der Analysen Meineckes zur Geschichte des christlich-germanischen Geistes davor bewahren können, das pietistische Leben unter der Überschrift „übersinnliche erotica" sich und anderen verständlich zu machen.

3.

Immerhin: das biographische Quellenmaterial ist, der „psychographischen" Absicht des Verfassers entsprechend, eingehend verwertet worden. Von einem irgend ernsteren Studium der politischen Akten dagegen hat Ludwig Abstand genommen. Er begnügt sich hier mit so vagen Behauptungen, daß sich jeder Versuch, mit ihm aus den Quellen zu disputieren, a limine verbietet.

Nur einige Beispiele für die Art seiner Behandlung politischer Dinge, die zugleich schon ein Licht auf die politische Tendenz werfen können, aus der heraus Ludwig das Werk Bismarcks kritisiert, mögen angeführt werden.

Zum Krimkrieg: Napoleon habe sich dafür rächen wollen, daß der Zar ihn nicht „mon frère" angesprochen habe. „An solchen Farcen hing damals das Schicksal Europas" (S. 163 f.). —

[1]) Historie und Dichtung, Neue Rundschau, März 1929, S. 368.

Nichts also von dem Charakter jener großen westöstlichen Auseinandersetzung, von dem Versuch Frankreichs, seine kontinentale Vormachtstellung durch Benutzung des russisch-englischen Gegensatzes zurückzugewinnen.

Zum polnischen Aufstand von 1863: selbst Napoleon habe sich für die Freiheit begeistern müssen, weil die Französinnen Chopins erotische nocturnes geliebt hätten (S. 256).

Zum Schleswig-Holsteinischen Kriege: „ein Satyrspiel vor der Tragödie" (S. 261). Weil die beiden „Ländchen" hätten ungeteilt bleiben wollen, hätte ganz Europa mumienhafte Verträge durchstöbert, die nicht einmal mehr die Eingeborenen interessiert hätten (S. 275). — Dies ist der Standpunkt, den 1848 und 1864 England zu der schleswig-holsteinischen Frage einnahm.

Zum Deutschen Kriege: „Haß und Selbstgefühl waren auch in dieser Frage stärker als Liebe und Wille zur Ordnung. Preußen an Österreichs Stelle zu bringen, Kampf und Sieg über den Rivalen war, was seine dämonische Natur erstrebte, nicht die Deutsche Idee" (S. 291). Immerhin eine seltsame Auffassung des „Dämonischen": im Gegensatz zum „Ideellen". „Dies war ja kein Volks-, nicht einmal ein Kabinettskrieg, sondern die Erfindung eines einzigen Ministers" (S. 303). — Ganz richtig, aber auch sehr charakteristisch, wie Volk und Kabinett hier gleichsam auf eine Seite genommen und gegen den großen individuellen Verstand ausgespielt werden. Selbst die von den Liberalen gewöhnlich angefeindete Kabinettspolitik bekommt, verglichen mit der Willkür Bismarcks, wieder einen höheren Wert. Unmittelbar vor der Darstellung des Krieges behandelt Ludwig das Attentat Blinds, des „deutschen Juden aus London", auf Bismarck, um dann das Kriegskapitel mit dem wohl drastischsten Satze seines Buches einzuleiten: „Zwischen dem letzten Schuß des Idealisten auf den Volksfeind und dem ersten des Realisten auf die deutschen Brüder lagen fünf Wochen" (S. 304).

Zum Deutsch-Französischen Kriege: „Wenn dem Nachgeborenen die vernünftige Einigung einer Nation überhaupt einen Krieg wert scheint" . . . (S. 383). Das „Verbrechen" habe in einer Gesellschafts- und Staatsform gelegen, die zwei oder drei Männern ermöglicht habe, Kriege zu entzünden, ohne ihre Völker zu befragen (S. 382). So wird die eine Wahrheit, daß der französische Kaiser selber den Krieg nicht wollte, sondern sich vielmehr von der vorherrschenden Strömung fortreißen ließ, ebenso auf den

Kopf gestellt wie die andere, daß auch in Deutschland der Gedanke eines Krieges gegen Frankreich von der Nationalpartei seit langem weit unbedingter gutgeheißen wurde als von dem leitenden Staatsmann, in dessen Berechnungen vor wie nach 1870 die historischen Ideen einer preußisch-französischen Verständigung ihre Stätte behielten.

Zur Erwerbung Elsaß-Lothringens: Nach Sedan habe Bismarck plötzlich einen „völligen Umschlag seiner weltpolitischen Grundstimmung" erlebt. Mit einem Male sei er aus dem „Architekten" zum „Eroberer" geworden (S. 393). Ludwig sieht hier das Moment der „Architektur" offenbar in der Politik der Thiers, Beust und Gladstone, welche nach Sedan dem deutschen Vordringen Halt zu gebieten versuchten: also eine Rechtfertigung des Geistes der großen und der kleinen Entente auch unter ästhetischem Gesichtspunkt. Historisch trifft es ja zu, daß sich in der elsässisch-lothringischen Frage schon seit dem Wiener Kongreß der Gegensatz zugleich der Westmächte und Österreichs gegen das Vordringen Preußens in Deutschland recht eigentlich konzentrierte. Die Grenze an den Vogesen oder am Rhein ist gleichsam ein „geopolitischer" Ausdruck für die überwiegende Geltung des preußisch-deutschen oder des groß- und kleinententistischen politischen Systems. Ob diese Grenzfrage auch künftighin diese symbolische Bedeutung behalten werde oder nicht, mag man verschieden beurteilen: die Herabwürdigung großer Daseinszusammenhänge der Vergangenheit auf das Niveau einer privaten, zuungunsten des eigenen Volkes aufgestellten Ästhetik bleibt eine Eigentümlichkeit unseres Autors.

Zum Kulturkampf: Bismarck habe das Gefühl für moralische Mächte gefehlt. Der alte Vorwurf der liberalen Zeitgenossen! Eine neue Entdeckung Ludwigs aber dürfte es sein, daß es Bismarck unerträglich gewesen sei, daß sich der Papst unfehlbar zu nennen gewagt habe: denn das habe er nicht einmal von sich selbst geglaubt (S. 453).

Endlich zum deutsch-österreichischen Zweibund: Wie Bismarck, gewohnt zu herrschen, in seinem Kabinett immer Leute als Minister bevorzugt habe, die er regieren konnte, so sei ihm jetzt das „kühn heranklirrende" Rußland als Verbündeter unerträglich geworden, während der Ungar schon glücklich gewesen sei, unter dem Schutz des stärkeren Deutschland zu leben (S. 571). Eine seltsame Auffassung der wegen ihrer antirussischen Tendenz

Bismarck so vielfach unbequemen Politik Andrassys! Es soll aber überhaupt der Anschein erweckt werden, als ob sich Bismarck in dieser großen, vielleicht größten deutschen Schicksalsfrage bald so, bald so verhalten, bald „ja", bald „nein" (S. 558 f.) gesagt, es bald mit Österreich, bald wieder mit Rußland probiert habe: kein Wort von der immerwährenden Absicht Bismarcks, mit wechselnden Mitteln, die die wechselnden Situationen verlangten, das Dreikaiserverhältnis aufrecht zu erhalten. Ludwig meint, der Anspruch Rußlands auf Gleichberechtigung sei es gewesen, der Bismarck von dem Zarenreich abgestoßen habe. Weder in der Partei, noch in der Familie, noch im Kollegium habe er einen solchen Anspruch ertragen (S. 571). Wieder der Hausdrache, der, mit sinnloser Analogie, auch in der großen Politik sein Wesen gespielt haben soll! In Wahrheit ist eine tiefere Verkennung der Ideen Bismarcks über die Staatengesellschaft als die Behauptung, daß er die Gleichberechtigung anderer Großmächte nicht anerkannt habe, schlechterdings nicht denkbar. „Das eben ist der Vorzug des germanischen Charakters unter allen übrigen, daß er seine Befriedigung in der eigenen Anerkennung des eigenen Wertes findet und kein Bedürfnis nach Prestige, Herrschaft und Vorrecht hat, daß er sich selbst genug ist": so bezeichnete Bismarck selber seine Anschauung von der Rolle Deutschlands unter den großen Mächten[1]). Zu bewundern sei, meint Ludwig, bei der Begründung des Zweibundes an Bismarck nichts gewesen, weder Politik noch Taktik. Zu bewundern findet Ludwig diesmal nur den alten Kaiser. Es gehört zu Ludwigs eigenen „Tricks und Raffinements", daß er gelegentlich bereit ist, auch etwas für konservative Stimmungen, für romantische Bedürfnisse nach guten alten Zeiten zu tun. So sieht er denn ausgerechnet in Wilhelm I. und Bismarck „zwei Welten" verkörpert: die Welt des alten Preußen, der Ritterlichkeit, des Gewissens hier und die Welt des neuen Reiches, der Diplomatie, der Klugheit dort (S. 573).

Wohl sind die Akten der auswärtigen Politik Bismarcks der Nation endlich zugänglich gemacht worden, Kunstwerke des schärfsten und reinsten politischen Verstandes: aber schon nach einigen Jahren konnte eine Darstellung Bismarcks sich durchsetzen, die, unter Verzicht auf irgendein Eingehen in den Stoff, konsequent nur den einen Zweck verfolgte, Gründung und Ausbau

[1]) Antwort auf die Adresse deutscher Studenten 1. IV. 1895 (Bismarck-Jahrbuch II, 445 ff.).

des Reiches als ein Werk der Willkür des Begründers erscheinen zu lassen.

Einen Sinn kann man in Ludwigs völlig willkürlicher Behandlung der auswärtigen Verhältnisse höchstens dann finden, wenn man in dieser Willkürlichkeit die Absicht annimmt, daß es sich überhaupt nicht lohne, Machtfragen ernsthaft zu erörtern. Wie verhält es sich mit Ludwigs Lehre von der „Macht"? Er schreibt: „Bismarck hat immer die Macht mehr geliebt als die Freiheit; auch darin war er ein Deutscher" (S. 255). Ludwigs Erfolge bei Feinden und Neutralen werden durch solche Sätze verständlich. Nur ein einziges Mal, schreibt er, habe Bismarck Klugheit über Macht gestellt: nach dem Siege von 1866. „Hier und nur hier in Nikolsburg nähert sich Bismarck den Staatsgedanken des zwanzigsten Jahrhunderts" (S. 319; Überschrift der Seite: „Höhepunkt"). Das ist zunächst, angesichts des Charakters der bisherigen Friedensschlüsse dieses Jahrhunderts, wenigstens im Munde eines Deutschen eine etwas befremdende Behauptung. Ferner aber: Bismarck stellte damals die Klugheit über die Macht? Keine Ahnung hat Ludwig davon, daß auch Selbstbeschränkung Machtentfaltung sein kann. Nicht um im Sinne gewisser Tendenzen des 20. Jahrhunderts „klug" zu sein, sondern aus feinstem Gefühl für Macht entschied sich Bismarck in Nikolsburg für eine Schonung Österreichs. Aber selbst hiermit tut sich das sich selbst widersprechende Besserwissen des Autors nicht Genüge. An anderer Stelle heißt es: da Bismarck „immer nur" das Mögliche erstrebt habe — also doch nicht „nur in Nikolsburg"? —, könne er Napoleons Wirkungen auf die Phantasie der Nachwelt niemals erreichen (S. 275). Napoleons Wirkungen auf die „kluge" Nachwelt werden also zugegeben. Und sie werden aus seinem Streben nach dem — Unmöglichen erklärt! Ich lasse beiseite, was sich gegen diese Auffassung Napoleons einwenden ließe. Bezeichnend aber ist, wie hier Napoleon eben das zugute gehalten wird, ja wie ihn das über Bismarck in den Augen der Nachwelt erhöhen soll, was Bismarck zum Vorwurf gemacht wird: der Machtsinn.

Ludwig ist dadurch nett, daß er, mit einer Naivität und Frische ausgestattet, die ihn liebenswürdig machen würde, wenn sich nicht so erhebliche Teile von Ressentiment und Berechnung untermengten, in seinen Büchern Fundgruben eröffnet zur Erkenntnis weitverbreiteter geistiger Strömungen der Zeit. An diesen seinen Ausführungen über Macht und Klugheit, Napoleon und

Bismarck ließe sich auf die Logik des Pazifismus überhaupt exemplifizieren. Es tritt zutage, wie der Pazifist genau denselben Machtbegriff zugrunde legt, wie der Imperialist und Militarist, einen naturalistischen Machtbegriff, der Selbstbeschränkung und Objektivität in der Machtgebahrung ausschließt. Nur daß er die Wertakzente anders verteilt oder vielmehr zu verteilen scheint. Denn in Wahrheit kann doch auch er der Versuchung nicht widerstehen, die Macht als solche zu bewundern: der Pazifist schwärmt — wenigstens ästhetisch — für Napoleon. Indem er die Macht als solche zu bekämpfen glaubt oder vorgibt, pflegt es in Wahrheit nur eine andere Macht zu sein, welche ihn in Dienst nimmt. Er ist, bewußt oder unbewußt, meist ein verkappter Imperialist. Die logische Schwierigkeit seines Standpunktes ist die, daß er nicht einräumen will, daß der Macht selbst die Möglichkeit beiwohne, objektiv zu sein und als Friedensbewahrer aufzutreten. Auch Ludwig ist sich dieser logischen Schwierigkeit nicht bewußt geworden. Besonnene Pazifisten müßten sich darüber entsetzen, wieviel er aus der Schule plaudert.

4.

Während es Ludwig in den Fragen der auswärtigen Politik genügt, den ganzen Komplex derselben ins Lächerliche zu ziehen, nimmt er zu denen der inneren Politik mit derjenigen parteimäßigen Entschiedenheit Stellung, ohne welche es heute schwer ist, den Bedürfnissen der Zeit genug zu tun.

Sein Antimonarchismus tritt grell, mit nur gelegentlichen, wohlberechneten Abblendungen, hervor. An Friedrich Wilhelm IV., könnte man meinen, hätte gerade ein Psychologist den Reiz empfinden müssen, mit Ehrfurcht und Teilnahme die Konstruktion dieses flackernden, bisweilen leuchtenden Geistes zu versuchen. Ludwig aber faßt die Aufgabe robust an. „Dieser Machthaber war feige gewesen, wurde toll und ist indessen vermodert" (S. 318).

Wilhelm den Ersten braucht Ludwig, wie schon berührt, um durch ihn Bismarck den Hintergrund des Unritterlichen und Unpreußischen zu geben. Deswegen behandelt er ihn mit Glimpf. Zugleich aber ergreift er die Gelegenheit, das preußische Wesen an diesem Monarchen in das gewollte Licht zu stellen. Er sagt, daß Wilhelm I. alle alten preußischen Tugenden, die seinem Vorgänger fehlten, gehabt habe, und erkennt ihm Regelmäßigkeit,

unendlichen Fleiß, Exaktheit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, viel Frömmigkeit und Legitimismus für sich und andere zu, um dieselben dann auf zwei Eigenschaften zu verkürzen: Einfachheit, aber Beschränktheit (S. 187). Wenigstens habe er Ich und Mein mit kleinen Lettern geschrieben (S. 287).

Scharf dagegen geht Ludwig mit Friedrich III., dem „Pseudodemokraten", dem „glücklichen Prinzen" und dem „unerprobten Idealisten" — glücklich und unerprobt, weil er so spät zur Herrschaft gekommen sei! — ins Gericht, der, nach Wörth, auf einer Dorfwiese probiert habe, den Hermelin mit Anmut und Würde zu tragen, einen liberalen Hermelin allerdings, blaues englisches Gewebe aus einem Lande, das ihm imponieren durfte, aber von preußischen Purpurfäden nachträglich überall durchschossen (S. 397—403)[1]).

Etwas anders als mit der Krone verhält es sich mit dem Adel, den Ludwig durchaus unter das Niveau des Kanzlers stellt: Ludwig versucht, eine Bresche in die reaktionäre Front zu legen und letztlich den Kryptodemokraten in Bismarck herauszuschälen. Aber zugleich verschafft er sich damit die Möglichkeit, seinen Helden noch charakterloser erscheinen zu lassen als den durchschnittlichen Junker; denn obwohl Bismarck schon in der Revolution von 1848 die Wahrheit über Könige und Ritter aufgegangen sei — eine Behauptung, die einfach falsch ist — habe er diese Wahrheit doch öffentlich verleugnet, wenn es gegolten habe, im eigenen Lande die Prärogative der eigenen Klasse zu stützen (S. 171)[2]).

Ein Kabinettstück Ludwigs ist seine Charakteristik Moltkes, einer Bismarck „ganz fremden" Natur (S. 600). „Kinderlos, immer für andere denkend, stets ohne Diener, Novellist, Mozartianer und Übersetzer fremder Verse": aufs Haar ein Bismarck, wenn man

[1]) Ludwig stützt sich hier auf Gustav Freytag, von dem auch sonst Äußerungen über ihm nahestehende Personen, z. B. Treitschke, überliefert sind, die an Gehässigkeit nichts zu wünschen lassen. Die allgemeine Verehrung für diesen stichelnden Geist ist eine auffällige Erscheinung der Treitschkeschen Epoche. Freytag wird von Ludwig als kongenial empfunden. Überschrift (S. 398): „Vision eines Dichters."

[2]) Ludwig behauptet dies in Anknüpfung an den großen Brief Bismarcks an Leopold v. Gerlach vom 30. Mai 1857 über Revolution und Legitimität in der Geschichte. Er folgert aus diesem Brief ganz richtig, daß aus dem Parteimann Bismarck ein Staatsmann geworden sei, setzt aber hinzu, daß hier zum erstenmal der Mann ohne Grundsätze den Legitimisten gegenübergetreten sei (S. 169): ein recht nacktes Beispiel für die heute beliebte Gleichsetzung des Staatsmännischen mit dem Grundsatzlosen, welche übrigens an dem behandelten Dokument — viel-

vor jedem dieser Züge das Vorzeichen wechsele (S. 414). Übrigens sei er heimatlos gewesen und so viel Deutscher wie Bonaparte Franzose. Erst als 22jähriger dänischer Leutnant habe er sich ein neues Vaterland gewählt — Parchim liegt für Ludwig wohl auf Fünen? — gleichwohl aber 40 Jahre später ohne Gemütsbewegung wie ein Kondottiere seine Kanonen gegen dieselben dänischen Hügel, Fahnen und Truppen gerichtet, deren Verteidigung er einst beschworen!

Roon kommt besser davon. Mit dessen Noblesse soll Bismarck nichts gemein gehabt haben.

Die positiven Gegenspieler Bismarcks erblickt Ludwig unter den Männern des Konfliktsliberalismus und unter den Ultramontanen. Jenen wird nachgerühmt, daß sie ihm an Zukunft entschieden überlegen gewesen seien. Alles was Europa bisher erstrebt und was sich vor und nach dem Weltkriege in allen Ländern ereignet habe, sei im Grunde schon im Programm der damals jungen preußischen Fortschrittspartei enthalten gewesen (S. 251). Das ist denn doch wohl etwas viel behauptet! Dennoch scheinen unter den Demokraten die Klerikalen Ludwig noch lieber zu sein als die Liberalen. Virchow wird nicht eben freundlich charakterisiert (S. 251—254). Kleinstädtischer als er und Bismarck in ihren parlamentarischen Kämpfen könnten auch Schauspieler nicht wirken, die in ihrer Garderobe um ihre Bedeutung und ihre Beliebtheit stritten. Bismarck als Kleinstädter ist auch eine der physiognomischen Entdeckungen, die wir Ludwig verdanken. An Virchow muß dem Seelenhistoriker natürlich dessen „skurille" Äußerung unangenehm sein, daß er bei der Sezierung von tausend Leichen keine Spur der Seele gefunden habe. Bei Virchow sei alles gedacht gewesen: Anschauung, Phantasie, Mutwille, Gefühle

leicht dem mächtigsten und geschlossensten Stück Geschichtsphilosophie, das Bismarck aus der Feder geflossen ist — nur vollzogen werden kann in Abwesenheit jeglichen Sinnes für die systembildende Kraft des Geistes. Niemals hat sich Bismarck „grundsätzlicher" ausgesprochen als in dieser Korrespondenz mit Gerlach. Auch an anderer Stelle halbiert Ludwig Bismarcks Leben in die beiden Epochen des reaktionären Vorurteils und der staatsmännischen Prinzipienlosigkeit (S. 292). Dennoch aber wird behauptet, daß Bismarck schon 1850 die Reaktion durchschaut habe und auch später noch der reaktionäre Klassenpolitiker geblieben sei. Es gehört eben zu den Grenzen der psychologischen Methode, daß sie, alles in den Wirrwarr der Subjektivität schreibend, unfähig ist, eine Entwicklung des Individuums nachzuzeichnen, welche sich nur erkennen läßt, wenn verfolgt wird, wie sich die Subjektivität an den objektiven Verhältnissen schult und überwindet.

werden von Ludwig vermißt. Mit seiner Zeit huldigt Ludwig einem Demokratismus, der vor allem nicht mehr materialistisch, aufgeklärt, wissenschaftlich sein will. Da sind ihm die Klerikalen andere Leute. Der „streitbare" Mallinckrodt erhebt sich, um den „seelenlosen Anatomen" zurückzuschlagen (S. 458). Im Kulturkampf steht Ludwig durchaus auf der Seite der Klerikalen, sowohl gegen Bismarck als auch gegen die Liberalen. Immer habe Windthorst in jenen Debatten über Bismarck gesiegt (S. 458) und am Ende seiner Rede den Gegner sicher lächerlich gemacht. Seine feste, etwas knarrende Stimme habe der allzu hohen und feinen Bismarcks geantwortet, er sei gläubig, aber keineswegs intolerant gewesen, Selbstironie habe er besessen, sein untrüglicher Blick für die Schwächen der Menschen habe ihn nicht wie Bismarck zum Menschenverächter gemacht usw. (S. 448 ff.).

Zu den Liberal- und Klerikodemokraten treten dann noch die Sozialdemokraten bei Ludwig in Gunst. Lasalle und Bismarck werden verglichen. Lasalle sei — ähnlich wie Napoleon — gescheitert und weltberühmt geworden, weil er die Ideen von übermorgen verwirklichen wollte, Bismarck sei zwar an sein Ziel von morgen gelangt, sein Denkmal aber sei im Lande geblieben (S. 264).

So ist es recht eigentlich der Boden der „Weimarer Koalition", von dem aus Ludwig sein Bismarckbild entworfen hat. Er sucht diesen Boden ganz zu umspannen. Aber die Einheit seiner Anschauungen reicht eben nur so weit, wie es die abweichenden Tendenzen in der Verbindung dieser Parteien zulassen. Oder was würden etwa die Sozialisten zu der These Ludwigs sagen, daß Bismarck die sozialen Rufe seiner Epoche deswegen nicht vernommen habe, weil er nie ein echter Christ gewesen sei (S. 81)?

Ich will an dieser Stelle nicht vermeiden, mit einigen Worten auf das dornichte Gebiet der Parteipolitik einzugehen. Zweierlei ist zu unterscheiden: prinzipielle und graduelle Parteipolitik. Prinzipielle Parteipolitik liegt, wie in jedem folgerichtig ausgebauten System des Parlamentarismus, so auch in der deutschen Verfassung von 1919 — im Gegensatz zu derjenigen von 1871 — vor. Mit gradueller Parteipolitik dagegen bezeichne ich das Mehr oder Weniger an parteimäßig gebundener Gesinnung und Phantasie. An Ludwig nehme ich beide Formen von Parteipolitik wahr. Er vertritt die Ideen von 1919, und er vertritt sie in kaum zu überbietender tendenziöser Weise. Es liegt mir also fern, seine Art ihrer Interpretation aus den Ideen von 1919 selbst abzuleiten.

Ich glaube, daß an und für sich auch ein ziemlich hoher Grad von Objektivität mit der prinzipiellen Bejahung der Parteipolitik vereinbar wäre: ob mehr als ein solcher, ob für volle Objektivität nicht die Preisgabe auch des Prinzips der Parteiherrschaft eine notwendige Voraussetzung wäre, muß ich in diesem Zusammenhang dahingestellt sein lassen. Wie dem auch sei, mit seinen hochgradig tendenziösen Darstellungen des ancien régime und damit auch des gegenwärtigen Staatswesens hat Ludwig m. E. letzterem keinen guten Dienst geleistet. Er hat den Geist von 1919 sozusagen des Genusses beraubt, sich seiner selbst in so objektiver Form wie möglich bewußt zu werden.

Aber was der Schade des Staates ist, stellt sich zugleich als Vorteil für den Autor heraus. Es erscheint mir nämlich fraglich, ob seine Bücher ohne ihren von gradueller Parteilichkeit strotzenden Charakter so stark eingewirkt hätten, wie es geschehen ist. Denn Parteilichkeit als Gesinnung übt und will man heute in Deutschland überall, mag man dabei die Parteiherrschaft prinzipiell verwerfen oder nicht. Hierin unterscheidet sich die Rechte gewiß nicht von der Linken. Der Beifall, den Ludwig auch außerhalb seines eigenen Parteilagers gefunden hat, erklärt sich vielmehr nicht zuletzt daraus, daß auch seine politischen Gegner die ihnen selbst gewohnte parteiische Denkweise bei ihm wiederfinden können. Das Parteitemperament an und für sich ist es, das jedermann, wo er auch stehe, anspricht.

Insofern beschwert sich Ludwig auch wohl nicht ohne Grund darüber, daß von seiten politisch rechts orientierter Forscher gegen „Künstler", die links ständen, der Vorwurf, sie trieben in ihren historischen Werken Politik, mit allzu wenig Selbstkritik erhoben werde („Historie und Dichtung, a. a. O. S. 364): wenn es auch klüger gewesen wäre, wenn Ludwig nicht durch Berufung auf Sybel und Treitschke den Vergleich herausgefordert hätte, welches Maß an freier Würdigung des Gegners und an literarischer Besonnenheit auch streitbaren Männern eigen zu sein vermag[1]).

[1]) Wie tief stellt er sich selber mit der ebenda vorgebrachten Bemerkung unter Treitschke, daß dieser nur preußische Archive benutzt habe, um sich seine Freude an der preußischen Machtpolitik nicht trüben zu lassen: eine abgesehen von der Primitivität der Motivforschung auch deswegen verwerfliche Bemerkung, weil sie zu den — leider zahlreichen — gehört, die nur in der Sachunkenntnis begründet sind, mit der Ludwig sein Publikum irrezuführen liebt: Treitschke hat erstens nicht nur preußische Archive benutzt, und zweitens sind ihm andere, auf die es ihm angekommen wäre, nicht geöffnet worden.

Da nun aber Ludwig vielleicht auch meine Kritik als eine von rechts her, aus der „alten" — unkünstlerischen — Schule heraus unternommene auffassen wird, und da er nicht ohne alles Recht behaupten mag, daß diese alte Schule „die Grundstimmung ihrer Seele als Agens ihrer Darstellung" leugne, während die „neue" laut erkläre, daß „Dokumente meist nur das belegen, was man im Herzen vorgefühlt habe" (S. 369), will ich meinerseits aus der „Grundstimmung meiner Seele" gar keinen Hehl machen und ihm offen erklären, daß allerdings zwischen ihm und mir jene Differenzen bestehen, die er schwierig nennt, weil sich Ideale verletzt fühlen. Die Verletzung eines Ideals durch sein Bismarckbuch empfinde ich durchaus. Und zwar in zwiefacher Weise. Objektiv „verletzt" mich sein Buch ebenso sehr — eigentlich weniger — wie es ein in tendenzfreierem Stil gehaltenes Werk täte, welches, wie das seine, die Axt an die Wurzeln der Ideen von 1871 legte. „Verletzen" ist allerdings kein ganz zutreffender Ausdruck: „Ideale" sind unverletzlich. Vor allem aber muß ich eine Korrektur anbringen an dem, was Ludwig unter den Ideen von 1871 zu verstehen scheint. Wenn er es nämlich ganz natürlich findet, daß, wer das alte Deutschland wiedererrichten möchte, sich gegen die kritische Darstellung von Fürsten, die doch das beste gewollt hätten, empörte, während dagegen die, denen Ruf und Zukunft des deutschen Volkes wichtiger vorkäme, als die der deutschen Fürsten, nichts verheimlichen würden, was die Dokumente gegen die Fürsten sagten (S. 369), so möchte ich die Humanität dieser Zubilligung doch nicht annehmen, sondern ihm erwidern, daß es noch einen anderen Standpunkt geben kann, von dem aus man das „alte Deutschland" wiedererrichtet sehen möchte: nicht den legitimistisch-monarchischen, auf dem es sich nur um die Wiederherstellung der zeitlich bedingten Formen handeln würde, in welchen der Geist von 1871 erschien, überhaupt nicht den Standpunkt irgendeiner formal-reaktionären Wiederherstellung, sondern den der Erneuerung dieses Geistes in dem, was überzeitlich, jedenfalls übersäkular an ihm ist, in seiner prinzipiellen, religiös-politischen Struktur, die an die alte monarchische Form nicht untrennbar geknüpft ist, wofür Bismarck selbst — allerdings nicht wegen seines angeblichen Kryptodemokratismus — Zeuge sein könnte.

Und ich möchte Ludwig ferner antworten, daß mich sein Buch nicht nur objektiv durch den anderen Geist, von dem es

zeugt, „verletzt" hat, sondern auch subjektiv, durch die Methode, mit der er diesen Geist darstellt. Ich möchte ihn bitten, einzusehen, daß ich mich eben nicht gegen die kritische, sondern gegen die unkritische Darstellung der Fürsten durch ihn „empöre", nicht dagegen, daß er nichts, sondern daß er, wie oben dargetan, etwas aus den Dokumenten verheimlicht, und dagegen, in welchem Grade den „Vorgefühlen seines Herzens" Gerechtigkeit, nicht nur den Fürsten gegenüber, fremd geblieben ist. Was übrigens den „Ruf" des deutschen Volkes, den Ludwig sich angelegen sein läßt, betrifft, so wird m. E. am besten dadurch für ihn gesorgt, daß seine Schriftsteller es vermeiden, einen Teil der nationalen Geschichte vor aller Welt im Hinblick auf fremde Sympathien preiszugeben, und versuchen, notwendig gewordene Auseinandersetzungen mit der eigenen Vergangenheit in der Form zu vollziehen, daß die ausländische öffentliche Meinung nicht auf den Gedanken zu kommen vermag, daß sie als Richterin diesseitig in Betracht gezogen werde.

5.

Nun wird man vielleicht die filmhafte Stilisierung, die ungetreue Quellenbenutzung, das mangelhafte Organ für auswärtige Politik, die ungezügelte Parteipolitik als Schönheitsfehler eines Werkes ansehen, denen doch wertvolle Partien gegenüberständen, und diese dann wohl vor allem in der „psychographischen" Leistung suchen, in der Vorstellungs- und Darstellungskraft, welche Ludwig, wenn auch nicht an das Werk seines Helden, so doch an sein Menschentum, an seine Seele gesetzt habe. Und wird man dieses Verdienst nicht um so bereitwilliger in den Vordergrund stellen, als man damit das Gebiet berührt, an welchem dem Verfasser selbst offenbar am meisten gelegen war, auf das ihn seine eigentümliche Begabung vor allem zog, wo er in der Lage war, etwas Originelles, Faszinierendes, was man anderwärts nicht findet, zu seinem Gegenstand zu sagen?

Es soll zugegeben werden, daß Ludwig hier eine Lücke, wenn auch nicht ausgefüllt, so doch gesehen und auszufüllen versucht hat, die die Vorkriegswissenschaft — nicht nur Bismarck gegenüber — offengelassen oder doch zu schließen erst begonnen hatte. Zwar bildete sich, wie später im Zusammenhang zu entwickeln sein wird, schon zum Ausgang des letzten Jahrhunderts in der Geschichtsschreibung die Neigung aus, von der Einzelpersönlich-

keit auszugehen. Aber zwischen den Biographien der Vorkriegszeit und den „Psychographien" der Nachkriegszeit bleibt doch noch ein erheblicher Unterschied. Und es ist, wie mir scheint, nicht zu leugnen, daß mit den jüngsten Bestrebungen ein Strom fruchtbarer, vor allem wohl aus der Welt Nietzsches und Diltheys gespeister Gedanken in die an anthropologischen Fragestellungen und Erkenntnissen reichlich trocken und öde gewordenen Gefilde der Geisteswissenschaften übergetreten ist und das Studium des Menschlichen vielfach zu frischem Wachstum gebracht hat. Daß sich nicht alle Triebfedern menschlichen Handelns in bloßen Pragmatismus, Opportunismus, sog. „Realismus" auflösen lassen, sondern daß es einen von absoluten Überzeugungen geprägten menschlichen Stil gibt, den große Individuen behaupten, wenn sie den Wandlungen des Schicksals begegnen, ist dadurch wieder denkwürdig geworden.

Die Frage aber ist, ob derselbe Strom nur befruchtet und nicht auch verwüstet hat, und ob er das historische Gelände nicht allgemach in den Sumpf eines abstrakten und schlechterdings bodenlosen, geistfremden Seelentums zu verwandeln droht. Prüfen wir die Erträgnisse, die Ludwig der „psychographischen" Methode abgewann, indem wir untersuchen, wie die Religion des Reichsgründers in der Darstellung dieses Autors erscheint.

Ludwig zitiert Bismarck (S. 538 f.): „Wie wenig Freude und Befriedigung hat mir die ganze Sache gemacht. Niemand liebt mich deshalb, niemand habe ich glücklich gemacht, weder mich, noch die Meinigen, noch andere. Wohl aber viele unglücklich. Ohne mich hätte es drei große Kriege nicht gegeben, wären 80000 Menschen nicht umgekommen, Eltern, Witwen trauerten nicht . . Das habe ich indessen mit Gott abgemacht . . Aber Freude hatte ich wenig oder gar keine von allem, was ich getan habe, dagegen viel Verdruß, Sorge und Mühe." Und Ludwig kommentiert, daß dies ein „ergreifender Überblick" sei, ja er empfindet an diesen Stimmungen „lutherischen Geist, der Verantwortung sucht, anstatt ihr auszuweichen" — einen Geist, von dem sonst in seinem Buche nicht viel die Rede ist. Aber kaum daß er den Leser so auf die Höhe der Situation geführt hat, stürzt er ihn wieder in den Abgrund des Problematischen hinab: er findet in den zitierten Worten Bismarcks „doch zugleich den Anspruch des Emporkömmlings", etwas „Egozentrisches", „preußischen Naturen", wie denen des Königs und Roons, „Unfaßbares". Man

fühlt zunächst, wie das Preußische hier zugleich gelobt und beeinträchtigt, um den Preis, daß es nichts Parvenühaftes sei, entgenialisiert werden soll. Die Verbindung von Ritterlichkeit und Borniertheit als der Urzug des Preußischen begegnete uns in Ludwigs Auffassung schon. Wer aber will sich getrauen, Ludwig nachzusprechen, daß in dieser Klage Bismarcks um die persönliche Freudlosigkeit dessen, der ein Werk mit Gott abgemacht hatte, die Sprache des „Emporkömmlings" sei? Ludwig wagt es, eines der mächtigsten menschlichen Verhältnisse zu verzerren: bleibenden subjektiven Unfrieden, bleibenden Mangel an Liebe, Glück und Freude auch für den, der ein Werk schuf, über das er Gott selbst gegenüber im Reinen war. Selbst der letzte Friede gibt den Lebenden nicht von vorletztem „Verdruß", von fortwährender „Sorge", „Mühe" frei. Einen Genuß der Jenseitigkeit im Diesseits gibt es nicht. Auch nachdem Luther das Prinzip seines Glaubens erstritten hatte, hörten die Anfechtungen nicht auf. Keine Spur von Quietismus! Vielleicht ist dies doch der Punkt, wo Bismarck über Goethe hinausging, der auch im Irdischen eine Harmonie wenigstens für wünschbar hielt und die Frage, ob der Mensch harmonisch sein solle, doch wohl positiv beantwortet hätte. Peinlichen Erdenrest tragen, d. h. auch im Frieden mit dem Absoluten subjektiv unbefriedigt bleiben zu müssen, als „Emporkommen" des Subjektiven in das Absolute zu bezeichnen: das blieb Ludwig vorbehalten.

Auf dieser Bahn geht es dann mit ihm fort. In immer wiederkehrenden Wendungen stellt er Bismarck als den Ungläubigen, Abergläubigen, Nihilisten, Heiden dar, den jungen wie den alten, denn zur Chronologie seiner religiösen Entwicklung macht er nur verworrene Ansätze. Schon als Jüngling sei er ein Nihilist und der stolze Realist gewesen, der einer übergeordneten Macht nur genau so viel eingeräumt habe, wie das Verhältnis erfordere, und völlig der Diplomat, der zwar vermeide, Gott durch offene Negierung zu beleidigen, aber ihm doch die Verantwortung dafür zuschiebe, daß man zu ihm nicht weiter beten könne (S. 24).

Bismarcks Äußerung an Marie v. Thadden, daß der Glaube in ihn hineinfahren oder ohne sein Zutun und Wollen in ihm aufschießen müsse, erklärt Ludwig teils für rationalistisch, teils für das Zeugnis einer „gefühlvollen Seele", die jede Bemühung, jeden Aufstieg verweigere und von Gott ihre Berufung einfach fordere (S. 57). Der Begriff der Gnade, auf den jenes Wort Bismarcks

in Wahrheit hinausläuft, scheint Ludwig unvorstellbar zu sein. „Bemühung", „Aufstieg", meint er, schüfen es auch in der Religion.

Der Weg zum Glauben sei dann für diese wunderlich gebannte Natur durch den Aberglauben gegangen, an dem Bismarck sein Leben lang festgehalten habe (S. 58). Als Aberglauben bezeichnet Ludwig die Neigung Bismarcks, das, was ihm selber zustieß, mit der Vorsehung in Verbindung zu bringen, sich als besonderen Liebling der Vorsehung zu betrachten. Bismarck war sich seines Glückes allerdings bewußt und hat noch nach seinem Sturz hochgemute Worte über das Glück, das ein Minister eben haben müsse, gesprochen. Aber was hat das mit Aberglauben zu tun? Bismarck liebte es, von der „Verdienstlosigkeit" menschlichen Handelns zu sprechen. Stolz und Demut waren zugleich in dieser Auffassung. Die lutherische Lehre, daß in den guten Werken keine Rechtfertigung liege, war in ihm lebendig. Gerade in seinem „Aberglauben" verraten sich die Dimensionen seiner Gläubigkeit[1]).

Zum Gebete sei er dann „auf die natürlichste Art", „wie jeder andere auch, er sei nun gläubig oder nicht", in der Herzensangst um Marie v. Thadden gekommen, und zwar auf der Eisenbahn, wie Ludwig, um das Natürliche des Vorgangs zu unterstreichen und offenbar in der Meinung, daß es zu wirklicher Bekehrung einer ungewöhnlicheren Szenerie bedürfe, anzumerken nicht unterläßt (S. 69). Daß er mit dem Gebet zugleich zum Glauben gekommen sei, bleibt für Ludwig aber fraglich. So wie Bismarck, behauptet Ludwig, damals gebetet habe, habe ebenso gut ein Gläubiger wie ein Ungläubiger beten können. Es klingt, als ob der Psychograph damals mit Bismarck im Coupé gefahren wäre. Es gibt eben keine Grenze für die Tragfähigkeit der „intuitiven" Methode.

Und so habe ihn sein „neues Christentum" auch nicht erlöst. Schon in den ersten drei Ehe- und Glaubensjahren sei Gott nur die Instanz gewesen, die er um Hilfe für die Seinen anrufe (S. 123). Darin also, daß Bismarck, nach seinen eigenen Worten, mit mehr Ernst für die Seinigen als für das Heil seiner Seele betete, sieht Ludwig einen Beweis dafür, daß er zwar Frau und Kind der Hut

[1]) Daß er wirklich abergläubisch war, hat er seiner Braut selbst bekannt. Er spielte gelegentlich mit allerlei mystischen Berechnungen, so über die Zeit seines Todes. Ludwig macht daraus, daß ihn der Aberglaube „stärker bewegt" habe als der Glaube (S. 82).

Gottes empfohlen, „sonst" aber sich kaum gläubig erwiesen habe (ebd.). Was zunächst die Beziehung zwischen Religion und Liebe betrifft, auf die Ludwig hier zu sprechen kommt, so stellt er sich diese in Bismarck mit einem Zynismus vor, von dem man unentschieden lassen kann, ob er aus Feindseligkeit oder aus einer gewissen primitiven Unfähigkeit zur Auffassung derartiger Zusammenhänge stammt. Er meint, daß Bismarck Frieden und Glauben, Ehe und Gebet auf der einen Hemisphäre gepflegt habe, um sich damit auf der anderen „die Freiheit seiner Leidenschaften" zu sichern (S. 124), und er wagt es, diese Deutung anzuknüpfen an die Worte Bismarcks an seine Frau, daß sie sein Anker an der guten Seite des Ufers sei; reiße der, so sei Gott seiner Seele gnädig. Keine Ahnung davon, welche Funktion der Liebe in großen, von widerstreitenden Mächten aufgewühlten und eben dadurch zum Glauben befähigten Naturen zukommt, welches Bedürfnis in ihnen ist, oder doch welches Glück sie darin sehen können, im Sturm der Kämpfe, die sie mit sich allein auszutragen haben, verankert zu sein in einer mit ihnen verbundenen menschlichen Existenz. Keine Ahnung von der Wechselbeziehung, die zwischen der religiösen Absonderung des Selbst und der Verbindung desselben mit dem Menschlichen besteht, zwischen der Vertiefung in das Unendliche und der Befestigung am Endlichen. Es ist durchaus ein Zeichen ursprünglicher Religiosität, mehr für die Seinigen als für das Heil der eigenen Seele zu beten. Für die eigene Seele sind große religiöse Charaktere in allen Kämpfen und Anfechtungen im Grunde unbesorgt. Es ist fast lächerlich, sich Bismarck vorstellen zu wollen, wie er für das Heil der eigenen Seele betet. Für das Heil derselben betete er nicht, sondern wirkte und kämpfte er.

Der eigentliche Fehler in der Anschauung Ludwigs liegt darin, daß er Glauben überhaupt mit der pietistischen Form des Glaubens gleichsetzt und, die unpietistischen Stellen, die in religiösen Äußerungen Bismarcks allerdings schon bald genug nach seiner „Bekehrung" hervortreten, an sich ganz richtig bemerkend, folgert, daß er im Grunde immer ungläubig geblieben sei. Ein grotesker Mangel an Religionspsychologie gehört allerdings dazu, derartige Folgerungen zu ziehen. Wenn Bismarck schreibt, daß nur Gottes Gnade aus den zwei Menschen in ihm Einen machen und Sein erlöstes Teil an ihm so kräftigen könne, daß es des Teufels Anteil totschlage und daß Gott ja Seinem Teil beistehen werde, daß Er Herr im Hause bleibe und der andere sich höchstens auf

dem Hausflur zeigen dürfe, wenn er auch da mitunter tue, als ob er der Wirt wäre: so nennt das Ludwig eine Analyse „des ganzen Zwiespalts, der ihn vom Glauben trennt" (S. 124). Als ob nicht aus diesen Worten, die eine kongeniale Wiederholung des lutherischen Begriffes „deus in satana est" enthalten, gerade der Urgrund seines Glaubens zutage träte: keines pietistischen Glaubens allerdings, der, einmal mit Gott einig geworden, vom Teufel nichts mehr weiß, wohl aber des lutherisch-protestantischen, der Gott „im Teufel" begreift, der die Welt bewegt weiß von einander entgegengesetzten Mächten, guten und bösen Sternen, positiven und negativen Energien, und der, ohne die Möglichkeit, dieses Weltverhältnis aufzuheben, seine Aufgabe darin findet, zu bewirken, daß sich zwischen Gott und Teufel jenes Verhältnis herstelle wie zwischen „Haus und Hausflur".

Es ist dasselbe Zweiseelenbewußtsein bei Bismarck wie bei Goethe und derselbe Kampf um den „Einen" Menschen, „Mittelpunkt". Aber bei Bismarck werden die negativen Kräfte unendlich gewaltiger vorgestellt. Goethe erzog sich dazu, von den Abgründen seines Wesens fortzublicken: es gibt Bilder von ihm, in welchen sich in Augen und Haltung die Furcht vor dem Ungeheuren und die steife Kraft, es nicht empfangen zu wollen, paaren. Der Blick und die Gesten Bismarcks aber scheinen immer unmittelbar von der Walstatt zu kommen. Es ist weder Weltangst noch Abwehr in ihnen, seine Mienen zittern davon, daß der Teufel wieder tat, „als ob er der Wirt wäre". Bismarck hatte ein mächtigeres Wissen um die negativen Kräfte, weil er sie, anders als Goethe, nicht ausschloß, sondern mit einsetzte, nicht nur mit Liebe, sondern auch mit Haß gestaltete. Goethe verschloß sich ohne Haß vor der Welt und schickte nur, wenn ihm das Treiben von draußen allzu laut in die Zelle der Selbstausbildung drang, einige seiner wahrhaft göttlichen Grobheiten hinaus, die Zeugnis von dem „Unmut" des Geheimnisvollen gaben. Bismarck kam selbst auf den Flur hinaus, verschloß sich nicht vor der Welt. „Ohne Haß!": das fand er an Goethe unbegreiflich.

Deswegen nimmt der Teufel bei Bismarck auch ganz andere, viel konkretere Züge an, als sie Goethes Mephisto trägt. Er war bei Bismarck nicht nur der Geist, der stets verneint, der Versucher zu allerlei im Grunde nicht gerade imponierenden Verbrechen von manchmal etwas kleinbürgerlichem Geruch, sondern die Verkörperung einer Verneinung, ohne welche die Welt auch nicht ins

Gefüge gekommen wäre. Bismarcks Lehre wäre gewiß nicht die „jenseits von Gut und Böse" gewesen. Den Primat des Guten behauptete er gleichwohl durch den Glauben. Aber das zwang ihn nicht, sich des Hasses zu begeben und das Schöpferische, das im Haß wie in jeder Kraft liegt, unentwickelt zu lassen. Er hat Kunstwerke des Hasses geschaffen: in unzähligen Formulierungen des Augenblicks, vor allem aber in den „Gedanken und Erinnerungen": Kunstwerke, weil der Haß in ihm von Ressentiment frei, weil er auch dort, wo er absolut vernichtet, objektiv bleibt. Es soll nicht gesagt sein, daß er unfehlbar war und daß nicht auch in seiner Phantasie Grenzen der Vorstellungskraft eines Zeitalters aufzusuchen wären. Aber das war das Außerordentliche an ihm, daß er mit Objektivität vernichten, daß er Gegnern dadurch, daß er sie vernichtete, gerecht werden konnte. Es gibt Stellen, wo eine unsentimentalische Historie Urteile, die er aus lebendigstem Haß schöpfte, nur wiederholen kann, wenn sie ins Schwarze treffen will. Es ist ja recht, wenn man auch die „Gedanken und Erinnerungen" auf ihre subjektiven Bedingtheiten hin studiert: aber ein schlechter Wegweiser wäre es dabei, bei Bismarck ohne weiteres dort Befangenheit zu vermuten, wo sein Haß greifbar zutage tritt. Ja, vielleicht war er in seinem Haß sogar gerechter als in seiner Liebe. Das Großartige an der göttlichen Seite seiner Natur war, wie die satanische in sie eingewickelt war. Das war vielleicht unchristlich, jedenfalls unpietistisch, aber gewiß protestantisch. In Luther und Hegel war dieselbe Kraft und dieselbe Sprache. In Goethe war dieselbe Kraft, aber eine andere Sprache. Was Bismarck von Goethe unterschied, war dessen ihm fremde Neigung, die Abgründe des Geistes mit Arabesken des Harmonismus zu überranken. Mit dem übrigen Goethe aber wollte er zehn Jahre auf einer Insel leben. So gewiß gerade diese Arabesken Goethes fast das Ehrwürdigste, weil den Grenzen seiner Natur Nächste sind, so erschien doch in Bismarck das protestantische Menschentum in unmittelbarerer, umfassenderer, abgeschlossenerer Form. In der Schlagfertigkeit Bismarcks war im Grunde mehr Präzision als in der Weltläufigkeit Goethes, in der subjektiven Zerrissenheit seines Wesens mehr System und weniger Problematik als in der subjektiven Harmonie des Goetheschen.

Man könnte auch sagen, Logos und Mythos waren stärker in ihm als in Goethe. Goethe bediente sich, hierin ein Sohn der Aufklärung, des Mythischen vornehmlich im allegorischen Sinne.

Der zweite Teil des Faust hat wohl eigentlich noch etwas Rokokohaftes. Bismarcks mythologische Zitate haben demgegenüber einen weniger luftigen, irdisch-festeren Sinn. Bis ins einzelne führt er die Vergleiche durch, die täglichsten Dinge der gemeinen Wirklichkeit erhalten ihr göttliches Konterfei, ein Wahlkampf z. B., in dem der Urwähler zum blinden Hödur, der deutsche Partikularismus zum Loki wird. Am gewaltigsten, auch philosophisch am deutlichsten aber ist wohl jene Bemerkung, die er, nach seinem Sturze, beim Zeitungslesen einmal fallen ließ: „Ich möchte wohl wissen, ob der Dualismus, der durch unser ganzes Dasein geht, sich auch bis auf das höchste Wesen erstreckt. Bei uns ist alles zweiteilig, der Mensch besteht aus Geist und Körper, der Staat aus Regierung und Volksvertretung, und die Existenz des ganzen Menschengeschlechtes basiert auf dem gegenseitigen Verhältnis von Mann und Frau. Ja, dieser Dualismus erstreckt sich bis auf ganze Völkerschaften. Ohne mich einer Gotteslästerung schuldig zu machen, möchte ich wohl wissen, ob nicht auch unser Gott ein Wesen zur Seite hat, das ihn so ergänzt wie uns die Frau. Ob es zwischen uns und Gott nicht noch Stufen gibt, und ob Gott . . . nicht noch Wesen zur Verfügung hat, auf die er sich bei der Verwaltung des unermeßlichen Weltsystemes stützen kann. Wenn ich z. B. hier in den Zeitungen immer wieder lesen muß, . . . wie erbärmlich es bei uns zugeht und wie ungerecht Glück und Unglück verteilt sind, dann muß ich immer daran denken, ob wir für unsere kleine Erde nicht gerade einen Oberpräsidenten erwischt haben, der den Willen unseres allmächtigen Gottes nicht immer erfüllt." Es ist wieder, in augenblicklicher Eingebung, die lutherische Spekulation über das Verhältnis des satanischen zum göttlichen Teil, die Frage, ob sich dieser Dualismus noch über den Menschen hinauf erstrecke, die Lösung, daß der Allmächtige sich auf Verwalter, die seinen Willen nicht immer erfüllten, stütze, und schließlich die Versinnbildlichung Luzifers in einem preußischen Oberpräsidenten!

Ludwig sieht darin Naturalismus, in dem die letzten dogmatischen Funken Bismarcks zuckten, um zu erlöschen (S. 671). Oder er spricht von germanischen Vorstellungen, zu denen Bismarck im höchsten Alter resolut zurückgekehrt sei. Daß seine Weltvorstellung stellenweise Spuren altgermanischen Gepräges zeigt, ist wohl wahr, aber gerade an dieser Stelle ist seine Metaphysik zugleich protestantisch. Und naturalistisch kann man dies von Supranaturalismen fast berstende Aperçu unmöglich nennen.

Zu mythologisieren ist ja wieder aktuell geworden, auch innerhalb der protestantischen Theologie. Bestrebungen, protestantische Theologie und Philosophie wieder in tiefere Verbindung zu setzen, sind im Gange[1]). Einflüsse Nietzsches machen sich geltend. Der „Gestaltwandel der Götter" ist uns beschrieben worden. Ein religiöses Verlangen liegt zugrunde, den „Mythos atheos der Wissenschaften" zu überwinden, der Mysterien wieder inne zu werden, vor allem in der praktischen, sozialen Gestaltung das Menschliche wieder zu heiligen, mit dem „göttlichen Sauhirten" wieder umzugehen[2]). Man darf wohl sagen, daß etwas von dem Wiederauftauchen einer konkret-religiösen Phantasie schon in Bismarck war, ja daß hierin das Moderne seiner Physiognomie liegt, wogegen die rationalistisch-allegorische Sprache der Klassiker allgemach zu verblassen scheint.

Aber das andere ist der Logos. Bismarck als einen Mythologen im Stil Nietzsches oder der Nietzscheaner irgendeiner Richtung aufzufassen, wäre sehr versehen. Die Vergöttlichung wie die Satanisierung des Irdischen geschah bei Bismarck nicht unmittelbar, sondern der Einfluß des Mythisch-Jenseitigen wurde gleichsam abgedämmt durch den rationalen Bezirk, den dieser ebenso große Rechner wie Dichter streng behauptete. Und will man die Eigenschaft bezeichnen, kraft welcher er beide Sphären aufs genaueste schied, so war es die des Staatsmannes. Das Feld, auf dem er den reinsten logischen Vollzug sah, war das politische. Nicht als ob er gemeint hätte, daß die Menschen selber stets vernünftig handelten. Dies so wenig wie Hegel. Aber „es" handelte in ihnen vernünftig. „Die Logik der Geschichte ist noch genauer als die preußische Oberrechenkammer": ein Wort, welches man sich von Goethe nicht denken könnte, dem der historisch-politische Nerv für eine solche Anschauung fehlte. Auch mit der preußischen Behörde hatte Bismarck recht: das Bündnis des logischen mit dem staatlichen Prinzip, die Einrichtung des Reiches der Vernunft als Staat lag, wenn in irgendeiner, so in der Überlieferung des preußischen Denkens. Bei Ludwig ist des Verwunderns und Nicht-

[1]) Vgl. z. B. die Kritik, die Paul Tillich an Ludwigs Jesusbuch geübt hat („Mythos und Geschichte", Voss. Zeitg. 10. Mai 1928, Unterhaltungsbl.). Tillich wendet sich gegen die Verwandlung des Mythos in Entwicklungsgeschichte und Psychologie bei Ludwig und geht in der Reaktion darauf so weit, zu fordern, daß „Mythos und Geschichte wieder eins werden".

[2]) Leopold Ziegler, Gestaltwandel der Götter, 3. Aufl., Darmstadt 1922.

verstehens über diese Anschauung Bismarcks kein Ende: „Er kann die Welt nur noch als Staat betrachten", ruft Ludwig aus (S. 671). Und überall, wo Religion und Staat, Mythos und Logos bei Bismarck zusammenwirken — denn in seiner Scheidung der Sphären ist keine Entgegensetzung — macht Ludwig seine psychographischen Fragezeichen und spricht von Unglauben, Nihilismus, Dämonie u. dgl. „So muß (von Bismarck) aufs neue Gebet, Gott und Glauben mobil gemacht werden,damit der König mobil mache" (S. 300). „Heute wie einst hängt er an der Formel seines Christentums den Royalisten auf, wie ein Schild an einen Baum" (S. 365).[1] Beständig habe er sich den göttlichen Ursprung der Königsmacht „suggeriert" (ebd.).

Wie verhielt es sich in Wahrheit mit dem Zusammenhang von Religion und Politik bei Bismarck? Wohl nennt er es ein göttliches Gebot, daß er sich den Hohenzollern unterordnen solle, und sagt, daß man ihm seinen König nehme, wenn man ihm seinen Zusammenhang mit Gott nehme. Aber das bedeutet durchaus nicht, daß er die Königsmacht von besonders göttlichem Ursprung findet; nicht deswegen, weil sie besonders göttlich ist, sondern weil sie Schicksal ist, ordnet er sich ihr unter. Und dazu bedarf er der Religion. Denn an und für sich seien die Hohenzollern keine bessere Familie als die seine, und an und für sich sei er Republikaner, ja Republikaner im höchsten Grade. Religion also ist es, die es ihm erst ermöglicht, sich der — an und für sich nicht besseren — Macht der Hohenzollern unterzuordnen: eben weil sie Macht ist. Die schärfste Kritik an der Monarchie, bis zu jener Stelle, wo er erklärt, daß er drei Könige nackt gesehen habe, ist vereinbar mit absoluter Treue und Hingabe an die Monarchie, weil sie die vom Schicksal, von der Vorsehung, von Gott gesetzte Obrigkeit ist. Auch dies ist absolut lutherisch empfunden. Die Macht ist nicht an sich göttlich, sondern, wie alles Irdische, weit ab von Gottes Wort; aber sie ist auch nicht ohne göttlichen Rat da, sondern Gottes „heimliche Ordnung" und insofern und nur insofern göttlichen Rechtes[2]). Die Voraussetzung dafür, daß Bismarck der Monarchie diente, war dann freilich die Erfüllung der Bedingung der Gegenseitigkeit in der Treue zwischen Herrn und Vasallen. Denn die Neigung, einseitig zu lieben, liege nicht als

[1]) Auch von Wilhelm I. behauptet Ludwig, daß er sich von Gott bald dieses, bald jenes habe versichern lassen, je nach der politischen Lage (S. 293, 305).

[2]) Vgl. Max Lenz, Luthers Lehre von der Obrigkeit. Kl. hist. Schriften, I. Bd.

dauernde Triebkraft in der menschlichen Seele[1]). Ein Revolutionär also war Bismarck ganz und gar nicht: auch nicht deswegen, weil er „von Natur" Republikaner war. Denn das war ja gerade das Entscheidende an ihm, daß er aus seinem Republikanismus keine Konsequenzen zog, sondern seine „Natur" dem geschichtlichen Verhältnis unterordnete.

Das allerdings ist wahr, daß Bismarck kein natürlicher, kein „Herzensmonarchist" gewesen oder es doch nur insofern geworden ist, als er sich bei Wilhelm I. in der Tat wie im „elterlichen Hause" fühlen konnte. Und vielleicht darf man so weit gehen, zu sagen, daß diese Spannung zwischen Natur und Geschichte die Mächtigkeit seiner religiös-politischen Anschauung erst erzeugt hat. Es war kein primitiver Monarchismus mehr und erst recht kein Legitimismus, den Bismarck im Besitz seiner ausgebildeten Überzeugung vertrat, sondern ein von politischer und religiöser Erkenntnis disziplinierter Monarchismus: ein Monarchismus, der sich auf die Einsicht in die Macht der preußischen Krone und auf den „entschlossenen Glauben an ein Leben nach dem Tode" stützte: d. h. auf die Fähigkeit, „auf der wundervollen Basis der Religion" ein irdisches Verhältnis über sich anzuerkennen, welches an und für sich nicht als höheren Rechtes zu betrachten gewesen wäre.

Es war, wie man, glaube ich, sagen darf, dieselbe Gesinnung, welche, mit umgekehrten Vorzeichen, Hindenburg bewährte, als er sich in den Dienst der Republik stellte, nachdem sich die Monarchie nicht hatte behaupten können: nur mit dem Unterschied, daß Hindenburg durch den Wandel der Dinge das protestantische Grundverhältnis nicht mehr in dem Maße von der Spitze herab wirksam werden zu lassen in der Lage ist, wie es in der Epoche Wilhelms I. und Bismarcks möglich und vielleicht eine Voraussetzung dafür war, daß Bismarck es nicht vorzog, „Hafer zu bauen".

Aber in der Religion lag für Bismarck nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Verpflichtung, in den Dienst des Königs zu treten. Nötig hatte er es nicht. „Ich hätte ja zu leben und wäre vornehm genug und brauchte den König nicht", heißt es in dem angeführten Gespräch über Royalismus und Religion. Sehr charakteristisch ist, wie er den Pflichtgedanken weiter erläutert. Auf den Einwand eines Gesprächsteilnehmers, daß viele Männer dem König aus bloßem Staatsgefühl dienten, erwidert er, diese Selbst-

[1]) Gedanken und Erinnerungen III, S. 128.

verleugnung und Hingabe an die Pflicht gegen den Staat und König sei bei uns eben der Rest des Glaubens der Väter und Großväter in verwandelter Gestalt, unklarer und doch wirksam, nicht mehr Glauben und doch Glauben. Auch in dem Moralischen sieht er also ein religiöses Moment, er meint keine abstrakte moralische Verpflichtung, sondern eine, zu der der Glaube treibt. Man darf hierin wohl das Moment schöpferischer Einwirkung seiner Religion auf seine Politik sehen: der Glaube läßt ihn nicht nur im Staatsdienst ausharren, sondern er treibt ihn auch zum politischen Wirken. Nicht zwar ganz freiwillig, nicht in der Form bloßer Lust und Leidenschaft, denn: „wie gern ginge ich!", wohl aber in der Form der Verpflichtung, Selbstverleugnung, Hingabe. So ist es doch, in strengster Form und Fassung, der schöpferische Wille zum Staat, Religion zugleich als die Kraft, zu dulden und zu wirken. Es ist eine Motivierung, die an zahlreichen Stellen bei Bismarck wiederkehrt, besonders in seinen Reden vor den Parlamenten, in denen er immer wieder erörtert, was allein ihn treibe, auf der Bresche auszuharren. Vasallitische Treue gegen den König, pflichtmäßige Hingabe an den Staat, aus Religion geborene Anerkennung des historischen Schicksals: mit diesen durchaus überpersönlichen Begriffen, durch die Bismarck sowohl das bändigte, was ihn vom Staate abhielt, wie das, was ihn zum Staate hinstieß, hat er die subjektiven Kategorien, als da sind „Ehrgeiz und Wirkungsdrang", seinerseits ausgeschaltet, auf welche, von Ludwig zu schweigen, selbst manche vorsichtigen wissenschaftlichen Darsteller seiner Persönlichkeit und seiner Staatsauffassung als in erster Linie wirksame Faktoren nicht glaubten verzichten zu sollen.

Aber Bismarck knüpfte noch eine tiefe historische Vermutung an seine Erörterung des Zusammenhangs von religiöser und politischer Geistigkeit. Er meint, daß die Hingabe an den Staat der „Rest" des Glaubens der Väter, der Glaube derselben „in verwandelter Gestalt" sei. „Unklarer und doch wirksam", „nicht mehr Glauben und doch Glauben" nennt er diesen Glaubensrest. Und vielleicht ist hierin in der Tat ein tiefliegendes Moment der Wandlung in den protestantischen Überzeugungen von Bismarck festgestellt worden: das Hervortreten unmittelbarer Staatsgesinnung innerhalb des lutherischen Protestantismus, die Erhebung des Staates zu einem vornehmlichen Gegenstand der Betätigung lutherischer Gesinnungen. Grundsätzlich änderte sich nichts da-

bei; der Ort des Staates im Gesamtzusammenhang des Systems blieb derselbe, wie ihn Luther begründet hatte. Aber der Staat forderte die Aufmerksamkeit der Geister jetzt mit anderer Kraft für sich, als es früher gewesen war. Nicht in einer primär religiösen, sondern in einer primär politischen Begabung fand das lutherische Wesen im 19. Jahrhundert seine gewaltigste Verkörperung. Bismarck führte jenes Gespräch 1870, im Feldlager vor Paris. Die Tage der Neugründung des Reiches durch die aus dem Luthertum stammenden Gewalten waren gekommen.

Man könnte, die Andeutung Bismarcks erweiternd, vielleicht sagen, daß es sich um eine dritte Stufe, eine Synthese, in der Entwicklung des deutschen Protestantismus gehandelt habe: nachdem im 16. und 17. Jahrhundert das geistliche Element auch auf evangelischer Seite noch das Übergewicht gehabt hatte, erschien im Zeitalter Friedrichs II. der reine Staat in Begleitung wenn nicht des Unglaubens, so doch der Skepsis. Es war der „heidnische" Staat, wie er sich dann im Zeitalter der liberalen preußischen Bürokratie Hardenbergischer Prägung vollendete, gegen den Bismarck bei seiner ersten Begegnung in der Art, wie es der Brief an die Kusine zeigt, reagierte, um dann, durch das Fegefeuer des Pietismus und der Romantik Friedrich Wilhelms IV. hindurch, zu dem Begriff eines modernen, Glauben und Staat verbindenden Protestantismus zu gelangen, welcher, von der Entwicklung der Dinge überhaupt hervorgebracht, in einfacheren Formen zugleich in Wilhelm I. erschien und doch wohl den letzten Grund für das absolute Einverständnis bildete, das sich zwischen beiden Männern entwickelt hat.

Unbeschreiblich ist es, wie Ludwig an diesem Grundverhältnis einer ihm fremden Religiosität herumätzt, um sich schließlich zu dem von seinem fehlerhaften Deutsch geprägten Satze zu versteigen: „Nie hat ihn Demut vor Gott, wie Luther, Hilfsbereitschaft für den König, wie Roon, Pflicht gegen Deutschland, wie Stein, angetrieben, zu tun, was dieser dämonische Mensch durchaus nicht lassen konnte" (S. 367). —

44000 Leser, die sich diese Art von Geschichtsschreibung gefallen lassen! Erst hier liegt doch das wahre Problem. Gewisse moralische und stilistische Eigentümlichkeiten mögen auf das persönliche Konto Ludwigs zu setzen sein: sein Erfolg jedoch wäre undenkbar, wenn nicht allgemeinere Auffassungsweisen die seinen bedingt hätten.

Für die Erklärung dieses Phänomens beschränke ich mich auf Deutschland. Was Engländern, Franzosen, Tschechen, Italienern, Amerikanern und Neutralen die Bismarckauffassung Ludwigs sympathisch machen kann, leuchtet ohne weiteres ein. Ausreichen freilich würde das politische Motiv zur Begründung der ausländischen Zustimmungen doch wohl auch nicht. Vielmehr müßte man Ludwig einzugliedern suchen in eine literarische Bewegung, die sich jetzt auch in den westlichen Staaten geltend macht. Auch dort haben sich Vertreter der psychologistischen Biographie und der künstlerischen Geschichtsauffassung erhoben, die Strachey, Harris, Maurois, mit denen Ludwig einen Zusammenhang bildet, der vielleicht einmal den Gegenstand einer Untersuchung abzugeben vermöchte über die Berührung des deutschen mit dem westlichen Geiste seit „Locarno" auf dem Felde der Geschichtsschreibung. Auch die Ahnen seiner Kunst, auf die Ludwig sich berufen zu dürfen glaubt, die Carlyle, Macaulay, Burckhardt, würden diesem Völkerumkreis angehören.

Was aber Deutschland angeht, so wird man hier vollends noch nach anderen Gründen suchen müssen als denen, die aus politischer Sympathie mit unserem Autor und aus Antipathie gegen Bismarck stammen. Auch die politischen Freunde Ludwigs und Gegner Bismarcks würden, darf man wohl vermuten, dieser wissenschaftlich grotesken Zeichnung nicht bis zu dem Grade, wie es geschah, zugestimmt haben, wenn nicht trotzdem die öffentliche Meinung grundsätzlich ansprechende Züge in der Darstellung Ludwigs enthalten wären. Und noch weniger ließe sich die Anerkennung, die Ludwig in Kreisen der Rechten gefunden hat, ohne die Annahme solcher Züge verstehen[1]).

Ich wiederhole, daß ich hierin die historische Bedeutung erblicke, zu der sich Emil Ludwig zu erheben vermochte. Er hat sich zweifellos einen Platz in der deutschen Geistesgeschichte erobert. Wenn anders es ein Verdienst ist, zu repräsentieren, so hat es sich auch Ludwig erworben. Wir müßten schlechte Historiker —

[1]) Als ein Beispiel seien Worte aus einer Rezension angeführt, die K. Rosner dem „Napoleon" Ludwigs im „Berliner Lokalanzeiger", ausweislich eines Nachdrucks durch den E. Rowohldt-Verlag auf dem Umschlag zum „Bismarck", gewidmet hat: „In starkem hinreißenden Gefälle zieht die aufrührerische Handlung eines unerhörten Menschendaseins durch das Buch: „Napoleon"! Bewunderungswert die schlagfertige Beherrschung des ungeheuren Materials und ebenso bewundernswert die Gestaltungskraft, die diese Massen zwingt und in feste Formen schlägt."

Verächter unserer eigenen Zeit — sein, wenn wir dieses Verdienst nicht ruhig zu würdigen vermöchten. Und dankbar wird Ludwig gerade der Gegner sein: denn erst wo sich ein gegnerisches System auf die Spitze treibt, bietet sich die Möglichkeit zum Gegenangriff.

Ich versuche daher, den ursprünglichen Punkt in der Schriftstellerei Ludwigs zu bezeichnen und zu fragen, ob nicht in ihm das eigentliche Geheimnis seiner Erfolge und das Motiv für seine Triumphe über die strenge Geschichtsschreibung zu suchen sei.

6.

Die historischen Bücher Ludwigs stehen auf der Dreiländerecke, wo sich die Reiche der Geschichtswissenschaft, des historischen Romans und des politischen Pamphlets berühren. Er selbst hat sich auf diese Dreiheit von Wissenschaft, Kunst und Politik berufen. Im Vorwort zum „Bismarck" sagt er, daß es „Aufgabe des Künstlers" sei, „aus den Resultaten des Forschers ein Ganzes zu gestalten". Die Wissenschaft selbst bringt also nach ihm noch nichts „Ganzes" hervor. Erst die künstlerische Arbeit, meint er, vermöchte die wissenschaftliche zu ergänzen[1]). Dabei handelt es sich jedoch nicht nur um die Vollendung des zwischen Wissenschaft und Kunst innerlich obwaltenden Verhältnisses, sondern zugleich um eine Forderung, die von außen herangebracht wird, um eine Aufgabe, die auf moralisch-politischem Felde liegt. „Anstatt auf akademische Manier die Darstellung durch Noten zu beschweren, gilt es in unserer Epoche, öffentliche Charaktere als Vorbild und Warnung jederman plastisch zu machen[2])." Mit andern Worten: es ist der Primat der Kunst über die Wissenschaft im Namen der Politik und der Moral, den Ludwig verkündet.

[1]) Ähnlich drückt sich Ludwig im Nachwort zu seinem „Napoleon" aus. Er unterscheidet sich dort einerseits von den Historikern, die sich nur der Erforschung der Wahrheit widmen, anderseits von den Verfassern historischer Romane, die nicht „auf streng historischer Basis" arbeiten. Am ausführlichsten endlich hat er sich in dem mehrfach angezogenen Aufsatz „Historie und Dichtung" (Neue Rundschau, März 1929) geäußert, wo er der älteren wissenschaftlichen geradezu eine jüngere künstlerische Schule in der Historie gegenüberstellt, das Verhältnis beider mit dem des Ingenieurs zum Künstler vergleicht und den Gegensatz mit Feindseligkeit und nicht ohne Überhebung herausarbeitet.

[2]) Von mir gesperrt.

Mit dieser Ästhetisierung und Popularisierung der Wissenschaft aber verbindet sich bei Ludwig die psychologische Absicht. Das Seelenleben großer Einzelpersönlichkeiten ist es vor allem, das er „jederman plastisch machen" will. Allerdings glaubt er, sich von seinen früheren unpolitischen Arbeiten mehr abgewandt und seinem „psychologischen Versuch" über Bismarck aus dem Jahre 1911 das Werk von 1926 gegenübergestellt zu haben, in dem, laut Vorwort, Mensch und Politiker als untrennbar, Gefühle und Taten als einander bedingend, privates und öffentliches Leben als gleichzeitig ablaufend geschildert werden sollen. Aber dem Psychologismus ist Ludwig, wie wir sahen, auch in dieser späteren Arbeit durchaus treu geblieben. Die Taten Bismarcks werden in Wahrheit doch in Gefühle aufgelöst, das private Leben regiert durchaus das öffentliche, der Politiker hat keine freien Entschlüsse, sondern überall spielt ihm seine Menschlichkeit Streiche, durchkreuzen „Stolz, Mut und Haß" die politischen Erwägungen. Von reiner Staatsmannschaft keine Spur! Die Untrennbarkeit von Mensch und Politiker bedeutet bei Ludwig zugleich ihre Disharmonie. Menschentum und Staatsmannschaft werden so nahe zusammengebracht, daß — man möchte fast glauben, damit — sie sich stören. Wenn sich Ludwig gern Politiker zum Vorwurf seines Psychologismus sucht, so geschieht es nicht, damit die Seelenmalerei an der Darstellung großer Vertreter der Staatsräson, der „Sklaven des Schicksals", endlich ihre Schranke fände, sondern umgekehrt, um auch die Sphäre des Staates, die gegen den Psychologismus von marmorner Sprödigkeit ist, zu erweichen. Bei Ludwig wie sonst trägt der Psychologismus einen Zug von Staatsfremdheit, wenn nicht von Staatsfeindschaft, lebt vom Unglauben an die Möglichkeiten freien, streng objektiven Handelns, vom Unwillen zum Staate. Das „Mysterium in der Seele des Staates", wie Treitschke es nach Shakespeare nannte, soll sich dadurch, daß allerlei sehr persönliche Triebfedern eines seiner größten Verwalter entblößt werden, in Nichts auflösen.

Ich glaube nicht, daß man an dieser Theorie über den Zusammenhang der drei Potenzen Kunst, Wissenschaft und Staat ohne ernstere Beachtung vorübergehen sollte. Und zwar deswegen nicht, weil eben dies der Punkt ist, wo sich die Publizistik Ludwigs von wissenschaftlichen Überzeugungen abhängig zeigt. Es macht die Bedeutung Ludwigs aus, daß er die Problematik der gegenwärtigen wissenschaftlichen Situation

nicht ohne Feingefühl und Scharfsinn gleichsam von unten her belauschte, und es bildet wohl einen Grund für seine Erfolge in weiten Kreisen, daß er Elemente der Weltanschauung höherer geistiger Stellen mit derberer Hand sich anzueignen und Kapital aus ihnen zu schlagen verstand.

Denn wollte man die gegenwärtige wissenschaftliche Lage Deutschlands analysieren, so würde ein charakteristischer Zusammenhang in der Tat der sein, daß unser wissenschaftliches und unser staatliches Bewußtsein gleichzeitig und miteinander ins Schwanken geraten sind, und daß von repräsentativer geisteswissenschaftlicher Seite der Primat der Kunst über die Wissenschaft zugleich mit der Lehre von der „bösen Macht", von der „Natur- und Nachtseite" des Staates hat verkündigt werden können.

Ein Zusammenhang zwischen der Gebrechlichkeit des Wissenschafts- und des Staatsbegriffs wird freilich, soviel ich sehe, von denen, die die Gebrechlichkeit beider Begriffe behaupten, nicht zugegeben. Im Gegenteil, der Staat hat seine Gebrechlichkeit gerade daran, daß er vermöge seiner niemals ganz aufhebbaren Naturgebundenheit dem „Geiste" höchstens näher kommen kann, immer aber getrennt von ihm und ihm fremd bleiben muß. Staatsgeschichte und Wissenschaftsgeschichte haben nach dieser Ansicht nichts wirklich Korrespondierendes. Die Meinung, daß der Kunst das Absolute eher erreichbar sei als der Wissenschaft, versteht sich als eine rein „geistige" Überzeugung, welche mit der Beschaffenheit politischer Situationen nichts zu tun habe. Diese Konzeption ist zwar in sich vollkommen logisch. Denn sobald man behaupten würde, daß die Entwicklung des politischen und des wissenschaftlichen Bewußtseins einen Bezug aufeinander hätten, würde eine Vergeistigung des Staates eingeräumt sein, welche dem tragenden Grundgedanken widersprechen würde. Ich glaube aber, daß dieser Zusammenhang dennoch besteht und den Schlüssel liefern kann zum Verständnis wesentlicher Tendenzen des gegenwärtigen deutschen Geistes.

Man darf wohl sagen: die Ideen von 1871 trugen ein vornehmlich staatlich-wissenschaftliches, die Ideen von 1919 ein vornehmlich kulturell-ästhetisches Gepräge. Was sich in der Revolution von 1918/19 vollzog, war nicht zuletzt der Zusammenbruch der preußisch-protestantisch-aufgeklärten Welt, die sich seit der Mitte des 17. Jahrhunderts zu europäischer Bedeutung erhoben und 1871

auf den Mittelpunkt des Staatensystems gebildet hatte, und war die Auflösung der Grundbegriffe, welche in der Geschichte dieser Welt zu eigentümlicher Entwicklung gebracht worden waren: Wissenschaft und Staat. Miteinander sind der preußisch-deutsche Staatsgedanke und der protestantische Wissenschaftsgedanke zurückgedrängt worden. Es war nicht nur eine äußere Überwältigung; eine innere Zersetzung hatte bis zu dem Grade vorgearbeitet, daß die militärische Niederlage den Untergang des ganzen Gefüges dieser Welt mit sich führte. Und eben auf ästhetischem Felde hatten sich die oppositionellen Ideen längst ausgebreitet. In ästhetischen Dingen waren auch diejenigen zum großen Teil schon vor 1914 oppositionell, die das Reich von 1871 an und für sich bejahten und verteidigten. Die Geistesgeschichte des Kaiserreiches verlief in einer Spannung zwischen Kunst und Wissenschaft, welche sich, vollends seit 1890, immer mehr verschärfte. In dem Aufbau der Bücher Emil Ludwigs spiegelt sich der heutige Abschnitt eines längst angebrochenen geistigen Prozesses. So aber, in dem Bestreben, Ludwig historisch gerecht zu werden, wurde mir die Beschäftigung mit ihm nur zum Ausgangspunkt für den Versuch, die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat, Kunst und Wissenschaft in Deutschland seit 1848 darzustellen.

Das Ausgangsdatum ergab sich aus der Natur der Sache. In der Krise von 1848, die das nationale Gesamtdasein von Grund auf verwandelte, löste sich auch die Einheit der großen klassisch-romantischen Bildung auf, als deren Träger wir das Volk der „Denker und Dichter" geworden waren. Eine den Geistern, die gegen Bismarck auftraten, gewidmete Betrachtung hat daher, will sie diese auf ihrem eigenen Grund und Boden verstehen, nicht 1871, sondern 1848 einzusetzen.

Es sind zugleich die 80 Jahre, welche verstrichen sind von dem ersten öffentlichen Auftreten Bismarcks bis zu dem Augenblick, wo sich die Nation reif zeigte, ein Bild des Reichsgründers, wie das von Ludwig entworfene, mit Beifall zu empfangen. Es ist eine Spanne, die ebensoviel Zeit wie das Leben Bismarcks selber umfaßt: man möchte sagen, die gegenwärtig zu Ende gehende zweite Phase seines geschichtlichen Daseins. Doch ist die dritte Phase der Mitte schon nahe gekommen, welche die 80 Jahre, die seit dem Ende seiner politischen Laufbahn — 1890 — verfließen, einbegreift. Und vielleicht ist es an der Ordnung, daß dem Bilde Bismarcks, welches von denen, deren Überzeugungen er erlag, im

Zenith ihrer Herrschaft gezeichnet wurde, allgemach dasjenige zur Seite tritt, das die vor Augen haben, die geboren wurden, als er aufhörte zu regieren: ein Bild, das sich naturgemäß dadurch von jenem unterscheiden wird, daß es die negativen Folgen, die die Katastrophe Bismarcks zeitigte, stärker hervortreten läßt und viel von den Schatten, in die der oppositionelle Geist die Laufbahn Bismarcks tauchte, in Licht verwandelt. Freilich nicht um jene Verherrlichung Bismarcks als des bloßen Machthabers und Gewaltmenschen, um jene Versteinerung zum „Roland", jene Trivialisierung zum „eisernen Kanzler", gegen die Ludwig sich mit gutem Recht gewandt hat, kann es sich handeln. Sondern die Aufgabe ist, jenseits aller pathetischen Huldigungen und Beschuldigungen zu den Prinzipien der Bismarckischen Staatskunst von neuem vorzudringen und zu fragen, ob und in welchem Umfang sie geeignet seien, daß die Entwicklung der deutschen Dinge wiederum auf sie gegründet werde.

Aus dieser Absicht will auch der Titel der Schrift verstanden sein. Von „Feinden" Bismarcks wird hier im objektiven Sinne gesprochen, im Sinne der Terminologie Hegels oder auch Nietzsches, die gelehrt haben, das Sachliche der Gegensätze überzuordnen der persönlichen Manier, dieselben zu empfinden oder nicht zu empfinden. Biographen würden die Bezeichnung in manchem der hier behandelten Fälle gewiß anders wählen. Für eine Darstellung aber, der es nicht darauf ankommt, die subjektiven Haltungen zu vergegenwärtigen, sondern den Kontrast der Ideen ins Bewußtsein zu bringen, scheint sie mir am Platze zu sein. Und je mehr heute alles in Subjektivismen aufgelöst wird, desto mehr. Feinde Bismarcks in dem hier angenommenen Sinne hat es also in allen deutschen Parteien gegeben. Und vielleicht ist das, was Bismarck mit keiner derselben gemeinsam hatte, das eigentlich Übergeschichtliche und grundsätzlich Wesentliche an ihm.

Endlich aber erwuchs aus dem Gesamtplan noch eine weitere Untersuchung. Die Prinzipien der Bismarckischen Politik entsprangen nicht in voller Waffenrüstung aus dem Haupte des Reichsgründers selbst, sondern es war gleichsam die alte Götterordnung deutsch-protestantischer Begriffe, welche sein Denken und Handeln bestimmte. Von Luther selber wären sie abzuziehen. Die Linie „von Luther zu Bismarck" — die uns vor allem Max Lenz zu sehen gelehrt hat — pflegt von dem oppositionellen Ästhetizismus zwar nicht faktisch bestritten, wohl aber negativ

bewertet zu werden. Und während man diese Welt in Nord und Nacht und halbe Barbarei versenkt, wird dagegen eine klassische Welt südlichen Lichtes als die höhere, wahre Heimat des deutschen Wesens und der eigentliche Sitz der deutschen Kultur nachgebaut. Man wird nicht sagen, daß diese Antithese aller Anhaltspunkte entbehre. Etwas anderes aber ist es, wenn mit solchen Unterscheidungen im ästhetischen Habitus zugleich letzte geistige Gegensätze festgestellt werden sollen: als ob religiöse Überzeugungen völlig absorbiert werden könnten von dem Stil, in welchem sie sich jeweils offenbaren. Es ist natürlich wahr, daß die Griechen für Goethe und Schiller und Hegel mehr bedeuteten als für Luther oder Bismarck. Aber das kann nicht hindern, doch nur von Modifikationen einer und derselben Religiosität, welche sie alle belebte, zu reden. Darauf führt nicht nur die äußere konfessionelle Zugehörigkeit, auch nicht nur das mehr oder weniger ausgeprägt an den Tag gebrachte konfessionelle Selbstbewußtsein der Klassiker, sondern vor allem der Umstand, daß sie, wie sehr immer angeregt durch abweichende Tendenzen ihrer eigenen Zeit, auf der Höhe ihres Daseins dennoch durchbrachen zu den entscheidenden Prinzipien, die die lutherische Welt konstituieren. Mochten dabei im Geiste des Jahrhunderts Kunst oder Philosophie an Stelle der Religion (im spezifischen Sinne) treten: so waren das Modifikationen. Ich wage zu behaupten, daß die Religion der Klassiker in derjenigen Bismarcks genauer und echter wiederkehrte als in der der für sie und gegen ihn optierenden Geschlechter von 1848—1928, und daß es eine durchaus erkennbare geistige Linie von Luther über die Aufklärung und den Klassizismus zu Bismarck gibt.

Erkennbar freilich kann sie nicht werden, wenn man nur am Ästhetischen haftet. Ästhetisch mag sie kaum greifbar sein[1]). Vergleicht man aber die religiösen Ideen mit den politischen Konstellationen, denen sie entsprachen, so läßt sich m. E. beweisen, wie es, von Fall zu Fall, die großen Augenblicke im Aufstieg der deutsch-protestantischen Welt — von den Augsburger Reichstagen von 1530 und von 1555 über den Westfälischen, den Hubertusburger und den Basler Frieden bis zur Reichsgründung — gewesen sind, in welchen die ursprünglichen protestantischen Prinzipien,

[1]) Auf die interessanten Essays, in denen es Erich Marcks dennoch unternommen hat, Goethe und Bismarck vorwiegend mit den Mitteln eben des künstlerischen Historikers zu vergleichen, gehe ich später ein.

in welchen Formen auch immer, wieder offenbar wurden. Und so war es umgekehrt auch nicht zufällig, daß eben seit 1848 die Selbstzersetzung der klassischen Bildung sowohl von künstlerischer wie von wissenschaftlicher Seite her begann. Die oppositionellen Bestrebungen, mochten sie auch noch den Schatten der großen geistigen Vergangenheit suchen, mußten sich doch mit Goethe, Schiller und Hegel auseinanderphilosophieren und haben es, bewußt oder unbewußt, getan. Gerade die religiös-politischen Grundbegriffe der großen Denker und Dichter mußten sie verlassen, mochten sie das bildungsgeschichtliche Drum und Dran auch fortzupflegen suchen. Bismarck verhielt sich umgekehrt. Seine Sprache war nicht mehr die harmonische der Klassiker, aber seine Ideen reichten zu den ihren und über diese zu denen Luthers zurück.

So habe ich, um die Tiefe des geistesgeschichtlichen Standortes Bismarcks ins Licht zu rücken und um den Grad objektiver Verbundenheit mit dem deutschen Idealismus, welchen es für „Feinde Bismarcks" nur geben kann, zu bestimmen, einen Rückblick auf die klassisch-romantische Bildung unter dem Gesichtspunkt der Beziehungen zwischen Staat, Wissenschaft und Kunst vorangeschickt[1]).

Was ich in den historischen Abschnitten zu bieten habe, ist weit entfernt, mehr als fragmentarischen Wert zu beanspruchen. Weder auf eine irgend vollständige Übersicht der Haupttendenzen, noch auf eine erschöpfende Würdigung einzelner Persönlichkeiten war meine Absicht gerichtet. Der abrißartige Charakter der Ausführungen ergab sich aus der Natur der Aufgabe. Problemgeschichtliche Studien müssen stofflich vielleicht überhaupt fragmentarisch bleiben, weil wirkliche Ausführlichkeit das Thema gefährden würde. Man kann entweder von Problemen oder vom Material ausgehen, auf ein Problem aber nur eine bestimmte Menge

---

[1]) Ich verkenne natürlich die Gründe nicht, die es dennoch erlauben, Goethe zu bejahen und Bismarck zu verneinen. Aber ich möchte den Nachweis zu führen versuchen, inwiefern sich die 1848er und ihre Erben eben nur eines Teilgoethe zu bemächtigen vermögen. Mein Wunsch, wenn auch kaum meine Hoffnung, ist, daß die goethianisierenden Antibismarckianer sich veranlaßt fänden, sich auch auf das, was sie von Goethe trennt, zu besinnen. Ich hoffe nicht darauf, denn ich weiß wohl, daß hier Bindungen des Gefühls und des Willens mitspielen, welche im Namen des verpönten Intellektualismus zu überwinden, nur selten glückt. Aber ich wünsche es allerdings in der Meinung, daß der ideale Zustand wäre, wenn im Streit der Religionen dennoch ein Friede der „Welt—anschauungen" — den Begriff beim Wort genommen — herrschte.

Material beziehen, wenn jenes nicht in diesem versinken soll. So mußte ich mich beschränken, einige Knotenpunkte des Geschehens, die mir besonders charakteristisch zu sein schienen, aufzuweisen, in der Meinung, daß ein solcher problemgeschichtlicher Aufriß der Milderung und Versinnlichung durch Einzelstudien immer zugänglich bleibt. Heute dagegen ist wohl fast mehr zu besorgen, daß das Fließende der Übergänge für das A und O der Dinge ausgegeben werde.

In methodischer Hinsicht schwebte mir der Versuch einer „politischen Literaturgeschichte" vor. Die Arbeit versucht, der Zersetzung des wissenschaftlichen Gewissens durch ästhetisierende Tendenzen, deren fortgeschrittenes Stadium die Erfolge Ludwigs anzeigen, dadurch entgegenzuwirken, daß sie den Ort wiederaufzufinden und zu befestigen unternimmt, dessen Verfall die Ursache der wissenschaftlichen Zersetzung war: den politischen. Sie behauptet keineswegs einen Primat des „Staates" über den „Geist"; aber sie wehrt sich auch gegen die umgekehrte Lehre. Sie möchte dartun, daß hier überhaupt von keinem Dualismus, ja eigentlich nicht einmal von einer Konjunktion — denn ist der Staat etwas Ungeistiges? — die Rede sein dürfe, sondern nur von einem System ebenmäßig „geistiger" Auswirkungen in Staat, Wissenschaft und Kunst, von einem Organismus, der, an und für sich unzerstörbar und mit objektiver Gewalt auch in kritischen Zeiten sich selbst beweisend, in reinen Formen sich doch nur dann entfalten kann, wenn er sich in sich reflektiert.

Der eigentlichen, unpolitischen Literaturgeschichte meine ich damit nicht in den Weg getreten zu sein. Rein literarischer Ableitungen habe ich mich im allgemeinen enthalten. Einerseits deswegen, weil diese Dinge meist von der Spezialforschung schon weit und breit untersucht worden sind, anderseits, um eben denjenigen Zusammenhang hervortreten zu lassen, der sich nicht sowohl von Dichter zu Dichter, von einem Philosophen zum andern knüpft, sondern durch den die auf das Absolute gerichteten künstlerisch-wissenschaftlichen Bestrebungen mit den objektiven politischen Situationen verbunden erscheinen, nicht, um sich an ihnen, wie die Relativisten meinen, in bloße Mannigfaltigkeit und Beliebigkeit aufzulösen, sondern um Festigkeit, Eindeutigkeit, Charakter, Form an ihnen zu gewinnen. Vielleicht sind jene innerliterarischen Beziehungen von Vertretern der überwiegend philologisch, selten wirklich historisch orientierten Disziplinen gewöhn-

lich doch einseitig hervorgehoben worden. In diesen Disziplinen wird zwar auch von „historischer" Orientierung gesprochen; aber eine politische wird damit nicht gemeint. Wohl ist neuerdings wenigstens mit sozialen Betrachtungen der Künste und Wissenschaften begonnen worden, was sicher einen Fortschritt gegenüber der isolierenden literarischen Methode bedeutet. Aber mit der Kunst- und Wissenschaftssoziologie ist es auch noch nicht getan. Das Nur-Soziologische verbindet sich leicht wieder mit einem fragwürdigen Psychologismus. Die Gesellschaft selber kann eben nicht ohne Staat verstanden werden. Die politische steht dabei der sachlichen — ästhetischen und logischen — Würdigung der künstlerischen und wissenschaftlichen Erscheinungen keineswegs entgegen. Die sachliche Würdigung behält nicht nur ihre Berechtigung und Notwendigkeit, sondern sie vermag, wie mir scheint, dadurch, daß die politischen Substruktionen, die eigentlichen Willensverhältnisse hinzugefügt werden, sich in ihrer eigenen Sphäre erst wirklich frei zu vollenden. Was ich vorlege, will daher nichts als eine organische Ergänzung literaturwissenschaftlicher Studien sein und möchte an sich durchaus als ein Stück politischer Geschichtsschreibung aufgefaßt werden, wenn anders diese nicht nur in dem Aneinanderreihen von Haupt- und Staatsaktionen und in der Darstellung dessen besteht, was man heute wenig passend als Geschichte des „Staatensystems" zu bezeichnen pflegt.

Zu dem abschließenden vierten Kapitel, das die historisch erörterten Probleme unter systematischem Gesichtspunkt zusammenfassen will, möchte ich bemerken, daß es hinzugefügt worden ist in der Überzeugung, daß problemgeschichtlich angelegte Darstellungen sich nicht begnügen dürfen, als bloße Prolegomena bis an die Schwelle der Gegenwart zu führen, um den Leser gleichsam mit dem Eindruck einer Summe geschichtlicher Bedingtheiten zu entlassen, sondern den Mut aufbringen müssen, die behandelten Fragen in die Zukunft weiterzuführen. Überheblich wäre das Unternehmen, große geistige Zusammenhänge geschichtlich gleichsam beizusetzen, wenn es sich nicht ein Gegengewicht gäbe durch Herausstellung dessen, woran der Kritiker glaubt.

ZWEITES KAPITEL

RÜCKBLICK AUF DIE KLASSISCH-ROMANTISCHE BILDUNG

I.

Die klassisch-romantische Bildung beruhte im Grunde doch wohl mehr auf einem wissenschaftlichen als auf einem künstlerischen Antrieb. Als gedichtete, gemalte, gebaute Philosophie möchte man fast Poesie, Malerei, Architektur jener Epoche bezeichnen und sagen, daß sie sich hierdurch unterschieden von den Künsten der Renaissance und des Barock. Was sie auszeichnete, war vor allem das Element einer neuen Gesinnung, mehr eine neue Innerlichkeit als ein schöpferisches Formwollen und Formvermögen[1]).

Der Klassizismus kam im Dienste des oppositionellen Geistes des 18. Jahrhunderts, dessen Bestrebungen gipfelten in dem Widerspruch gegen jene unmittelbare Verbindung des weltlichen mit dem geistlichen Element, in der die Geschichte der europäischen Völker bisher verlaufen war, die aber jetzt, allzu eng geworden, den Überzeugungen der Menschen nicht mehr entsprach.

Der gesellschaftliche Träger der Bewegung waren vor allem die emporkommenden bürgerlichen Schichten, welche überall das herrschende System der Orthodoxie, der ständischen Gesellschaft, der gebundenen Wirtschaft zu durchbrechen suchten. Was aber die bürgerliche Opposition charakterisierte, war, daß sie nicht als unmittelbar soziale auftrat, sondern das Ideal des Menschlichen überhaupt auszubilden unternahm. Es war nicht der Bourgeois, sondern der Citoyen, der sich dem Privilegierten entgegensetzte: der dritte Stand konstituierte sich in Frankreich nicht als Klasse, sondern als Nation, nicht als Bürgertum im gesellschaftlichen Sinne, sondern als Staatsbürgertum. Mensch und Staat traten sich unmittelbar gegenüber.

---

[1]) Auf das Moment des Eintritts einer neuen Gesinnung hat besonders Heinrich Wölfflin in seinen „Kunstgeschichtlichen Grundbegriffen", die sonst gerade die Unabhängigkeit und Eigengesetzlichkeit „optischer" Möglichkeiten in den bildenden Künsten herausstellen sollen, für das Verständnis des Übergangs vom Barock zum Klassizismus hingewiesen (1. Auflage, 1915, S. 246 ff.).

An und für sich lag in der bürgerlichen Bewegung mehr eine harmonisierende als eine zersetzende Tendenz. Als das Ergebnis der Emanzipation des Menschen erhoffte man die Harmonie der Interessen auf wirtschaftlichem Gebiet, den Geist der Duldung in den Religionen, den Weltfrieden in der großen Politik. Das Natürliche, der ursprüngliche Charakter des Menschen, nach dem man sich zurücksehnte, wurde als das Reine und Einfache, das Ernste und Strenge, Deutliche, Scharfumrissene verstanden. Vom „Sturm und Drang" zum Klassizismus war so ein im Grunde vorgezeichneter Weg. Die Gleichsetzung des Natürlichen mit dem Klassischen wurde typisch für den Geist des bürgerlichen Fortschritts, die Antike wurde das Stilprinzip jener bürgerlichen Revolutionen, in denen sich das revolutionäre mit dem harmonischen Prinzip immer wieder verschwisterte. Bis 1848 blieb dies der politisch-gesellschaftliche Ort für das Fortleben der Antike und der Grund für die Orientierung des Kulturbewußtseins vornehmlich an ihr[1]).

Damit trafen die beiden historischen Bildungsmächte Europas, Antike und Christentum, scharf aufeinander. Auch in früheren Epochen hatten sich Gegensätze des allgemeinen Lebens in ihnen gespiegelt. Man kann vielleicht sagen, daß im Großen und Ganzen das antike Element mehr von den weltlichen, das christliche mehr von den geistlichen Gesinnungen aufgenommen wurde, so daß z. B. das Papsttum an der Wiederbelebung des Altertums in der Epoche teilnahm, da seine Politik vornehmlich auf den Ausbau des Kirchenstaates gerichtet war, während es die antiken Denkmale von den öffentlichen Plätzen wieder entfernen oder mit christlichen Symbolen ausstatten ließ, als es glaubte, sich über die weltlich-beschränkenden Gesichtspunkte hinaus wieder zu der universalen geistlichen Macht des Abendlandes erheben zu können[2]). Immer aber hatten sich auch die an das Altertum anknüpfenden Absichten im Rahmen der christlichen Voraussetzungen gehalten, wie denn auch der Verwalter der weltlichen Sphäre, der Staat, bis

[1]) Das wurde erst anders, als die revolutionäre Bewegung die Idee des Klassenkampfes in sich aufnahm. Heute ist die Situation die, daß die Sozialisten beider Richtungen die humanistische Bildung als eine spezifisch bürgerliche Angelegenheit, als ein geistiges Privileg der Besitzenden ablehnen, während sich auf den Trümmern der bürgerlichen Einheitskultur eine neue Besinnung auf die „Antike", die Weltanschauung des sog. „dritten Humanismus" zu erheben trachtet.

[2]) Vgl. die Charakteristik der Kunstpolitik Sixtus V. bei Ranke, Gesch. d. röm. Päpste I, 311 f.

auf Luther nicht darauf verzichtete, sich selber geistlich zu begründen. So hatten sich Renaissance und Humanismus auf dem Boden der Katholizität bewegen können, und so war es noch einmal in der großen französischen Kultur des 17. Jahrhunderts geschehen, der „modern-klassischen", wie Ranke sie genannt hat[1]). Auf dem in Staat und Kirche gelegten Grunde entfaltete sie sich. Der monarchisch-katholische Gedanke der Zeit verkörperte sich in ihr. Ihre Struktur war, daß die modernen Inhalte dem Gesetze des Klassischen unterworfen wurden. Als äußere Form war das Klassische wirksam, als „unveränderliche Schranke", „edle Ordnung", „ernster Tempel", aber auch als „falscher Anstand", „prunkende Gebärde", um an die Kriterien zu erinnern, mit welchen der ausgebildete deutsche Klassizismus sein Verhältnis zu dem französischen bezeichnet hat[2]).

Jetzt dagegen wurde die Antike mehr von innen als von außen her ergriffen, als lebendiger Geist, nicht im Sinne der Konvention, sondern der Freiheit. Der Klassizismus war die Weltanschauung der Partei des Staates und des Individuums in ihrem Kampfe gegen die Geltung der mittelalterlichen Prinzipien im politischen, gesellschaftlichen, religiösen Dasein. Er beruhte auf der Überzeugung, daß die jenseitige und die diesseitige Sphäre auf allen Gebieten des Lebens streng zu scheiden seien. Staat und Kirche, Wissen und Glauben, Antike und Christentum setzte er gegeneinander. An der Stelle der mittelalterlichen Hierarchie wurde die antike Polis sein Ideal.

Und war es nun ohne Zusammenhang, daß eben an dieser Aufgabe, getrennt und feindlich vorzustellen, was bisher allen Abweichungen zum Trotz doch stets wieder zusammengeflossen war, das Vermögen zu originaler Formgebung erlosch und im Klassizismus der erste jener „historischen" Stile entstand, die einander in der künstlerischen Entwicklung der Folgezeit ablösen sollten? Antithetisch, isoliert vorgestellt, absolut genommen, aus dem Ganzen der ererbten Bildung als das Ideal herausgenommen, machte die Antike die Geister abhängig von sich. Als „Gegenstand der Nachahmung", sagte Schelling, traten die Werke des

[1]) Über den Begriff des „Modern-Klassischen" bei Ranke vgl. Gesch. der röm. Päpste, 7. Buch, 2. Kap. und Französische Geschichte, 12. Buch, 6. Kap.

[2]) Schiller, „An Goethe, als er den Mahomet von Voltaire auf die Bühne brachte". Schiller hatte dabei nicht das spezielle Drama Voltaires, sondern die Kunst „des Franken" überhaupt vor Augen.

Altertums an die Stelle der Natur[1]). Mußte es nicht mehr ein wissenschaftliches als ein künstlerisches Zeitalter sein, dessen Geschäft auf allen Lebensgebieten in der Scheidung, nicht mehr in der Verflechtung der geistigen Tätigkeiten bestand? Daß das Denken die wesentliche und charakteristische Tätigkeit der Seele ausmache — denn denken werde sie ewig, auch wenn die sinnliche Funktion der Empfindung in ihr erloschen sei — hatte Leibniz gleichsam an das Eingangstor der Aufklärung geschrieben[2]). Sollte es möglich sein, diesem Primat des Denkens über Sinnlichkeit und Empfindung mit künstlerischen Mitteln schöpferischen Ausdruck zu verleihen? War mit der Auflösung des geistlich-weltlichen Zusammenhangs den Künsten nicht das Material entzogen, in welchem diese seit Jahrtausenden geschaffen hatten?

So weit sollte man, denke ich, nicht gehen. Es wäre eine einseitige Auffassung der Aufklärung, wenn man sie durchaus spiritualisierte. Die sinnlich-materialistischen Energien waren in ihr lebendig genug ausgeprägt. Spinoza und Herder waren gewiß keine reinblütigen Spiritualisten, und die Jugendwerke Schillers phosphoreszieren von Materialismus[3]). Es liegen neoromantische Mißverständnisse vor. Der Romantik pflegt es zwar gut geschrieben zu werden, daß gerade sie gegenüber den Verstiegenheiten des Gedanklichen das Sinnliche wieder zur Geltung gebracht, dem Mechanismus der Aufklärung ihre organischen Lehren entgegengehalten habe. Das ist insofern nicht ganz falsch, als die Romantik soviel Sinnlichkeit hinzubrachte, wie nötig war, um die christlichen Ideen wieder in der Welt zu verankern, um der religiösen Reaktion, deren Ausdruck sie war, den irdischen Stoff

[1]) Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807; philosophische Schriften, Landshut 1809, I, 348). — Insofern möchte ich glauben, daß die These Wölfflins einer Einschränkung bedarf. Es fragt sich doch, ob zwischen Weltanschauung und „Optik", ohne Schaden für die Reinheit der letzteren, nicht eine Verbindung angenommen werden kann. Das „Interne" ist doch immer zugleich von „außen" angestoßen worden, nicht nur gelegentlich der Genesis des Klassizismus. Für das Erstarren der formalen Schöpferkraft scheint mir nicht sowohl der Einfluß des Weltanschaulichen überhaupt als vielmehr der besondere Charakter der Weltanschauung des 18. Jahrhunderts in Betracht zu kommen.

[2]) Cassirer, Freiheit und Form (1916), S. 151.

[3]) „Den merkwürdigen Beitrag des Körpers zu den Aktionen der Seele, den großen und reellen Einfluß des tierischen Empfindungssystems auf das Geistige in ein helleres Licht zu setzen," bezeichnet er als die Aufgabe seiner — 1780 erschienenen — Schrift „Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen".

zuzuführen. Aber nur in dem Maße, als es sich christianisieren, vor allem katholisieren ließ, wurde das Sinnliche von der Romantik angenommen. In Wahrheit war also gerade die Romantik von hochgradig spiritualistischen Tendenzen beherrscht. Sie war in ihren großen Vertretern über dies Verhältnis auch klarer als viele ihrer Nachfahren. Schelling erhob sich über Spinoza und Winckelmann mit dem Einwand, daß sie das Natürliche nicht zu beseelen vermocht hätten, daß erst die deutsche idealistische Philosophie die Seele dazugegeben habe; er machte also Spinoza und Winckelmann den Vorwurf materialistischer Neigungen: von dem Wertakzent abgesehen, zweifellos mit Recht. Und was will es eigentlich heißen, wenn man Herder heute zu einem Vorläufer der Romantik stempelt? Er hatte mit ihr fast nichts gemein. Sein Organ für das Sinnliche, das Volkstümliche? Aber es hatte bei ihm einen durchaus oppositionellen, fast republikanischen Sinn. Die Romantik bediente sich mancher seiner Begriffe, gab ihnen aber eine entgegengesetzte politische Deutung. Es ist ja gut, wenn man in Herder einen Ahnherrn des modernen geschichtlichen Denkens verehrt. Aber hat das geschichtliche Denken etwas Spezielles mit dem romantischen zu tun?

Vielmehr gilt es, sich schon hier den Blick offen zu halten für die Möglichkeiten, die sich für die Künste aus der Befruchtung gerade durch die sinnlich-materialistischen Tendenzen der Aufklärung ergeben sollten. Und wenn der Materialismus die Weltanschauung der radikaleren Elemente der Aufklärung war, so stehen wir hier an der Schwelle des Verständnisses für die politische Linksorientierung, der die europäische Kunst des späteren 19. Jahrhunderts im Großen und Ganzen folgen sollte. Positivismus, Naturalismus, Impressionismus in Kunst und Literatur bezeugen, daß die Trennung der weltlichen von der geistlichen Sphäre den künstlerischen Genius nicht an und für sich zu entwurzeln brauchte.

Etwas anderes aber war es dort, wo die Kunst aus idealistischen Überzeugungen hervorging. Hier stand sie in der Tat vor der Aufgabe, den Dualismus der idealistischen Weltansicht zugleich darzustellen und zu überwinden. Der Idealismus richtete zwischen Wirklichkeit und Idee, Sein und Sollen, Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit, Sinnlichkeit und Freiheit, Macht und Recht, Wissen und Glauben einen prinzipiellen Gegensatz auf. Dies in der Tat war eine Weltanschauung, innerhalb welcher es schwierig zu sein schien, daß das künstlerische Ingenium seine Stätte fände.

Und doch hat sich dasselbe gerade von hier aus vielleicht am mächtigsten entfaltet. Da dies aber erst zu einem späteren Zeitpunkt der Aufklärung unter dem Einfluß entscheidender äußerer Ereignisse geschah, müssen wir auf die Abwandlungen der politischen Situation am Ende des 18. Jahrhunderts noch mit einem Wort eingehen.

Die Aufklärung war eine allgemein-europäische Bewegung, deren Charakter sich aber veränderte je nach dem Maß des Widerstandes, auf den sie in den verschiedenen Staaten stieß.

Im allgemeinen war im 18. Jahrhundert die protestantische Welt im Vordringen, die katholische im Rückzug begriffen. Der Ausgang des Siebenjährigen Krieges hatte die politische Lage in diesem Sinne bestimmt. Die Folge war, daß der Staat in protestantischen Gebieten die Kraft behielt, die neuen Ideen mit den bestehenden Verhältnissen im Wege der Reform zu verschmelzen, wie es in England und Preußen geschah, während er in den katholischen Ländern an analogen Versuchen scheiterte, sei es, daß, wie in Österreich, die Mächte der alten Gesellschaft wieder das Übergewicht erlangten, sei es, daß, wie in Frankreich, die Reform in Revolution umschlug und die neue Gesellschaft berufen wurde, den Staat von sich aus zu begründen.

Aber es beruhte doch nicht nur auf dem Unterschied in der äußeren Machtlage der protestantischen und der katholischen Welt, daß die Aufklärung sich dort mehr in reformatorischen, hier mehr in revolutionären Formen entlud, sondern es wirkten auch die konfessionellen Voraussetzungen an und für sich verschieden ein: so zwar, daß im Protestantismus eher eine Wahlverwandtschaft mit der Aufklärung lag als im Katholizismus. Nur von dem für die deutsche geistige Entwicklung vornehmlich wichtigen lutherischen Protestantismus soll hier die Rede sein.

In den Bereichen des Katholizismus erschien die Aufklärung als ein mit der Kirche nicht verschmelzbarer Fremdkörper; hier mußte sie zu absoluter Kirchenfeindschaft fortgehen. Auf dem Boden des Luthertums dagegen konnte es zwar gleichfalls zu Kämpfen zwischen Konfessionalismus und Aufklärung kommen, aber es war dabei eine Stimmung möglich, in welcher man dem Schlachtruf des „Écrasez l'infâme" nicht folgte. Es war der Unterschied in der geistigen Haltung eines Friedrich des Großen und eines Voltaire und vollends der Enzyklopädie. Auch Voltaire war ein Patriarch der Duldung. Aber in Frankreich war die Dul-

dung nur im Kampf gegen die Kirche durchzuführen. Die theoretische Toleranz mußte praktisch zur Intoleranz werden. In Preußen hätte sich die Kirche von den Grundbegriffen des Luthertums losgesagt, wenn sie dem Staat in politischem Kampf entgegengetreten wäre. Sie besaß, ihrem Prinzip nach, nicht die Möglichkeit, am Staat zur „Infâme" zu werden[1]). Gottes blieb nach Luther auch der Staat, der nichts dafür tat, daß sich das Reich Gottes in den Herzen ausbreite. Denn auch die kreatürliche Welt ist die „heimliche Ordnung" Gottes. Darauf, daß Kirche und Staat, wie das jenseitige und das diesseitige Reich überhaupt, prinzipiell voneinander zu scheiden, aber doch beide als von Gott gestiftet zu begreifen seien, beruhte das Luthertum. An und für sich also war der Staat durch Luther freigegeben worden. Erhob er sich über den konfessionellen Widerstreit, so war in den Prinzipien des Luthertums keine Möglichkeit für die Kirche gegeben, sich ihm zu widersetzen, ohne sich ihrem eigenen Ursprung zu entfremden. Ja, die Scheidung der weltlichen und geistlichen Dinge, die Beschränkung der religiösen Meinungskämpfe auf das geistliche, die Verhinderung ihres Übertritts auf das weltliche Gebiet, die Friedrich der Große den Kirchen gegenüber durchführte, war, obwohl in ihm selbst nicht genuin lutherisch, so mit den ursprünglichen Prinzipien des Luthertums doch besser im Einklang, als der ins Weltliche übergreifende Hierarchismus der lutherischen Orthodoxie.

Zwar hört man wohl die Beweisführung, daß hierin doch keine wirklich konfessionell-unparteiische, rein weltliche Haltung des Staates liege, sondern eine gleichfalls konfessionell, nämlich protestantisch, determinierte. Die Toleranz sei eben auch nur einer unter anderen religiösen Standpunkten, und wenn sie vom Staat mit weltlichen Mitteln durchgeführt werde, so sei dies gleichfalls Weltanschauungspolitik: sozusagen invertierter Hierarchismus. Gewiß. Ein letzter Übergang der weltlichen in die geistliche Sphäre, ein schließliches Einmünden des Wissens in den Glauben liegt auch hier vor. Auch der Staat hat nach Hegel eine „Lehre", eine Metaphysik. Um einen grundsätzlichen Dualismus, eine völlige Verbindungslosigkeit zwischen Staat und Kirche, Wissen und Glauben handelte es sich in der lutherischen Welt

[1]) Daß sie sich mit der Duldungspolitik der — calvinischen — Herrscher gleichwohl nicht durchaus befreundete, findet sich in den politischen Testamenten Friedrich Wilhelms I. und Friedrichs II. deutlich genug ausgesprochen.

keineswegs; wohl aber um die Frage, an welchem Punkte der Übergang zu fixieren sei, und in welcher Form das in verborgener Tiefe allerdings einheitliche, mit sich selbst identische Leben die geistlich-weltlichen Richtungen, in denen es sich in der Sichtbarkeit entwickelt, organisieren solle. Und da macht es doch einen durch kein Hinüberspielen der Begriffe ins Abstrakte zu verflüchtigenden Unterschied von konkreter Mächtigkeit aus, ob ein Staat da ist, der die Religionen zwingt, ihre Auseinandersetzungen in den Grenzen des Übernatürlich-Geistlichen zu halten, in der Sphäre des Natürlich-Weltlichen aber Toleranz gebietet, oder ob ein Staat da ist, der das weltliche Dasein seinerseits auf irgendeinen geistlichen Fuß setzen, einen bestimmten Glauben mit Gewalt verbreiten will. Das sollte auch die christliche Obrigkeit Luthers nicht: ihr Eintreten für das Evangelium verlangte Luther nur um der Liebe, nicht um des Glaubens willen. Durch die Einführung der Liebe als des einzigen Prinzips, in dessen Namen sich eine christliche Religionspolitik des Staates fordern und rechtfertigen lasse, war ein Verhältnis begründet worden, das sich von allem Hierarchismus, der dem Glauben mit Gewalt zur Herrschaft verhelfen will, unterscheidet[1]).

Diese lutherische Staatsauffassung ist es nun, wenn ich recht sehe, gewesen, die in dem Moment, da sich die deutsche Aufklärung gegen die revolutionären Tendenzen der französischen erhob, wieder zu umfassend-großartigem Ausdruck kam. In dem Widerstand der deutschen Aufklärung: nicht etwa in dem der Orthodoxie und des Legitimismus, unter deren Einfluß Preußen 1792 den Kampf mit der Revolution aufgenommen hatte. Die Ideen von 1789 waren zwar im Lager der deutschen Aufklärung noch mit Begeisterung begrüßt worden; aber als sich der Kampf zu einem sozialen Weltanschauungskrieg verdichtete, zogen sich die führenden Geister der deutschen Aufklärung von ihm zurück und nahmen gegen die Jakobiner eine Stellung ein, die der Luthers im Bauernkrieg vergleichbar ist. Wie dem Evangelium des 16., so sollte auch der Humanität des 18. Jahrhunderts nicht mit Gewalt Bahn gebrochen werden. Damit wurden die deutschen Klassiker jedoch ebensowenig zu Parteigängern der Reaktion, wie es Luther durch seine Predigten gegen die Bauern geworden war.

[1]) Ich verweise nochmals auf den Aufsatz „Luthers Lehre von der Obrigkeit" von Max Lenz (Kl. hist. Schr. I), der mir den Kernpunkt in dieser wissenschaftlich sehr umstrittenen Frage zu treffen scheint.

Die wesentlichen klassizistischen Überlegungen hatten schon vor der entscheidenden Umbildung der außenpolitischen Lage stattgefunden. Sie waren keine bloße Abschrift des Basler Friedens, durch den sich Preußen 1795 aus dem Krieg gegen die französische Revolution auf den Boden der Neutralität zurückzog. Der Friedensschluß mit Frankreich unterstützte ja auch den Standpunkt der Mitte mehr von der anderen Seite her, indem er jenem Kreuzzug der legitimistischen Orthodoxie gegen den revolutionären Unglauben ein Ende bereitete, welcher ebensowenig im klassischen Geiste gewesen war, wie die Weltpropaganda der Jakobiner. Aber beides wirkte dann zusammen: erst durch die Politik des Basler Friedens bekam das klassizistische deutsche Denken und Dichten seinen Ort in der Wirklichkeit, ebenso wie dieses Denken und Dichten die Ideen der damaligen preußisch-norddeutschen Politik gleichsam sub specie aeterni zu erleuchten vermag und zu begreifen erlaubt[1]).

[1]) Den Basler Frieden macht schon die Schärfe der Gegensätze, die in seiner Beurteilung durch hervorragende Vertreter der deutschen historisch-politischen Literatur hervorgetreten ist, denkwürdig. Es sei gestattet, diesen Konflikt der Meinungen, in dem sich ein Stück deutscher Geistesgeschichte spiegelt, mit einigen Beispielen zu belegen. Es wird sich daraus ergeben, auf welcher Seite die Erben der Ideen von 1795 zu suchen und wo sie nicht zu suchen sind, und worin die Kritik des nationalen Liberalismus an der weimar-jenaischen Kultur, die uns später beschäftigen wird, ihre Wurzel hat.

Schlosser: „Die ganze große Staatsangelegenheit ward übrigens wie eine ganz gewöhnliche Intrige behandelt." „In Deutschland erstickten Egoismus und Kabalen der Höfe und Minister jeden Patriotismus." Preußen „streckte seine gierige Hand nach anderer Fürsten Besitztum aus". „Auf diese Weise ward von Haugwitz und Hardenberg Deutschland gespalten, ... Preußen auf ewig beschimpft und Bonapartes Herrschaft vorbereitet" (Gesch. d. 18. Jahrh., 1844, V, 706 ff.). — Droysen: „Damit war die Zerspaltung Deutschlands vollbracht. Das halbe Reich fand nun Schutz bei Preußen — oder hoffte ihn doch zu finden, während doch Preußen dies Protektorat nur übernahm, um sich demnächst auf Kosten des Reiches und der Reichsverfassung zu vergrößern" (Vorlesungen über die Freiheitskr., 1846, II, 11). — Häusser: „Für uns Nachgeborene liegt freilich der beste Maßstab dafür, was der Friede an Sicherheit, Vorteil und Ehre gewährt hat, in dem Gange der folgenden Begebenheiten." „Diesen verderblichen Zwiespalt (der beiden deutschen Großmächte) auszugleichen, dazu waren aber in Wien wie in Berlin die staatsmännischen Persönlichkeiten jener Tage weniger als jemals angetan" (Deutsche Gesch. v. Tode Friedr. d. Gr. I, 1854, 4. Aufl., S. 597 f.). — Sybel: „Überhaupt aber, wo existierte damals ein politisches Nationalbewußtsein in Deutschland? Es wäre die Umkehrung aller historischen Gerechtigkeit, wenn man die Basler Friedensstifter oder den Kaiser Franz nach dem Maße einer damals nicht vorhandenen Nationalpolitik beurteilen wollte. Um so bestimmter aber ist zu wiederholen, daß Preußen durch das System des Grafen Haugwitz

2.

Der eigentliche Interpret der damaligen geschichtlichen Lage in Deutschland wurde Schiller.

sich selbst zu politischer Nichtigkeit verurteilte. Ein solcher Akt politischen Selbstmordes ist nie zu rechtfertigen: er ist höchstens durch Gründe der zwingendsten Art zu entschuldigen": solche Gründe fand Sybel höchstens in der Gefahr einer französisch-österreichischen Verständigung; dennoch hätte Preußen die Rheinlande nicht preiszugeben brauchen, da sein Rücktritt von der Koalition eine Lebensfrage für die Existenz der Republik in Frankreich gewesen sei (Gesch. der Revolutionszeit III, 1860, 4. Aufl., S. 367 ff.). — Treitschke: Der Friedensschluß „war die Schuld nicht einzelner Männer, sondern des gesamten Volkes". „Er war trotz aller zwingenden Gründe, die ihn entschuldigten oder erklärten, der schwerste politische Fehler unserer neuen Geschichte, eine Untreue des preußischen Staates gegen sich selber, die durch zwei Jahrzehnte der Entehrung und der Not, durch beispiellose Opfer und Kämpfe gebüßt worden ist" (Deutsche Gesch. I, 1879, 7. Aufl., S. 138 f.). — Auch Max Lehmann spricht noch von der „grenzenlosen Unfähigkeit der damaligen preußischen Regierung" und meint, zur Fortsetzung des Krieges ohne finanziellen Beistand der Bundesgenossen wäre vor allem Aufhebung der adeligen Steuerprivilegien nötig gewesen (Frhr. v. Stein, 1902, I, S. 167 f.). — Dagegen Bismarck: „Ich habe den Mut, den Basler Frieden nicht zu tadeln; mit dem damaligen Österreich und seinen Thugut, Lehrbach, Cobenzl war ebensowenig ein Bündnis auszuhalten, wie mit dem heutigen. . . . Daß wir aber 1805 nicht die Gelegenheit ergriffen, um Frankreichs Übermacht brechen zu helfen, war eine ausgezeichnete Dummheit; schnell, nachdrücklich und bis zum letzten Hauch hätten wir gegen Napoleon eingreifen sollen" (an Leop. v. Gerlach, 30. V. 1857, abgedr. in den „Ged. u. Erinnerungen"). — Und Ranke: „Friedrich Wilhelm II. nahm eine so umfassende Stellung ein, wie sie noch nie ein brandenburgisch-preußischer Fürst innegehabt hatte. . . . Wenn es unmöglich gewesen war, dem Reiche den Frieden zu verschaffen, so war es doch schon ein unschätzbarer Gewinn, einen großen Teil des Reichsgebietes den Bewegungen des Krieges zu entreißen. Hätten die Befürchtungen sich erfüllt, die man Anfang 1795 hegte, würden die Franzosen die schwachen Linien, mit denen man sie abzuhalten suchte, durchbrochen und Deutschland schon damals überflutet haben, so wäre an eine ruhige Fortentwicklung des deutschen Geistes, wie sie seit dem Hubertusburger Frieden eingetreten war, nicht zu denken gewesen. Durch den Frieden zu Basel und die Demarkation wurde nun aber inmitten der kämpfenden Weltmächte ein neutrales Gebiet geschaffen, in welchem man unter der Ägide des preußischen Adlers die Segnungen des Friedens genoß." „Noch lebte Kant . . . Die philologischen Studien führten zu den gelungensten Reproduktionen der vornehmsten Werke des klassischen Altertums, welche irgendeine Nation aufzuweisen hat. Niemals hatte die Poesie eine ähnliche Epoche. Die römischen Elegien und Hermann und Dorothea, gleichsam die Pole der klassischen Studien, von denen der eine südliche Nacktheit, der andere germanische Tiefe und häusliches Leben darstellt, erschienen bald nacheinander" usw. (Hardenberg, 1879, I, 286 f.). Vgl. auch die Betrachtungen über die Konstellation von 1795 — sein Geburtsjahr — in welcher „der humanitäre Geist zu unzerstörbarer Herrschaft gekommen sei", die Ranke in der Dankrede zu seinem 90. Geburtstag anstellte. (Abhandl. u. Versuche neue Sammlg., hrsg. v. Dove und Wiedemann, 1888).

Im Mittelpunkt seiner geschichtsphilosophischen Meinungen[1]), mit denen er auf die Phantasie der Generationen des ganzen nächsten Jahrhunderts eingewirkt hat, steht der „ästhetische Staat". Dieser erhebt sich über den „dynamischen" einerseits, den „ethischen" anderseits, über das „furchtbare Reich der Kräfte" hier, das „heilige Reich der Gesetze" dort als das „dritte fröhliche Reich", das Reich des Schönen, des Spiels und des Scheins. So weit könnte man glauben, Anklänge an Kant zu hören, mit dessen Philosophie Schiller sich in jenen Jahren auseinandersetzte. Die Einheit der Vernunft gegenüber der strengen Scheidung in reine und praktische Vernunft, in das Reich der Notwendigkeit und in das der Zweckmäßigkeit wiederherzustellen, war auch bei Kant die Funktion, die er dem ästhetischen Vermögen in der „Kritik der Urteilskraft" zuwies. Aber über Kant hinaus ging Schiller mit der Lehre von dem ästhetischen Staat, von der Verstaatlichung des Schönen. Und gerade in dieser Lehre steckt der Kern seiner Gedanken. Das Ästhetische wird dadurch energisiert, es wirkt in den natürlich-sittlichen Gegensatz bis in die Wurzel hinab, hebt ihn nicht nur in einem Höheren auf, sondern durchdringt ihn, formt ihn, macht sein Bestehen möglich. Denn von der einen Seite begründet Schiller den ästhetischen Staat damit, daß für „Realität und Wahrheit" keine Gefahr von ihm zu befürchten sei, da er nicht sobald Wirklichkeit werden werde und eine Aufgabe für mehr als ein Jahrhundert sei: d. h. er hält den ästhetischen Staat aus der Politisierung heraus, fordert ihn nur potentiell, nicht aktuell: man kann wohl sagen, ebenso wie auch Luther den christlichen Staat nur als ein Ziel verlangt hatte, nicht als ein Gebilde, von dem Gefahr für die Realität und Wahrheit drohen könne, als ein Ideal, das die Liebe, nicht der Glaube zu verwirklichen berufen sei. Luther: „Es ist auch mein allergrößt Sorg und Furcht, daß mein Sach möcht unverdammet bleiben, daran ich gewißlich erkennet, daß sie Gott nicht gefalle." Schiller: „Was unsterblich im Gesang soll leben, muß im Leben untergehen." Von der anderen Seite jedoch begründet Schiller den ästhetischen Staat damit, daß „dem selbständigen Schein nachzustreben" — zu „spielen" — sogar mehr Energie des Willens erfordere, als sich nur mit der Realität zu befassen — zu politisieren. Damit wiederholt Schiller für die künstlerische Beschäftigung den Aktivismus, den

[1]) Vgl. zum Folgenden Schillers Briefe „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" (1794).

beständigen Kampfzustand, der die Form der lutherischen Religiosität gewesen war und widerlegt diejenigen, die, wie wir noch sehen werden, der „ästhetischen und kritischen Glorie" von Weimar und Jena den Vorwurf des „Quietismus" gemacht haben. Vielmehr von einer „totalen Revolution der Empfindungsweise" spricht Schiller als von der Voraussetzung für die Herstellung des dritten, idealischen Reiches. Errungen werde es erst nach dem realen werden. Wohl bedingten praktische und theoretische Kultur einander. Aber von allem, was positiv, was staatlich sei, seien Kunst und Wissenschaft dennoch losgesprochen, sie erfreuten sich absoluter Immunität. Man kann die Grundlinie des deutschen Protestantismus nicht schärfer bezeichnen.

Die ästhetische Kultur also ist es, die sich nach Schillers Theorie erheben müsse, weil sie, anders als die moralische, den wirklichen physischen Staat nicht gefährde, der, auch solange er bloßer Notstaat sei, doch zur Fortfristung der Existenz der menschlichen Gesellschaft nicht entbehrt werden könne. Die ästhetische Kultur, behauptete Schiller, wage die „Existenz" des Menschen nicht an seine „Würde".

Die Abwandlung des idealistischen Denkens von Kant zu seinen Jüngern wird hier deutlich: Existenz gegen Würde! Bis 1793 mochte alles auf Würde gestellt gewesen sein. Jetzt aber kam die Frage der Existenz dazu. Man muß den Unterschied zwischen Kant einerseits, Schiller, Hölderlin, Hegel, Schelling anderseits sehr betonen: es war derjenige zwischen einer Generation, für die die Vollendung, und der folgenden Generation, für die die Katastrophe der Aufklärung im Zenith ihres Lebens stand. Was Schiller von Kant trennte, war der Gesichtspunkt, daß die Gesellschaft „existieren" müsse.

Unverkennbar, daß Schiller, wie er es in den Briefen über ästhetische Erziehung auch aussprach, die Hergänge der französischen Revolution dabei vor Augen waren. Diese habe, schrieb er, im Namen der bloßen Vernunft und Moral den physischen und den wirklichen an den sittlichen und problematischen Menschen gewagt. Aber eben die moralische Möglichkeit habe dem damaligen Geschlecht gefehlt! Darauf, daß derjenige, dem zur menschlichen Freiheit noch so vieles fehle, zur bürgerlichen noch nicht reif sei, daß eine große Stunde ein kleines Geschlecht gefunden habe, daß die Tage für das liberale Reich der Vernunft noch nicht angebrochen seien, also auf dem Gegensatz zwischen Bürgerlichkeit

und Menschlichkeit, auf der Zersetzung der Idee des „Weltbürgertums" beruht seine Kritik der französischen Revolution[1]).

Es ist der erste Moment der Selbstkritik des liberalen Bürgertums. Unmittelbar an die Wahrnehmung, daß die neue staatsbürgerliche Gesellschaft aus den beiden Elementen, auf die sie sich gegründet hatte, Staat und Individuum, keinen Organismus zu bilden vermocht hatte, an den Eindruck der Lebensunfähigkeit der französischen Verfassung von 1791 knüpft sie an. Indem hier aber auf das später von konservativer Seite her landläufige Argument, daß die Menschlichkeit zur Bürgerlichkeit noch nicht „reif" sei, von liberaler Seite eingegangen wird, indem Selbstkritik, nicht Kritik des politischen Gegners das Fazit zieht, wird aus der Tiefe des Problems ein Gegensatz von weit allgemeinerer, übergesellschaftlicher Bedeutung hervorgehoben. Die momentane bürgerlich-menschliche Problematik wird zu einer säkularen, ja fast zu einer ewigen ausgestaltet. Schiller konstruiert nämlich, daß der Mensch sich an und für sich auf eine doppelte Weise entgegengesetzt sein könne: als Wilder und als Barbar. Als Wilder, wenn seine Gefühle über seine Grundsätze herrschten, als Barbar, wenn seine Grundsätze seine Gefühle zerstörten. Einen Akt der Barbarei also, der Vergewaltigung des Gefühls durch Grundsätze, sah er in der französischen Revolution. Der Begriff der Wildheit dagegen blieb ihm für die Deutschen übrig. Auch das Gefühl dürfe nicht über Grundsätze herrschen. Gleich weit von barbarischer Einförmigkeit, wie von wilder Verwirrung ruhe die siegende Form. Es ist mir wenigstens nicht ersichtlich, worauf Schiller mit dem Begriff der Wildheit sonst abgezielt haben sollte, als auf das reaktionäre christlich-deutsche Wesen, das sich in der ja wirklich in „wilder Verwirrung" liegenden Reichshierarchie verkörperte und das der „cheruskischen" Politik Friedrich Wilhelms II. gegen die Revolution zugrunde lag, um sich dann, im weiteren Verlauf der Kämpfe, zu „romantisieren".

Barbarei und Wildheit: es war ein sehr folgenreicher, der mannigfachsten Fassungen und Wertungen fähiger Gegensatz, den Schiller damit einführte. Bis in die Literatur der Gegenwart wirken seine Modifikationen nach. Barbarei und Wildheit — Klassizismus und Romantik — südliche und nordische Welt —

[1]) Vgl. auch seinen Brief an den Herzog Friedrich Christian von Augustenburg (1793), zitiert von Müsebeck, Die ursprünglichen Grundlagen des Liberalismus und Konservativismus in Deutschland (1915), S. 7 f.

Antike und Mittelalter — Katholizismus und Protestantismus — „Alpen- und Brockengeister" bei Gutzkow — „das Modern-Klassische" und „der Tiefsinn, das Abenteuerliche, Romantische, die freie Natur der germanischen Völker" bei Ranke — Apollo und Jesus bei Wagner — Apollo und Dionysos bei Nietzsche — Renaissance und Barock in den Kontroversen der modernen Kunstwissenschaft: wir werden auf diese flackernden Antithesen des modernen Kulturbewußtseins in Deutschland noch mehrfach einzugehen haben.

Der deutsche Klassizismus aber zeichnete sich dadurch aus, daß er über die Antithese hinausgriff und einen dritten überparteilichen Standpunkt einzunehmen trachtete. Es ist ganz unmöglich, wie es in der Forschung vielfach versucht wurde, dem Problem „Klassizismus und Romantik" innerhalb der deutschen Entwicklung jener Jahre beizukommen. Denn damit wird ein Doppelverhältnis zu einem einfachen gemacht. Der deutsche Klassizismus war keine Antithese zur Romantik, sondern eine Antithese zur Romantik und zur Revolution. Auch der Gegensatz Weltbürgertum und Nationalstaat vermöchte m. E. nicht auszureichen. Die Klassiker waren seit 1793 weder Weltbürger noch Nationalisten; man könnte sie auch nicht dadurch charakterisieren, daß man sie als noch halbe Weltbürger und schon halbe Nationalisten verstände und für die einzelnen Persönlichkeiten unendliche individuelle Kompositionsmöglichkeiten aus rechts und links annähme. Sie waren eben etwas Drittes, Selbständiges, weder Weltbürger noch Nationalisten, sondern: Neutrale.

Wer nicht davon ausgeht, daß es in dem Jahrzehnt zwischen 1795 und 1806 drei, nicht nur zwei große Lager in Europa gab, das revolutionäre, das reaktionäre und das neutrale, wird der Einheit des deutschen Klassizismus und der Summe seiner Ideen über Kunst, Wissenschaft und Staat nicht inne zu werden vermögen.

Alles aber kommt nun darauf an, den Charakter dieser deutschen Neutralität richtig zu erfassen. Hierzu bieten sich außer den philosophischen Schriften vor allem die Dramen Schillers dar. Wir sahen, wie er den ästhetischen Staat so bildete, daß er den physischen nicht gefährden könnte. Wohl war er von dem Evangelium der Gedankenfreiheit tief genug ergriffen worden, um das Ideal zu behaupten, daß dereinst „Philosophie den Bau der Welt zusammenhalten werde"; aber zugleich hatte er gesehen, daß

das moralisch-wissenschaftliche Element, zu früh eingelassen, den Bau der Welt, statt ihn zusammenzuhalten, zu zerstören drohe. Und so wollte er die „Welt" denjenigen Elementen überlassen wissen, die, bevor sie für das liberale Reich der Vernunft reif geworden sei, in ihr Heimatrecht besäßen: „Hunger und Liebe"[1]). Der materialistische Zug in Schillers Denken, den besonders Haym — der selbst durch Feuerbachs Schule gegangen war — beobachtet hat[2]), kam darin wieder zur Geltung. Auf Hunger und Liebe, oder, wie er anderwärts sagt, auf einen „gemeinen Faustkampf" werde vermutlich alles hinauslaufen. Aber in Schiller steckte nicht nur ein Mediziner, sondern auch ein Historiker. Und so ist er dieser diesseitig-politischen Welt, nachdem er sie von der unmittelbaren Einwirkung der Philosophie, wie weiland Luther von der der Religion, befreit hatte, in ihrem Eigenleben mit großartigen Entwürfen nachgegangen und hat sie in Dramen abgebildet, deren architektonische und psychologische Kraft verrät, wie sehr ihm der historisch-politische Stoff ursprünglich kongenial war. Der Mediziner in Schiller sah in dem Kampf der großen Mächte Hunger, Liebe, gemeine Faust. Der Historiker in ihm sah in demselben das Problem der Existenz. Aus Medizin und Historie erhob sich seine, das Leben des Staates auf die Bretter bringende Kunst. Auf der „Bühne", die er als das Forum faßte, das nicht, wie die „Welt", „entzündet" werden sollte, stellte er das Leben des Staates dar.

Schon die Wahl der Themen zeigt seine Teilnahme an den großen Begebenheiten der Epoche: eine Angelegenheit, die man heute meist nicht interessant findet, obwohl in ihr, ob es sich um künstlerische oder wissenschaftliche Werke handelt, meist schon ein Schlüssel des Verständnisses zu finden ist.

Im „Don Carlos" hatte er, in den Jahren nach der Aufhebung des Jesuitenordens, die Macht der Inquisition noch einmal vergegenwärtigt und dabei von dem tiefsten Recht Gebrauch gemacht, das der Dichter im Gegensatz zum Forscher gegenüber der Geschichte hat, ja in dem der besondere Sinn poetischer Behandlung der Geschichte liegt: die Vergangenheit unmittelbar mit der Gegenwart in Verbindung zu setzen und, fern von aller Antiquität, einfacher als es in der Historie möglich ist, „mit dem Geist der Welten zu verkehren". Denn wer etwa wollte glauben, daß Phi-

[1]) „Die Weltweisen."
[2]) Preuß. Jahrb. 1859.

lipp II. wirklich schon von Zweifeln an seinem System berührt worden und den Ideen des 18. Jahrhunderts, die ihm Posa vortrug, menschlich zugänglich gewesen sei? Und doch liegt in der Einführung Posas, eines keineswegs korrekten Vertreters der damaligen niederländischen Opposition, kein unhistorischer, sondern ein eminent historischer, allerdings nur dem Dichter statthafter Zug. Geschichte als Kunst und Geschichte als Wissenschaft sind eben zweierlei Dinge. Beide Formen sind berechtigt, insofern sie sich nicht ins Gehege kommen oder Anleihen beieinander machen. Die historische Kunst Schillers ist der Emil Ludwigs und anderer heutiger historischer Dramatiker und Romanciers, die mit der wissenschaftlichen Historie wetteifern möchten, von Grund auf entgegengesetzt. —

Im Wallenstein behandelt Schiller die Tragödie des letzten großen Politikers, der versucht hatte, das alte Reich, durch Überwindung des kaiserlich-ständischen wie des konfessionellen Gegensatzes, herzustellen. Der Epoche zwischen den Friedensschlüssen von Basel und Lunéville, in der er den Wallenstein dichtete, gab er damit ihren geschichtlichen Hintergrund. Vielleicht war auch in Schiller noch etwas von derselben schwäbisch bestimmten Reichsliebe mächtig, die das wenig später geschriebene Fragment des jungen Hegel über die Reichsverfassung so großartig macht. Man muß den Wallenstein mit dieser Schrift zusammennehmen. Beide wollen von dem historischen habsburgischen Kaisertum nichts wissen. Questenberg kommt bei Schiller schlecht genug weg. Aber die Idee des Reiches erfüllt ihren Horizont noch durchaus. Der verbindende Zug liegt in der Objektivität beider Schriftsteller gegenüber dem „Schicksal". Die Geburt des „objektiven Geistes" aus dem Reichsuntergang war das große Ereignis der Zeit. —

Zwo gewaltige Nationen ringen
Um der Welt alleinigen Besitz;
Aller Länder Freiheit zu verschlingen,
Schwingen sie den Dreizack und den Blitz.

Gold muß ihnen jede Landschaft wägen,
Und, wie Brennus in der rohen Zeit,
Legt der Franke seinen ehrnen Degen
In die Wage der Gerechtigkeit.

Seine Handelsflotten streckt der Brite
Gierig wie Polypenarme aus,
Und das Reich der freien Amphitrite
Will er schließen, wie sein eignes Haus.

Von Deutschland wendet sich Schiller den beiden um die Welt- und Seeherrschaft rivalisierenden Großmächten der Zeit, England und Frankreich, zu. Maria Stuart und die Jungfrau von Orleans erscheinen 1800 und 1801, Dramatisierungen des englisch-französischen Gegensatzes in seiner mittelalterlichen Epoche und in der Zeit der Religionskriege, welche mit sicherem Griff die entscheidenden Momente in der Ausbildung der beiden Nationalstaaten des Westens darstellen: die Erhebung der französischen Monarchie über die Großen und die Behauptung der englischen Selbständigkeit durch den Protestantismus. Eine leise Sympathie für Frankreich ist wohl unverkennbar. England ist beide Male der Gegenspieler, Frankreich und Schottland sind die Spieler. Das entsprach der klassizistischen Linie. Die norddeutsche Neutralität war letzten Endes doch zugunsten Frankreichs. Aus der Absage Preußens an die antifranzösische Koalition war sie entsprungen. Alles spiegelt sich, fast mit mathematischer Genauigkeit, in den theoretischen Haltungen. —

Der Friede von Amiens wurde geschlossen. Die großen Tage der deutschen Neutralität schienen erst jetzt gekommen zu sein. Sie konnte jetzt als die Präformation eines allgemeinen Friedens erscheinen. Schiller schuf den „Wilhelm Tell“[1]). Kein Werk unserer Nationalliteratur ist wohl so fast einhellig mißverstanden worden, wie diese Schillersche Dichtung. Der Sinn der Mißverständnisse soll nicht bestritten werden. Warum sollte das Werk nicht dazu dienen, patriotische Stimmungen zu entzünden? Besser freilich wäre Kleists „Hermannschlacht“ geeignet gewesen, die wirklich aus dem Geiste der Freiheitskriege, nicht aus dem der Epoche der Neutralität und des Rheinbundes entsprang. „Ans Vaterland, ans teure schließ dich an“ — „wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern“: gewiß, aber um welches Vaterland handelt es sich? Um die Schweiz! War das zufällig? Darf man etwa verallgemeinern? Meinte Schiller den nationalen Patriotismus überhaupt, nicht nur den schweizerischen? Von lokal-schweizerischer Absicht war allerdings nichts dabei. Aber sah er nicht eben in der Schweiz einen universalen Typus? Kontrastierte er nicht gerade das Schicksal eines Volkes, das „fromm die Herden weidet“, gegen das der großen Mächte, und fand er nicht jenes gerade im Gegensatz zu diesem allein „des Liedes wert“? So

[1]) Zuvor hatte er in der „Braut von Messina“ (1803) das Thema Krieg und Frieden gleichsam an und für sich abgehandelt.

wenigstens hat er sich selbst in Versen ausgesprochen, mit denen er das Werk an Dalberg, bald darauf den Primas des Rheinbundes, übersandte[1]). Die Schweiz war damals sozusagen der Idealstaat für alle Neutralitätspolitiker. Besonders in dem benachbarten Süddeutschland bildete sich diese Anschauung aus. Es war die Stimmung, die man dort noch während der Freiheitskriege festzuhalten suchte, auch nach 1815 nicht aufgab. Es sind Gesinnungen, in denen der Gedanke der Neutralität überspannt, weil von dem Gesichtspunkt abgelöst wurde, daß auch und gerade zur Behauptung der Neutralität Macht gehört und daß schweizerische Neutralitäten Scheinneutralitäten sind. Schiller veröffentlichte den Tell 1804, als die preußisch- norddeutsche Neutralität schon problematisch geworden war. Der Tell ist das am meisten idyllische und das unpolitischste der großen Schillerschen Stücke. Es bedeutete den Anfang der Krise des deutschen Klassizismus, daß er sich in die Schweiz wenden, einseitig „alpin" werden mußte. Er blieb sich selber treu, aber er schritt nicht mehr fort. Man hat wohl gemeint, daß Schiller, wenn er die Freiheitskriege erlebt hätte, der eigentliche Dichter dieser Bewegung geworden wäre; das muß für mehr als zweifelhaft gelten. Bestimmt hätte er die Freiheitskriege nicht im Geiste der nationalen Romantik dargestellt. —

Ein letztes Beispiel seiner historisch-politischen Phantasie gab er mit der Wahl des Gegenstandes, über dessen Dichtung er starb. Angesichts der Bildung der dritten Koalition fand er sein Thema in der russischen Geschichte, den Demetrius. Wie aber? Ich gehe vielleicht zu weit, wenn ich auch hier Neutralismus und

---

[1]) „Wenn rohe Kräfte feindlich sich entzweien,
Und blinde Wut die Kriegesflamme schürt;
Wenn sich im Kampfe tobender Parteien
Die Stimme der Gerechtigkeit verliert;
Wenn alle Laster schamlos sich befreien,
Wenn freche Willkür an das Heil'ge rührt,
Den Anker löst, an dem die Staaten hängen:
— Da ist kein Stoff zu freudigen Gesängen.

Doch wenn ein Volk, das fromm die Herden weidet,
Sich selbst genug, nicht fremden Guts begehrt,
Den Zwang abwirft, den es unwürdig leidet,
Doch selbst im Zorn die Menschlichkeit noch ehrt,
Im Glücke selbst, im Siege sich bescheidet:
— Das ist unsterblich und des Liedes wert."

intuitive Vorahnung rheinbündlerischer Möglichkeiten annehme. Allein Schiller suchte aus der russischen Geschichte eben diejenige Epoche aus, wo das Zarentum in Moskau von Polen überwältigt worden war. Der polnisch-russische Gegensatz wurde ihm interessant. Man könnte sich für diesen Moment von 1805 ein Werk vorstellen, das Rußland auf der Höhe seiner Macht zeigte. Schiller dachte daran nicht. Es wäre ein reaktionäres Gedicht geworden. Statt dessen unternahm er es, die im Aufmarsch gegen Napoleon begriffene östliche Welt in einem Moment ihrer Zersetzung aufzuzeigen[1]). Bis zu seinem Tode hielt er an der Grundidee des Klassizismus, dem neutralen Wesen, fest. —

Ebenfalls könnte man versuchen, die Bedeutung, die Schiller dem staatlichen Dasein beimaß, nach innen zu verfolgen und aus seinen Dramen eine Galerie staatsmännischer Typen aufzustellen, wobei die Weiber nicht zu vergessen wären. Was alle seine Stücke durchzieht und ihnen erst ihren Klang gibt, ist der Gegensatz zwischen Staatsräson und Menschenherzen. Man hat heute wohl gerade gegen diese lyrischen scheinbaren Episoden Schillers viel einzuwenden[2]) und liebt bei Aufführungen neuerdings mehr die Haupt- und Staatsaktionen zu betonen, das „Monumentalische" herauszuarbeiten. Man mag das tun, aber man zerbricht damit das Ganze der Schillerschen Welt, man stößt ihr die Krone ab, jenes dritte Reich, den ästhetischen Staat: Schönheit, die im Leben untergehen muß, wenn sie unsterblich leben soll. Die Welt Wallensteins war für Schiller nicht konzipierbar ohne die Welt

[1]) Als Hebbel — nach dem Krimkrieg, in dessen Epoche wieder verschiedene Demetriusdramen aus dem Boden schossen (Herman Grimm, Bodenstedt, Laube) — an das Thema heranging, behauptete er, daß Schiller ohne Zweifel einzig und allein von dem allgemein menschlichen Moment des Faktums angeregt worden sei. Hebbel selbst wollte statt des „Feuerwerks dieses subjektivsten aller Dichter" „ein historisches Gemälde des ungeheuren Slavenreiches" geben. Aber Hebbel verkannte, schon beherrscht vom Empirismus seiner Zeit, der den Poeten zum Rivalen des Historikers machte, den Ort des Zusammenhanges von menschlichem und historischem Interesse bei Schiller. Die menschlichste Begebenheit trug Schiller immer auf dem Hintergrund eines der großen Weltverhältnisse seiner Epoche auf. Menschlichkeit und Politik bewahrten ihn vor dem Antiquarischen. Hebbels „Demetrius" dagegen blieb im Karamasoff stecken.

[2]) So schon Platen:

„Etwas weniger, Freund, Liebschaften! So wärst du beliebt zwar
Weniger, weil ja so sehr Thekla gefallen und Max:
Eins doch find ich zu stark, daß selbst die begeisterte Jungfrau
Noch sich verliebt, furchtbar schnell, in den britischen Lord."

Max Piccolominis. So großartig ihn die staatlichen Kämpfe anzogen, so gab er ihnen doch nicht jene wirkliche Vernunft und Objektivität, die erst der wahre Erbe seines Denkens, Hegel, ihnen mitteilte. Seine Helden gehen nicht eigentlich am Schicksal, sondern an ihrer Menschlichkeit zugrunde. Schiller blieb doch ein Liberaler. Immer verflicht er das Menschlich-Irrationale, Zufällig-Subjektive in den objektiven Zusammenhang, am sinnfälligsten wohl in der Maria Stuart, wo das Politische, in dem es von zwei großen weiblichen Persönlichkeiten verkörpert wird, fast — um mit Hegel zu sprechen — „ironisiert" erscheint.

Das Menschliche hatte bei Schiller einen Doppelsinn. Es brach einerseits als schlechte Subjektivität in das staatliche Geschehen ein und ließ das Individuum schuldig werden, wie der Aberglaube Wallenstein, die irdische Liebe die Jungfrau von Orleans, der Betrug Demetrius, und es war anderseits doch das Höhere, wahrhaft Liberale, das sich erst jenseits des Staates entwickeln konnte, nicht von dieser Welt, sondern in idyllischer Landschaft angesiedelt, „im Himmel lebend", wie es Max und Thekla mitten im Kriegslager empfinden, oder wie es der Chor in der „Braut von Messina" vorstellt:

„Schön ist der Friede, ein lächelnder Knabe
Liegt er gelagert am ruhigen Bach,
Und die hüpfenden Lämmer grasen
Lustig um ihn auf dem sonnigten Rasen."

Das Wesen dieser höheren himmlischen Menschlichkeit war für Schiller das Wesen der Schönheit, deren Los auf Erden sei, daß das Schicksal roh und kalt die zärtliche Gestalt fasse. Wie anders Bismarck, der das Irdisch-Imponierende in Verwandtschaft mit dem gefallenen Engel sah, der schön sei aber ohne Frieden, groß in seinen Plänen und Anstrengungen, aber ohne Gelingen, stolz und traurig. Die „Schönheit der Friedlosigkeit" sahen die Klassiker nicht.

Es war eine Abwandlung des ursprünglichen Protestantismus, die sich im deutschen Klassizismus vollzog, die Schönheit wurde in das Jenseits zurückverlegt, die Kunst übernahm, als „Transzendentalpoesie", die Aufgabe, das dritte Reich zu versinnbildlichen, welches sich über dem Gegensatz von Dynamis und Ethos erheben sollte. Dieser übersinnliche Beruf der Kunst aber entsprang aus der damaligen Lage der Wissenschaft, die Transzendentalpoesie ging aus der Transzendentalphilosophie her-

vor. Diese hatte das Wissen vom Glauben getrennt, aber als die Folge davon drohten Unglauben und Revolution. Nur der Tugend, nicht dem Wissen, nur der praktischen, nicht der reinen Vernunft war das Göttliche für zugänglich erklärt worden. An dieser Lehre Kants wurde man im Lichte der Praxis Robespierres irre. Aber sollte man nun das Wissen wieder mit dem Glauben verbinden, die Grundlagen des Kritizismus verlassen? Das hätte zur Reaktion geführt. Wenn die Klassiker von Luther wenig redeten, wenn Goethe die Schillerschen Begriffe von Barbarei und Wildheit mit Franztum und Luthertum ins Geschichtliche übersetzte, so wurden damit die mystisch-orthodoxen Tendenzen im Stile Friedrich Wilhelms II. und ihre Fortsetzung in der feudalen Romantik abgelehnt, aber auch die Tendenzen der populären Romantik, wie sie Arndts „Soldatenkatechismus" vortrug, der einer Verschmelzung der Ideen der französischen Revolution mit denen der deutschen Reformation — an sich sehr unlutherisch — das Wort redete. Orthodoxie, Mystizismus, Pietismus, Romantik, Nationalismus, das waren vom Beginn der Koalitionskriege bis zum Wartburgfest die Mächte der Zeit, die die Klassiker veranlaßten, die Erinnerung an Luther zurückzuhalten oder gar, wie in jenem Goethewort, scheinbar ganz preiszugeben.

Wenn es aber die reaktionären Gefahren waren, die der Verbindung von Religion und Wissenschaft entgegenwirkten, so fand die kritizistische Wissenschaft ihre vor der Revolution schützende Ergänzung in der Kunst. Wenigstens auf dem Standpunkt Schillers. Er hielt an der Wissenschaftsidee Kants durchaus fest; das Ding an sich hielt er mit Kant in saitischer Verschleierung. Aber aus der Unvollendbarkeit der Wissenschaft erfloß ihm die Bestimmung des Begriffs der Kunst. Nur durch das „Morgentor des Schönen" führte für ihn der Weg in das Land der Erkenntnis: ein Tor, von dem man wohl sagen darf, daß es als Bollwerk errichtet wurde gegen das Eindringen sowohl der materialistischen wie der theologischen Metaphysik in das Gebiet der Humanität. Auch bei Goethe waren „Christen" und „Atheisten" Feinde, die sich reimten. So kam die innige Verbindung zwischen Denken und Dichten in der deutschen Kultur jener Zeit zustande. Sie war so angelegt, daß sie Religion im spezifischen Sinne überflüssig machte, weil sie Religion im allgemeinen Sinne einschloß.

„Wer Kunst und Wissenschaft besitzt,
Der hat auch Religion,
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion."[1])

Das klassizistische Gepräge dieser Kunst entsprang daraus mit einer gewissen Notwendigkeit. Für eine poetische Auffassung des „Ideals", durch welche verhindert werden sollte, daß dasselbe das „Leben" gefährde, boten sich die Formwerte der klassischen Antike vorzugsweise dar. Bedurfte die Transzendentalpoesie eines Vorrats allgemeingültiger, idealer Formen, da sie in der gemeinen Vernunft und Wirklichkeit Form nicht zu finden vermochte, so gewährte vornehmlich die klassische Antike die Mittel, da sie der Rationalisierung und Nachbildung vielleicht zugänglicher ist, als irgendein anderer unter den geschichtlich erwachsenen künstlerischen Stilen. Die Natur selber glaubte man nachzuahmen, indem man die Alten nachahmte.

Wohl war so eine Einbuße an ursprünglicher künstlerischer Formkraft mit der klassizistischen Ästhetik verbunden. Die Reihe der historischen Stile in der Kunstgeschichte wurde eröffnet. Auf der Bahn, die Schiller erschlossen hatte, sind die Bildungen schließlich in formalistischer Strenge erstarrt[2]). Alles beruhte darauf, daß die Kunst der Klassiker im Grunde doch zugleich Vollendung der Wissenschaft war. Niemand wird sich unterfangen, den Klassikern die persönliche dichterische Kraft absprechen oder auch nur einschränken zu wollen. Es waren geborene Dichter. Aber die Auswirkung des Dichterischen war gebunden an die geistige Lage der Zeit und des Ortes. Die Kultur,

[1]) Vgl. Rankes Urteil über Goethe: „Von Goethe ließe sich nicht sagen, daß er prägnant klassisch-heidnisch sei. Winckelmann ist darin weiter. Goethe hat eine Abweichung von dem protestantischen Element, von dem er auf seine Weise ausgegangen ist, nach dem Allgemeingültigen und Klassischen; aber es ist immer mit lauter Modernem und Modernstem vermengt" (Tagebuchblätter, „Goethe").

[2]) Die Ästhetik Goethes wäre theoretisch etwas anders zu begründen als die Schillers. Man weiß, wie beide über das Verhältnis von Idee und Realität disputierten. In den religiös-politischen Voraussetzungen ihres künstlerischen Schaffens aber wie in den ästhetischen Formen, welcher sie sich bedienten, kamen sie auf der Höhe ihrer Wirksamkeit überein, mochte nun Schiller seine großen Epopöen über Krieg und Frieden schreiben, oder Goethe mehr darauf bedacht sein, die Idee in der Natur aufzusuchen und an ihr das, was ihm an den Schöpfungen Schillers bisweilen gewaltsam schien, zu neutralisieren. Aus eben diesem Grunde schien mir für die Zwecke der vorliegenden Abhandlung eine Analyse der Schillerschen Grundbegriffe fruchtbarer zu sein.

in der sie auftraten, war wissenschaftlich fundamentiert. Es hat wohl zu keinen Zeiten Dichter gleichen Ranges gegeben, in deren Bildungsgeschichte das Element Wissenschaft zu ebenso mächtiger Betätigung emporgekommen wäre, wie es in den philosophischen, historischen und naturwissenschaftlichen Studien geschah, welche die künstlerischen Hervorbringungen Goethes und Schillers begleiteten; von den andern großen Geistern, die sich mit ihnen auf denselben Bahnen bewegten, hier nicht zu reden. Das höchste Stück, die Krone ihrer Wissenschaft, war ihre Kunst. Und zwar deswegen, weil das bloße Wissen ihrer Zeit, vom Glauben getrennt, den Keim zu revolutionärer Parteiung in sich trug, über die sich zu erheben sie gleichermaßen ihre protestantisch-lutherische Weltansicht wie die sozialen und staatlichen Verhältnisse, in denen sie lebten, veranlaßte[1]).

Was ich versuchen wollte, darzutun, war, daß die klassische Bildung sich auf Staat und Wissenschaft im Geiste des Protestantismus aufgebaut und die Kunst selber als Schlußstein in das Gesamtgebäude eingegliedert habe. Ob dieses System auch heute zu befriedigen vermag, ist eine andere Frage. Es wird immer eines von denjenigen bleiben, an deren Erfindung die Nation die Macht ihres Geistes gesetzt hat[2]).

---

[1]) Ich füge die schönen Worte hinzu, mit denen einer der stolzesten Erben des klassischen Geistes in der Gegenwart, Rudolf Borchardt, das Verhältnis zwischen Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft jener Epoche charakterisiert hat. „Die Verfassung dieser großen geistigen Arenen war diejenige freiheitsliebender Aristokratien, an Fürsten angeschlossen, aber, wenn es sein mußte, namens eines idealen Fürstentums den Fürsten demütigend, aus der Breite in die Breite des Bürgertums gewachsen und wirkend, aber ihm keinen Zoll von der Vornehmheit der Wissenschaft konzedierend, mit Härte unpopulär, erbarmungslos gegen die Zwischenformen des Halbdilettantismus, jeden Konflikt des Geistigen auf dem schmalsten Scheidegrate der dogmatischen Differenz mit der letzten Schärfe Luthers gegen Zwingli, Fichtes gegen seine Widersacher, Lobecks gegen Creuzer schöpferisch austragend. Wissenschaft und Poesie hingen um so inniger zusammen, je minder sie voneinander öffentlich Kenntnis zu nehmen schienen. . . . Die Katheder führten den Namen der Poesie so wenig wie den Gottes unnützlich" („Handlungen und Abhandlungen", S. 138).

[2]) Sollte man heute finden, daß das Verhältnis zwischen Kunst und Wissenschaft bei den Klassikern sich doch nicht eben sehr unterscheide von der Lehre Ludwigs, daß die Kunst berufen sei, ein Ganzes aus den Ergebnissen der Wissenschaft zu gestalten, so wäre zunächst auf den grundlegenden Unterschied hinzuweisen, daß im Klassizismus jeder Gegensatz zu der kritischen Wissenschaft fehlt, den Ludwig auf das mannigfachste betont, so daß seine ganze Produktion von diesem Gegensatz her ihre Beleuchtung und Bedeutung empfängt. Ferner aber ist

3.

Wollte man die Epoche des deutschen Klassizismus streng bezeichnen, so müßte man sie von der Erscheinung des Terrors in Frankreich bis zur inneren Auflösung der preußischen Neutralität in den Jahren 1803—1805 datieren. Das ist literargeschichtlich das Jahrzehnt der Goethe-Schillerschen Beziehungen. Mit dem Wiederausbruch des allgemeinen Krieges dagegen verloren die deutsch-klassizistischen Meinungen recht eigentlich ihre Stätte.

Es war notwendig geworden, Partei zu ergreifen. Als Schiller ein Volk, das fromm die Herden weidet, besang, war sein Schweizerismus vom Weltgeist schon überholt. Das Übergewicht Frankreichs stellte sich her. Und da war es nun das Entscheidende, daß der deutsche Klassizismus aus dem Lager der Neutralität in das des Empire überging, daß er die verborgen frankophilen Tendenzen, die in dem System des Basler Friedens immer gewesen waren, ausbaute und, die Idee des Friedens politisch und sozial über alles stellend, die Abwandlung dieser Idee aus der preußisch-norddeutschen in die französische Fassung nicht nur leidend, sondern auch bejahend über sich ergehen ließ. Schiller erlebte die Katastrophe, die sich bei Jena gleichsam ihren Schauplatz suchte, nicht mehr. Aber Goethe und Hegel waren da. Auch Schelling, der sich schon 1802 in den bayerischen Süden gewandt hatte, und dessen romantische Stunde erst 1809 begann, grüßte mit verwandten Deutungen vom „Staat als Kunstwerk", der zugleich der „potenzlose Staat" war — Definitionen, die schon Rhein-

---

die Weltanschauung des gegenwärtigen Ästhetizismus mit der des Klassizismus überhaupt nicht vergleichbar. Die Klassiker verbanden das Dichten mit dem Denken, insofern dieses, sich selbst überlassen, die Existenz der Gesellschaft hätte gefährden können. Ludwig aber bekämpft den kritischen Geist in der Wissenschaft umgekehrt als etwas Überlebtes, Reaktionäres, „Legitimes", er setzt der „alten" eine „neue" historische Schule entgegen, welche er aus der Kunst hervorgehen sieht („Historie und Dichtung", a. a. O.). Diese völlig verschiedene Bewertung der Wissenschaft ist zwar nicht unverständlich. Denn der wissenschaftliche Kritizismus ist ja heute längst nicht mehr in der revolutionären Nachbarschaft wie vor 150 Jahren. Von Kant zu den meisten Neukantianern ist ein weiter Weg. Ich erörtere diese Verhältnisse später. Aber so begreiflich dieser Wandel in der Beurteilung der Wissenschaft von künstlerischer Seite sein mag, weil sich die Wissenschaft selber wandelte, so sehr bleibt es doch bestehen, daß damit zugleich eine durchaus andere Überzeugung von dem Sinn des Verhältnisses zwischen Staat, Wissenschaft und Kunst Platz gegriffen hat, als sie für die klassische Zeit maßgebend gewesen war.

bundgeist atmen — hinüber[1]). Wer wollte leugnen, daß es sich darum handelte, sich welthistorisch zu entscheiden? Die spätere patriotisch-deutsche Legende, welche alles Licht auf der Seite der Freiheitshelden sah, hat zu einer Vereinfachung des Zusammenhanges beigetragen, die es heute zu verbessern gilt, wenn eine überparteiliche Einsicht wieder gewonnen werden soll. Bei Jena wurde die Weltlinie des norddeutsch-protestantischen Zusammenwirkens mit Frankreich unterbrochen, deren universale Bedeutung zu verkennen, einschließen würde, alles das aus dem Selbstbewußtsein zu verbannen, was durch das Bündnis der Schmalkaldener mit Franz I., der Union mit Richelieu, Friedrichs des Großen mit Fleury zustande gekommen ist. Allzu sehr haben die Kämpfe des 19. und 20. Jahrhunderts die Erinnerung daran versinken lassen, daß das protestantische Deutschland vor allem im Bunde mit Frankreich emporgekommen ist. Es hat auch andere Konstellationen gegeben: Roßbach. Aber erst Jena drohte Roßbach zu verewigen. Die Klassiker hatten also eine große Überlieferung für sich, wenn sie dieser Verewigung widerstrebten: eine Überlieferung, deren Nachwirkung auch noch auf die Politik Bismarcks je und je hervorgetreten ist[2]). Aber ihre Stunde ging vorüber, und in ihrer Entscheidung für das Empire traten doch auch zweifellos Bindungen, Begrenzungen des Geistes an das Neutrale, Allgemeingültige, Klassische hervor. Der lebendigsten Gegenwirkung setzten sie sich aus. Die Weltanschauung, die sich auf dem Boden der verwandelten Verhältnisse erhob, war die Romantik.

Es liegt nicht in meiner Absicht, eine Analyse des romantischen Geistes zu versuchen. Nur einige Punkte hervorzuheben, sei gestattet.

---

[1]) Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803), 10. Vorlesung. — System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (1804), § 325, 326.

[2]) Unter den deutschen Parteien haben diese Überlieferung wohl am lebendigsten, wenn auch mit parteiischer Einseitigkeit, die Sozialdemokraten bewahrt. Auf den Grenzen des deutsch-französischen Geistes ist der Sozialismus in seiner wirksamsten Gestalt ja eigentlich entsprungen. Auch in dem schnöden Wort Kurt Eisners, daß Leipzig alles zerstört, was Jena geschaffen habe („Das Ende des Reiches", 1907), klingt doch noch etwas von einer zurückliegenden historischen Wahrheit an. Ich glaube, daß eine nach allen Seiten unvoreingenommene Geschichte der Freiheitskriege noch immer eines der bedeutendsten Desiderata zur neueren deutschen Geschichte darstellt. — Auch über den fast hoffnungslos zerfahrenen Begriff der Romantik könnte dadurch vielleicht Licht gewonnen werden.

Die Romantik entsprang, als es fühlbar geworden war, daß die Revolution den Kampf gegen die Kirche nicht werde hinausführen können. Es war eine Abwandlung des geistigen Klimas, der man, noch unverbunden, überall inne zu werden begann. In eben den Jahren 1796/97, da Bonaparte als Oberbefehlshaber in Italien den antiklerikalen Weisungen des Direktoriums nur noch mit Einschränkungen folgte, entwickelten sich in den poetisch-literarischen Zirkeln Jenas und Weimars die neuen romantischen Ideen aus den klassizistischen. Ihre Abkunft vom Klassizismus verriet sich auch darin, daß es zunächst eine ästhetische Bewegung war und die Religion erst allmählich, mit zunehmender Politisierung, über die Kunst zum letzten geistigen Organ erhoben wurde. 1809 aber trat jene Wendung ins Spezifisch-Religiöse schon entschieden hervor, welche mit dem Klassizismus nicht mehr vereinbar war. Die Auflösung des kritisch-protestantischen Elements wurde besonders in dem Übertritt hervorragender Romantiker zum Katholizismus deutlich. Das bestärkte den Klassizismus nur um so schärfer in der Position der Neutralität. „Gott sei Dank, daß die Friedrich Schlegelsche Befreiung und Katholizierung unser aller geradezu vor die Schweine gegangen ist", schrieb Hegel nach der Schlacht bei Wagram.

Aber die Romantik verriet ihren Zusammenhang mit der Aufklärung, so sehr sie sie bekämpfen mochte, doch darin, daß sie den Standpunkt der Toleranz wahrte. Allerdings aus sehr andersartigen Motiven. Sie errichtete die Front des Glaubens gegen den Unglauben. In dieser Kampffront des christlichen Wesens überhaupt gegen das heidnisch-atheistische der französischen Revolution mußte der Tiefsinn der konfessionellen Abweichungen folgerichtig an Bedeutung verlieren. Kein Zweifel, daß es eine höchst fruchtbare Periode allseitigen religiösen Mitgefühls war, während der Toleranz der Aufklärung die Indifferenz gegen alles Konfessionelle zugrunde gelegen hatte. Aber der Preis, um den das christliche Bewußtsein überhaupt wieder mächtig wurde, war ein dreifacher: einmal eine problematische Verinnerlichung und subjektivistische Verwischung der Dinge, um welche es einst in den großen dogmatischen Auseinandersetzungen Europas gegangen war, ferner eine Beschränkung der Toleranz auf das Christliche, auf den Glauben im spezifischen Sinne, und endlich, daraus folgend: eine Wiederpolitisierung der Religion, die Wiedergeburt einer unmittelbar religiös geleiteten Politik.

Ist nun aus dieser Wiederverbindung weltlicher und geistlicher Prinzipien das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Kunst bedeutsam verändert worden? Der überkonfessionell-gesamtchristliche Romantizismus lebte förmlich von der Präzisionslosigkeit im Übersinnlichen. Jene Verfassung, „die den Konflikt des Geistes auf dem schmalsten Scheidegrate der dogmatischen Differenz austrug", ging in der Romantik unter. Gerade in der dogmatischen Härte aber hatten die künstlerischen Möglichkeiten der konfessionellen Zeitalter gelegen. Unmöglich, daß von der Subjektivierung der religiösen Begriffe ein großer künstlerischer Antrieb ausgehen konnte.

Im Grunde regierten bei der religiösen Wiederherstellung doch wohl mehr Gefühl und Absicht als ursprünglich religiöse Genialität. Mehr noch als im Klassizismus überwog die Gesinnung das Formvermögen, das Wollen das Können. Vor allem in den bildenden Künsten traten die Schranken hervor. Statt antiker wurden jetzt christliche Stoffe aufgegriffen, statt im antiken baute man im romanischen oder gotischen Stil. Aber es war eine bloße Abwandlung in den Gegenständen der Kunst, nicht in der Formgebung, in den Stilarten, nicht in der Art der Stilisierung. Während das Lineare, Klare, Rationale mit der Klassik auch eine gewisse geistige Verwandtschaft gehabt hatte, blieb es in den romantischen Bauten und Bildern trotz einer ausgeprägten Gesinnung für das Irrationale, die sich eben nur im Stofflichen, nicht im Formalen zu ergehen vermochte, erhalten. Es war eine Gedankenkunst. Der Primat des wissenschaftlichen über das künstlerische Vermögen blieb, theoretisch bestritten, faktisch auch in der Romantik bestehen. Wenn Schelling 1807 prophezeit hatte, daß aus der neuen deutschen Wissenschaft die neue deutsche Kunst hervorgehen werde[1]), so trat in den großartigen, aber auch von des Gedankens Blässe angekränkelten Kompositionen seines symphilosophierenden Freundes Cornelius diese spiritualistische Abkunft sinnfällig hervor.

Klassik und Romantik kamen nach dem Friedensschluß von 1815 zusammen. Und wer wollte es sich versagen, die Verbindung von Tiefsinn und Klarheit, von Poesie und Philosophie, die Einheitlichkeit der Stimmung und die Schönheit der Sprache noch heute zu genießen, von der die Werke, die im Ausklang des klassisch-

[1]) Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur.

romantischen Geistes geschaffen wurden, zeugen? Das „Wilde" der Romantik klärte sich in den klassizistischen Formen auf, und der Klassizismus erschien durch die romantischen Erfahrungen belebt, verinnerlicht, gemildert. Es waren die „west-östlichen" Tage. Auch national waren diese Schöpfungen von Bedeutung. In den zwanziger Jahren vereinigten sich im klassisch-romantischen Geiste der Norden und der Süden Deutschlands. Die Epoche der Neutralität kehrte in einem umfassenderen Sinne wieder, nicht nur auf den Norden beschränkt. Bayern wurde damals von dem klassisch-romantischen Geiste gleichsam kolonisiert. Aber es gab selber in dessen letzte Phase eine eigentümliche Note hinein. Das moderne München wurde erbaut als die Hauptstadt des deutschen Südens, wie es König Ludwig I. vorschwebte. Wenn spätere Kritiker, die mit dem Historismus Ernst machten, das Durcheinander der Münchener Stile verurteilt haben[1]), so wurden Früh- und Spätantike, romanischer, gotischer Stil, Renaissance durch die Klenze und Gärtner doch von einem einheitlichen Lebensgefühl nachgeschaffen, so daß sie als Denkmale der irenischen Bildung, des universalen Verständnisses jener Tage organisch nebeneinander stehen, Sinnbilder eines Geistes, der zwar mit Vorliebe das Historische, aber in der Historie das Feld menschlicher Versöhnung suchte, der deswegen auch gar nicht wirklich historisch war. Wie unhistorisch sind die romantischen Restaurationen unserer mittelalterlichen Dome ausgefallen! Aufklärung in der Romantik! Das Nacheinander der Geschichte zu einem Nebeneinander aufzuklären, sei die Aufgabe der Zeit, meinte Dahlmann 1815.

So war es den Energien des deutschen Geistes gegeben, sich nach den Katastrophen, welche sie zu bestehen gehabt hatten, gleichsam in einer großartigen Spätblüte auszuruhen. Die religiösen, sozialen, politischen Gegensätze waren nach 1815 kaum irgendwo sonst in der Welt so ausgeglichen wie in Deutschland. Mochten die oppositionellen Tendenzen von rechts und links natürlich auch hier vorhanden sein und zur Entwicklung drängen, so war doch ein allgemeiner Ausgleich vollzogen worden, welcher dem deutschen Denken und Dichten Muße und Überblick, wie sie andere Länder nicht kannten, gab. Kunst, Wissenschaft und Staat wirkten zusammen.

[1]) Treitschke, Deutsche Geschichte. Ähnlich, aus dem vormärzlichen Demokratismus heraus, Anton Springer in Schweglers „Jahrbüchern der Gegenwart", November 1845.

Klassische und romantische Gesinnungen wandten sich vereint dahin, das Land des Plato und des Paulus vor dem Untergang zu bewahren. Im Philhellenismus fand gewissermaßen ihre Synthese statt. Aber in dem Streit um das Schicksal des Volkes, in dessen Altertum sich die okzidentale Welt erstmals von der orientalischen abgesetzt hatte, brach ein neuer Gegensatz des Ostens gegen den Westen an, der das mittlere Drittel des Jahrhunderts beherrschen sollte. Es waren die beiden Systeme der „heiligen Allianz" und der „neuen Welt", die, vornehmlich in Rußland und England verkörpert, einander nach der Katastrophe des französischen Kaisertums als die natürlichen Gegner gegenüberlagen. An den Problemen des spanisch-portugiesischen Amerika war der Gegensatz zuerst zu voller Schärfe entwickelt und mit Bewußtsein ausgesprochen worden, als Canning erklärte, daß er eine neue Welt in das Leben rufe, um das Gleichgewicht in der alten wiederherzustellen, d. h. um das Übergewicht Rußlands auf dem Kontinent aufzuheben. Weltumspannende Feindschaften, die sich dann in der griechisch-orientalischen Frage auf Europa zusammenzogen! Diese Frage berührte zwar Deutschland unmittelbar noch nicht. Im Gegenteil, sie gab, damals wie noch mehrmals später, für die Entwicklung der deutschen Dinge freieren Spielraum. Die Begründung des Zollvereins erfolgte in jenen Jahren. Preußen bot sich die Möglichkeit, an die Politik der Neutralität und Unabhängigkeit wiederanzuknüpfen, die Überlieferung aus den Epochen des Fürstenbundes und des Basler Friedens fortzusetzen. Eben darauf beruhte das letzte Emportauchen des klassisch-romantischen Geistes deutscher Prägung. Aber als sich im Anschluß an die Beendigung der orientalischen Krise in Frankreich, das nicht den erwarteten Gewinn aus ihr davongetragen hatte, die Revolution von neuem erhob, wandelte sich das Bild der Lage vollkommen. Wenn es in den zwanziger Jahren noch nicht zu einem unmittelbaren Zusammenstoß zwischen Ost und West gekommen war, sondern Rußland, England und Frankreich es vorgezogen hatten, den Konfliktsstoff auf diplomatischem Wege zu bereinigen, so wirkte darauf vor allem der Umstand ein, daß die hochkonservativen Kabinette gelähmt waren, eine Politik wirklich durchzuführen, durch welche das revolutionäre Element, das an und für sich in der griechischen Angelegenheit lag, hätte zur Entzündung gebracht werden können. Diese Politik hatte schließlich zu einem bedeutenden Erfolg Rußlands über die Westmächte geführt, da

sich das Zarenreich anders als diese auf der Bahn äußerster Reaktion nicht in Widerspruch mit sich selber setzte. Durch die Julirevolution in Frankreich und die Parlamentsreform in England befreite sich nun der Westen aus der innerpolitischen Lähmung. England und Frankreich rückten auf der Grundlage der liberaldemokratischen Ideen zusammen. Ost und West bildeten sich nicht nur nach außen, sondern auch nach innen zu geschiedenen Weltlagern aus. Und schon begann sich unter der Decke dieses Gegensatzes eine neue Gewalt zu regen, das revolutionäre Proletariat, das die gedankliche Ausprägung seiner Tendenzen in den sozialistischen Systemen, die zwischen 1820 und 1848 entsprangen, empfing.

In dieser ostwestlichen Umklammerung, die seit 1830 nicht mehr nur politischer, sondern auch gesellschaftlicher Natur war, erlosch der Beruf der mittleren deutschen Bildung. Um 1830 gingen die großen Vertreter des klassisch-romantischen Geistes heim, 1831 Niebuhr und Hegel, Gneisenau und Stein, 1832 Goethe, bald darauf Schleiermacher und Wilhelm v. Humboldt. Als ihr eigentlicher Erbe blieb nur Ranke, berufen, was jene auf dem Wege der Philosophie und Poesie begonnen hatten, in der Historie zu vollenden und den preußisch-deutsch-protestantischen Gedanken allseitiger Unabhängigkeit in das Zeitalter Bismarcks hinüberzuleiten.

Aber erst nach 1871 begann Ranke, klassisch zu werden. Der Versuch, den er, in der Mitte der dreißiger Jahre, mit seiner „Historisch-politischen Zeitschrift" unternahm, die Geister noch einmal auf einer mittleren, überparteilichen Linie zusammenzuführen, legte eben mit seinem Mißerfolg Zeugnis ab für den Untergang der Bildung des vorangegangenen Menschenalters. —

Blicken wir noch einmal zurück, so zeigt sich uns, wie wenig die in der Einigungszeit aufgekommene und noch heute vielfach vertretene Anschauung zutrifft, daß sich der deutsche Geist der politischen Ohnmacht zum Trotz — oder gar, wie man nach dem Verlust des Krieges von Aufmunternden hören konnte, wegen der politischen Ohnmacht — zu höchsten Leistungen entwickelt habe[1]). Die gern unternommene Berufung auf Schiller, daß deut-

[1]) Statt vieler nur ein Beispiel, aus den Jahren vor dem Kriege: „Diese glänzende Erscheinung hatte ihre allgemeine Ursache in der unvergleichlichen Lebendigkeit des Geistes, womit die deutsche Nation damals die Kulturbewegung der Renaissance, welche in ihr durch äußere Gewalt unterbrochen worden war,

sches Reich und deutsche Nation zweierlei Dinge seien[1]), würde doch höchstens für den damaligen Moment zutreffend sein. Schiller hatte an jener Stelle den Untergang des Reiches im Auge. Längst aber lag das Schwergewicht bei den Territorien, und von dem Aufstieg eines derselben, Brandenburg-Preußens, zum Range einer Großmacht datiert in Wahrheit eine Epoche entschiedener Machtkonzentration, sichtbaren Machtaufstiegs in Deutschland. Die sieben Jahrzehnte vom Hubertusburger Frieden bis zur Begründung des Zollvereins, zwischen diesen beiden Marksteinen in der Geschichte desjenigen Territorialstaates, von dem dereinst die Neugründung des Reiches ausgehen sollte, sind es gewesen, die, in genauer zeitlicher Koinzidenz, den wahren politischen Hintergrund der idealistischen Bewegung abgegeben haben. Denn von dem Auftreten Winckelmanns, Lessings und Kants bis zum Tode Goethes und Hegels muß man doch wohl die Ära der Genialität des deutschen Idealismus rechnen. Und man hat um so weniger Grund, mit dem Reichsuntergang ein Ereignis von bloß negativem Charakter zugrunde zu legen, als das politische Bewußtsein der Dichter und Denker selber nicht mit dem, was unterging und nicht wieder erschien, sondern mit dem, was wuchs und sich befestigte, verbunden war, mit der Genesis der modernen deutschen Einzelstaaten, zunächst des preußischen, ferner auch der süddeutschen. In diesen neukonstruierten Teilen, nicht im Ganzen schlug das wirkliche geistige Leben der Nation. Die Ohnmacht bildete nur etwa für zehn Jahre, von 1803 bis 1813, Epoche. Unmöglich, dem Ganzen der damaligen künstlerisch-wissenschaftlichen Bewegung in Deutschland ausschließlich die napoleonischen Jahre zum Hintergrund zu geben, die schließlich nur einen episodalen Einbruch in den Zusammenhang jener Dezennien bedeuteten.

Und handelte es sich nicht um eine Art von natürlicher Folge? Es waren die Zeiten, da die beiden Vormächte des Westens, Eng-

mit neuer Kraft wiederaufnahm und zur Vollendung führte. Sie erlebte — ein Vorgang ohnegleichen in der Geschichte — den Höhepunkt ihrer innerlichen Entwicklung zu derselben Zeit, wo ihre äußere Geschichte den niedersten Stand erreichte. Als sie politisch machtlos daniederlag, schuf sie ihre weltbezwingenden Denker und Dichter." (Windelband, Lehrb. d. Gesch. d. Philosophie, 5. Aufl., 1910, S. 443.) — Auf den Zusammenhang, in den die Anschauung Windelbands gehört, daß der deutsche Idealismus als eine Fortsetzung der Renaissance zu verstehen sei, gehe ich später noch ein.

[1]) In seinem vermutlich anläßlich des Lunéviller Friedens entstandenen Fragment, das Suphan 1902 unter dem Titel „Deutsche Größe" herausgab.

land und Frankreich, sich in ihren letzten Streit um die Weltherrschaft verstrickten, während gleichzeitig die beiden großen östlichen Nationen, Rußland und Polen, auf Tod und Leben aneinander gerieten. In diesen entscheidenden Kampfhandlungen erstarkte die deutsche Mitte, ihrerseits in einer Umwälzung begriffen, welche das Gefüge des alten Reiches auflöste und die Grundlagen für die Entstehung eines neuen legte, durch alle Wechselfälle der Begebenheiten zu neuer Macht. Das Denken und Dichten war dabei bewußt auf diese mittlere Position, auf „westöstliche" Verbindung gerichtet, denn West und Ost, in sich selbst entzweit, standen damals noch nicht entschieden gegeneinander. So tief auch beide Welten nach Deutschland hinübergriffen und es zeitweilig überfluteten, so blieb hier doch der Raum, wo der „Strom der Welt" mit der „Stille" zugleich erfahren werden konnte, „Charakter" und „Talent" ebenmäßig bildend und die Geister befähigend, den Gedanken einer „Weltliteratur" zu fassen, von der Goethe hoffen durfte, daß sie selbst entfernt liegenden Völkern Vereinigung und Verschmelzung bringen werde[1]). Es ist schlechterdings nicht zu glauben, daß dies aus „dem niedersten äußeren Stand" heraus möglich und „ein Vorgang ohnegleichen in der Geschichte" gewesen sei. Die Unvergleichlichkeit des Vorgangs scheint vielmehr auf seine Unerkanntheit, d. h. auf einen Rest von Widerwillen zurückzugehen, in das wahre Verhältnis von Macht und Freiheit einzutreten, sei es, daß die aufsteigende

[1]) Vgl. die Einleitung zu Carlyles „Leben Schillers" (für die Gesellschaft für ausländische schöne Literatur zu Berlin, April 1830). „Es ist schon einige Zeit von einer allgemeinen Weltliteratur die Rede, und zwar nicht mit Unrecht: denn die sämtlichen Nationen, in den fürchterlichsten Kriegen durcheinander geschüttelt, sodann wieder auf sich selbst einzeln zurückgeführt, hatten zu bemerken, daß sie manches Fremdes gewahr geworden" usw. „Diese Bewegung währt zwar erst eine kurze Weile, aber doch immer lang genug, um schon einige Betrachtungen darüber anzustellen" usw. „So wage ich, von einem bedeutenden Einfluß der deutschen Literatur zu sprechen, welcher sich in einem besonderen Falle höchst wirksam erweisen möchte. Es ist nämlich bekannt genug, daß die Bewohner der drei britischen Königreiche nicht gerade in dem besten Einverständnisse leben, sondern daß vielmehr ein Nachbar an dem andern genugsam zu tadeln findet, um eine heimliche Abneigung bei sich zu rechtfertigen. Nun aber bin ich überzeugt, daß, wie die deutsche ethisch-ästhetische Literatur durch das dreifache Britannien sich verbreitet, zugleich auch eine stille Gemeinschaft von Philogermanen sich bilden werde, welche in der Neigung zu einer vierten, so nah verwandten Völkerschaft auch untereinander als vereinigt und verschmolzen sich empfinden werden."

Generation von 1871 für ihr Empfinden nicht Macht genug oder die absteigende von 1918 für das ihre Ohnmacht genug in der deutschen idealistischen Epoche fand.

4.

Seit 1830 beherrschte der russisch-englische Gegensatz die allgemeine Politik. Nur auf dem Hintergrund desselben kann man auch Ausbruch und Verlauf der Bewegung von 1848 verstehen. Ihr außenpolitischer Sinn war, daß in den von den beiden leitenden Flügelmächten umklammerten mittleren Staaten — Frankreich, Deutschland, Österreich, der Schweiz, Italien — der äußere Druck zur Explosion führte, während Rußland und England selber von der Revolution kaum berührt wurden. Namentlich an der Politik Palmerstons ist zu erkennen, wie sehr er die kontinentale Revolution zu benutzen suchte, um eine den russischen Interessen entgegengesetzte Ordnung auf dem Kontinent zu begründen. Das konnte er jedoch nur wagen, weil sich England zuvor durch das staatsmännische Werk Peels innerlich befestigt hatte.

In Deutschland schöpfte der Geist von 1848 im Großen und Ganzen noch aus dem großen klassisch-romantischen Erbe. Die Sprache Lessings, Goethes und Hegels war auch noch die der Paulskirche, nur daß sie, zum Allgemeingut geworden, vielfach jener Weitschweifigkeit verfiel, die für die meisten Redner des Vormärz und der Revolution charakteristisch war. Warum es sich handelte, war, die klassisch-romantische Bildung zu aktivisieren und zu nationalisieren, sie zum Organ eines Lebens zu machen, das sich nicht mehr über die Umwelt erhob und die entgegengesetzten Lager überschaute, sondern das in die Gegensätze selbst hineingerissen worden war. War aber eine Nationalisierung und Demokratisierung der deutschen Humanität möglich? Vielleicht daß der Geist von 1848 eine eigene schöpferische Sprache gefunden hätte, wenn er wirklich zur Tat, zum Schlagen hätte kommen können! In der englisch-russischen Umstrickung aber gelang es den mittleren Nationen auch dadurch, daß sie den Sturmwind der Revolution entfesselten, nicht, zu wahrer Selbstbestimmung zu gelangen.

Blickt man aber nach innen, so lähmte den Hauptträger der Bewegung, das revolutionäre Bürgertum, der soziale Zweifrontenkrieg, in den es sich alsbald verwickelt sah. Besonders an der

Politik der französischen Februarrevolutionäre erhellt, daß es das Bürgertum aus Furcht vor den Arbeitern nicht wagte, die Revolution über die Grenzen zu tragen. Neuerdings haben russische Forschungen bewiesen, wie sehr Lamartine sogar die Polen, diese historischen Schützlinge Frankreichs und, wenn Ranke richtig sah, die Erstgeborenen des modernen Anarchismus, im Stiche ließ und vielmehr darauf bedacht war, das Verhältnis mit dem Zaren aufrecht zu erhalten: eine Absicht, die der Selbstherrscher durchaus zu würdigen verstand[1]). Und diese Tendenz des Bürgertums, mit der Legitimität gegen das Proletariat zusammenzugehen, gab der Revolution schließlich allenthalben das Gepräge. Einen Augenblick hatte es wohl geschienen, als ob sich die deutsche Revolution unabhängiger entwickeln werde als die linksrheinische. Was für Frankreich die Rheingrenze, bedeuteten hier die Elbherzogtümer. Während die Franzosen darauf verzichteten, die Grenze, die die große Revolution 1797 erreicht hatte, wiederherzustellen, ließ sich die deutsche Nationalversammlung auf den Krieg gegen Dänemark ein. Auch die polnischen Sympathien waren bei den deutschen Liberalen, wenigstens im Süden, lebhaft genug. Eben diese von Deutschland drohenden Gefahren verhinderten den Zaren, mit der französischen Bourgeoisie, wie nach der Julirevolution, einen Prinzipienstreit anzufangen. Aber auch in der Paulskirche setzte sich dann die Politik des Einvernehmens mit den bestehenden Gewalten durch. Die bürgerliche Mitte nahm den Waffenstillstand von Malmö, durch den sich Preußen aus dem dänischen Krieg zurückzog, an und zerschnitt in dem unmittelbar darauf folgenden Frankfurter Straßenkampf das Band mit der Linken. In Dahlmanns leidenschaftlichem Protest gegen den Stillstand einerseits und in seiner Weigerung, aus dem Protest die Folgerung zu ziehen, selbst ein Kabinett der Linken zu bilden, anderseits trat die Dialektik der revolutionären Bewegung auch in Deutschland zutage.

Auf das Tiefste mußten von dem Scheitern des nationalen Aufstandes auch die inneren Verhältnisse des deutschen Geistes betroffen werden. Und als ein Ergebnis der Katastrophe darf man auch das bezeichnen, daß Kunst und Wissenschaft einander jetzt in Deutschland fremd wurden und, indem sie sich politisch

[1]) Vgl. M. N. Pokrowski, Lamartine, Cavaignac und Nikolaus I. (Historische Aufsätze, deutsche Ausgabe, Wien-Berlin, Verl. f. Lit. und Politik.)

im entgegengesetzten Sinne orientierten, Denken und Dichten auch psychologisch auseinanderrissen.

In jenen Jahren ist Friedrich Hebbel aufgetreten, in dessen Kunst und Lehre der Zustand der Geister in der Epoche der Erschütterung des mittleren deutschen Lebens vielleicht die mächtigste Form gewonnen hat. Hebbel ist dadurch bedeutend, daß er, ausgerüstet noch mit den großen Fragestellungen des Idealismus, auf den Konflikt als den eigentlichen Grund aller Dinge bohrte und den klassisch-romantischen Geist in der Phase seiner Selbstzersetzung darzustellen unternahm.

Des weltgeschichtlichen Augenblicks, in dem sein Drama erschien, ist sich Hebbel wohl bewußt gewesen, und die Kraft, mit der er grüblerischen Sinnes im Drama zugleich das Zeitlich-Notwendige zu erfüllen suchte, läßt ihn noch als einen großen Epigonen des Schiller-Hegelschen Geschlechts erscheinen. Auch für die uns besonders interessierende Frage, welche Bewandtnis es mit dem Verhältnis zwischen Historie und Dichtung hat, ist er dadurch bedeutend geworden.

Seine entscheidenden grundsätzlichen Überlegungen fallen in die Jahre des Vormärz[1]). Fassen wir ihn, da es nicht unsere Aufgabe sein kann, die einzelnen Denker individualgeschichtlich zu verfolgen, in diesem Moment auf, da der Dreißigjährige, nachdem er die „Judith" und die „Genoveva" geschaffen, ähnlich wie Schiller theoretisch bei sich Einkehr hielt.

Hebbel betrachtet das Drama als die Spitze aller Kunst. Drei Dramen unterscheidet er, das partiell-nationale, das subjektiv-individuelle und das höchste, epochemachende. Die beiden ersteren verhalten sich zum letzteren wie einzelne Szenen und Charaktere zum ganzen Stück, sie vertreten das letztere, „bis ein alles umfassender Geist erscheint". Man darf wohl interpretieren, daß Hebbel mit jenen beiden Formen des Dramas diejenigen im Auge hat, die einseitig die Welt („das Nationale") oder den Menschen („das Subjektiv-Individuelle") behandeln. Wenigstens verlangt er von dem höchsten Drama, daß es „den jeweiligen Welt- und Menschenzustand" — also das Äußere und Innere zugleich — veranschaulichen solle. Und zwar solle dies Ganze veranschaulicht werden in seinem Verhältnis zu dem alles bedingenden sittlichen Zentrum, das im Weltorganismus, schon um seiner Selbsterhaltung

[1]) „Mein Wort über das Drama", 1843. „Vorwort zur Maria Magdalena", 1844.

willen, angenommen werden müsse. Hebbel nennt dieses sittliche Zentrum der Welt, durchaus mit Hegel, die „Idee".

Möglich, fährt er fort, ist das höchste Drama nur aus Zuständen einer entscheidenden Veränderung heraus, in geschichtlichen Krisen. Und solcher entscheidenden Krisen hat die Geschichte bisher erst zwei aufzuzeigen: die Selbstentzweiung der antiken und die der christlichen Weltanschauung, also die Bewegungen der Sophistik und des Protestantismus. Das antike Drama gestaltete das Fatum und drückte das Individuum den sittlichen Mächten gegenüber maßlos herab, das Shakespearesche umgekehrt emanzipierte das Individuum, das alles Leben um sich her durch ungemessenste Ausdehnung verdrängt und durch ebenso ungemessene Vertiefung in sich selbst Gott aus der Welt, wie aus einer Pfuscherei, herausjagen möchte. Als dritter hat Goethe wieder den Grundstein zu einem großen Drama gelegt. Goethe hat die Dialektik aus dem Ich, in dem sie Shakespeare aufzeigte, in die Idee selbst hineingeworfen. Aber er tat nur den ersten Schritt, kehrte, als er im Faust zu hoch in die kalte Region hinaufkam, wieder um, setzte die Geburtswehen der um eine neue Form ringenden Menschheit, die er im ersten Teil hatte erblicken lassen, im zweiten zu bloßen Krankheitsmomenten eines nur notdürftig kurierten Individuums herab, wandte sich, da er die Dissonanzen der Übergangszustände, in die er in seiner Jugend gewaltsam hineingezogen war, nicht aufzulösen wußte, mit Entschiedenheit, ja mit Widerwillen und Ekel von ihnen ab. „Er konnte sich nicht in gläubigem Vertrauen an die Geschichte hingeben."

Charakteristisch ist zunächst der Ausgangspunkt Hebbels, die entscheidende Veränderung, die geschichtliche Krise, die Selbstentzweiung einer Weltanschauung: exemplifiziert an den beiden großen Weltanschauungen des Abendlandes, Antike und Christentum. Ferner die durchgehende Polarität von Welt und Mensch: bei den Griechen maßlose Herabdrückung des Menschen, bei Shakespeare umgekehrt die Welt als Pfuscherei, aus welcher Gott herausgejagt werden solle, bei Goethe der erste Schritt auf das Zentrum zu, aber dann die Umkehr, die Herabsetzung der Geburtswehen der Menschheit zu einer individuellen Krankheitsgeschichte[1]).

[1]) Goethe selber faßte in der Poesie Shakespeares die Verbindung des Antiken mit dem Modernen, des Heldenhaften mit dem Romantischen, des Sollens mit dem Wollen auf. „Indem er das Notwendige sittlich macht, so verknüpft er

Hebbel ist mit dieser Lehre von den „historischen Krisen" schon der Wegbereiter des späteren Jahrhunderts. Die klassisch-romantische Harmonie wurde von ihm abgelehnt. Aber er war trotzdem noch der Erbe jenes eschatologischen Idealismus Schillerscher Prägung, der zwischen Räumen wie Zeiten vermitteln, „die Aerndte der ganzen Zeit" einbringen wollte. „Bis ein alles umfassender Geist erscheint": wohl nur ein deutscher, von Schiller und Hegel gebildeter Geist konnte dieser aus „gläubigem Vertrauen an die Geschichte" entspringenden Hoffnung Ausdruck geben. Ja, er geht noch über Schiller hinaus. Das Schöne sollte bei Hebbel nicht mehr, wie bei Schiller, im Leben untergehen, sondern nichts betont er so sehr, als daß die Kunst es eben mit dem „Leben" zu tun habe. Wie er mit Hegelscher Härte sagt: „nicht nur Spiegel des Jahrhunderts und der Bewegung der Menschheit im allgemeinen", sondern „Spiegel des Tages, ja der Stunde" solle die Kunst werden — eine Forderung, in der dennoch niemand das Moment des Allgemeingültigen, Überzeitlichen vermissen wird. Aber diese Abneigung gegen „ein allegorisches Herausputzen der Idee", diese Verlegung der Dialektik unmittelbar ins Leben schließt bei Hebbel doch noch jene idealistisch-protestantische Geschichtsphilosophie ein, welche vermittels eines gewaltigen begrifflichen Schemas — hier desjenigen vom „Welt- und Menschen-Zustand" — die Epochen der Vergangenheit zugunsten der Zukunft mediatisiert.

Welchen Charakter hat nun die dritte „Veränderung" nach der griechischen und der christlichen Selbstentzweiung, jene Krise,

---

die alte und die neue Welt zu unserm freudigen Erstaunen." In der Nachfolge Shakespeares, der das Wunder schon geleistet habe, sieht Goethe daher die wahre Aufgabe auch seiner Zeit. Der Aufsatz („Shakespeare und kein Ende", II. Abschn., 1813) ist gegen die „über Gebühr ausschließliche" Erhebung der Romantik gerichtet und feiert mit charakteristischen Worten das Wesen der Shakespeareschen Zeit: „daß er in einem lebensvollen protestantischen Lande wirken durfte, wo der bigotte Wahn eine Zeitlang schwieg, so daß einem wahren Naturfrommen wie Shakespeare die Freiheit blieb, sein reines Inneres, ohne Bezug auf eine bestimmte Religion, religiös zu entwickeln." Von dieser Auffassung Shakespeares ist die Hebbels verschieden. Hat Shakespeare nach Goethe Wollen und Sollen so ins Gleichgewicht gesetzt, daß das Wollen immer im Nachteil bleibe, so nimmt ihn Hebbel gerade für das eigenmächtige Wollen und ungemessene Ausdehnung in Anspruch. Für Goethe lag die „Wunderleistung" schon in der Vergangenheit, Hebbel verlangte das „Höchste, Epochemachende" durchaus erst von der Zukunft. Goethe wollte die freie, lebensvolle, protestantische Religion fortsetzen, Hebbel sah in ihr bereits das Moment der Selbstentzweiung und der Krise.

zu deren dramatischer Bewältigung Goethe zwar den ersten Schritt getan habe, die Hauptsache aber nach Hebbels Ansicht noch zu leisten sei? Es ist charakteristisch, daß Hebbel keine unmittelbare Antwort darauf gibt. Das „dritte Reich" erscheint bei ihm schon in formalistischer Erstarrung, als ein schematisches Postulat: Gegenwart versteht sich a priori als Synthese. Der Vormärz war die Zeit des Späthegelianismus, noch immer lebte man in dem aus der Mitte des Staatensystems schon verdrängten und in seinem sozialen Gleichgewicht schon erschütterten Deutschland der vierziger Jahre von dem Bewußtsein des „alles bedingenden Zentrums", aber nur mehr mit verminderter stofflicher Phantasie. Welche Kultur war es, die sich, nach der antiken und der christlichen, in der Goethe-Hebbelschen Zeit „entscheidend veränderte"? Hebbel nennt sie nicht bei Namen.

Aber er gibt allerdings einige bedeutsame Fingerzeige. Er spricht davon, daß die dramatische Kunst helfen solle, einen „welthistorischen Prozeß" zu beenden, und bezeichnet diesen Prozeß dahin, daß es sich darum handele, „die vorhandenen Institutionen des menschlichen Geschlechts, die politischen, die religiösen und sittlichen, nicht umzustürzen, sondern tiefer zu begründen, sie also vor dem Umsturz zu sichern". An anderer Stelle wiederholt er, daß der Mensch seines Jahrhunderts nicht, wie man ihm Schuld gebe, neue und unerhörte Institutionen wolle, sondern nur ein besseres Fundament für die schon vorhandenen — daß sie sich nämlich auf nichts als Sittlichkeit und Notwendigkeit, die identisch seien, stützten. Oder, prägnant: „wir sollen im Ästhetischen wie im Sittlichen nach meiner Überzeugung nicht das elfte Gebot erfinden, sondern die zehn vorhandenen erfüllen."

Erfüllung des Vorhandenen! Man darf dies näher deuten als die Erkenntnis der Tragödie des dritten Standes. Es sind Reflexionen des Vorworts zu einem „bürgerlichen Schauspiel". Aber welcher Unterschied in den „bürgerlichen" Stimmungen vor 1789 und vor 1848! Damals wurden Bürgerlichkeit und Menschlichkeit synonym gefordert. Jetzt lautete die Forderung, das „bedenkliche Verhältnis" zu vergegenwärtigen, worin das aus dem ursprünglichen Nexus entlassene Individuum dem Ganzen gegenüberstehe.

Was Hebbel in der „Maria Magdalene" dichten wollte, war nicht, wie Schiller in „Kabale und Liebe", die Menschlichkeit, die menschliche Würde, sondern die menschliche „Problematik" —

wie er gern sagt — des dritten Standes. Und sehr tief zeigte er Begriffe auf, in denen das Problematische der bürgerlich-liberalen Auffassungen lag, wenn er beanstandete, daß man sich an „allerlei Äußerlichkeiten" gehalten habe, z. B. an den „Mangel an Geld bei Überfluß an Hunger", vor allem aber an das „Zusammenstoßen des dritten Standes mit dem zweiten und ersten in Liebesaffären". Er nannte das Flickwerk am Bürgertum; unleugbar viel Trauriges, aber nichts Tragisches gehe daraus hervor. Die ganze Poesie Hebbels ist ein Protest gegen die Zurückführung des „welthistorischen Prozesses" auf subjektiv-individuelle Momente. Er polemisierte mit der „Maria Magdalene" unverkennbar gegen „Kabale und Liebe", welche ja in der Tat den ersten Stand mit dem dritten „in Liebesaffären" zusammenstoßen ließ. Er wollte die Tragik des Bürgertums tiefer fassen. Er wollte es aus „seinen inneren, ihm allein eigenen Elementen", aus der „schroffen Geschlossenheit" verstehen, „womit die aller Dialektik unfähigen Individuen sich in dem beschränktesten Kreis gegenüberstehen". „Die schreckliche Gebundenheit des Lebens in der Einseitigkeit" wollte er schildern.

Objektivistisch-revolutionäre Klänge! Anschauungen des Vormärz, denen man im Zusammenhang nachgehen müßte, um der Tatsache inne zu werden, wie an der Kritik der subjektiv-individuellen bürgerlichen Kultur der Sinn für das Objektive von unten her wieder emporkam.

Aber ebenso bedeutend ist Hebbel doch als ein Begründer des bürgerlichen Psychologismus. Er wollte nicht umstürzen, sondern vor dem Umsturz sichern. Er wollte das Bürgertum auf „Sittlichkeit und Notwendigkeit" zurückführen, „der Dialektik fähige" Individuen aus ihm hervorgehen lassen. Er kritisierte die bürgerliche Welt, aber er rief nicht die Proletarier gegen sie zu Hilfe. Hierfür müßte man seinen sozialen Standpunkt noch genauer bezeichnen. Hebbel war selbst aus kleinbäuerlichen Verhältnissen hervorgegangen. Die Geschichte seines Vaters ist ein Stück des allgemeinen Herabsinkens des Kleinbauerntums zum Proletariat. Auch die Welt, die er in der „Maria Magdalene" schildert, ist durchaus die des Kleinbürgertums: „beschränkteste Kreise", „schroffe Geschlossenheit", „schreckliche Gebundenheit" stellt er dar. Seine eigene Geschichte aber war die der persönlichen Emanzipation aus diesen Verhältnissen. Er will seinen Stand nicht revolutionieren, sondern er läßt ihn hinter sich. Die Fähigkeit zur

Dialektik ist also für ihn die dieses Übertritts von einer tieferen zu einer höheren sozialen Schicht. Er gehört den damals in Bewegung kommenden unteren Schichten der Gesellschaft an, aber er wird nicht selbst ein Träger dieser Bewegung. 1848 stand er durchaus auf der Seite der Besitzenden. Er war geistiger Aristokrat und sozialer Emporkömmling. Die Tugend lag für ihn nicht in der Bejahung, sondern in der Verneinung seines Standes[1]).

Hebbel verließ seinen Stand und die soziale Opposition der Zeit überhaupt. Aber er bereicherte die konservativ-großbürgerliche Welt, in die er emporstrebte und eintrat, durch die Erfahrungen, die er aus dem Milieu seines Ursprungs mitbrachte, indem er ihr zu verstehen gab, daß Menschentum und Bürgertum, Mensch und Welt nicht ohne weiteres identisch seien. Er ist ein Zerstörer der Naivität der liberalen Bürgerlichkeit geworden, vermöge welcher sie sich mit Menschlichkeit gleichgesetzt hatte. Nicht zufällig begann seine große theatralische Geltung erst gegen Ende des Jahrhunderts, im Zeitalter des sozialen Naturalismus, als die bürgerlichen Schichten, ihrer Herrschaft nicht mehr sicher, es sich angelegen sein ließen, auch ästhetisch nach unten zu blicken.

Er nannte es den Tod des Dramas, wenn es die Charaktere als fertige erscheinen lasse, so daß sie nur noch allerlei Verhältnisse durch- und abspielten, nicht aber innerlich an Kern und Wesenhaftigkeit gewinnen oder verlieren könnten. Vielmehr nur im Werden des Charakters — wie er „Form und Schwerpunkt" gewinnt — sah er das Element, durch das das Drama lebendig werden könne. Damit hat er einen Zug berührt, welcher sich in den geistigen Auffassungen der folgenden Zeiten zu beherrschender Bedeutung entwickeln sollte und noch heute wichtig ist: das Individuum in seinem Werden aufzusuchen. Natürlich war er nur ein Großer im Bereich allgemein wirksamer Tendenzen. Mit typisierender Kraft, die aus scharfer, produktiver Selbstanalyse stammte, verkörperte er ein Moment der allgemeinen Lage: das Werden des Individuums, das „dramatisch" wurde, war das Werden desjenigen Individuums, das sich aus den der Verelendung anheimfallenden Schichten mit „Dialektik" emporarbeitete. Das Individuum an sich war schon 1789 aufgetreten.

[1]) Mommsen hat ihn mit seiner maliziösen Schlagfertigkeit einen dithmarscher Bauernjungen, der in Paris in die Bordelle geraten sei, genannt (nach Treitschke, Briefe II, 82). Darin liegt eine sozialgeschichtlich richtige Beobachtung, aber ebensosehr eine geistesgeschichtliche Verleumdung.

Aber damals hatte es sich nicht sowohl um Emanzipation aus dem wirtschaftlich-sozialen Elend, als vielmehr um politische Gleichberechtigung schon entwickelter wirtschaftlicher Potenzen gehandelt: das Individuelle wurde als seiend vorgestellt. 1848 handelte es sich nicht nur um politische, sondern auch um menschliche Emanzipation: das Individuelle wurde als werdend vorgestellt. Die absolute ästhetische Forderung nach Charakterentwicklung hatte zur objektiven gesellschaftlichen Folie den Aufstieg der Proletarisierten zur Menschlichkeit. Hat nicht der ganze moderne Psychologismus seinen eigentlichen historischen Ort vornehmlich in dieser sozialen Umschichtung, sei es nun, daß die emporstrebenden Schichten durch Psychologisierung „Kern und Wesenhaftigkeit" gewinnen, oder die Schichten, die bisher geführt haben, durch Psychologisierung Selbstkritik üben, die Erweichung ihrer Herrschaft verstehen und eine Brücke nach unten schlagen wollen? Hebbel war der erste bewußte Dichter dieser Verständigung. Das war die „Erfüllung des Vorhandenen", die er forderte.

Ich berührte schon, wie er zu der Erfüllung dennoch den Konflikt hinzudachte. Er stellte die soziale Aufgabe der Zeit durchaus unter tragischen Aspekt.

Sein tragischer Grundgedanke ist der, daß es eine „ewige Wahrheit" sei, daß das Leben die Schuld nicht nur zufällig erzeuge, sondern notwendig und wesentlich mit einschließe und bedinge, und zwar dadurch, daß es als Vereinzelung nicht Maß zu halten wisse. Zwar nimmt er als die letzte Form ein „Gleichgewicht", eine „Versöhnung" zwischen Leben und Schuld an. Er behauptet, daß alles menschliche Handeln darauf beruhe, daß es beständig, sowie es ein inneres Motiv zu manifestieren suche, zugleich ein widerstrebendes, auf Herstellung des Gleichgewichts beruhendes äußeres entbinde. Aber er faßt den Begriff der Versöhnung großartig auf, der darin liege, daß das Vereinzelte auf seine eigene Zerstörung hinarbeiten müsse, weil es, als maßlos und unvollkommen, keinen Anspruch auf Dauer habe. Er wendet sich dabei ausdrücklich dagegen, daß etwa in der Einsetzung des guten Willens die Möglichkeit einer Korrektur liege; die dramatische Schuld entspringe nicht aus der Richtung des Willens, sondern aus dem Willen selbst, aus der starren eigenmächtigen Ausdehnung des Ichs, wobei es dramatisch völlig gleichgültig sei, ob der Held an einer vortrefflichen oder an einer verwerflichen Bestrebung scheitere.

Auch hiermit greift Hebbel schon den Anschauungen des späteren Jahrhunderts vor, präpariert die Abdankung der christlich-kantischen Willens- und Schuldlehre zugunsten einer modern-heidnischen, welche das Problem des Willens jenseits von gut und böse, in seiner Willensqualität selber, sieht. Es ist die Philosophie des Imperialismus, die sich in dieser Willensmetaphysik ankündigt: der Wille erscheint als „starre eigenmächtige Ausdehnung". Diesem Willen als Ausdehnung gegenüber hat es, wie mir scheint, vier Möglichkeiten des modernen Verhaltens gegeben: entweder seine reine Verneinung, den Verzicht auf die Macht als das Böse, wie sie Schopenhauer, Wagner, der junge Nietzsche forderten, oder eine reine Bejahung des „Willens zur Macht", wie sie der spätere Nietzsche und mit mehr oder weniger Feinheit andere imperialistische Denker durchführten; oder die Begründung des Willens zwar wieder auf eine Richtung, nicht nur auf ihn selbst, aber nicht auf eine moralische, sondern auf eine politische Richtung, d. h. seine Formung durch den Staat, welcher, wie Bismarcks Politik bewies, mit „Eigenmacht" und „Ausdehnung" keineswegs identisch zu sein braucht; oder endlich nicht die Verneinung, wohl aber jene „Selbstzerstörung" des Willens, die Hebbel forderte, eine Selbstzerstörung, welche, indem innere Maßlosigkeit und äußeres Widerstreben sich durch sie ins Gleichgewicht setzten, als „Versöhnung" gelten könne: wenigstens „so weit im Kreise der Kunst danach gefragt werden könne".

Mit diesem einschränkenden Satz Hebbels haben wir den Punkt erreicht, auf dem es möglich ist, auch das uns beschäftigende Thema des Verhältnisses zwischen Kunst und Wissenschaft weiterzuführen.

Die beiden Aufsätze, die wir zugrunde legten, sind recht eigentlich auch Variationen über das Thema „Kunst oder Philosophie?" Die Zeit der Verbindung des Denkens und Dichtens, die große philosophisch-poetische deutsche Epoche war noch nicht ganz vorüber. Hebbels Antwort ist die, daß Kunst und Philosophie eine und dieselbe Aufgabe hätten; aber daß sie sie auf verschiedene Weise zu lösen suchten. Und hier erhebt er sich zu umfassenden geschichtsphilosophischen Perspektiven. Er räumt der Philosophie das Ziel ein, die Idee unmittelbar zu erfassen: aber diesem ihren Teil an der ihr mit der Kunst gemeinschaftlichen Aufgabe habe sie bisher noch nicht genügt. Sie habe zwar die Peripherie um das mysteriöse Zentrum enger und enger gezogen — „von Kant und

eigentlich von Spinoza an" — aber der Sprung von der Peripherie ins Zentrum hinein sei ihr noch nicht geglückt, die Vereinzelung sei noch nicht auf ihre innere Notwendigkeit zurückgeführt worden, der innere Grund der Schuld noch unenthüllt geblieben. Hierauf hat sich das Drama nach Hebbels Meinung einzustellen. Mit dem „Weltmysterium" — d. h. dem Zustand der Unenthülltheit des Zentrums durch die Philosophie — muß es sich „in eine und dieselbe Nacht verlieren". Aber das ist nun nicht etwa ein Schade für die Kunst. Sondern die Kunst hat — anders als die noch immer nicht genügende Philosophie — „ihr Geschäft bei Alten und Neueren noch stets zur rechten Zeit vollbracht", sie ist es, die die Schuld, wenn sie sie auch wegen der noch nicht entwickelten philosophischen Lage „unenthüllt" lassen muß, doch nicht „unaufgehoben" läßt. Sie ist also in ihrer Vollendung unabhängig von der der Philosophie. Sie vermag, obwohl die Philosophie noch nicht fertig ist, selber stets „rechtzeitig" zu sein. Ihr Geschäft ist allerdings damit ein wesentlich negatives: während die Philosophie die Idee unmittelbar zu erfassen trachten darf, bescheidet sie sich, „alles, was der Idee in der Erscheinungswelt widerspricht, zu vernichten". Das ist offenbar nur ein anderer Ausdruck für die „versöhnende" Aufgabe der „Selbstzerstörung". Die Kunst spinnt also nicht etwa die Erscheinungswelt fort, sondern sie unternimmt etwas Absolutes: sie vernichtet in der Erscheinungswelt das Antiideelle; aber diese Vernichtung bedeutet nicht, daß durch den Vernichtungsfeldzug der Kunst schließlich die Idee rein übrig bliebe, sondern, was übrig bleibt, ist das — durch Selbstzerstörung herbeizuführende — Gleichgewicht zwischen innerer Maßlosigkeit und äußerem Widerstreben. Auch dadurch, daß der Grund der Schuld von der Philosophie erkannt werden würde — Hebbel leugnet die Möglichkeit nicht — würde die Schuld selbst nicht aufgehoben sein. Aufgehoben wird sie nur durch die Kunst, in welcher die Wiederherstellung des Gleichgewichtes durch die Selbstzerstörung des Individuums dargetan wird. Diese Wiederherstellung des Gleichgewichts eben ist die Realisierung der Idee, und in diesem Sinne wird die Kunst von Hebbel als „realisierte Philosophie" oder auch als der Ziel- und Gipfelpunkt der Philosophie bezeichnet. Das poetische Vermögen sei ebensowenig ein Beweis für die Unfähigkeit zum reinen Denken, wie die Welt in ihrer stammelnden Mannigfaltigkeit die Unfähigkeit Gottes beweise, einen Monolog zu halten.

Gegen diesen Monologismus einer formalen Philosophie also behauptet Hebbel die Autonomie der Kunst.

Dennoch bleibt die Frage, ob dies ganze Gebäude Hebbels nicht begrenzt ist von jenem, wenn nicht grundsätzlichen, so doch den bisherigen Leistungen der Philosophie gegenüber, bei aller Würdigung ihrer Fortschritte, sich behauptenden Agnostizismus. Hebbel selber hatte keine Philosophie, an die er glaubte. Wie der fast gleichaltrige Bismarck in eben jenen beginnenden vierziger Jahren, rätselte auch er an dem Erbe Spinozas und Hegels, ohne in ihm Befriedigung zu finden.

Anders als für die Generationen des Hochidealismus lag für die vormärzliche das Leiden darin, das „dritte Reich" nicht anschauen, den „Monolog" Gottes nicht dichten zu können. Kann sich aber beides, Monologie und Mannigfaltigkeit, nicht erst in eins erfüllen? Macht die Welt, in ihrer stammelnden Mannigfaltigkeit künstlerisch wirklich durchdrungen, selbst mit Hebbelscher Mächtigkeit in ihrer Dialektik aufgewiesen, jenen Monolog überflüssig? So wenigstens kam es dazu, daß Hebbel, der Anschauung des „Grundes" der Idee unteilhaftig, den Gegensatz zwischen „Welt und Mensch", „Allgemeinem und Persönlichem", „Notwendigkeit und Freiheit", „Begebenheit und Staat" — lauter von ihm herrührende Antithesen — mit aller Schärfe betonte. Weil er die Idee nur zu fordern, nicht vorzustellen vermochte, überzeichnete er die Kontraste des Lebens. Und das war keine zufällige Schwäche eines gewaltigen Denkers, sondern der Ausdruck der Tatsache, daß es im Deutschland der Jahrhundertmitte nicht mehr möglich war, das „Höhere", „Dritte", „Zentrale", die „Idee" vorzustellen: und zwar gerade nicht für denVertreter der damals neu auftretenden sozialen Schicht, für das sich aus der Engigkeit „eigenmächtig", durch „ungemessene Ausdehnung" über seine Klasse erhebende und in seiner eigenmächtigen Erhebung den Akt einer Verschuldung erblickende Individuum.

Die Problematik der Hebbelschen Poesien ist die der politisch-gesellschaftlichen Situation, in der er auftrat. Und die Gewalt seiner Dichtungen stammt aus der Tiefe, in welcher er sich und seine Zeit, sich an seiner Zeit begriff. Er drückte sich auch so aus, daß die Künstler nur den Übergang zur Gesundheit aufzuzeigen hätten und gab diesem Übergang den tiefen Sinn, daß er das Gegenteil von dem bedeute, was der ästhetische Pöbel zu sehen fordere: in der Krankheit die Gesundung.

Wenn es Epochen gibt, welche überwiegend von der Konzeption, andere, an diese anschließende, die von der Verwirklichung leben, so auch solche, welche vor allem Übergangsepochen sind. Sie werden nötig, um auch zwischen Verwirklichung und Konzeption den Reigen zu schließen. Es sind die Epochen der Krankheit, welche als solche durchlitten werden muß, wenn sie ihre Funktion erfüllen soll, den Übergang zwischen Verwirklichung und Konzeption zu bilden. Durch die „Krankheit", an der „Selbstzerstörung" vorüber, führt der Genesungsprozeß, in dem etwas von dem stattfindet, was Nietzsche das Vergessenkönnen nannte. Nächtlich-bewegte Naturen sind dafür nötig, die „übergehen" können, von der Verwirklichung eines geistigen Prinzips ablassen und das Prinzip selber doch festhalten können, so daß es zu neuen Entwürfen desselben zu kommen vermag. Eine solche Natur ist Hebbel zwischen Goethe und Hegel einerseits, Bismarck anderseits gewesen, wie zwischen der Harmonie und Festigkeit des deutsch-protestantischen Geistes in der Epoche bis 1830 und seiner Konzeptionskraft in der Epoche von 1871 die „Bewegung" von 1848 mitten inne zu liegen scheint.

Das Moment des Übergangs zeigt sich auch an seinen sozialpolitischen Erörterungen über das Verhältnis zwischen dem Drama und dem Theater seiner Zeit, auf die ich noch mit einem Wort eingehe, weil sie sich mit den Theorien, die nach dem Scheitern der Revolution Richard Wagner aufgestellt hat, charakteristisch berühren, aber auch bedeutend von ihnen unterscheiden.

Wie später Wagner, ging schon Hebbel von der Wahrnehmung aus, daß zwischen Drama und Theater eine Trennung bestehe, die unnatürlich sei und nicht sein solle. Und wie Wagner behauptet er, daß die Idealbühne bisher nur einmal verwirklicht worden sei, bei den Griechen, deren Drama aus der Religion hervorgegangen sei. Im Sinn der Griechen sei das Theater ein „Nationalakt" gewesen, in modernen Zeiten höchstens ein „Nationalausdruck". Es sei Unterhaltungsmittel, Zeitvertreib geworden. Solange freilich sieht Hebbel darin noch keine Lebensgefahr für das Theater, als es wenigstens dem wirklichen, wahren Volk die Zeit vertreibe, nicht aber einer gelangweilten Menschenklasse, die übereingekommen sei, sich die allein gebildete zu nennen. Jetzt aber sei das Theater den Bedürfnissen dieser Gebildeten so ziemlich überall dienstbar geworden, das Volk wage sich in die stolzen Prachtgebäude nur noch zagend hinein, die es an eine ganz andere Welt

erinnerten, als diejenige sei, in der es selber lebe und webe. Und bezeichnet Hebbel nicht eine noch heute sehr wirksame Folgeerscheinung der sozialen Lage dieses vor einem Parkett von „Halbwissern" in „weiten glänzenden Räumen" spielenden Theaters, wenn er behauptet, daß sich da „recht ungestört jene Zartheit des Gemütes entwickeln könne, die sich die abgeschmackteste Dialektik über erkünstelte Leiden gefallen lasse, die sich aber halb verdrießlich, halb schaudernd abwende, wenn ein wirkliches Leiden, dem die Poesie Sprache verleihe, seinen Schmerzensschrei ausstoße"? Mit Hebbel und Wagner beginnt das deutsche Theater „das wirkliche, wahre Volk" zu suchen. Die Demokratisierung der Kunst, die Entwicklung einer sozial oppositionellen Ästhetik setzt mit ihnen ein. Aber sie ziehen verschiedene Konsequenzen aus ihrer gesellschaftlichen Beobachtung. Wagner, wie wir sehen werden, versuchte, mit den Mitteln einer neuen Gesamtkunst „das wirkliche, wahre Volk" unmittelbar zu packen; Hebbel sah von vornherein tiefer in die soziale Krise der Zeit, er erkannte die Übermacht der „Gebildeten" früher und schärfer als Wagner, der deswegen auch schließlich vor ihnen kapitulieren und selbst dazu beihelfen sollte, daß sich die Kunst noch stolzere „Prachtgebäude" schuf. Hebbel beschränkte sich. Nichts, schrieb er, bleibe dem Dichter übrig, als sein Kunstwerk schweigend in den unermeßlichen Abgrund der Zeit zu werfen. Er richtete sich in dem Punkt der Trennung zwischen Drama und Theater auf. „Der Seidenwurm hört nicht zu spinnen auf, weil wollene Zeuge Mode werden, und der dramatische Geist nicht zu gestalten, weil man ihm das Theater verschließt."

Man muß beides zusammennehmen, die philosophische und die soziale Problematik, aus der sich das Drama Hebbels zu erheben vermochte. Wie es sich mit dem Weltmysterium in eine und dieselbe Nacht verlor, so warf es sich angesichts der theatralischen Begierden der „Gebildeten" schweigend in den unermeßlichen Abgrund der Zeit. In Philosophie und Gesellschaft umstanden es die Zeichen des Übergangs.

Dieselbe „Beweglichkeit" trat an der materiellen Geschichtsphilosophie der Hebbelschen Dramen hervor. Von dem Zentrum des individuellen Werdens aus wird auch hier alles bewegt. Ein Grundsatz Hebbels ist, daß der geschichtliche Stoff an sich nichts bedeute, daß der Dichter nicht der „Auferstehungsengel der Geschichte" sei. So konnte er auch von Schiller behaupten, daß ihn

der Demetriusstoff nur um des menschlichen Problems willen gereizt habe. Als Autorität für seine Meinung führte er Napoleon an, welcher die materielle Geschichte die Fabel der Übereinkunft genannt habe. Hebbel nennt sie „einen buntscheckigen ungeheuren Wust von zweifelhaften Tatsachen". Aber er wollte damit nur die materielle Hälfte der Geschichte durchstreichen, um die geistige gerade durch die Kunst wieder zu erzeugen. Das ängstliche Bestreben, die Kunst mit der Wissenschaft in Einklang zu bringen, sei überflüssig: denn dabei könne es sich ja doch nicht um die Übereinstimmung zwischen Bild und Wahrheit, sondern nur um die fast gleichgültige zwischen dem ersten und zweiten — dem wissenschaftlichen und dem künstlerischen — Porträt handeln. Mit andern Worten: er glaubt so wenig an eine objektive Historie wie an eine objektive Philosophie. Von beiden kann sich die Kunst daher unabhängig machen. Wie sie die realisierte Philosophie ist, so ist sie „die höchste Geschichtsschreibung". Hier vernimmt man schon etwas von der Meinung derer um Emil Ludwig.

Aber Hebbel hat nun doch darin einen großen historischen Sinn, daß ihm der geschichtliche Stoff nicht etwa völlig gleichgültig wurde. Man braucht sich nur seiner eingangs erwähnten schematisch-synthetischen Geschichtsphilosophie von den Griechen über Shakespeare zu Goethe zu erinnern, um zu erkennen, daß es keineswegs zufällig war, wenn die Gesamtheit seiner eigenen dramatischen Produktion die Vergegenwärtigung einer der großen geschichtlichen Krisen nach der anderen zeigt. Das Individualistische kommt dabei nur darin zum Ausdruck, daß nicht die Höhepunkte, sondern die Krisen geschichtlicher Entwicklung bevorzugt werden. So hat sich Hebbel z. B. gegen die Dramatisierung der hohenstauffenschen Geschichte mit einer Schärfe ausgesprochen, die offenbar nicht nur aus der ästhetischen Mißbilligung Raupachs, sondern zugleich aus der Abneigung gegen klassische Epochen überhaupt stammte. Der historische Stoff als positives Element war ihm gleichgültig, er leugnete die Positivität desselben, sprach vom „Wust". Aber als negatives Element war ihm doch auch der historische Stoff wichtig: um eine der großen Bildungsepochen der Menschheit nach der andern in ihrer Zersetzung vorzuführen und die gesamte Weltgeschichte gleichsam nur von der Seite des „Übergangs" zu verstehen.

Mit Vorliebe bewegte er sich auf den Grenzgebieten zweier Weltzeitalter, dem barbarisch-griechischen, dem jüdisch-christ-

lichen, dem germanisch-christlichen, dem römisch-orthodoxen[1]). Und meistens sind es die Repräsentanten der untergehenden Kulturen, die die wahren Helden seiner Tragödien sind. Vor allem im „Gyges" ist seine Geschichtsphilosophie charakteristisch. Es ist eine Dichtung über Griechentum und Barbarei, über „Aufklärung" und „Schlaf der Welt". In diesem Gegensatz aber erscheinen Griechentum und Aufklärung nicht mehr als der innerlich siegreiche Teil, sondern es wird dargestellt, wie zerstörend und zersetzend das Neue, Griechische auf das Alte, Barbarische wirkte. Gyges selber will

„hinunter an den alten Nil,
Wo gelbe Menschen mit geschlitzten Augen
Für tote Könige ewige Häuser baun."

„Expressionistische" Tendenzen für die Primitiven und Orientalen, die man hier schon vorklingen zu hören meint! Welch ein Unterschied in der Griechenauffassung zwischen den Dichtern der „Iphigenie" und des „Gyges". Griechenland war nicht mehr das Land, das die Deutschen „mit der Seele suchten", sondern die Stimmung war fortentwickelt worden, der schon Hegel in seiner „Ästhetik" Ausdruck gegeben hatte, als er, Hölderlins eingedenk, zugab, daß der Geist sich nach Griechenland als in seine ewige Heimat sehnen würde, aber zugleich die Bedingung dafür stellte: „wenn es ihm erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben".

Und doch bediente sich Hebbel ebenmäßig der strengen klassizistischen Form für die von Kritik und Zweifel an dem Wert der antiken Welt durchwehte Gestaltung seines Stoffes. Wir dulden nichts Antiquarisches, rief daher der junge Treitschke dem Dichter des Gyges zu[2]).

Das großartige und gewaltsame Ende des klassisch-romantischen Geistes war in ihm. Die klassischen Formen schienen nicht mehr innerlich hervorgebracht, sondern von außen auferlegt, mehr aus gewollter Erinnerung als aus schöpferischem Erlebnis zu stammen. Es war dasselbe Verhältnis, ob man die antikisierenden

[1]) Vgl. den großen Dialog im „Demetrius" zwischen dem Kardinal-Legaten und dem Mönch Gregory (Vorsp. 10. Sz.):

„Wenn du durch ihn das Schisma tilgen kannst,
Das Morgenland und Abendland gespalten,
So hast du mehr getan, als Hildebrand."

[2]) „Friedrich Hebbel", Hist. u. polit. Aufs. I.

Dramen Hebbels, die Novellen Conrad Ferdinand Meyers, die Malerei Feuerbachs oder auch die Historie etwa eines Ernst Curtius betrachtet. Etwas Kahles, Abstraktes, Konventionelles begann den Formen anzuhaften. Und gerade wo sich ein gewaltiger, die Erschütterungen der Zeit teilender und das Werden neuer Bildungen vorahnender Wille in ihnen bewegen wollte, kam es zu jenem mächtigen Widerspruch zwischen Form und Gehalt, der das Drama Hebbels charakterisiert und adelt: zu einem Widerspruch, der wie der zwischen Tod und Leben wirkt. Die Form belebte nicht mehr, sondern tötete den Stoff, und es war von hier aus ein Weg zu jener späteren neuidealistischen deutschen Philosophie, die in ihrer Opposition zur „Philosophie des Lebens" behauptete, daß es geradezu das Wesen des Begriffes sei, tot zu sein, und die Aufgabe desselben, das Leben dadurch, daß er es in sich aufnehme, zu töten.

DRITTES KAPITEL

STAAT, WISSENSCHAFT UND KUNST IN DER DEUTSCHEN GESCHICHTE SEIT 1848

ERSTER ABSCHNITT

DIE LIBERALE WISSENSCHAFT UND DIE REICHSGRÜNDUNG

Hebbel bildete seine Überzeugungen noch vor dem Ausbruch der Revolution aus. Wenden wir uns jetzt den Gesinnungen zu, die sich in der Epoche der Reichsgründung entwickelten, so treten wir in eine Ära ein, in der sich Kunst und Wissenschaft von Grund auf auseinander politisierten und philosophierten.

Wir erörtern zunächst die für unser Problem in Betracht kommenden wissenschaftlichen Meinungen und wählen hierfür die liberale Wissenschaft, insbesondere die liberale Historie, aus, welche in den beiden Jahrzehnten zwischen dem Reichsgründungsversuch der Revolution und der Reichsgründung durch Bismarck ihre Blütezeit hatte und die nationale Bildung vornehmlich repräsentierte.

In der Enttäuschung über das Scheitern der Ideale von 1848 zerstörte die liberale Wissenschaft mit Bewußtsein und Willen den künstlerischen Funken, den sie von der vorangegangenen Generation empfangen hatte. Eben in den ästhetischen Neigungen des Goethe-Hegelschen Geschlechtes wurde jetzt ein Moment der Schwäche, das am Handeln hindere, das quietistisch und harmonisch stimme, gesehen. Die Kritik, die der Literarhistoriker Rudolf Haym, einer der interessantesten wissenschaftlichen Köpfe der Zeit, an seinen Helden, den Schiller, Humboldt, Hegel, den Romantikern übte, stand ganz unter dem Gesichtspunkt des Primats des sittlich-tätigen über den harmonisch-beschaulichen Menschen. Haym vor allem war es, der die Abrechnung dieses von Hegel erzogenen Geschlechtes mit Hegel hielt, indem er dem Meister vorwarf, daß er sich mit dem bloßen Wissen begnügt, nicht aber sich zum „Wollen des Wissens" erhoben habe. Ein anderer, Hermann Baumgarten, drückte dieselbe Meinung aus, wenn er mit

Herabsetzung von der „ästhetischen und kritischen Glorie" der Weimarer und Jenenser Tage sprach, die nicht das mindeste getan habe, um die jammervolle Katastrophe von 1806 zu hindern, und wenn er den großen Geistern vorwarf, daß sie, mit ihren erhabenen Gedanken im Universum weilend, die deutsche Art vielleicht ruhig hätten zugrunde gehen lassen. Die sittlichen Kräfte seien mit den intellektuellen nicht mehr im Gleichgewicht geblieben, man habe sich zu einem Idealismus verstiegen, der zu den Grundbedingungen speziell des germanischen Lebens nicht gepaßt habe, alle jene Größen seien fehlgegangen, die mittleren Begabungen mit niedrigerem Flug und engerem Blick seien es gewesen, welche die ganze Schmach ganz empfunden und gegenüber den Kräften der gestaltenden Phantasie und des abstrakten Denkvermögens die des Charakters auf den Plan gebracht hätten[1]). Und dem letzten großen Überlebenden der „halkyonischen" Epoche, Ranke, warf Treitschke noch im Alter vor, daß er in seinem „Hardenberg" ein „durch und durch unwahres" Werk geschaffen habe, das künstlerische Schönheit, Gerechtigkeit und Tiefe des historischen Urteils vermissen lasse[2]). Nicht anders hat sich auch Sybel auf eine andere Auffassung der moralischen Kräfte der Geschichte als diejenige seines Lehrers Ranke berufen. Nicht außerhalb des Menschen, nicht als dämonische Kräfte, die ihn wider seinen Willen fortstießen, wolle er die Ideen sehen, sondern er suche in aller Geschichte die Menschen, die sich das Gedankenbild schaffen, danach handeln und dafür einzustehen haben[3]).

Es bedeutete etwas für den Fortgang der Bildung der Nation, wenn so die gefeierten, von Goethe, Hegel und Ranke selbst noch erzogenen Führer der Wissenschaft den sittlichen Standpunkt ihrer Lehrer mit Bewußtsein verließen. Primat der Wissenschaft über die Kunst im Namen der Politik und der Moral!

Was sie verließen, war der Glaube an die Harmonie der vita activa und der vita contemplativa, an die Einheit von politischem Handeln und tendenzloser wissenschaftlicher Betrachtung. Sie meinten vielmehr, daß die Hingabe an die reine Erkenntnis die Entfaltung der aktiven, politischen, sittlichen Energien störe. Ja, sie leugneten den Wahrheitswert einer solchen reinen —

[1]) Der deutsche Liberalismus. Eine Selbstkritik, 1866 (Hist. u. polit. Aufs. u. Reden, 1894, S. 81—85).

[2]) Briefe III, 445. Aufs. IV, 360.

[3]) Gesch. d. Revolutionszeit, 4. Aufl., I. Bd., Vorr. S. V (1877).

„durch und durch unwahren" — Erkenntnis. Nicht nur unter moralischem, sondern auch unter logischem Gesichtspunkt wandten sich Haym gegen Hegel, Sybel und Treitschke gegen Ranke. Hegels und Rankes Wissenschaft beruhte auf ihrer Ideenlehre, auf dem Glauben an das Sinnvolle, Gesetzmäßige in der Bewegung wie der natürlichen, so auch der sittlichen Welt, mochte der eine die ideelle Ordnung nun unmittelbar konstruieren zu können glauben, während der andere sich beschied, sie nur zuweilen über den Dingen ahnungsvoll wahrzunehmen. Und zwar hatte sich Hegel diesen Glauben gerade im Unglück, im Erlebnis der Katastrophe des alten Reiches erworben: „Denn nicht das, was ist, macht uns ungestüm und leidend, sondern daß es nicht ist, wie es sein soll; erkennen wir aber, daß es ist, wie es sein muß, d. h. nicht nach Willkür und Zufall, so erkennen wir auch, daß es so sein soll. Es ist aber schwer für die Menschen überhaupt, sich zu der Gewohnheit zu erheben, daß sie die Notwendigkeit zu erkennen und zu denken suchen[1])."

Aber eben in dem Glauben, daß die geschichtliche Wirklichkeit, ob feindlich oder freundlich, von Ideen konstituiert werde, und vollends in dem Erkennenwollen solcher Ideen erblickten die Liberalen einen entnervenden Quietismus. 1848 zwar waren gerade sie die Ideologen gewesen, ausgezogen, um das Hegelsche Reich der Vernunft — so sehr mißverstanden sie ihn schon — allererst zu verwirklichen. Jetzt aber waren sie es, die den Begriff der „Realpolitik" schufen, d. h. einer Politik, in der das wahrhaft Reale als das Antiideale, der Staat als bloße Realität, als Naturgewalt, Dynamis vorgestellt wurde[2]). So leiteten sie den großen Prozeß der sog. „Realisierung" des Staates ein, durch den der Staat wie früher von dem geistlichen, so jetzt von dem idealistischen Element befreit wurde, um als bloße, von der Idee verlassene „Macht" übrig zu bleiben, als eine Naturgewalt, der man sich, wie der übrigen, zu bedienen und zu erwehren habe.

Aber das ist nun das Charakteristische, Ergreifende, wie die Verweisung des Staates in das bloß Reale und Natürliche in diesen Männern nicht etwa aus Staatsfeindschaft, sondern aus Staatsleidenschaft hervorging, wie sie in der Abkehr von der Ideologie

[1]) Die Verfassung Deutschlands, Einleitung (1802) (Sämtl. Werke, hrsg. v. G. Lasson, Bd. VII).

[2]) Rochau, Grundsätze der Realpolitik, 1853.

eine sittliche Notwendigkeit glaubten erblicken zu müssen. So sehr stand ihnen der Staat voran, daß sie ihm selbst das Opfer der Idee brachten. Niemals hat es ein wissenschaftliches Geschlecht gegeben, das so sehr im politischen Geschäft lebte und webte, wie dieses. Man erstaunt, wenn man in die Briefwechsel jener Zeit blickt, die uns jetzt in reicher Fülle erschlossen sind, bis zu welchem Grade das ganze persönliche Leben damals aufging in politischen Beratschlagungen und Herzensergießungen, wie da jeder politische Moment gleichsam ins Unendliche untersucht und diskutiert wurde, und nur der eine Gedanke lebendig erschien: „wie wir wieder ein Volk werden können". Denn nicht den gegebenen, historischen Staat, den deutschen Einzelstaat, bejahten ja diese Liberalen: zu ihm standen sie vielmehr in Opposition. Den aufgegebenen, den werdenden Staat, den die nationalrevolutionäre Bewegung 1848 hätte gründen sollen, meinten sie. Niemand wird den praktischen Idealismus dieses leidenschaftlichen Wollens verkennen; aber es steckte zugleich ein theoretischer Naturalismus darin, und der theoretische Naturalismus floß nun durch diese Geister in das Neue Reich selber mit hinein.

Aber zu einem ganz entschlossenen, folgerichtigen Naturalismus gelangten die Liberalen noch keineswegs. Die idealistische Weltansicht war gewissermaßen zu einer Art von nationaler Religion geworden. Am wenigsten in der Epoche der Einigung war man gewillt, sie ganz preiszugeben.

Bei der Auflösung der philosophisch-ästhetischen Synthesen des Hochidealismus, die man als reaktionär empfand, hatte man sich sehr weit auf die Seite des westeuropäischen Geistes begeben, der sich, seitdem zwischen England und Frankreich politische Gegensätze erster Ordnung nicht mehr auszutragen waren, auch auf wissenschaftlichem Gebiete zu neuen bedeutenden Aufstellungen erhoben hatte. An die früheren französisch-englischen Berührungen, im Zeitalter Montesquieus und Voltaires, hatte man in der Epoche der Julirevolution und der englischen Parlamentsreform wieder angeknüpft. Diesseits und jenseits des Kanals entstanden die großen kulturgeschichtlich-gesellschaftlichen Systeme der positivistischen Schule, in denen sich, auf strenge Empirie gerichtet, die französisch-englische Aufklärung des vorigen Jahrhunderts fortsetzte und vollendete. Biologie, Psychologie, Soziologie, Zivilisationsgeschichte wurden die bevorzugten Disziplinen.

Der Positivismus erhob sich, möchte man sagen, als die Philosophie der „entente cordiale".

Dieser Positivismus trat mit bewußter politisch-philosophischer Feindseligkeit gegen die deutsche Bildung, die bis dahin vorgeherrscht hatte, auf. Es war das Deutschland Herders, Goethes und Savignys, in welchem ein J. St. Mill den eigentlichen Herd der Unfreiheit sah. Die deutschen Liberalen, indem sie dieser fortschrittlichen Kritik bis zu gewissen Punkten folgten, wandten sich dennoch mit Entschiedenheit gegen das Ganze der von Westen her vorgetragenen Überzeugungen. Wenn man Droysens Polemik gegen Buckle oder Treitschkes Ausführungen gegen Mill liest, so fühlt man, ja findet es selbst ausgesprochen, daß das geistige Selbstbewußtsein der Nation dabei in Aktion war. Treitschke insbesondere war es, der 1861, als er seinen klassischen Aufsatz „die Freiheit" in der Form einer Streitschrift gegen Mills „on liberty" verfaßte, auf die Angriffe des westlichen Positivismus die deutsche idealistische Antwort erteilte. Es war ein Kampf nationaler Weltanschauungen, der sich in den inneren, scheinbar abstrakt wissenschaftlichen Theorien spiegelte.

Endlich war der nationale deutsche Liberalismus an seiner englischen Orientierung irre geworden, vor allem seitdem er begriffen hatte, daß gerade England seinem Schmerzenskind, Schleswig-Holstein, keine Pflege angedeihen ließ. Und Frankreich gegenüber waren seit der Wiederaufrichtung des napoleonischen Kaisertums die nationalen Liberalen in Deutschland zweifellos ihrerseits offensiv. Das englisch-französische Zusammengehen hörte daher nicht auf, sie zu beleidigen. Der Idealismus, an dem sie festhielten, war, so gesehen, ein Ausdruck des Protestes gegen die französisch-englische Verbindung oder doch gegen den Umstand, daß es nicht möglich war, die eine der beiden Nationen gegen die andere im Interesse Deutschlands auszuspielen. Mit großartiger Leidenschaft verkündigte damals Theodor Mommsen „die unerschütterliche Protestation der germanischen Nationalität gegen die pensée immuable des Westens wie des Ostens[1])."

Wir werden noch sehen, wie sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als sich der westliche Geist endgültig gegen Deutschland zusammenzuschließen begann, ganz analog eine neue idealistische Welle gegenüber dem inzwischen in breiter Front bei uns selbst eingedrungenen Positivismus erheben sollte.

[1]) „Thiers und die Kaiserzeit", Preuß. Jahrb. I, 1858.

Ein weiteres Motiv gegen den Positivismus und für das Festhalten an dem Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit von seiten der deutschen Liberalen lag jedoch in den inneren Machtverhältnissen. Der Positivismus war, gesellschaftlich gesehen, die Weltanschauung des fortschrittlichen Großbürgertums, welches in England und Frankreich seit 1830 zu politischer Macht emporgekommen war. Es war das System der „goldenen Tage der Bourgeoisie". In Deutschland aber kämpfte das Bürgertum noch um den Machtbesitz. Am preußischen Heeres- und Verfassungskonflikt trat der Kampf in voller Stärke hervor. Da konnte die einheitlichere, sattere Wirklichkeitsauffassung der positivistischen Schule nicht genügen. Man bedurfte schärferer Formen. Nicht ein monistisches Besitzgefühl, sondern ein dualistisches Kampfgefühl war rege. Worauf es ankam, war, auf dem Gegensatz zwischen Macht und Recht zu beharren. Es war die geistesgeschichtliche Position des Konfliktsliberalismus gegenüber Bismarck. Wohl gab es dann seit den ersten nationalen Erfolgen der Bismarckischen Politik auch Nüancen. Man fing an, Bismarck machtpolitisch „rechtzugeben". Es kam zu schwierigen Überlegungen und vollkommenen Selbstwidersprüchen in der liberalen Gedankenwelt[1]). Zu einer wirklichen, prinzipiellen Übereinstimmung mit der Staatsauffassung Bismarcks ist man im nationalliberalen Lager niemals gelangt. Der Nationalliberalismus naturalisierte den Staat, faßte ihn als bloßen Machtstaat auf. Das ermöglichte ihm zwar, da er die Macht als solche bejahte, die Politik Bismarcks anzu-

[1]) Vgl. etwa Sybel an Droysen, 19. VI. 1864 (unter dem Eindruck der Erfolge in Schleswig-Holstein): „So wie die Soldaten und Offiziere gesiegt haben trotz des führenden Marschalls, so hat die Güte der Sache sich gehalten trotz der diplomatischen Führung. . . . Bei dieser Auffassung, deren Widerlegung mir selbst die größte Labsal sein würde, kann ich allerdings nicht so rund und unbedingt, wie Sie es tun, von einem gesundmachenden Aufflammen des Machtgefühls, der Siegeshoffnung, dem europäischen Emporkommen Preußens reden." „Ich würde es für sehr wichtig halten, daß Sie . . . überallhin keinen Zweifel aufkommen lassen, auch bei Ihnen gebe es eine Grenze für die Aufopferung des Rechtes zugunsten der Macht, eine vielleicht weitgezogene, aber unerschütterliche, absolut feste Grenze." „Ich kann Ihnen einräumen, daß das Machtinteresse für jeden Staat das erste sein soll. Aber ich meine: daß es nicht das einzige für eine Nation sein darf, werden Sie mir ebenso zugestehen. Weil es das erste ist, mache ich ihm gern sehr wichtige, sehr schmerzvolle Konzessionen auf dem tatsächlichen Gebiet. Aber da es nicht allein die Welt erfüllen kann und darf, so vermag ich die Konzessionen nicht bis zur Vernichtung des Rechtsprinzips auszudehnen" (Deutscher Liberalismus im Zeitalter Bismarcks, I. Bd., hrsg. v. J. Heyderhoff, S. 224 ff., von mir gesperrt).

erkennen, das Moment des Erfolges an ihr zu werten, auf den Boden dieses — obwohl nicht von ihm errungenen — Erfolges selbst hinüberzutreten, die Rechtsverletzungen Bismarcks zu indemnisieren, im Gegensatz zu dem „Fortschritt", der streng oppositionell blieb, die Macht überhaupt verneinte und den reinen „Rechtsstaat" wollte: was natürlich eine Umschreibung dafür war, daß er die Macht nicht, wie die Nationalliberalen, mit Bismarck teilen, sondern durch den unbeschränkten Parlamentarismus selbst an sich reißen wollte. Aber auch auf nationalliberaler Seite fuhr man trotzdem fort, den besonderen Rechtsstaatsgedanken gleichsam als eine reservatio mentalis zu pflegen, mit welcher allein man bereit war, die Anerkennung Bismarcks zu vollziehen. Man maß sich den Titel bei, das System der Sittlichkeit in das Reich — bisher ein Produkt vorzugsweiser, wenn auch willkommener Gewalt — seinerseits erst hineintragen zu wollen. Es wurde folgerichtig Mode, Bismarck selbst als einen bloßen Machthaber, großen Realisten und Opportunisten, ja als eine Art von Naturphänomen anzusehen, das wie ein zeitfremdes, urtümliches Felsgestein in die Bildungswelt des Jahrhunderts hineinrage. Sittliche, konsequente, idealistische Überzeugungen wurden an ihm vermißt. Namentlich Gustav Freytag zeichnete sich durch solche Bismarckauffassung aus. Emil Ludwig, der ihn für einen visionären Dichter hält, darf ihn mit Recht als einen seiner Vorgänger betrachten[1]).

So begründeten die Nationalliberalen die Position der Mitte als die einer Spannung, eines Dualismus, der prinzipiell überhaupt nicht, wohl aber faktisch aufzuheben war. In dieser Stimmung erwarteten sie den Reichsgründer: d. h. eben nur einen faktischen Befreier, „die Kraft, welche die anderen verschlingt" (Rochau). Sie folgten ihm auf dem Machtwege, aber sie behielten es sich selber vor, die Macht nachträglich aus der bloß natürlichen in die sittliche Sphäre umzuschreiben. Sie wehrten sich dagegen, daß mit der Macht auch deren Gewissen, mit der Wirklichkeit auch deren Idee komme; Gewissen und Idee wollten sie selber erst verleihen. Verständlich, da die Macht nicht von ihnen gebildet, die Wirklichkeit nicht von ihnen geschaffen, das Reich nicht von ihnen gegründet war. Aber es steckte doch noch mehr darin, als

[1]) Doch konnte selbst Treitschke 1865 noch von den „demoralisierenden Wirkungen" der Politik Bismarcks, die ja vor aller Augen lägen, schreiben (Briefe II, 420).

politisches Ressentiment: ein Kernstück liberaler Weltanschauung überhaupt. Man kann den Liberalismus vielleicht als eine im spezifischen Sinne tendenziöse Weltanschauung bezeichnen, d. h. das Tendieren überwog das Tun, das Streben das Gestalten. In aller Schöpfung, Gestaltung, Begrenzung, Bindung wurde vom Liberalismus schon eine Einschränkung, Verletzung der „Freiheit", nach der er sich nannte, gesehen, ein Stück Dogmatik, das der Kritizismus wieder, sei es zu entthronen, sei es von der Straße zu kehren berufen sei. Zwischen Reaktion und Revolution wohnte man in dem Schwebeverhältnis von Wirklichkeit und Idee, Natur und Sittlichkeit, Macht und Recht, nicht im Besitz der Wahrheit, sondern im Streben nach ihr.

Dabei aber war das Bedeutende speziell des deutschen klassischen Liberalismus, wodurch er gleichsam den Schlußstein in das Gewölbe der liberalen Bestrebungen des Jahrhunderts überhaupt setzte, die enge Verbindung des liberalen mit dem historischen Prinzip. Durch sie kam es, daß das Geschlecht der liberalen Historiker die damalige deutsche Bildung vornehmlich zu repräsentieren vermochte, daß in den Dahlmann und Gervinus, Häußer und Sybel, Droysen und Mommsen, Haym und Treitschke die geistigen Häupter der Nation anerkannt wurden. Man pflegt zu bemerken, daß die liberale Gesinnung der historischen an und für sich nicht günstig sei. Und wir werden sehen, welche Kritik diesem liberalen Historismus der Reichsgründungszeit alsbald zuteil werden sollte. Aber dabei wäre nicht zu übersehen, welche Berührungspunkte zwischen liberaler und geschichtlicher Denkart ihrer Natur nach dennoch bestehen: eben das Aufgehaltensein im Werden vor dem Sein, im Streben vor der Vollendung. Wie dem aber auch sei, es verwirklichte sich damals in Deutschland ein großartiges Bündnis zwischen Freiheit und Geschichte, und man darf vielleicht in den monumentalen Darstellungen, welche der deutschen liberalen Historie gelangen, Darstellungen, mit denen sie nicht nur die Geschichte der eigenen Nation, sondern die fast aller europäischen Völker vielfach bahnbrechend erhellte — Mommsens römische Geschichte bleibt wohl ihr größtes Dokument — eine letzte umfassende Leistung des Liberalismus überhaupt erblicken.

Möglich aber wurde dieser historiographische Mut des deutschen Liberalismus nur dadurch, daß jenes Schwebeverhältnis zwischen Wirklichkeit und Idee an einer Stelle doch schon fest

geworden war, daß man zwar noch ganz im Werden lebte, aber nicht mehr ziellos, durch Ziellosigkeit gehemmt, sondern schon mit der fortreißenden Vorahnung eines dicht bevorstehenden Ereignisses. Nur das tiefere Wissen um das unaufhaltsame Werden des Reiches machte die Männer zwischen 1848 und 1871 willig, die „Langeweile des Weltgeistes" zu ertragen; und aus diesem Wissen ergab sich ihnen die Konzentration, die nötig war, um auch die Geschicke anderer Völker und Zeiten in dem Umfang, in dem sie es unternahmen, nicht nur zu erforschen, sondern auch darzustellen. In der Summe dieser historischen Bestrebungen, die man einmal als ein wissenschaftliches Ganzes auffassen und würdigen müßte, liegt der Ausdruck einer zwar von Einseitigkeiten auch nationalen Ursprungs nicht freien, aber doch über die Nation selbst hinausreichenden Humanität, eine letzte umfassende Formung des klassischen liberalen Geistes.

Denn seine Position war gleichsam die „vor dem Ereignis". Die Umschau, die er hielt, die Universalität, die er erreichte, war die, die zu gewinnen einen Schritt unterhalb des Gipfels möglich ist. Zur Erreichung des Gipfels reichte die liberale Kraft nicht aus. Deshalb sind auch fast alle jene Meisterwerke wissenschaftlich schon mehr oder weniger veraltet. Es hängt miteinander zusammen: die Liberalen waren weder befähigt, das Reich zu gründen, noch, nachdem es gegründet war, es wirklich zu begreifen. Die Position einen Schritt unter dem Gipfel war und blieb für sie konstitutiv. Des freien Umblicks zu genießen, der sich von dem Standpunkt der Bismarckischen Politik aus eröffnete, die Reichsgründung wissenschaftlich zu objektivieren, sie in ihrer inneren Struktur zu verstehen, das Reich nicht nur als Macht zu bejahen, sondern auch die „Ideen von 1871" aufzufassen, waren sie nicht in der Lage. Zwischen Jubel und Ratlosigkeit schwankten die Besten aus ihren Reihen. Erfüllung und Öde stand ihnen in Augenblicken tieferen Selbstbewußtseins zugleich vor Augen. Heinrich von Sybel schrieb Ende Januar 1871: „Und wie wird man nachher leben? Was zwanzig Jahre der Inhalt alles Wünschens und Strebens gewesen, das ist nun in so unendlich herrlicher Weise erfüllt! Woher soll man in meinen Lebensjahren noch einen neuen Inhalt für das weitere Leben nehmen?" — eine der unwillkürlich bedeutendsten Antworten der liberalen Wissenschaft auf das „Faktum" der Reichsgründung[1]).

[1]) Sybel an Baumgarten 27. I. 1871 (Heyderhoff, S. 494).

Und so erhebt sich die Frage, welches Los der deutschen Wissenschaft im Neuen Reiche weiterhin beschieden sein würde? Konnte der idealistisch-positivistische Kompromiß, so mächtig ihn die Wissenschaft auch mit Mommsenschem Selbstgefühl von der eigentümlichen Stellung des protestierenden deutschen Geistes zwischen Ost und West erfüllen mochte, die Kraft und Einheit in sich haben, die notwendig war, um ein Imperium zu beleben? Konnte die Position der Mitte eine dualistische sein, konnte sich Deutschland dadurch, daß es die Gegensätze der Zeit nicht sowohl in sich überwand, als vielmehr in sich reproduzierte, sich zu ihrem Mikrokosmos machte, im Zentrum des Staatensystems behaupten?

ZWEITER ABSCHNITT

ÄSTHETISCHE OPPOSITION. RICHARD WAGNER

Noch unmittelbar im Geschehen der Reichsgründung traf die liberale Wissenschaft ein aus der Tiefe geführter Angriff, von der Seite der Kunst.

Schon verständlich, wenn wir uns erinnern, wie die Wissenschaft sich nach 1848 vom „Ästhetizismus" reinigen, die künstlerische Kultur des Goethe-Hegelschen Denkens als quietistisch und reaktionär abstreifen zu müssen glaubte. Und war der Liberalismus nicht überhaupt, seinem Wesen nach, eine eigentlich unkünstlerische Weltanschauung? Lag in seiner Flucht aus der Bindung in die Freiheit, aus dem Dogma in die Kritik, aus der Gestalt in die Tendenz, in seiner Neigung, die Grenze nur negativ, als Schranke, nicht auch positiv, als Form, vorzustellen, in der „unendlichen Erörterung" nicht an und für sich ein hervorragend unkünstlerisches Element?

Aber wie verhielt sich nun die Kunst ihrerseits zum Reiche? Schenkte sie ihm, was die Wissenschaft nur halben Herzens getan hatte, innere Übereinstimmung, schuf sie dem Reiche einen „Stil"? Machte sie den Geist von 1866 und 1870 poetisch und plastisch? Würdigte sie ihn dadurch, daß sie sich von ihm beleben ließ und ihn auf ästhetischem Felde wiederholte?

Das Gegenteil trat ein. Die künstlerische Entwicklung ging, in ihren schöpferischen Geistern, den Weg einer weit entschiedeneren Opposition als die wissenschaftliche. Die Kunst warf der Wissenschaft nicht vor, zu wenig, sondern zu viel in der Anerkennung des Reiches getan zu haben. Sie kritisierte den Liberalismus gerade an dem Punkt, wo er dem staatlichen Prozeß am nächsten war, in seiner historischen Gesinnung. Denn sie stammte viel tiefer aus dem revolutionären Bereiche, sie war mit den demokratischen Tendenzen des Jahrhunderts ursprünglicher verbündet, sie lebte und webte in dem Klima einer europäischen Opposition, in einem Menschheitsgedanken, der sich in das bestehende Staatensystem nicht einfügen wollte, sei es daß sie sich mit ungeheurem Anspruch

dann doch bequemte, Platz zu nehmen, sei es daß sie sich beschränkte, vornehme ästhetische Skepsis zu äußern, sei es daß sie aus Mitgenuß und aus grandioser Einsamkeit zugleich heraus paradoxe, an das Anarchische grenzende Ideen wie Brandfackeln in einen morsch und an sich irre gewordenen Zusammenhang des Geistes warf: Wagner, Burckhardt, Nietzsche.

Im Jahre 1849 ließ Richard Wagner eine Schrift „Die Kunst und die Revolution" erscheinen, in der er sich mit dem Erlebnis von 1848 auseinandersetzte und die Aufgaben, die sich für die Kunst daraus ergäben, zu bestimmen unternahm. In großem Sinne — die politische Erregung zittert noch nach — wird das Thema gestellt: „Die Bedeutung der Kunst als Ergebnis des staatlichen Lebens zu ergründen, die Kunst als soziales Produkt zu erkennen".

Auch Wagner geht noch vom Klassizismus aus. Den schönen und starken, freien Menschen, schreibt er, machte der griechische Geist in Apollon zu seinem Haupt- und Nationalgott. Nicht als weichlicher Musentänzer, sondern wie ihn die spartanische Jugend kennen lernte, mit Zügen heiteren Ernstes, wie ihn Äschylos kannte, war er selber das griechische Volk. Diese apollinische Kunst war konservativ, die Orestie „das herrlichste konservative Kunstwerk". Die Siege des Perikles wie des Sophokles lagen zwar im Geiste der fortschreitenden Entwicklung der Menschheit, aber die Niederlage des Äschylos war doch der erste Schritt abwärts von der Höhe der griechischen Tragödie und der erste Moment der Auflösung des athenischen Staates. „Genau mit der Auflösung des athenischen Staates hängt der Verfall der Tragödie zusammen"[1]). Seither hat es keine große Kunst wieder gegeben. Denn die seither verflossenen zwei Jahrtausende gehörten der Philosophie, nicht der Kunst an. Die Könige, Edlen und Unedlen aller europäischen Nationen wurden Sklaven des römischen Imperators. Selbstverachtung, Ekel vor dem Dasein, Grauen vor der Allgemeinheit waren der Zustand der Zeit. So konnte nicht die Kunst — der „freie Ausdruck einer freien Allgemeinheit" — diesen Zustand ausdrücken, sondern das Christentum. Das Christentum konnte weder Kunst haben, noch die wirkliche lebendige Kunst irgendwie aus sich hervorbringen. Denn an der sinnlichen Welt muß der Mensch die höchste Freude haben, wenn er aus ihr

[1]) Das ist eine charakteristische Abweichung von Hebbel, der, wie gezeigt, in der Krise jener Zeit gerade den Grund für die Erhebung des Dramas sah. Wagner dachte im Grunde optimistischer.

das künstlerische Werkzeug bilden soll. Für den Christen dagegen war die irdische Schönheit die Erscheinung des Teufels. Der Christ ging nicht, wie der Grieche, für wenige, des tiefsten Gehalts volle Stunden ins Amphitheater, sondern auf Lebenszeit ins Kloster.

Diese Wagnersche Konstruktion läßt schon erkennen, wie sich die deutsche Kunst nach 1848 der Wissenschaft nicht minder entgegensetzte wie umgekehrt. Auf zwei Jahrtausende wird die Feindschaft zwischen Kunst einerseits, Philosophie und Christentum anderseits zurückdatiert! Und sofort wird der Gegensatz auch von seiner politisch-gesellschaftlichen Seite klar, wenn Wagner fortfährt, daß statt einer aufrichtigen Demokratie ein heuchlerischer Absolutismus jene Jahrtausende beherrscht habe. Doch die Kirche und die weltlichen Fürsten waren noch respektable Herren. Statt sich aber von ihnen zu befreien, verkaufte sich die Kunst in der Gegenwart einer viel schlimmeren Herrin: der Industrie. Die Kunst wurde zur Unterhaltung der Gelangweilten und Abgearbeiteten: Prinzen, Bankiers, Arbeiter genießen sie in „zivilisierter Versunkenheit", in „modern christlichem Stumpfsinn". Die Pariser Februar-Revolution entzog zwar vernünftigerweise den Theatern die öffentliche Teilnahme, aber Cavaignac kam ihnen wieder zur Hilfe; denn der moderne Staat sieht im Theater nur ein geistabschwächendes Ableitungsmittel für die gefahrdrohende Regsamkeit des erhitzten Menschenverstandes. Hier ist der politische Ausgangspunkt für die oppositionelle Kunst von Wagner ganz genau bezeichnet worden: sie opponiert sich der Unterwerfung der Revolution durch die militärisch-bürgerlichen Gewalten in der Pariser Junischlacht und protestiert dagegen, daß auch die Kunst, wie die Religion, Opium für das Volk werde.

Formengeschichtlich offenbart sich dabei für Wagner der Verfall der Kunst in dem Untergang des „einen, unteilbaren, größten Kunstwerks des menschlichen Geistes", des Dramas der Griechen. An die Stelle desselben sei die lockende Schaustellung einzelner, kaum oberflächlich verbundener, kunstfertiger Leistungen, vor allem die Teilung des Theaters in Schauspiel und Oper getreten. Selbst die Renaissance leistete nur im einzelnen „Entzückendes".

Also zurück zu den Griechen? Vielmehr etwas ganz anderes ist zu schaffen. Umsonst ist die „törige Restauration eines Schein-

griechentums" auf Bestellung versucht worden. Kundgebungen des heuchlerischen Strebens unserer ganzen offiziellen Zivilisationsgeschichte nennt Wagner diese gräzisierenden Versuche.

An diesem Punkte trennt er sich von der klassischen Welt, die auch für ihn den Ausgangspunkt gebildet hatte. Er erkennt das beschwichtigend-halbreaktionäre Moment, das in der klassischen Stilisierung der Revolutionen seit 1789 lag.

Zweierlei scheidet nach seiner Auffassung die moderne von der antiken Welt. Das griechische Kunstwerk umfaßte nur den Geist einer schönen Nation; das Kunstwerk der Zukunft aber soll den Geist der freien Menschheit über alle Schranken der Nationalitäten hinaus umfassen. Aber nicht nur die nationalen, auch die sozialen Schranken der Antike müssen überwunden werden. Der griechische Sklave hat für alle Zeiten nachgewiesen, daß Schönheit und Stärke als Grundzüge des öffentlichen Lebens nur dann beglückende Dauer haben können, wenn sie allen Menschen zu eigen sind. Alle Schönheit und Stärke des griechischen Sondermenschentums mußte durch die Sklaverei nichtig und flüchtig bleiben. Daß wir Menschen alle gleich und Brüder sind, hat Jesus gezeigt. „O herrlicher Jesus", ruft Wagner aus, „welch ein Jammer, daß nur die armen Galiläer dich nicht verstanden, sondern bloß die Reichen dieser Welt!" So gerät Wagner, indem er sich von der Antike abwendet, zum Christentum. Aber nicht zu dem offiziellen Christentum, das er vorher als das der Kirche, der weltlichen Fürsten und der Industriellen gebrandmarkt hatte, sondern zu einem persönlichen Jesuskult, dem Kult des Gottes der Armen. Er verbindet das christliche mit dem revolutionär-sozialen Ideal.

Denn um das Kunstwerk der Zukunft zu gewinnen, folgert er, bedürfen wir der „allgewaltigen Kraft jener großen Menschheitsrevolution", durch deren Beginn die griechische Tragödie allerdings einst zertrümmert wurde, die aber jetzt schöner, edler, allgemeiner gebären soll, was sie dem konservativen Geist einer früheren Periode schöner, aber beschränkter Bildung entriß. Nur die Erreichung dieses Zieles kann die Revolution dafür rechtfertigen, daß ihre erste Tat die Zersplitterung der griechischen Tragödie und die Auflösung des griechischen Staates war. Aber nicht etwa durch Wiederaufnahme des konservativen, sondern nur durch Vertiefung und Vollendung des revolutionären Geistes, nicht aus der Zeit, sondern nur gegen die Zeit könne das höchste Kunstwerk zurückgegeben werden.

Revolution ist nach Wagner Bewegung der Kraft der Natur, die erst durch die ganze Kulturanhäufung ihre eigene Kraft kennen gelernt hat. „Die Natur, und nur die Natur kann auch die Entwirrung des großen Weltgeschickes allein vollbringen." Dabei glaubt Wagner aber an den Primat der versöhnenden gegenüber den zerstörerischen Kräften der Natur. Er hat den optimistischen Naturbegriff Rousseaus und des revolutionären Geistes des 18. Jahrhunderts, nicht den die Katastrophe mit einschließenden Marxens und des revolutionären Geistes des 19. Jahrhunderts. Die zur Schau getragenen Theorien doktrinärer Sozialisten, meint er, dürften nicht an der Erkenntnis beirren, daß „ein edlerer Naturdrang" nach wirklichem Genusse des Lebens der sozialen Bewegung zugrunde läge, der Drang aus dem Handwerkertum zum künstlerischen Menschentum. Die Sorge um die rein physische Erhaltung des Lebens soll abgeworfen, aber nicht mehr, wie einst im Griechentum, dem Sklaven, sondern der Maschine zugewiesen werden: der Maschine, die Wagner den „künstlerischen Sklaven des freien, schöpferischen Menschen" nennt.

So fordert er das Zusammenwirken von Revolution und Kunst. Die Revolution soll dem Menschen Stärke, die Kunst Schönheit geben. Besser als eine gealterte Religion und eine an sich irre gewordene Staatsweisheit vermag die ewig jugendliche Kunst dem leicht an wilde Klippen und in seichte Flächen abweichenden Strome leidenschaftlicher sozialer Bewegung das Ziel edler Menschlichkeit zu weisen. Mit einem Bekenntnis zu Apollo, dem Bringer von Stärke und Schönheit, und zu Jesus, der für das soziale Ideal der Menschheit gelitten habe, schließt die Schrift.

Man darf sie wohl als ein Manifest der oppositionellen Entwicklung der Künste in der Folgezeit bezeichnen. Ihr Tenor ist durchaus der der kleinbürgerlich-demokratischen Revolution. Wir haben es mit einer Gesinnung zu tun, die, bei aller Feindseligkeit gegen die „Helden der Börse", zugleich auf die „Klippen und Flächen weiterführender sozialer Leidenschaften" warnend hinweist und, echt bürgerlich, die Energien der proletarischen Bewegung aus dem „edleren Naturdrang nach Lebensgenuß" verstehen und durch eine künstlerische Befriedigung des Genußbedürfnisses einfangen zu können glaubt.

Aber von diesen Voraussetzungen her tritt hier doch zuerst in großem Stil jene Aufgabe der Kunst hervor, unmittelbar praktisch in das politisch-soziale Leben einzugreifen, welche ihr, wovon

wir ausgingen, heute noch von Geistern wie Ludwig zugewiesen wird[1]). Und die Aufgabe war, als Programm, nicht ohne Großartigkeit. Es war der Versuch, den Ideen von 1789/1848 einen spezifisch-künstlerischen Ausdruck zu geben. Ich muß es dem Musikhistoriker oder Musikästhetiker überlassen, zu untersuchen, ob es eine greifbare Wahlverwandtschaft dieses bürgerlich-revolutionären mit dem musikalischen Genius gibt. Und musikhistorisch könnte auch nur erklärt werden, inwiefern die Vorzugsstellung, die Wagner unter sozialpolitischem Gesichtspunkt der Kunst gab, aufgewogen wurde durch ihr Streben nach Totalität, nach Wiederherstellung des „einen unteilbaren größten Kunstwerks des menschlichen Geistes", des Oper und Schauspiel vereinigenden „wirklichen Dramas", und nach Wiederzusammenführung der „einzelnen, einsamen, egoistischen Künste" in ihm.

Geistesgeschichtlich bemerkt man, wie dieser Versuch zur künstlerischen Bewältigung des revolutionären Elements zwar den antikirchlichen, aber nicht den antireligiösen Zug der großen französischen Revolution erneuert. Auch in dieser freilich war der antireligiöse Zug zuletzt schon in eine Art von revolutionärer Frömmigkeit umgeschlagen, und der Wunsch Wagners, daß endlich auch die armen Galiläer Jesus verstehen möchten, erinnert an die Manifestationen Robespierres gegen die Atheisten. Ich weiß nicht, ob man nicht auch das Freiheitspathos in Beethovens Fidelio in diesen Zusammenhang der Entwicklung eines religiös-revolutionären Geistes einzufügen hätte. In dem Demokratismus von 1848 spielte der liberale Antiklerikalismus nicht mehr die Rolle wie in dem von 1789. Längst war die römische Kirche ihrerseits auf den demokratischen Gedanken eingegangen und hatte in seiner politisch bemessenen Benutzung ein Mittel zur Herstellung ihrer Autorität erkannt. An der Heraufführung der Bewegung von 1848 waren die Klerikalen selber vielfach hervorragend beteiligt. Ein Klerikodemokrat war Wagner natürlich nicht. Aber sein halb materialistisch-revolutionärer, halb religiös-romantischer Sinn für das Sinnliche entsprach den Stimmungen der außerhalb des Sozialismus bleibenden Massen, auf welche der Klerikalismus seine Herrschaft wieder zu gründen unternehmen konnte. Diese revolutionär-romantischen, gleichsam von einem Stern des Chaos regierten Strömungen des

[1]) Ich weiß nicht, wie Ludwig heute zu Wagner steht. 1913 erregte er Aufsehen mit einer scharfen, dem damaligen Zeitgeschmack zuwiderlaufenden Schrift gegen Wagner. Vermutlich hatte er dabei vor allem den späten Wagner im Auge.

19. Jahrhunderts, die mit ihrem Subjektivismus der Disziplinierung durch die Kirche ebensosehr direkt widerstrebten, wie indirekt den Boden bereiteten, müßten einmal in einer zusammenfassenden Darstellung, einer Sozial-Psychologie vornehmlich des Kleinbürgertums, untersucht werden. Für ihre Ästhetik wäre dabei auch Wagner von Bedeutung.

Die Verachtung von Vernunft und Wissenschaft leistete dazu Beihilfe. Wagner gab sich in seiner Programmschrift so antiintellektualistisch wie möglich: Kunst und Philosophie seien jahrtausendalte Feinde. Aber es war auch eine Philosophie selbst darin. An die Abkunft Wagners von Schopenhauer gemahnen seine Ausführungen auf Schritt und Tritt: mit ihrer Bildung des Willensbegriffs „aus der sinnlichen Welt allein", mit ihrer Erhebung der Kunst über die Wissenschaft und mit ihrer pessimistischen Geschichtsphilosophie, die dann allerdings in den Optimismus der Zukunftsmusik ausklingt. In Schopenhauer hatte sich die Wissenschaft und Kunst verbindende klassisch-romantische Bildung ihren eigenen Zerstörer erzeugt. Schopenhauers große Tage begannen eben jetzt, in der allgemeinen Enttäuschung der mit dem Scheitern der Revolution am Hochidealismus irre gewordenen Gebildeten. Bei den Nationalliberalen zwar kam er kaum zu Ehren. Ihre Führer auf theoretischem Gebiete gehörten meist der von Schopenhauer so verlästerten Universitätswissenschaft an. Und wenn sie schon an den Klassikern des Idealismus zu viel Ästhetizismus fanden, so vermochten sie mit Schopenhauers Kunstphilosophie erst recht nichts anzufangen. Dagegen entsprach der ästhetisch verklärte Pessimismus den Stimmungen des geschlagenen Radikalismus in jenen fünfziger Jahren, als sich derselbe von aller Politik zurückzog und die Vertretung der Opposition den Nationalliberalen überließ. In dem Ring der Nibelungen (1855) dichtete Wagner dann förmlich Schopenhauersche Philosophie, so daß man sogar von einem Primat der Wissenschaft über die Kunst sprechen könnte, wenn es sich nicht eben um eine Wissenschaftslehre handelte, die selbst der Kunst den höheren Ort zuerkannte.

DRITTER ABSCHNITT

ÄSTHETISCHE OPPOSITION. BURCKHARDT

I.

Es war das Merkwürdige des „historischen Jahrhunderts", wie es, mit beschleunigtem Tempo, den Wechsel der früheren Epochen noch einmal in sich wiederholen zu sollen schien: gleich als ob das nochmalige Durchwandeln des weltgeschichtlichen Saals notwendig sei, um die konstruktiven Kräfte der Zukunft zu entbinden. Auf die Verklärung der Antike durch den Klassizismus, des Mittelalters durch die Romantik folgte in den fünfziger Jahren die Wiederbelebung der Renaissance.

Man könnte die Summe dieser Abwandlungen unter dem Begriff des Historismus zusammenfassen und in dem Zurückgreifen auf historische Werte und Formen überhaupt eine für die Kultur des 19. Jahrhunderts charakteristische Erscheinung sehen. Gewinn und Nachteil wären abzuschätzen. Aber eine ausschließlich ästhetisch gerichtete Kritik riefe doch überhaupt Bedenken hervor. Man setzt, scheinbar absolut, das Neue gegen das Alte, Überlebte; aber auf diese Weise erreicht man kaum ein Bewußtsein von den Lebensmächten, denen man selber dient. Es wäre, wie mir scheint, kein Zeichen von Selbstgewißheit und Stärke, wenn die Künstler meinten, daß die Einfügung der stilistischen Prinzipien, aus denen sich ihr Schaffen erhebt, in den bedingenden politisch-gesellschaftlichen Zusammenhang die Freiheit der Kunst verdürbe. Diese bleibt dabei immer gewahrt. Die innere Anstrengung wird dadurch, daß man das politisch-gesellschaftliche Klima, das die Voraussetzung ihres Gedeihens ist, bezeichnet, in keiner Weise beeinträchtigt. So aber handelt es sich auch darum, die historische Orientierung der Künste des 19. Jahrhunderts aus den diesseits des rein Ästhetischen wirksam gewesenen Faktoren zu verstehen.

Ich wage es, den Historismus den natürlichen Stil der Gesellschaft des monarchisch-konstitutionellen Staates zu nennen. In dieser Staatsverfassung hielten sich das ancien régime und die

moderne bürgerliche Gesellschaft das Gleichgewicht. Keines der beiden Elemente vermochte das andere zu überwältigen. Vor allem blieben sie, so mannigfach sie widerstreiten mochten, aufeinander angewiesen durch den gemeinsamen Gesichtspunkt der Bekämpfung der proletarischen Revolution. Und, um dies vorwegzunehmen, in der Überwindung des künstlerischen Historismus seit dem Weltkrieg, in den eigenwilligeren Formungen vor allem der Architektur der Gegenwart spricht sich folgerichtig eben der Umstand aus, daß 1918 auch die Reste des ancien régime verschwunden sind und die bürgerliche Welt in die Lage gekommen ist, die Gesetze der künstlerischen Entwicklung, ohne mit den dynastisch-feudalen Elementen Halbpart machen zu müssen, allein von sich aus zu diktieren. Im 19. Jahrhundert aber lagen die Dinge so, daß die alten Gewalten zwar nicht mehr, wie zuletzt im Rokoko, mächtig genug waren, um das gesamte Dasein, bis zu den Trachten und Kostümen herunter, künstlerisch einheitlich zu bestimmen, wohl aber noch mächtig genug, um die emporkommende Bürgerlichkeit zu veranlassen, einen der Stile aus den Epochen der alten Gesellschaft nach dem anderen zu wiederholen. Das geistlich-weltliche Wesen vermochte seit dem Ausklingen des Barock nicht mehr wirklich durchzudringen; für eine organische Fortentwicklung der „optischen Möglichkeiten" rissen in der Mitte des 18. Jahrhunderts die gesellschaftlichen Voraussetzungen ab. Aber die Kunst des Bürgertums selber wurde darauf geführt, den Grad der Interessengemeinschaft mit den alten Gewalten durch die Reproduktion der Stile zu bezeugen, in deren Hervorbringung das ancien régime geglänzt hatte. So ließe sich der künstlerische Historismus als die bürgerliche Wiederholung der Schöpfungen der geistlich-weltlichen Jahrhunderte definieren und entsprechend das Unbefriedigende seiner Lösungen auf die Unausgeglichenheiten im System der modernen höfisch-bürgerlichen Gesellschaft zurückführen — wobei doch nicht zu verkennen wäre, wieviel künstlerisches Vermögen sich auch in der historischen Gewandung festzuhalten vermochte.

Man könnte dann noch einen Schritt weiter gehen und das Tempo, mit welchem einer der historischen Stile nach dem anderen aktuell und wieder verworfen wurde, und die Promiskuität, mit der man schließlich alle Stile zugleich anbaute, ein antikes Parlamentsgebäude, ein gotisches Rathaus, eine renaissancistische Universität, ein barockes Schloß nebeneinander errichtete, ja, in

Einem Dom die verschiedenen ererbten Stile durcheinanderspielen ließ, aus dem Liberalismus erklären, sich bald dieses, bald jenes geschichtliche Vorbild anzueignen, bei keinem dogmatisch zu verweilen, wofern nur das bürgerliche Schaffen den Strom der Überlieferung, das Fahrwasser der Konvention nicht wirklich verließ.

Dennoch würde es mir verfehlt erscheinen, so glatt vom Historismus überhaupt zu sprechen und nicht auf die Unterschiede des Sinnes zu achten, der der Wiederaufnahme der einzelnen Stile jeweils zugrunde lag.

Der Klassizismus nimmt insofern eine besondere Stellung ein, als es sich bei ihm um die Nachschöpfung vorchristlicher Formen handelte. Wir haben verfolgt, wie er ursprünglich der Stil der bürgerlichen Bewegung in ihrer ersten, revolutionären Phase war und wie er sich allmählich zum Stil des „Empire" wandelte. In ihm vor allem, demnächst auch in der Neugotik, erschien das Historische zugleich als Traditionsbruch. Und ihm gegenüber kann der Renaissancismus vielmehr als eine Wiederanknüpfung an den Faden, den der Klassizismus hatte abreißen lassen, verstanden werden[1]). Ich weiß nicht, ob man ihn überhaupt ganz unter den Begriff Historismus bringen könnte, ob es sich hier nicht vielmehr um eine noch organische Fort- und Auswirkung spätrenaissancistischer Ideale handelte, welche übrigens auch im Klassizismus ihre Geltung nicht ganz verloren hatten, wie die Bewertung der Spätrenaissancisten durch Goethe oder auch durch Ranke zeigt[2]). In katholischen Ländern wird der Barock noch heute als „klassisch" empfunden. Ob der Ausbau des Louvre durch Napoleon III. und der Hofburg durch Franz Josef als bloße Nachahmung charakterisiert werden darf? Vor allem in Wien war die Überlieferung eigentlich doch nicht abgerissen, das klassizistische Zwischenspiel hatte dort keine bedeutenden Spuren hinterlassen. Dagegen mag man in der Hinwendung zur Hoch- und Frührenaissance, wie sie vor allem durch Burckhardt eingeleitet wurde, den historischen Zug wieder zu stärkerer Geltung gebracht sehen.

Es hing miteinander zusammen: der Renaissancismus setzte sich dem Traditionsbruch durch den Klassizismus entgegen und er hatte nicht mehr den revolutionären Gehalt, der diesem ursprüng-

[1]) Vgl. die bedeutende Studie von Franz Ferdinand Baumgarten, „Das Werk Conrad Ferdinand Meyers" (1915).

[2]) Ranke in seinen 1831 geschriebenen, 1878 veröffentlichten Aufsätzen „Zur Geschichte der italienischen Kunst".

lich eigen gewesen war. Er war der Stil eines Bürgertums, das nicht mehr auf den Barrikaden stand. Das hatte noch eine weitere Folge, durch die er sich vom Klassizismus unterschied. Dieser hatte keinen anderen bedeutenden Stil neben sich gehabt. Der Renaissancismus jedoch war zwar die offizielle Kunst seiner Zeit, aber die großen künstlerischen Geister huldigten ihm schon vielfach nicht mehr, sondern schufen einen neuen Stil für das oppositionelle Leben, den sog. „Realismus". Manet, Flaubert. Der Klassizismus war der Stil einer, wenn auch nicht mehr einheitlichen, so doch auf der breiten Straße, die Napoleon I. den Elementen der alten wie der neuen Gesellschaft geöffnet hatte, reorganisierten Kultur gewesen. Der Renaissancismus hatte den Realismus neben sich. In ihrem Gegensatz erschien das Gesicht eines gesellschaftlich zerrissenen Zeitalters.

Auf die Absichten der realistischen Kunst, die in Deutschland erst später um sich griff, gehe ich hier noch nicht ein. Was aber den Renaissancismus betrifft, so muß der Umstand, daß er innerhalb der deutschen Entwicklung doch vorwiegend oppositionellen Charakter trug und ein sehr wirksames Element im Denken der Gegner der Ideen von 1871 wurde, wohl mehr auf national- als auf gesellschaftspolitischem Gebiete gesucht werden.

2.

Der Renaissancismus war die Weltanschauung, die, nach der Julirevolution einsetzend, in den beiden Jahrzehnten zwischen den romanisch-germanischen Revolutionen von 1848 und dem deutsch-französischen Kriege den Höhepunkt ihrer Geltung erreichte.

Wie Gegenstand und Name sagen, war er ursprünglich ein romanisches Erzeugnis: der französische Name für eine italienische Schöpfung. Der Renaissancismus war der Ausdruck des gesamtlateinischen Bewußtseins, das das Kaisertum der italienisch-französischen Bonapartes — das erste wie das zweite — beherrschte. Er war das theoretische Seitenstück zu der französischen Politik, die in der Befreiung Italiens eines ihrer Hauptziele erblickte. Von der französischen Literatur der Zeit müßte man daher zu seinem Verständnis ausgehen. Als sein erster Heros trat Stendhal auf, der Offizier in der napoleonischen Armee gewesen war. In den fünfziger Jahren wurde vor allem Michelet mit seiner „Histoire de la Révolution" bedeutsam, in deren siebentem Bande (1855) er

das Wort „Renaissance" prägte und sie als die Vorhalle der französischen Revolution feierte. Die Verbindung des katholischen mit dem revolutionären Prinzip, auf der der Bonapartismus überhaupt beruhte, fand in dieser Zurückbeziehung der Revolution auf die Renaissance, d. h. auf die Blütezeit einer weltlich freien und doch unbezweifelbar katholischen Kultur, ihren geschichtsphilosophischen Ruhepunkt.

Eben in diesem revolutionär-klerikalen Lateinertum aber hat der germanische Genius vielleicht seinen tiefsten, gewissermaßen eingeborenen Feind erblickt. Wenn man Treitschkes Aufsatz über „Frankreichs Staatsleben und den Bonapartismus" liest, begreift man die Wucht des moralisch-politischen Gegensatzes: zugleich den moralischen Gegensatz gegen die Potenz schlechthinniger Unsittlichkeit, die in der Verbindung der cäsarischen mit den klerikalen Ideen vorgestellt wurde, und den politischen Gegensatz gegen den nach der Rheingrenze lüsternen und die nationale Einigung Deutschlands zu verhindern entschlossenen französischen Imperialismus. Hatte 1848 die Revolution das Schicksal der von Ost und West umklammerten europäischen Mitte nicht zu wenden vermocht, so drohte es sich jetzt auf dem Wege einer kriegerischen Auseinandersetzung zwischen den beiden großen Nationen der Mitte zu entladen.

Mußte da nicht auch eine den Gegensatz dieser nationalen Kulturen verneinende, zwischen ihnen vermittelnde Weltanschauung erscheinen, ein geistiges Europäertum sich erheben, das den Versuch wagte, die geschichtlich verbindenden Züge des romanisch-germanischen Wesens wieder in Erinnerung zu rufen? Und war es ein Zufall, wenn solche Stimmen vornehmlich in dem Grenzgebiet laut wurden, wo sich romanisches und germanisches Wesen seit Jahrhunderten zu vertragen gelernt hatte, in der Schweiz?

In der Tat hat der schweizerische Einfluß wesentlich dazu beigetragen, daß der Renaissancismus seine europäische, über die lateinische Sphäre hinausführende Bedeutung erlangte. Denn vor allem durch die Schweizer wurde er aus einer innerlateinischen zu einer romanisch-germanischen Kulturform umgeprägt. Der deutsche Geist war es, der in der Schweiz am Renaissancismus teilnahm. Auf wissenschaftlichem wie auf poetischem Gebiet; Jacob Burckhardt und Conrad Ferdinand Meyer wurden seine vornehmsten Vertreter.

Was nun aber im Gefolge dieses vermittelnden Renaissancismus entstand, war der Beginn der Emanzipation des Kulturbewußtseins vom Staatsbewußtsein überhaupt. Jacob Burckhardt wurde der bedeutendste Begründer der modernen „Kulturgeschichte". Angesichts des drohenden deutsch-französischen Machtkampfes erneuerte sich in Burckhardt die alte Lehre, daß die Macht an und für sich böse sei. Das war eine entscheidende Abwandlung gegenüber der Staatsauffassung des deutschen Klassizismus. Wenn Burckhardt das Wort Schellings vom „Staat als Kunstwerk" wiederholte und es als Überschrift des ersten Abschnitts seiner „Kultur der Renaissance in Italien" berühmt gemacht hat, so zielte er damit doch nicht mehr auf die antike Polis ab, die dem deutschen Klassizismus als der Idealstaat erschienen war, sondern auf die italienische Tyrannis: auf eine berechnete, bewußte Schöpfung, wie sie Burckhardt selbst charakterisierte, wo alle Mittel, nicht zuletzt Massenmord und endlose Scheußlichkeiten, mit alleiniger Rücksicht auf den Zweck aufgewendet wurden[1]). Er leugnete den Primat des sittlichen Moments in der Staatsidee, aber er ließ auch dem Verbrechen ästhetische Würde; ja, mit einem seltsamen Zuge, durch den er Nietzsche besonders angesprochen haben mag, bevorzugte seine Ästhetik fast die moralisch negativen — und als solche von ihm sogar ziemlich apodiktisch verurteilten — Erscheinungen. Mit seinen nach seinem Tode unter dem Titel „Weltgeschichtliche Betrachtungen" herausgegebenen Vorlesungen, die er unmittelbar im Anzug des deutsch-französischen Krieges 1868 konzipierte und im Kriegswinter 1870/71 zum zweitenmal vortrug, bezeugte er vollends den Übergang aus der ethisch-ästhetischen Staatssinnigkeit der Klassiker in eine einseitig ästhetische.

Denn das Sittliche, erklärte Burckhardt in den „Weltgeschichtlichen Betrachtungen", habe ein wesentlich anderes Forum als den Staat. Es sei schon enorm viel, wenn der Staat nur das konventionelle Recht aufrecht erhalte. Am ehesten werde er gesund bleiben, wenn er sich seiner Natur als eines Notinstituts bewußt bleibe. Der Begriff des „Notstaates" nun stammte zwar schon von Schiller, der ihn in den „Briefen über ästhetische Erziehung" philosophisch entwickelt hatte: aber doch nur, um ihn als vorläufig notwendigen Zustand gegen den wahren Staat, die Polis

[1]) Kultur der Renaissance, 1. Abschn., Einleitung.

der Zukunft, zu kontrastieren. Diese idealistische Ansicht fiel bei Burckhardt fort. Er ging so weit, zu behaupten, daß es eine Ausartung und philosophisch-bureaukratische Überhebung sei, wenn der Staat direkt das Sittliche verwirklichen wolle, denn dieses, wie er bedeutsam erläuterte, dürfe und könne nur die Gesellschaft[1]). Man könnte nicht sagen, daß Burckhardt sich hier nur gegen den Begriff einer heteronomen, durch bureaukratisches Eingreifen zu verwirklichenden Sittlichkeit ausgesprochen habe. Das Wesentliche ist vielmehr, daß er dem Staat überhaupt keine sittliche Aufgabe übrig läßt, sondern im besten Falle nur die, das konventionelle Recht aufrecht zu erhalten: in der Zuordnung der sittlichen zur Staatsidee erblickt er nicht nur eine „bureaukratische", sondern auch eine „philosophische" Überhebung! Diese Staatsanschauung konnte nur aus einer der politischen Bewegung der Zeit gegenüber durchaus oppositionellen Stimmung hervorgehen, aus der „schmerzhaften Erinnerung, daß der täuschende Friede jener dreißig Jahre von 1815 bis 1848, in welchem wir aufwuchsen, längst gründlich dahin sei", wie Burckhardt diese Stimmung charakterisiert. Es ist die Erinnerung an die „halkyonischen" Zeiten des Biedermeiertums, die sich bei Burckhardt und verwandten Geistern zu einer Staatsfeindschaft steigerte, in der der Liberalismus schon auf dem Punkt erschien, in absolute Skepsis umzuschlagen. Man nennt und verehrt Burckhardt zwar als einen der reichsten und reinsten kontemplativen Ingenien des Jahrhunderts. Und es gibt Stellen bei ihm von großer, der Rankes verwandter und ebenbürtiger Phantasie: aber Flammen eines objektiv an das Anarchische streifenden Denkens durchschlagen schon als Vorboten kommender Katastrophen dieses an sich irre gewordene Biedermeiertum und den Standpunkt des „dreißigjährigen Friedens".

Die Konzeption des ästhetisierenden Liberalismus Burckhardtischer Prägung war von der des moralisierenden, die ich zuvor an den deutschen Nationalliberalen erörterte, grundsätzlich nicht so verschieden. Hier wie dort die „realpolitische" Auffassung des Staates und der Macht als einer bloßen Naturgewalt. Aber die Verteilung der Wertakzente war eine andere. Die deutschen liberalen Moralisten und Aktivisten bejahten den naturalisierten Staat und verurteilten die klassisch-romantische Kultur,

[1]) Weltgeschichtliche Betrachtungen: „Von den drei Potenzen. 1. Der Staat."

weil sie sich nicht unmittelbar politisiert hatte, als ästhetisch und quietistisch. Die europäischen liberalen Ästheten und Quietisten dagegen bejahten die Kultur, insonderheit die künstlerische, und verurteilten den Staat zu einer der Verwirklichung des Sittlichen überhobenen Institution. Nur daß, wenn hier ein Vorblick auf die Jungburckhardtianer am Ende des Jahrhunderts gestattet ist, diese das eigentümliche, tiefsinnig-widerspruchsvolle Wechselverhältnis zwischen der „bösen Macht" und dem „Staat als Kunstwerk" mehr und mehr zurücktreten ließen. Mit der ethischen sprachen sie dem Staate auch die ästhetische Würde ab, deren Wahrnehmung gerade auch an moralisch negativen Potenzen Burckhardt entzückt hatte. Sie verallgemeinerten den Ästhetizismus Burckhardts, indem sie ihn mit ihrer Staatsfeindschaft unmittelbar verbanden und, das Ästhetische dem Ethischen wieder zuführend, jene „Gesellschaft" mit der Kultur gleichsetzten, welche Burckhardt dem Staate unter ethischen Gesichtspunkten hatte entgegenstellen wollen. Sie konnten sich zwar auf Burckhardts Anregungen berufen, aber ihr Kultur- und Gesellschaftsbegriff war von dem Burckhardts doch schon recht verschieden. Burckhardt setzte politische und Kulturgeschichte einander nicht entgegen. Wenn der Begriff der Kultur den Oberbegriff seiner Geschichtsauffassung bildete, so hieß das, daß er den Staat eben in dem vorwiegend ästhetischen Sinne, den er mit dem Begriff der Kultur überhaupt verband, würdigen, nicht aber daß er ihn der Kultur entgegensetzen wollte. Erst seine Nachfolger gaben, indem sie die Begriffe „Kultur" und „Gesellschaft" zusammen- und dem Staat entgegensetzten, einer umfassenden, nicht nur ethischen, sondern auch ästhetischen Staatsfeindschaft Raum, vor der Burckhardt sein historischer Sinn bewahrte. Als einer der bedeutendsten Fortsetzer Burckhardts in Deutschland wird Eberhard Gothein mit Recht betrachtet. Aber in ihm war die bezeichnete Abwendung vom Staate weg zur Gesellschaft und Kultur schon voll entfaltet. In seiner Polemik gegen Dietrich Schäfer über politische oder Kulturgeschichte erscheint der Staat gegenüber der Kultur schon als der weniger interessante Faktor: eine ganz unburckhardtische Unterscheidung. Für Burckhardt war der Staat eine amoralische, ja vorwiegend unmoralische Größe, aber eben deswegen ästhetisch hoch interessant. Von „unsern ethisch-ästhetischen Bestrebungen" zu sprechen, war ihm nicht mehr, wie Goethe, erlaubt. Die Wiederherstellung jener Einheit

aber in der Form einer ethisch-ästhetischen Gesellschaftswissenschaft im Gegensatz zur Staatswissenschaft hätte er als ein banales Programm empfunden.

Das jedoch läßt sich nicht leugnen, daß seine Geschichtsphilosophie moralisch oppositionell war, daß er positive sittliche Energien in den großen Machtkämpfen seiner Zeit nicht anzuerkennen vermochte. Es ist das Großartig-Begrenzte dieser neutralen Gedankenwelt, daß sie dem deutsch-französischen Gegensatz in dem Augenblick, da er welthistorisch wurde, die Folie eines ästhetisch-ethischen Dualismus gab.

VIERTER ABSCHNITT

ÄSTHETISCHE OPPOSITION. NIETZSCHE

I.

Von der klassisch-romantischen Antithese ging auch Nietzsche aus. Er erneuerte sie als Antithese des Apollinischen und des Dionysischen. Noch immer war das Abendland in der Erörterung der beiden Grundelemente seiner Kultur, der Antike und des Christentums, begriffen. Bisher aber war der Gegensatz als der zweier verschiedener, aufeinanderfolgender Kulturepochen aufgebaut worden. So auch noch in der Polarität Apollo-Jesus bei Wagner. Nietzsche zuerst taufte den Gegensatz auf zwei griechische Götter, d. h. er nahm den Gegensatz in die griechische Kultur selbst hinein. Er schuf sich dadurch Bahn für seine späteren Angriffe gegen das Christentum, aber um den Preis, daß er die Antike ihrerseits romantisiert und christianisiert hatte. Wenn ihm das Moment des Leidens am Christentum uninteressant und verächtlich werden sollte, so hatte er es zuvor in der Antike selbst angesiedelt und geborgen. „Griechenland und Pessimismus" lautete der Untertitel, den er später der „Geburt der Tragödie" hinzufügte. Einen neuen Antrieb gab er dadurch in den Prozeß des „Nachlebens der Antike" hinein.

Es ließe sich dartun, wie die in der „Geburt der Tragödie" ausgesprochene Griechenauffassung unmittelbar aus dem Erlebnis des deutsch-französischen Krieges stammte. Aus dem Erlebnis des Krieges, nicht des Sieges. „In den Schrecken und Erhabenheiten des eben ausgebrochenen Krieges", wie Nietzsche in dem Vorwort an Richard Wagner Ende 1871 schrieb, hatte er sich zu den Gedanken seiner Schrift gesammelt. Und er wehrte sich dagegen, daß man dabei nur an einen „Gegensatz von patriotischer Erregung und ästhetischer Schwelgerei, von tapferem Ernst und heiterem Spiel" dächte, sondern behauptete, daß es sich um ein „ernsthaft deutsches Problem" handele, das er recht eigentlich

in die Mitte deutscher Hoffnungen, als „Wirbel und Wendepunkt" hinstellen wolle. Noch glaubte er an den Sinn des deutsch französischen Gegensatzes: „man müßte auch an unserem deut schen Wesen schmerzlich verzweifeln, wenn es bereits in gleicher Weise mit seiner Kultur unlösbar verstrickt, ja eins geworden wäre, wie wir das an dem zivilisierten Frankreich zu unserem Entsetzen beobachten können". Sehnsuchtsvoll streckt er sich nach der Hoffnung aus, daß unter dem unruhig auf und nieder zuckenden Kulturleben und Bildungskrampfe in Deutschland eine herrliche, innerlich gesunde, uralte Kraft verborgen liege, die freilich nur in ungeheuren Momenten sich gewaltig einmal bewege und dann wieder einem zukünftigen Erwachen entgegenträume. Aus diesem Abgrunde, fährt er fort, sei auch die deutsche Reformation hervorgewachsen, in deren Choral die Zukunftsweise der deutschen Musik zuerst erklungen sei: „so tief, mutig und seelenvoll, so überschwänglich gut und zart tönte dieser Choral Luthers, als der erste dionysische Lockruf". Worte, die zeigen, daß der Geist von 1870 auch Nietzsche ergriffen hatte und daß er mit Bewußtsein in der großen nordisch-protestantischen Erhebung jener Jahre lebte. Allerdings ist er mit dem gegebenen Zustand der deutschen Kultur und Bildung nicht zufrieden, die unter „Zuckungen" und „Krämpfen" im Abgrunde liege, aber um so mehr erwartet er von dem „ungeheuren Moment" eine neue „gewaltige Bewegung" der uralten Kraft und daß in ihr die altlutherische Weise als „dionysischer Lockruf" wieder ertöne. So war die Spannung, die er in das Wesen des Griechentums deutete, eben diejenige, in welcher er das deutsche Wesen damals begriffen glaubte.

Von einer grundsätzlichen Feindschaft zwischen Ästhetik und Politik findet sich hier noch nichts. Im Gegenteil, Nietzsche betont von neuem den Wagnerschen Satz, daß der Untergang der griechischen Tragödie mit der Degeneration und Umwandlung des griechischen Volkscharakters im Einklang war, und fordert zum Nachdenken darüber auf, wie notwendig und eng Kunst und Volk, Mythos und Sitte, Tragödie und Staat in ihren Fundamenten verwachsen seien.

Anschauungen, von denen man zunächst wohl glauben könnte, daß sie eine wirkliche Wiedergeburt des protestantischen Geistes hätten zur Folge haben können. Und niemals war Nietzsche in der Tat wieder so nahe daran, die Inbegriffe desselben schöpferisch fortzuentwickeln, das Verhältnis zwischen Staat, Kunst und

Wissenschaft mit ursprünglicher Kraft wiederherzustellen, die Dimensionen der Reichsgründung auch philosophisch auszusprechen. Aber wie es gerade diese „patriotisch-ästhetische" Beziehung war, die er alsbald widerrufen sollte, so finden sich auch schon in der „Geburt der Tragödie" Stellen, die es schwierig erscheinen lassen, daß Nietzsche aus seiner Gesamtintuition heraus eine wirkliche Lösung jener Aufgabe gelänge. Und da war wohl das Bedenklichste der schroffe Gegensatz, in den er schon damals die beiden Welten der „Historie" und des „Mythos" zu fassen unternahm.

Der sokratisch-kritische Mensch hier, der ästhetische Zuhörer dort; historischer, auf strenge psychologische Kausalität gerichteter Sinn hier, Empfindung, die das auf der Bühne dargestellte Wunder empfängt, dort: das sind die Gegensätze, die er ins Auge faßte. Ohne Mythos, meinte er, gehe jede Kultur ihrer gesunden, schöpferischen Naturkraft verlustig; erst ein mit Mythen umstellter Horizont schließe eine ganze Kulturbewegung zur Einheit ab. Wenn dagegen ein Volk anfange, sich historisch zu begreifen und die mythischen Bollwerke um sich herum zu zertrümmern, so sei damit gewöhnlich eine entschiedene Verweltlichung verbunden. Das Volk vermöge dann seine unbewußte innerliche Überzeugung von der Relativität der Zeit und von der wahren, d. h. der metaphysischen Bedeutung des Lebens nicht mehr zu zeigen. Ein Volk sei aber nur so viel wert, als es auf seine Erlebnisse den Stempel der Ewigkeit zu drücken vermöge: in der großen griechischen Zeit „tauchte sich ebenso der Staat wie die Kunst in diesen Strom des Zeitlosen, um in ihm vor der Last und der Gier des Augenblicks Ruhe zu finden".

Indem also Staat und Kunst miteinander verbunden gehalten werden sollen, geschieht es doch so, daß die politische letztlich in die ästhetische Sphäre mit aufgenommen wird. Auch der Staat soll unmittelbar sub specie aeterni handeln, das Moment der Zeit, der Endlichkeit ist auch ihm nur als „Last und Gier des Augenblicks" gegeben. Auch der Staat soll diese Relativität der Zeit nicht etwa dadurch überwinden, daß er die Wahrheit des Moments ergreift, sich in der Zeit behauptet, sondern auch ihm soll die nächste Gegenwart „in gewissem Sinne als zeitlos erscheinen". So aber mußte die Geschichte ihr Prinzip, das historische Begreifen sein Recht verlieren. Von dem Augenblick und seiner — sehr ungoetheschen — bloßen „Gier" einerseits, der Ewigkeit ander-

seits wurde die Geschichte recht eigentlich mediatisiert; damit war im Grunde die Axt an die Wurzel des Staates als derjenigen geistigen Bildung gelegt, die die Form der Geschichtlichkeit, der Selbstbehauptung im Zeitlichen hat. Es war eine neue Art von Romantik, die Nietzsche ergriff. Und sie war mit dem Staat nicht vereinbarer als die alte. Die frühere Romantik hatte den „Racker Staat" der Kirche zu unterwerfen versucht. Nietzsche rückte an die Stelle des christlichen Konfessionalismus den aus beiden Heidentümern, dem griechischen wie dem germanischen, sich speisenden Mythologismus als das den Staat vergewaltigende Element.

Der gigantische Zug der Nietzscheschen Konzeption war, wie er den Ossa der Ewigkeit auf den Pelion des Augenblicks türmen wollte, um das Zeit und Ewigkeit, objektiven und absoluten Geist gliedernde Staats- und Geschichtsbewußtsein der Hegel, Ranke und Bismarck von seiner olympischen Höhe zu entthronen.

2.

Die vollen Konsequenzen aus diesem, in der „Geburt der Tragödie" von dem Erlebnis des Krieges noch umwölkten Standpunkt sind von Nietzsche mit der Plötzlichkeit und der Freiheit von Scheu, sich selbst zu widersprechen, die sein Philosophieren auszeichnen, unmittelbar nach dem deutschen Siege gezogen worden. Psychologisch hatte es etwas Notwendiges, daß ein Geist, wie dieser, sich besser im Kriege als im Siege zurechtfinden konnte.

Bereits 1873, in der ersten seiner „Unzeitgemäßen Betrachtungen" schreibt er:

„Die öffentliche Meinung in Deutschland scheint es fast zu verbieten, von den schlimmen und gefährlichen Folgen des Krieges, zumal eines siegreich beendeten Krieges, zu reden: um so williger werden aber diejenigen Schriftsteller angehört, welche keine wichtigere Meinung als jene öffentliche kennen und deshalb wetteifernd beflissen sind, den Krieg zu preisen und den mächtigen Phänomenen seiner Einwirkung auf Sittlichkeit, Kultur und Kunst jubilierend nachzugeben. Trotzdem sei es gesagt: ein großer Sieg ist eine große Gefahr. Die menschliche Natur erträgt ihn schwerer als eine Niederlage; ja es scheint selbst leichter zu sein, einen solchen Sieg zu erringen, als ihn so zu ertragen, daß dadurch keine schwerere Niederlage entsteht. Von allen schlimmen Folgen aber,

die der letzte mit Frankreich geführte Krieg hinter sich drein zieht, ist vielleicht die schlimmste ein weitverbreiteter, ja allgemeiner Irrtum: der Irrtum der öffentlichen Meinung und aller öffentlich Meinenden, daß auch die deutsche Kultur in jenem Kampfe gesiegt habe und deshalb jetzt mit den Kränzen geschmückt werden müsse, die so außerordentlichen Begebnissen und Erfolgen gemäß seien. Dieser Wahn ist höchst verderblich: nicht etwa weil er ein Wahn ist — denn es gibt die heilsamsten und segensreichsten Irrtümer — sondern weil er imstande ist, unseren Sieg in eine völlige Niederlage zu verwandeln: in die Niederlage, ja Exstirpation des deutschen Geistes zugunsten des ‚Deutschen Reiches'."

Mit diesen Sätzen von 1873 eröffnet Nietzsche gleichsam eine neue geistesgeschichtliche Situation in Deutschland, die Opposition des „Geistes", vornehmlich des künstlerischen Geistes, gegen das „Reich". Nietzsche fügt Worte hinzu, die sich zu seiner Meinung von 1871 wie Wasser zu Feuer verhalten. Damals schrieb er von den „Schrecken und Erhabenheiten", von der „siegreichen Tapferkeit und blutigen Glorie" des Krieges, jetzt davon, daß „strenge Kriegszucht, natürliche Tapferkeit, Überlegenheit der Führer, Einheit und Gehorsam unter den Geführten" zum Siege verholfen hätten: kurz Elemente, „die nichts mit der Kultur zu tun hätten". In keinem Sinne, wiederholt er, habe 1871 die deutsche Bildung gesiegt: „denn die moralischen Qualitäten der strengeren Zucht, des ruhigeren Gehorsams haben mit der Bildung nichts zu tun". Ja, er exemplifiziert jetzt auf den Unterschied zwischen den mazedonischen und den Griechenheeren, der modernen „realpolitischen" Würdigung des Hellenismus in der deutschen Forschung mit umgekehrtem Wertakzent entgegenkommend und jenen preußisch-mazedonischen Vergleich hervortreibend, der ein geschichtsphilosophischer Vorläufer des deutsch-hunnischen geworden ist.

Den bloß moralischen Qualitäten als den mazedonisch-preußischen setzt er die ästhetischen als die griechisch-französischen gegenüber. Kultur, sagt er, sei vor allem Einheit des künstlerischen Stils. Der Deutsche aber bleibe ruhig im Tumulte aller Stile sitzen, obwohl ihn alles, jeder Blick auf seine Kleidung, seine Zimmer, sein Haus, ein jeder Gang durch die Straßen seiner Städte, eine jede Einkehr in die Magazine der Kunstmodehändler über das groteske Neben- und Übereinander aller möglichen Stile,

in dem er lebe, belehren sollte. Formen, Farben, Produkte und Kuriositäten aller Zeiten und Zonen kaufe er um sich auf, um es wiederum seinen Gelehrten zu überlassen, diese moderne Jahrmarktsbuntheit als das Moderne an sich zu betrachten und zu formulieren. Mit dieser Art von Kultur aber könne man keine Feinde bezwingen, am wenigsten die Franzosen, die eine wirkliche produktive Kultur, gleichviel von welchem Werte, besäßen, und denen die Deutschen bisher alles, und meistens noch dazu ohne Geschmack, nachgemacht hätten.

Man sieht, es ist eine ausgesprochen ästhetische Opposition, die Nietzsche vertritt. Zweierlei ist an ihr interessant. Zunächst die wenigstens relative ästhetische Rechtfertigung, die er nun doch den Franzosen angedeihen läßt, von derer „kultureller Verstrikkung" er während des Krieges noch mit Entsetzen gesprochen hatte; und dann die Hineinziehung speziell des Machtmoments in den Bereich der Kulturlosigkeit. Die noch im „Abgrund" liegende, im Aufstand begriffene deutsche Volkskraft hatte er geliebt und bejaht, von dem siegreich gewordenen Wesen der Nation aber wendet er sich ab, als ob es im Licht des politischen Erfolges verfrüht ausgereift sei. So spricht er, moderne Ressentiments gegen die Macht vorwegnehmend, von der „großen Gefahr eines großen Sieges". Mit jener Überpsychologie, zu der sein Denken, weil es ihm, wie Treitschke scharf empfand, am „sensus recti" gebrach, überhaupt neigte, erblickte er in dem Siege selbst, nicht in der mangelnden geistigen Darstellung desselben, die Schuld. Großartig war die Art und Weise, in der er die Verpflichtung, die der Nation aus ihrem Erfolg erwuchs, fühlte, und ehrwürdig erscheint sein Ungenüge an einem Treiben, welches den Erfolg mehr auszubeuten als darzustellen trachtete. Aber er ließ sich reizen; vor dem Sieg selber hielt er nicht ein, sondern verletzte ihn mit spitzer ästhetisierender Polemik. Von natürlicher Tapferkeit und überlegenen Führern sprach er wie von Dingen, die an sich noch nichts mit Kultur zu tun hätten. Die nur aus abgezogenster Kultur, vollendeter geistiger Klarheit möglich gewordene Bismarckische „Führung" erkannte er nicht. Er sprach zwar nicht namentlich von ihm; aber wen hatte er sonst an „überlegenen Führern" im Auge? Was im Keim schon in den Konstruktionen der „Geburt der Tragödie" hervortrat, wurde so noch deutlicher: daß Nietzsche das Organ für die Würde des Politischen und, hierin von Burckhardt sehr verschieden, für das Künstlertum großer Staatsmannschaft fehlte.

Was er dagegen jetzt von Burckhardt übernahm, war die Lehre von der „bösen Macht", welcher er in der vierten „Unzeitgemäßen Betrachtung" Ausdruck verlieh, wo er das Bild Wotans in Wagners „Nibelungen" deutet. Er findet das Bild eines Gottes, dessen Sinn nach Macht dürstet, der, indem er alle Wege geht, sie zu gewinnen, und sich „durch Verträge bindet", seine Freiheit verliert und in den Fluch verflochten wird, welcher auf der Macht liegt. „Da ekelt ihm endlich vor der Macht, welche das Böse und die Unfreiheit in sich trägt, sein Wille bricht sich, er selber verlangt nach dem Ende, das ihm von ferne her droht." Um ihn aber zu erlösen, erscheint der freie, furchtlose, im Widerspruch gegen alles Herkommen entstandene Mensch — der „Unzeitgemäße" also — und indem dieser, von den Schatten und Nebeln der Schuld umhüllt, zuletzt lauter wie die Sonne heraustaucht und untergeht, liegt das Auge des Gottes, dem der waltende Speer zerbrochen ist, voller Wonne am eigenen Unterliegen mit dem Leuchten einer schmerzlichen Seligkeit auf den letzten Vorgängen.

Das Wesen der göttlichen Freiheit also ist die Machtentäußerung. „Wer von euch will auf Macht verzichten, wissend und erfahrend, daß die Macht böse ist?" So schließt Nietzsche die Deutung der Wagnerschen Figur mit einem Lehrsatz Burckhardts.

Es war der Geist der Opposition, welcher die politischen Machtkämpfe der Zeit derart an den Götterhimmel schrieb. Die germanische Götter- und Heldenwelt wurde noch einmal heraufbeschworen, aber aus einer Untergangsstimmung heraus, mit welcher man das Werden des neuen Reiches bedeutungsvoll begleitete. Die Untergangsgefühle wurden dem neuen Reiche von dieser Seite gleichsam in die Wiege gelegt. War es Bismarck selbst, dessen Tragödie Nietzsche im Auge hatte, als er das Bild des nach Macht dürstenden, alle Wege, sie zu gewinnen, gehenden, sich durch Verträge bindenden, seine Freiheit verlierenden, in den Fluch der Macht verflochtenen Gottes zeichnete? Es war das mythologische Gegenbild der entschiedenen Opposition gegen jene naturalistische Bismarckauffassung der Liberalen von der bloßen „Kraft, welche die anderen verschlingt". Das Machtprinzip wurde hier tiefer angegriffen: auch einer post factum kommenden idealistisch-moralischen Veredelung sollte es nicht fähig sein; nur in der Preisgabe der Macht überhaupt sollte der Weg zur Erlösung liegen.

3.

Nietzsche ist, hierin mit Hegel vergleichbar, politisch ebenso sehr von der Rechten wie von der Linken in Anspruch genommen worden.

Zu der Nietzscheschen Rechten wäre auch die Entente zu rechnen, in deren Kriegspropaganda der Philosoph zusammen mit Treitschke und dem General v. Bernhardi als Erzieher des deutschen Geistes zum Machtdenken in vorderste Reihe gestellt wurde. Unter den deutschen Rechts-Nietzscheanern wäre heute Spengler zu nennen, dessen heroisierende Romantik sich selber dieser Abkunft rühmt. Auch die Verherrlichung des „Täters" durch George und seine Schule dürfte auf Nietzsche zurückgehen: das Wort selbst wird schon von ihm gebraucht. Im Großen und Ganzen glaube ich doch, daß die Einwirkung Nietzsches auf das politische Denken der deutschen Rechten nicht sehr weit reichte und vornehmlich nur bei einer Minderheit nachzuweisen ist, die in der „Vergeistigung" des Imperialismus eine Hauptaufgabe erkannte.

Allgemeiner hat sich m. E. die deutsche Linke auf Nietzsche besonnen. Sie sprach der Europäismus, Psychologismus, Ästhetizismus, vor allem jene absolute Staatsfeindschaft seines Denkens, in die seine Machtleidenschaft eigentümlich verstrickt war, an. Die schroffen Worte, die er zur Rechtfertigung des Krieges und gegen den Pazifismus — wie gegen jede Art von Optimismus — fand, wog man im Lager der Linken mit seinen nicht minder entschiedenen Erklärungen gegen die Nationalismen und ihr Werkzeug, die Volksheere, auf.

So entgegengesetzte Deutungen spiegeln die Schwierigkeit, den politischen Standpunkt Nietzsches näher zu bestimmen. Ich habe mich bisher nur auf den jungen Nietzsche, den Autor der „Geburt der Tragödie" und der „Unzeitgemäßen Betrachtungen", bezogen. Elemente seiner damaligen Auffassungen sind immer in ihm wirksam geblieben. Aber, wie schon an ihnen ein sprunghaftes Ergreifen einander entgegengesetzter Ansichten hervortrat, so bleibt es gefährlich, den Fluß auch seines späteren Denkens mit ausschließenden Begriffen einzudämmen. Es gibt kaum einen Denker, der sich terminologisch so großzügig-paradox, so fröhlich-verachtend benommen hätte, wie er. Buchstäblich ließe sich oft das absolut Unvereinbare aus ihm herauslesen. Die „Umwertung der Werte", die er vollbrachte, ist nicht zuletzt darin zu erblicken,

daß er einen und denselben Begriff bald positiv, bald negativ wertete, ihm eben dadurch Gutes und Böses, Hell und Dunkel, Leben verleihend: z. B. dem „Barbarischen", das er bald in allem, wogegen er streitet, besonders in den negativen Seiten der deutschen Kultur, erblickt, bald als ein Mittel zur Gesundung aufs innigste heranwünscht. Wenn es die Kraft, Gott und den Teufel ineinander vorzustellen, war, die Bismarck über das Rational-Klassische der Goetheschen Epoche wieder hineingelangen ließ in die ursprüngliche Kampfsituation des Protestantismus, so war Nietzsche in diesen Dingen der kongeniale Philosoph der Reichsgründung. Das ungeheure Verhältnis aber, das sich in Bismarck mit dämonischer Klarheit herausstellte, erscheint in Nietzsche jeden Augenblick oszillierend. Man hat seine Sprache bewundert. Ich finde sie oft umständlich-weich, oft heftig-zufahrend, ohne Ecken, weit entfernt von der militanten Logik, mit der die kühnsten Bilder, die mythischen Phantasien Bismarcks ausgerüstet sind. Kann es etwas weniger Pointiertes geben, als jene Verbindung von Machtleidenschaft und Staatsfeindschaft, die, nach den Schwankungen seiner Jugendschriften, recht eigentlich die Form seines späteren Denkens wurde?

Für den Nicht-Biographen kommt es Nietzsche gegenüber in noch höherem Grade als gewöhnlich darauf an, daß er das Individuum in Momenten zur Rede stellt, die es ihm erlaubten und geboten, sich so überpersönlich zu äußern, wie es ihm überhaupt möglich war. Das werden bei Geistern hohen Ranges immer Momente von zugleich allgemeiner geschichtlicher Bedeutung sein. Und so liegen auch von Nietzsche die interessantesten Bekenntnisse über den Staat wohl nicht zufällig in Werken vor, deren Abfassung mit großen politischen Entscheidungen zeitlich zusammenfiel. In der „Geburt der Tragödie" und in den ersten „Unzeitgemäßen Betrachtungen" spiegelt sich die deutsch-französische Auseinandersetzung. Die Antwort Nietzsches auf die ultramontan-liberal-sozialistische Krise der ausgehenden siebziger Jahre war sein 1878/79 in zwei Abteilungen erschienenes Werk „Menschliches-Allzumenschliches", in dessen achtem Hauptstück er „einen Blick auf den Staat" wirft.

Wir sehen von 1848 bis in die Gegenwart, von Richard Wagner zu Emil Ludwig, einen ästhetischen Demokratismus verlaufen. Auf dieser Linie hat sich mit merkwürdigen Visionen auch Nietzsche bewegt. In dem genannten Werk entwickelt er seine Theorie der

Demokratie. „Die Demokratisierung Europas ist unaufhaltsam. Wer sich dagegen stemmt, gebraucht doch eben die Mittel dazu, welche erst der demokratische Gedanke jederman in die Hand gab" (Wanderer und sein Schatten 275). Das wesentlich Neue sieht er dabei in der Veränderung des Regierungsbegriffs. An Stelle des Kompromisses zwischen Regierung und Volk, wie Bismarck die konstitutionelle Form bezeichnet habe, solle die Regierung von jetzt an nichts als ein Organ des Volkes sein; ein vorsorgliches, verehrungswürdiges „Oben" im Verhältnis zu einem an Bescheidenheit gewöhnten „Unten" solle es nicht mehr geben (I, 450). Es sind also die Ideen von 1789 oder vielmehr 1793, die Nietzsche in unaufhaltsamem Fortschritt denkt.

Allerdings, von wirklicher Demokratie sieht er die Zeit noch weit entfernt. Was jetzt schon so heiße, unterscheide sich von den älteren Regierungsformen allein dadurch, daß es mit neuen Pferden fahre, die Straßen und Räder seien noch die alten. „Ich rede von der Demokratie als etwas Kommendem" (W. u. s. Sch. 293).

Um die Entfernung der zu seiner Zeit vorhandenen von der Demokratie, die er kommen sieht, zu ermessen, muß man sich die Aufgabe klar machen, welche er der letzteren zuschreibt. Dies unternahm er in einem seiner bedeutendsten Aphorismen: „Religion und Regierung" (I, 472). Denn auf religionsgeschichtlicher Basis sieht er das Werden der Demokratie sich vollziehen.

Hier greift das Erlebnis des Kulturkampfes, auf dessen Höhe er das Werk verfaßte, ein. Nietzsche war der entschiedenste Kulturkämpfer. Voltaire war damals sein Heros. Er spricht von der „scheinbaren Überlegenheit des Mittelalters", von der Kirche als einem Institut, das erkünstelten, auf Fiktionen beruhenden Bedürfnissen, wie dem der Erlösung, entsprochen habe, und verteidigt gegen die Universalität der Kirche die der Phantasie kleinlich, niedrig, materiell, räumlich beschränkt erscheinenden Staaten und Nationen als Vorläufer von Instituten, die den gemeinsamen wahren Bedürfnissen aller Menschen dienen und das phantastische Urbild, die katholische Kirche, in Schatten und Vergessenheit fallen lassen würden (I, 476).

Aber die alten, in dem früheren Regierungsbegriff befangenen Staaten sind es nicht, von denen Nietzsche die Lösung dieser Aufgabe erwartet, sondern eben hier sieht er den Sinn des Demokratisierungsprozesses. „Es scheint, daß die Demokratisierung Europas

ein Glied in der Kette jener ungeheuren prophylaktischen Maßregeln ist, welche der Gedanke der neuen Zeit sind, und mit denen wir uns gegen das Mittelalter abheben. Jetzt erst ist das Zeitalter der Zyklopenbauten" (W. u. s. Sch. 275).

Die Regierung dagegen, die sich noch als Vormund einer unmündigen Menge bestellt wisse, werde sich höchst wahrscheinlich immer für Erhaltung der Religion entscheiden, weil diese eine beruhigte, abwartende, vertrauende Haltung der Menge auch bei Hungersnöten, Geldkrisen, Kriegen gewähre. Napoleon habe es begriffen, daß ohne Beihilfe der Priester jetzt noch keine Macht „legitim" werden könne (I, 472). Nietzsche vollendet diese seine Konstruktion des alten Systems damit, daß die regierenden Personen sich der Religion, über ihren Nutzen aufgeklärt, bis zu einem gewissen Grade überlegen fühlten, worin denn die Freigeisterei ihren Ursprung habe. Man darf wohl sagen, daß es von den historischen Regierungssystemen dasjenige Napoleons war (auf den er sich auch beruft), dem seine Konstruktion in der Tat am nächsten kam. Jedenfalls erhellt aber, daß das Bismarckische Reich nicht in sie eingehen konnte, sondern auf Grundlagen errichtet worden war, die dem Auge Nietzsches unerreichbar blieben. Wenn er von dem Begriff des „Oben" bemerkte, daß in ihm göttliche und menschliche Regierungsweise „gewöhnlich" verschmölzen, und nur „seltene Fälle" abrechnet, wo eine Priesterschaft sich mit der Staatsgewalt nicht einigen könne und in Kampf trete, so beweist diese Auffassung, mitten im Kulturkampf vorgetragen, wie wenig Nietzsche sich angeregt fühlte, dem Geist des Reiches von 1871 nachzuforschen und zu dem lutherischen Grundbegriff, der Bismarck leitete, vorzudringen, zu einem Begriff der „Obrigkeit", in welchem göttliche und menschliche Regierungsweise gerade nicht verschmolzen, sondern getrennt worden waren. So belegt auch die Philosophie Nietzsches die These Constantin Rößlers, des kongenialen protestantischen Staatsdenkers der Zeit, daß der Kulturkampf deswegen nicht hätte hinausgeführt werden können, weil die deutschen Kulturkämpfer sich dem ursprünglichen Protestantismus entfremdet hätten[1]). Dies traf nicht nur auf die damaligen Liberalen und Positiven zu, sondern auch auf die von Nietzsche repräsentierte Geistigkeit.

[1]) Vgl. Max Lenz, Constantin Rößler, Kl. hist. Schr. I.

Zugleich bietet seine Lehre ein eben wegen der Unabhängigkeit und Einsamkeit seines Denkens besonders ins Gewicht fallendes Beispiel für die bedeutende Erstarkung, die der demokratische Gedanke aus dem Kulturkampf zog. Hier freilich ist der Punkt, wo der stellenweise von außerordentlicher, prophetischer Kraft erfüllte Blick Nietzsches abirrte: er glaubte, daß die Demokratisierung der Klerikalisierung entgegenwirken und zyklopische „Steindämme" und „Schutzmauern" gegen „leibliche und geistige Verknechtung" aufrichten werde. Anders als Bismarck erkannte er nicht die Möglichkeit der Verschmelzung eben des klerikalen mit dem demokratischen Prinzip, sondern zeichnete die Zukunft des letzteren durchaus im Sinne der Verwirklichung der Freiheit. Niemals befand er sich mehr in der Nähe der Liberaldemokraten, als in diesen Jahren seines Voltairianismus. Folgende Stadien der weiteren Entwicklung nimmt er an.

Die Regierung wird wirklich Werkzeug des Volkswillens, kann daher nur dieselbe Stellung zur Religion einnehmen, wie das Volk. Eine Ausbeutung der religiösen Triebkräfte zu staatlichen Zwecken wird nicht mehr so leicht möglich sein[1]). Die Religion wird als Privatsache behandelt.

Dies wird das religiöse Empfinden zunächst verstärken. Aber später erweist sich, daß die Religion von Sekten überwuchert wird und daß eine Fülle von Drachenzähnen in dem Augenblick gesät worden ist, als man die Religion zur Privatsache machte. Darüber entsteht dann Streit zwischen den Irreligiösen — den „Besseren und Begabteren" — und den Religiösen. Die Haltung der letzteren, die den Staat früher als etwas halb oder ganz Heiliges adorierten, wandelt sich in eine entschieden staatsfeindliche um, während die Irreligiösen durch die Hitze des Widerspruchs, den sie erfahren, in eine fast fanatische Begeisterung für den Staat hineingetrieben werden.

Nach vielleicht lange dauernden Übergangskämpfen entscheidet es sich, ob die religiösen Parteien das Rad zurückdrehen können, in welchem Falle der aufgeklärte Despotismus — vielleicht weniger aufgeklärt als früher — den Staat in die Hände bekäme, oder ob die religionslosen Parteien sich durchsetzen und die Fort-

[1]) Hierzu macht Nietzsche die prophetische Einschränkung: „es sei denn, daß mächtige Parteiführer zeitweilig einen Einfluß üben, welcher dem des aufgeklärten Despotismus ähnlich sieht."

pflanzung ihrer Gegnerschaft, indem sie sich der Schule und des Erziehungswesens bemächtigen, untergraben.

Gesetzt aber, diese letzteren gewinnen die Oberhand, so wird auch bei ihnen die Begeisterung für den Staat nachlassen. Er wird nicht mehr als eine überweltliche Stiftung gelten, sondern wird von jedem einzelnen nur daraufhin, ob er ihm nützlich oder schädlich sein könne, angesehen werden.

In schnellem Wechsel konkurrieren dann die Menschen und Parteien um den Einfluß auf den Staat, bis sich ein solches Mißtrauen gegen „alles Regierende" entwickelt, daß man sich zur Abschaffung des Staatsbegriffs und zur Aufhebung des Gegensatzes „privat und öffentlich" entschließt. Die Privatgesellschaften ziehen die Staatsgeschäfte in sich hinein, selbst den Schutz der Privaten gegen Private besorgen Privatunternehmer. „Die Mißachtung, der Verfall und der Tod des Staates, die Entfesselung der Privatperson (ich hüte mich zu sagen: des Individuums) ist die Konsequenz des demokratischen Staatsbegriffs; hier liegt seine Mission." „Die moderne Demokratie ist die moderne Form vom Verfall des Staates."

Man wird die Großartigkeit dieses Zukunftsbildes bewundern und bis in einzelne Züge hinein — den Einfluß der Parteiführer, das „Weniger" an Aufklärung im Despotismus der siegreich gewordenen Religiösen — Analogien in den gegenwärtigen Verhältnissen finden. Im großen und ganzen wären es offenbar das italienische und das amerikanische System unserer Zeit, die Nietzsche hier vorhersagte. Über den Ort seiner Sympathien läßt er keinen Zweifel: sie sind nicht bei den „Despoten", sondern bei den „Privatunternehmern".

Das dritte der heutigen Systeme dagegen, das russische, läßt Nietzsche unberücksichtigt. Im Sozialismus sieht er (I, 473) nur den phantastischen jüngeren Bruder des fast abgelebten Despotismus. Die Bestrebungen des Sozialismus seien, weil er eine Fülle der Staatsgewalt begehre, wie nur je der Despotismus, „im tiefsten Verstande reaktionär". Da er aber auf die alte religiöse Pietät gegen den Staat nicht mehr rechnen dürfe, könne er sich nur auf kurze Zeiten, durch den äußersten Terrorismus, hier und da einmal auf Existenz Hoffnung machen, indem er den halbgebildeten Massen das Wort „Gerechtigkeit" wie einen Nagel in den Kopf treibe, um sie ihres Verstandes völlig zu berauben. Wenn seine rauhe Stimme in das Feldgeschrei: „So viel Staat wie möglich" einfalle, so werde

bald auch das entgegengesetzte mit um so größerer Kraft hervordringen: „So wenig Staat wie möglich"[1]).

Das ideale Publikum, das man sich als den Leser Nietzsches zu denken hätte, wäre also der moderne, von höfischen und kirchlichen Rücksichten befreite, von „Klugheit und Eigennutz" Gebrauch machende, dem Staate aufsässige „Privatunternehmer", Industrie- oder Finanzmagnat. Für ihn sind die Lehren Nietzsches im Grunde geschaffen: die Herrenmoral, das Übermenschentum, das Jenseits von Gut und Böse. Er ist es, für den Nietzsche fordert, die Ziele in das große Individuum, nicht in die Herde zu legen[2]). Für ihn hat Nietzsche die neue „Klassik" erdacht[3]), er ist der „principe" dieses Neomacchiavellismus. Um seinetwillen hat Nietzsche auf den Bahnen Burckhardts die Verherrlichung des Renaissancemenschentums auf den Gipfel getrieben, diesem den Schatten und die Blässe epigonaler Vornehmheit, an denen es in den Zeichnungen eines Conrad Ferdinand Meyer noch krankte,

[1]) Das damalige Zukunftsbild Nietzsches sah im einzelnen wie folgt aus: „Das praktische Ergebnis dieser um sich greifenden Demokratisierung wird zunächst ein europäischer Völkerbund sein, in welchem jedes einzelne Volk, nach geographischen Zweckmäßigkeiten abgegrenzt, die Stellung eines Kantons und dessen Sonderrechte innehat: mit den historischen Erinnerungen der bisherigen Völker wird dabei wenig noch gerechnet werden, weil der pietätvolle Sinn für dieselben unter der neuerungssüchtigen und versuchslüsternen Herrschaft des demokratischen Prinzips allmählich von Grund aus entwurzelt wird. Die Korrekturen der Grenzen, welche dabei sich nötig zeigen, werden so ausgeführt, daß sie dem Nutzen der großen Kantone und zugleich dem des Gesamtverbandes dienen, nicht aber dem Gedächtnisse irgendwelcher vergrauter Vergangenheit" (W. u. s. Sch. 292). Es ist, als ob Nietzsche das Staatensystem von Versailles vor Augen gestanden hätte.

[2]) Wille zur Macht, ed. Brahn, 501.

[3]) ‚Zu begreifen, wie zu jedem „klassischen" Geschmack ein Quantum Kälte, Luzidität, Härte hinzugehört: Logik vor allem, Glück in der Geistigkeit, „drei Einheiten", Konzentration, Haß gegen Gefühl, Gemüt, Esprit, Haß gegen das Vielfache, Unsichere, Schweifende, Ahnende so gut als gegen das Kurze, Spitze, Hübsche, Gütige. Man soll nicht mit künstlerischen Formen spielen: man soll das Leben umschaffen, daß es sich nachher formulieren muß.

Es ist eine heitere Komödie, über die erst jetzt wir lachen lernen, die wir jetzt erst sehen: daß die Zeitgenossen Herders, Winckelmanns, Goethes und Hegels in Anspruch nahmen, das klassische Ideal wieder entdeckt zu haben ... und zu gleicher Zeit Shakespeare! — Und dasselbe Geschlecht hatte sich von der klassischen Schule der Franzosen auf schnöde Art losgesagt! als ob nicht das Wesentliche so gut hier- wie dorther hätte gelernt werden können! ... Aber man wollte die „Natur", die „Natürlichkeit": o Stumpfsinn! Man glaubte, die Klassizität sei eine Art Natürlichkeit!" (Wille z. M. 542).

genommen und von allen Nationalgeistern den italienischen als den reichsten, der am meisten zu verschenken hätte, schließlich am höchsten gestellt (Wille zur Macht 519).

Nur wenn man die großen Gedankenbildungen Nietzsches in Zusammenhang bringt mit den die Zeit beherrschenden gesellschaftlichen Erscheinungen, vermögen sie ihren wirklichen Sinn zu erschließen: nur so aber sagen sie auch aus, für wen sie nicht gemacht sind, und befreien den, der nicht im Dienste der hier verherrlichten Gewalten steht, von der Täuschung, einem absolut gültigen Ideal gegenüber zu sein. In Wahrheit handelt es sich um Gebilde, welche den Horizont einer ganz bestimmten sozialen Schicht „mit Mythen umstellen". Diese Bestimmung und Begrenzung nimmt den Schöpfungen Nietzsches nichts von ihrer Tiefe und Größe. Wohl aber kann die sozialgeschichtliche Analyse — zusammen mit der politischen, von der sie nur die notwendige Kehrseite ist — die Erkenntnis entzaubern von dem Spuk idealisierender Abstraktionen. Nietzsche selber würde die soziale und politische Zuordnung seiner Lehren kaum anerkannt haben. Er war ein Apostel der Autonomie des Geistigen. Die Kultur „verdankt das Allerhöchste den politisch geschwächten Zeiten"[1]). Selbst von der griechischen Bildung behauptete er jetzt, daß sie sich trotz der Polis entwickelt habe. Die Verherrlichungsrede des Perikles bei Thukydides sei nur ein großes optimistisches Trugbild über den angeblichen Zusammenhang von Polis und athenischer Kultur gewesen[2]).

Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß Nietzsche sich in den Dienst der kapitalistischen Gewalten, deren unaufhaltsames Heraufkommen er zeichnete, erniedrigt habe. Erniedrigung findet in der geistigen Darstellung eines sozialen Standpunktes an und für sich nicht statt. Vielmehr leitet der Deuter den Machthaber dazu an, diejenige Seite seiner Stellung zu entwickeln, welche nicht dem Moment des Interesses zugekehrt ist, sondern durch die die Macht fähig wird, absichtslos gegen das Absolute zu sein. Erniedrigung fände nur in dem Maße statt, als der Deuter das Interesse des gesellschaftlichen und politischen Gebieters unmittelbar wahrnähme. Hiervon war Nietzsche frei. Man braucht sich das Verhältnis auch nicht so vorzustellen, als ob er bei der

[1]) Menschl.-Allzumenschl. I, 465: eine der Theorien, in denen Nietzsches Denken seine Verwandtschaft mit dem liberalen nicht verleugnet.

[2]) Ebd. I, 474.

Konzeption des „Übermenschen" unmittelbar an den „Privatunternehmer" gedacht hätte. Sein Leben beweist, daß er zu den persönlich unabhängigsten Charakteren der Geistesgeschichte gehört. Die Stationen seines Lebens sind von repräsentativer Bedeutung. Staatsdienst nahm er nur einmal an, als Professor in Basel, auf dem Boden der „Neutralität", in dem Lande, in dem sich seine Vision des „Völkerbundes" dereinst lokalisieren sollte. Dann verließ er den Staat. Sein Leben wurde abwechselnd an der Riviera, wo ihn die romanisch-südliche, klassische Welt umgab, und in der Einsamkeit der Gletscherwelt verbracht, schließlich mit Vorliebe in Turin, der Stadt, die ihm den Anblick beider Welten bot[1]).

4.

Die Parallelaktion zu seiner Absage an den Staat war seine Absage an die Wissenschaft.

Auf die Entwicklung seiner Wissenschaftslehre, die ebenso wenig geradlinig verlief wie die seiner staatlichen Überzeugungen, kann ich gleichfalls nicht mit biographischer Absicht eingehen. In dem Philologen blieb immer eine Ader für das kritische Geschäft und die Aufgabe jenes „Gewissenhaften" lebendig, welchen er im Zarathustra „dem alten Zauberer" entgegenstellte, dessen „Lied der Schwermut", ausklingend in den Zweifel

„Daß ich verbannt sei
von aller Wahrheit,
Nur Narr!
Nur Dichter!"

die Stimmung dichtete, die den großen „Irreligiösen" niemals ganz der Wissenschaft entfremden konnte. Auf dem Höhepunkt dieser Stimmung war er, als er die „gaya scienza" (1881/82) schuf, die er mit der Ahnenschaft Voltaires und selbst des früher befehdeten Sokrates umgab: ein Werk, in welchem gleichfalls die Erinnerung an den Kulturkampf nachwirkte.

[1]) Wie großartig seine Nervosität für das kongeniale geschichtliche Klima ausgebildet war, tritt ergreifend aus den Klagen hervor, als er sich, mit der Abfassung des 2. Teils des „Zarathustra" beschäftigt, nach Rom verschlagen sah, „diesen für den Dichter des Zarathustra unanständigsten Ort der Erde". Er wollte nach Aquila, dem Gegenbegriff von Rom, der Gründung Kaiser Friedrichs II. („eines meiner Nächstverwandten"). „Ich fürchte, ich habe einmal, um schlechten Gerüchen möglichst aus dem Wege zu gehen, im Palazzo del Quirinale selbst nachgefragt, ob man nicht ein stilles Zimmer für einen Philosophen habe."

Aber in seiner Spätzeit, der Nachzarathustrazeit, überwiegt der Kampf gegen die Wissenschaft wieder durchaus, ob man den „Versuch einer Selbstkritik" an der „Geburt der Tragödie" (1886), das fünfte Buch der „Fröhlichen Wissenschaft" („Wir Furchtlosen", 1886) oder die nicht mehr vollendeten Aphorismen über den „Willen zur Macht" aufschlägt.

„An einem Philosophen ist es eine Nichtswürdigkeit, zu sagen, das Gute und Schöne sind eins; fügt er gar noch hinzu, auch das Wahre, so soll man ihn prügeln. Die Wahrheit ist häßlich. Wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehen." „Die Wissenschaft selbst, unsere Wissenschaft — ja, was bedeutet überhaupt, als Symptom des Lebens angesehen, alle Wissenschaft? Wozu, schlimmer noch, woher — alle Wissenschaft? Wie? Ist Wissenschaft vielleicht nur eine Furcht und Ausflucht vor dem Pessimismus? Eine feine Notwehr gegen — die Wahrheit?" „Die Kunst und nichts als die Kunst! Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens." Sie ist stärker als der Pessimismus, mehr wert als die Wahrheit, göttlicher als die Wahrheit. Sie ist die „Gegenbewegung" gegen Religion, Moral und Philosophie, die Décadence-Formen der Menschen.

Im fünften Buche der fröhlichen Wissenschaft („Wir Furchtlosen") gibt Nietzsche nun einen großen philosophiegeschichtlichen Aufriß, wie er sich diesen Primat der Kunst über die Wissenschaft entstanden denkt[1]). Hierbei kreuzen sich zwei Beweisführungen: diejenige gegen die alte Religion und Philosophie überhaupt mit der gegen den „Plebejismus" des Geistes. Das Ziel ist ein „aristokratischer Radikalismus"[2]).

Der Kampf gegen das Christentum setzt sich hier fort in dem Kampf gegen den Idealismus. Auf der Flucht vor den Sinnen sei dieser erwachsen. Aber die Ideen seien gefährlichere Sirenen als die Sinne. Wie ein Vampyr habe die alte Philosophie nur Knochen und Geklapper übriggelassen. Besonders gegen Spinoza spricht sich Nietzsche aus. Etwas tief Änigmatisches, Unheimliches, Blutleeres fühlt er an dessen Gestalten. Was übriggelassen sei, der

---

[1]) Vgl. die Abschnitte: Zum alten Problem: Was ist deutsch? (357). Der Bauernaufstand des Geistes (358). Warum wir keine Idealisten sind? (372). Wissenschaft als Vorurteil.

[2]) Ausdruck von Georg Brandes, den Nietzsche, in einem Briefe an Brandes vom 2. Dez. 1887, „sehr gut", „das gescheuteste Wort, das ich bisher über mich gelesen habe", nannte (Brandes, Menschen und Werke, 2. Aufl., S. 137).

amor intellectualis Dei, sei ein Geklapper, nichts mehr. Denn was seien Liebe und Gott ohne jeden Tropfen Blut?[1])

Man sieht, der Sensualismus Nietzsches steht in Verbindung mit seinem Atheismus. In den blutleeren Ideen, in der intellektuellen Gottesliebe erblickt er die Überreste des Theismus, halb Liebe, halb „Rachebrand" gegen die alten konfessionellen Götter, mochten es nun christliche oder jüdische sein[2]). In Deutschland sei der erste eingeständliche und unbeugsame Atheist Schopenhauer gewesen. In ihm habe sich das „gesamteuropäische Ereignis" des Niedergangs des Glaubens an den christlichen Gott, des Sieges des wissenschaftlichen Atheismus verkörpert, während es der deutsche Idealismus gewesen sei, der diesen Sieg am längsten und mächtigsten durch den „grandiosen Versuch" Hegels verzögert habe, zur Göttlichkeit des Daseins zu allerletzt noch mit Hilfe eines sechsten — also unwirklichen — Sinnes, des „historischen", zu überreden[3]).

[1]) Die Forderung des „Blutvollen", „Vollsaftigen", die später auch innerhalb der akademischen Wissenschaft erhoben wurde, insofern sie den „Konstruktionen" des Idealismus skeptisch gegenüberstand und bewußt ein künstlerisches Moment in sich aufzunehmen strebte, geht wohl nicht zuletzt auf Anregungen Nietzsches zurück.

[2]) An Spinoza:

Dem „Eins in Allem" liebend zugewandt,
Amore dei, selig aus Verstand —
Die Schuhe aus, welch dreimal selig Land! —
Doch unter dieser Liebe fraß
Ein heimlich glimmernder Rachebrand,
Am Judengott fraß Judenhaß....
Einsiedler! Hab ich dich erkannt?

[3]) Nietzsche kehrt hiermit, wie auch sonst, zu den Anfängen seiner Philosophie zurück, zu den „Unzeitgemäßen Betrachtungen", in denen er von der Ernte der schönen grünen Hegelei gesprochen hatte, die einst auf allen Feldern aufgewachsen, jetzt aber gründlich verhagelt sei. Schon damals hatte er sich gegen die Historie mit dem Argument gewandt, daß die Wissenschaft nicht objektiv sein könne, weil sie Gerechtigkeit zu üben habe, Objektivität und Gerechtigkeit sich aber ausschlössen. Sie habe es mit dem „dummen Faktum" zu tun, das einem Kalbe ähnlicher sehe als der Gottheit. Sinnvolle Verknüpfung, Objektivität sei nur durch die Kunst möglich, und zwar insofern, als sie keinen Tropfen empirischer Wirklichkeit in sich habe. Schon damals wies er Dummheit, Häßlichkeit, Subjektivität der Historie zu, um über diesem Wissenschaftsbegriff einen Kunstbegriff zu wölben, der von einer Objektivität ohne Gerechtigkeit, einer Schönheit ohne Wahrheit, einer Mythologie ohne Historie träumte. In seiner Spätzeit vertiefte er diese ursprünglich ästhetisch gerichtete Beweisführung durch die Religionsgeschichte, indem er im Idealismus nicht nur die Blutleere, sondern auch den Rest von Theismus angriff.

Man wird in dieser geistesgeschichtlichen Konstruktion, wenn man von dem Werturteil, das sie trägt, absieht, ein sehr tiefes Moment erkennen: die Auffassung des deutschen Idealismus als einer Art von säkularisiertem Christentum. Nietzsche wendet sich gleichsam gegen die weißen Götter des Idealismus:

„Das Unvergängliche
Ist nur ein Gleichnis,
Gott, der Verfängliche,
Ist Dichter-Erschleichnis." („An Goethe.")

Und läßt sich das Goethe-Hegelsche Denken nicht in der Tat als ein „grandioser Versuch" auffassen, gewissermaßen eine Synthese zwischen Theismus und Atheismus herzustellen? Auf dem Boden der Geschichte wurde er von Hegel unternommen. Nietzsche erkannte die „Gefährlichkeit", die eben in dieser Fundamentierung lag. Sein Kampf gegen den „Historismus" war bedingt durch seinen radikalen Atheismus.

Schwieriger als Nietzsches Kampf gegen den Idealismus ist seine Ablehnung des Positivismus und Naturalismus zu verstehen, aber in ihr ist er sogar noch feindseliger. Er ist voll Zorn und Spott gegen die „braven Engeländer, mittelmäßigen Verständer" und ihre „pedantische" Philosophie.

„Darwin gegen Goethe setzen
Heißt die Majestät verletzen —
Majestatem genii."

Am Darwinismus ist ihm unerträglich, daß es sich um den „Kampf ums Dasein" statt um den „Willen zur Macht" handeln solle. Nur aus der Anschauung kleiner und ärmlicher Verhältnisse kann er sich die Aufstellung dieses englischen Begriffs erklären. Er wittert dort, wo man selbstgenügsam nur bewahren, nicht vermehren wolle, den Willen der Kleinen und Armen. Und wenn ihm Spencers „endliche Versöhnung von Egoismus und Altruismus" „beinahe Ekel" machte, so ist es auch hier das Moment sozialer Gesinnung, von dem er eine Herabwürdigung der atheistischen Naturwissenschaft befürchtete. Er will nicht, daß der Atheismus zu einer Religion der Massen werde. Den wissenschaftlichen Atheismus der Sozialisten lehnt er ab.

Und hier tritt die sozialpolitische Funktion seines Pessimismus hervor. Mit ihm bekämpft er den Sozialismus, mit ihm hebt er sich ab zu einem aristokratischen Radikalismus. „Ich bin ab-

geneigt dem Sozialismus, weil er ganz naiv vom Guten, Wahren, Schönen und von gleichen Rechten träumt" (Wille zur Macht 490). Der Pessimismus ist also der Damm, mit dem er den großen europäischen Geistesstrom des Atheismus aufstauen wollte, der reaktionäre Staudamm, der verhindern sollte, daß der Atheismus die Massen erreichte, statt bei den großen Individuen zu bleiben.

Seine späteren Schriften fallen in die achtziger Jahre, da die demokratisch-sozialistischen Tendenzen sich weiter ausbreiteten. So findet er für die Demokratie jetzt nicht mehr die anerkennenden Worte, wie 1878. Damals hatte er den großen Privatunternehmer aus ihr hervorgehen sehen, jetzt sieht er, wie sie, wenigstens in Europa, zum kleinsten Teil eine Entfesselung von Kräften, sondern vor allem von Faulheiten, Müdigkeiten, Schwächen sei (Wille zur Macht 491). Im Zusammenhang mit seiner Abwendung von der Demokratie wird er erst zu jenen schärfsten Paradoxien über das Verhältnis des Guten, Wahren und Schönen geführt, die ich oben zitierte. 1878 hatte sich seine soziale Phantasie in dem Werden der Dinge noch zurechtfinden können, jetzt drohte ihm der gesellschaftliche Umriß des „Übermenschen" zu verschwimmen, da die demokratische Bewegung, ins Kleinbürgerliche und Sklavenmoralische gewendet, dem Privatunternehmer den Weg nicht zu bereiten, sondern zu versperren schien. Nur um so leidenschaftlicher aber ging Nietzsche deswegen daran, den menschlichen Typus der Zukunft — nicht sehend und doch glaubend — nach innen zu konstruieren, ihn so durchzubilden, daß er, unabhängig von jeder sozialen Voraussetzung, an und für sich, aus eigener Kraft zu kommen fähig sei. Da vergleicht er die Handelnden mit Schauspielern, die die von den Kontemplativen erfundene Dichtung einzulernen, einzuüben, ins Alltägliche zu übersetzen hätten. Nur die Denkend-Empfindenden machen wirklich und immerfort etwas, das noch nicht da war, die vis contemplativa sei eine vis creativa, welche dem handelnden Menschen fehle (Fröhliche Wiss. 301).

Diese Verlegung der „évolution créatrice" aus dem Gebiet des handelnden ausschließlich in das des denkend-empfindenden Lebens, diese ganze von Nietzsche angebahnte Gleichsetzung des Schöpferischen mit dem „Geistigen" und Entgegensetzung gegen das Praktische, zumal das Politische, kann man für eine Verirrung halten, geeignet vor allem, den Nährboden abzugeben für die Umbildung von Denkern und Dichtern zu Literaten, deren Hochmut

das Bedürfnis hat, das Schöpferische allein für sich zu fordern: aber bei Nietzsche selber erscheint dieser Hochmut doch aufgewogen durch eine wirkliche, „kreative" Leistung. Denn er ist es gewesen, dessen Versuche, an Stelle Gottes den Übermenschen zu setzen, einen der wichtigsten Ausgangspunkte für ein sich weit verzweigendes anthropologisch-psychologisch-physiognomisches Studium bildeten, dessen Fruchtbarkeit auch derjenige nicht verkennen wird, der sich nicht mit all den faustischen und magischen, griechischen und spanischen, barocken und gotischen Seelen zu befreunden vermag, die, im Grunde lauter Abkömmlinge der apollinischen und dionysischen, inzwischen das Licht der Welt erblickt haben.

So kommt jenes Endbild Nietzsches von der Macht als Kunst und von der Kunst als Lüge zustande. Gegen die idealistische Wissenschaft erklärt er, daß es nur Eine Welt, nicht eine wahre und eine scheinbare, gebe, und gegen die materialistische Wissenschaft, daß diese Eine Welt sinnlos, falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch sei. Um sich dennoch in ihr zu behaupten, sei Lüge nötig. Und um Lügner zu sein, muß der Mensch mehr als alles andere Künstler sein. Metaphysik, Religion, Moral, Wissenschaft faßt Nietzsche jetzt als Ausgeburten des Willens zur Kunst auf, als Vorstadien gewissermaßen der Geburt des Willens zur Macht in seiner höchsten künstlerischen Form. „Welches Entzücken! Welches Gefühl von Macht! Wieviel Künstlertriumph im Gefühl der Macht!" Der Mensch „freut sich als Künstler, er genießt sich als Macht, er genießt die Lüge als seine Macht" (Wille z. Macht 503).

Das ist die Form, die Nietzsche dem Menschen vorschreibt, wenn er wieder Herr über den Stoff werden will: Herrschaft über den Stoff ist für ihn Herrschaft über die Wahrheit.

5.

Man kann diese letzte Paradoxie Nietzsches als eine große, in sich konsequente, aus sich selbst gewordene, von der vis creativa erzeugte Weltdichtung, bewundernd oder verabscheuend, betrachten. Verstehen kann man sie aber nur aus der historischen Situation, in der oder gegen die sie entstand[1]).

[1]) Nicht verstehen kann man sie mit psychiatrischen Erwägungen darüber, ob sich in ihr schon Vorboten der Krankheit Nietzsches gezeigt hätten. Diese von fachwissenschaftlicher und volkserzieherischer Seite gern geübte Argumentation muß

Diese läßt sich, wie wir sahen, dahin bezeichnen: für den Atheismus, gegen den Plebejismus. Nachdem wir zeigten, wie Nietzsche jenen geistesgeschichtlich konstruierte, müssen wir noch einen abschließenden Blick auf die Summe dessen werfen, was Nietzsche unter Plebejismus verstand.

Denn wenn er in diesem Begriff die moderne soziale Demokratie auffaßte, so gab er ihr doch eine Vorgeschichte, wodurch er zu einer seiner interessantesten geschichtsphilosophischen Konstruktionen gelangte. Den Ursitz des Plebejismus erblickte er in der deutschen Reformation. Ihr, und der Person Luthers insbesondere, widmet er den Abschnitt über den „Bauernaufstand des Geistes". Im Gegensatz zu damaligen — und heute vollends wirksamen — Anschauungen, daß Luther die Sache der Religion an die Fürsten verraten habe, findet Nietzsche, daß Luther, „als Mann aus dem Volke", alle Erbschaft einer herrschenden Kaste, allen Instinkt für Macht habe vermissen lassen. Verhängnisvoll, kurz, oberflächlich, unvorsichtig sei er in allen kardinalen Fragen der Macht angelegt gewesen. Den Bauernaufstand, den er in Hinsicht auf die bürgerliche Ordnung so unduldsam bekämpfte, habe er innerhalb der kirchlichen Gesellschaftsordnung selbst gemacht. „Er ist in allem unschuldig, er wußte nicht, was er tat." Aber die Verflachung des europäischen, namentlich des nordischen Geistes, seine Vergutmütigung, seine „Natürlichkeit" habe durch die lutherische Reformation einen tüchtigen Schritt vorwärts getan. Und wenn man ihr zugestehen wolle, die „moderne Wissenschaft" vorbereitet zu haben, so auch die Entartung des modernen Gelehrten, seinen Mangel an Ehrfurcht, Scham und Tiefe, „die ganze Treuherzigkeit und Biedermännerei in Dingen der Erkenntnis".

Hieran ist interessant, wie klar Nietzsche die feindliche Linie sieht. Von der Reformation über die moderne Wissenschaft, vor allem in ihrer deutschen, idealistisch-historischen, „verzögernden" Richtung, bis zur sozialistischen Massenbewegung der Gegenwart sieht er die gegnerische Front zusammenhängen. Von Luther über Hegel zu Marx umschreibt er das feindliche, „nordische" Gelände[1]).

aus Gründen sowohl der Würde wie des Interesses abgelehnt werden. In der Grundkonzeption an und für sich ist kein Schimmer von Krankheit, sie ist in sich vollkommen logisch und höchstens trotz, nicht aber aus der Krankheit gefunden worden.

[1]) Auch in dem Gegensatz von Idealismus und Sensualismus sieht er den nordischen und südlichen Wesens wirksam. Aus Furcht vor den Sinnen, um sich nicht auf ein gefährliches „südlicheres Eiland" weglocken zu lassen, seien die Philosophen in ihrer Welt, „dem kalten Reiche der Ideen", geblieben.

Mit der Kraft und vielleicht auch dem Scharfblick des Hasses schaute er zusammen, was diesen drei Potenzen: deutscher Reformation, klassischem Idealismus und Sozialismus gemeinsam war.

Aber indem er sich von dieser Welt abwandte, geriet sein aristokratischer Atheismus zuletzt in eine seltsame, ihm bisher fremde Nachbarschaft.

Die „Macht" nämlich, in deren kardinalen Fragen sich Luther als kurz und unvorsichtig angelegt gezeigt habe, wird von Nietzsche mit Namen genannt: es ist die römische Kirche. Wohl hätten die Deutschen das meiste zu ihrer Zerstörung beigetragen, aber wunderlicherweise aus Mißverstehen, vermutlich, weil sie nicht „geistig", nicht „mißtrauisch" genug seien, um das Wesen einer Kirche zu verstehen. Und so sagt er denn jetzt, sehr abweichend von der Kritik des religiösen Despotismus, die „Menschliches, Allzumenschliches" vortrug, und von der Klage über Rom als den unanständigsten Ort für den Zarathustradichter, daß der Bau der katholischen Kirche auf einer südländischen Freiheit und Freisinnigkeit des Geistes ruhe, und auf einem südländischen Verdachte gegen Natur, Mensch und Geist, auf einer ganz anderen Kenntnis des Menschen, als sie der Norden gehabt habe. Der bäuerische Luther habe für Korruption gehalten, was vornehme Skepsis und Toleranz, ein Luxus, den sich jede siegreiche, selbstgewisse Macht gestatte, gewesen sei. Den alten Kampf der Erasmiker gegen die Lutheraner nimmt Nietzsche wieder auf. Aber nicht auf der Basis, auf die sich auch Goethe einmal gegen „Luthertum und Franztum" begab, sondern aus einer viel weiter reichenden Opposition des Ästhetizismus überhaupt, „Vernunft und Wissenschaft" in der Tat „verachtend". Nicht um orthodoxen oder liberalen Protestantismus handelt es sich mehr, sondern um die Unangebrachtheit dieser plebejischen Religion überhaupt.

So gewinnt das große aristokratische Individuum, das Nietzsche konstruierte, durch die Gewalt der Dinge, aus der Begrenztheit der Möglichkeiten heraus, innerhalb welcher der europäische Mensch sich zu entscheiden hat, unwillkürlich doch noch seinen politisch-gesellschaftlichen Ort. Als das philosophische Auge Nietzsches brach, stand das Menschentum, das es erschaut hatte, in der Nähe der katholischen Kirche oder doch ihr näher als allen theistischen, idealistischen und atheistischen Mächten der nordischen Welt. Es war, wie ich glaube, eine Entwicklung von innerer Zwangsläufigkeit. Der bewußt unpolitische und unsoziale Atheismus

mußte in wissenschaftsfeindlichen Ästhetizismus und von dort in die drohende Nähe der katholischen Kirche verschlagen werden, welche ihre von Nietzsche verherrlichte „Erfahrung vom Menschen" nicht zuletzt gesammelt hat aus dem Material jener großen Einsamen und Unzeitgemäßen, die, an Staat, Vernunft und Wissenschaft irre geworden, Zuflucht in ihrem Schoße suchten und fanden. Wie stark Nietzsche sich schon 1886 angezogen fühlte, zeigen seine Worte: „Vergessen wir es zuletzt nicht, was eine Kirche ist, und zwar im Gegensatz zu jedem ‚Staate': eine Kirche ist vor allem ein Herrschafts-Gebilde, das den geistigeren Menschen den obersten Rang sichert und an die Macht der Geistigkeit soweit glaubt, um sich alle gröberen Gewaltmittel zu verbieten —, damit allein ist die Kirche unter allen Umständen eine vornehmere Institution als der Staat."

So gelangte Nietzsche dazu, sich gegen den Mittelpunkt der Ideen von 1871 aufzustellen und die Opposition gegen das Reich mit der Folgerichtigkeit, die dieser Aufgabe gegenüber für einen von Haus aus protestantischen Denker möglich war, umfassend zu entwickeln.

6.

Fassen wir das bisherige Ergebnis noch einmal zusammen.

Deutsche Wissenschaft und Kunst, in der klassisch-romantischen Epoche auf das mannigfachste innig verbunden, trennten sich, nachdem die Bewegung von 1848 gescheitert war. In die Opposition zurückgeworfen, entzweiten sie sich untereinander. In der allgemeinen Zersetzung des liberal-demokratischen Geistes der fünfziger Jahre nahmen sie im entgegengesetzten Sinne Partei: Wissenschaftlicher Liberalismus und ästhetischer Demokratismus lagen sich gegenüber.

Die Wissenschaft nahm ihre Aufstellung zwischen Reaktion und Revolution. Dies hatte sie auch im Zeitalter des klassischen Idealismus getan. Aber es bedeutete jetzt etwas wesentlich anderes. Damals hatte sie sich vom Boden des gegebenen Staates aus gegen die revolutionären wie die reaktionären Tendenzen gewendet. Entsprechend hatte sie in Hegel nicht nur den bestehenden Staat, sondern die Idee des Staates überhaupt bejaht. Den gegebenen Staat aber verneinte und bejahte jetzt die liberale Wissenschaft zugleich. Sie bejahte ihn als Machtstaat und verneinte ihn als Rechtsstaat. Und entsprechend faßte sie auch die

Idee des Staates an und für sich dualistisch auf. Nur als eine Veranstaltung der Natur, nicht des Geistes oder doch — denn der individuellen Abtönungen war Legion — als eine vorwiegend reale, nicht ideale Potenz wurde er gedeutet. Der Staat verhielt sich nicht mehr zum Geist wie ein Besonderes zum Allgemeinen, sondern sein Verhältnis zum Geist wurde aus der Subordination zur Koordination. „Staat und Geist" wurde eine geläufige liberale Redeweise. Gewiß, an der Position der Mitte hielt der deutsche wissenschaftliche Liberalismus, vor allem in seinen historisch orientierten Vertretern, fest. Aber es konnte jetzt nicht mehr eine Befestigung in der Mitte gegen rechts wie gegen links, sondern nur noch ein Schwanken der Mitte zwischen rechts und links sein. Der Standpunkt der Mitte war in den „Nationalliberalen" nicht mehr der des Staates, sondern der einer Partei. Der rocher de bronce der Souveränität wurde in ihrem Denken den Fluktuationen der Parteiung überantwortet und von ihnen überschwemmt. Der Staat erschien nicht mehr als ein Ganzes, sondern als ein dualistisches Gebilde, halbiert in Macht und Recht.

Die Kunst der Zeit dagegen ging ursprünglich von einem ungleich mächtigeren, lebensvolleren, entschieden revolutionären Staatsbegriff aus. Die Halbheit der Wissenschaft zwischen Revolution und Reaktion machte sie nicht mit. „Kunst und Revolution", „Tragödie und Staat" sagten die Wagner und Nietzsche. Sie wollten den halbierten, entgeistigten, naturalisierten Machtstaat der Wissenschaft und seine im Unendlichen liegende Korrektur durch den Rechtsstaat nicht annehmen, sondern auch den Horizont des staatlichen Daseins „mit Mythen umstellen". Daß das Reich auf den Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit gegründet werden könne, leugneten sie. Und war es nicht in der Tat notwendig, daß ein Künstlertum auftrat, das die Möglichkeit, die Einheit bloß im „Faktischen" zu haben, bestritt und dieses wissenschaftliche Idol des „Faktischen" für einem Kalbe ähnlicher als einer Gottheit erklärte?

Aber in dem Maße, als sich die Kunst, abgestoßen von einer Wissenschaft, die das künstlerische Moment bewußt von sich ausschloß, nicht nur von dieser, sondern von der Berechtigung der Wissenschaft überhaupt abwandte, vollzog sie auch ihre Abwendung vom Staate, stellte sie das Thema „Kunst und Revolution", „Tragödie und Staat" wieder zurück, überließ Wissenschaft und Staat miteinander der Sphäre der Kulturlosigkeit und

Stilwidrigkeit. Die Wissenschaft wurde von ihr darauf verwiesen, in der Welt des Faktischen, des Sinnlosen so „gerecht" und „subjektiv", wie es der Liberalismus eben vermochte, zu sein. Und dem Staate wurde die Aufgabe gestellt, zu verschwinden; höchstens daß von der demokratischen Tendenz erwartet wurde, sie werde die Selbstaufhebung des Staates mit erwünschter Beschleunigung vollbringen.

Zu den denkwürdigsten und schwierigsten geistesgeschichtlichen Zusammenhängen, die jemals hervorgetreten sind, dürfte es wohl gehören, wie sich diese Zersetzung des deutschen Geistes eben im Moment der Reichsgründung ausbilden und wie die wechselweise Entfremdung zwischen Kunst und Wissenschaft bis ins Innerste des Organismus vordringen konnte. Wir haben gesehen, wie die große idealistische deutsche Bildung erlosch im Zusammenhang mit der um 1830 eintretenden Abwandlung des Staatensystems, die zur Folge hatte, daß die wachsenden Gegensätze zwischen Ost und West es Deutschland nicht mehr erlaubten, mit vermittelnder Kraft in die geistige Bewegung einzugreifen. Jetzt war Deutschland wieder im Zentrum des Staatensystems aufgerichtet worden. Das Zeitalter Nikolaus I. und Palmerstons war von dem Zeitalter Bismarcks abgelöst worden, aber eine analoge Erhebung auf den nicht politischen Gebieten des Geistes, wie zu Beginn des Jahrhunderts, folgte nicht. Die Kunst verneinte das Reich. Die Wissenschaft bejahte es halb und verneinte es halb; die Ideen, auf denen es wirklich beruhte, verstand sie auch bei so voller subjektiver Gleichsetzung, wie sie sich in Treitschke vollzog, nicht. Bismarck ist so viel öffentliche Huldigung zuteil geworden, wie nur selten einem Staatsmann. Aber das Wesen seiner Schöpfung ist weder von der deutschen Wissenschaft noch von der deutschen Kunst wirklich abgebildet worden, die Ideen von 1871 haben weder eine philosophisch noch eine dichterisch adäquate Darstellung gefunden.

Wenn es eine Ausnahme gab, so war sie denkwürdig genug. Der einzige Geist, der die Reichsgründung mit kongenialer Betrachtung begleitete, war der einzige Überlebende aus der klassisch-romantischen Generation. Aus dem Goethe-Hegelschen Zeitalter ragte Leopold von Ranke herüber. Seine „Weltgeschichte" ist gegenüber seinen Werken, die vor der Reichsgründung entstanden, eigentlich nicht etwas Neues, eigentümlich nur dadurch, daß sich in dieser Schöpfung des Achtzig- und Neunzigjährigen die Tiefe

eines Spätstils offenbarte, zu welcher nur wenige höchste Geister zu gelangen vermögen. Sie aber ist das einzig überdauernde gleichzeitige Wort, welches von der Seite der Kontemplation in Übereinstimmung mit den Ideen von 1871 ausgesprochen worden ist[1]). Alles, was Nietzsche über Vorteil und Nachteil der Historie für das „Leben" bemerkte, verstummt vor ihr. Zwar ist nicht zu verkennen, daß Ranke jetzt — erst jetzt — zu fast allgemeiner Anerkennung gelangte. Wir werden jedoch sehen, welche Momente an seiner Historie vornehmlich ergriffen wurden, und daß gerade die Wissenschaft der meisten „Jungrankianer" beweisen kann, wie wenig vom Wesen der Rankeschen Weltanschauung lebendig blieb. Im Grunde war er ebenso einsam wie Bismarck. Weder von Bismarck noch von Ranke ist die Nation nach 1871 in der Tiefe ergriffen worden. Die Anerkenntnis dieser Situation macht alle, u. a. auch von Emil Ludwig angestellten „psychologischen" Erwägungen und Urteile darüber hinfällig, daß Bismarck nicht geistig Hof gehalten, daß er seinen Salon den Führern des literarisch-künstlerischen Lebens nicht geöffnet habe. Das lag nicht sowohl in seiner eigenen, angeblich „ungeistigen" Natur, sondern es war im Gegenteil ein Zeichen seiner außerordentlichen Empfindsamkeit für den Kern geistiger Dinge. Gerade daran, daß er es unterließ, sich mit abweichenden Geistern zu umgeben, kann das geschichtliche Verhältnis, das zwischen Staat, Kunst und Wissenschaft im Neuen Reiche bestand, anschaulich werden.

Diejenigen freilich, die von vornherein auf dem Standpunkt sind, daß „Staat und Geist" nichts oder doch nichts Wesentliches miteinander zu tun hätten, ja, die der verbreiteten Meinung huldigen, daß das freie Denken und Dichten gerade in Zeiten politischer Ohnmacht und Krankheit fruchtbaren Nährboden zu finden vermöge, daß die vita activa die vita contemplativa störe, der handelnde und der schauende Mensch sich ausschlössen: diese brauchen hier kein Problem zu suchen, sondern sehen sich umge-

[1]) Damit soll nicht behauptet sein, daß zwischen Bismarck und Ranke nur Übereinstimmungen und nicht auch zuweilen manche bedeutsamen Abweichungen bestanden hätten. Ranke war konservativer als Bismarck, seine Politik und Weltanschauung wies ihm einen Platz etwa in der Mitte zwischen den Legitimisten aus der Zeit Friedrich Wilhelms IV. und Bismarck an. Er war um einige Grade mehr Parteimann als Bismarck. In den Gegensatz zwischen Revolution und Reaktion trug er zuweilen kaum Bedenken, die preußisch-deutsche Staatsidee ziemlich tief zu verflechten, aber doch allzeit mit großer Mäßigung und Umsicht. Fast waren es nur individuelle Abwandlungen einer gemeinsamen Grundansicht.

kehrt in der Lage, am Kaiserreich schon wegen seiner Machtfülle die Kulturlosigkeit natürlich zu finden. Und auch die naturalistischen Verherrlicher der Macht sind nicht viel schlimmer daran: denn sie betrachten Kunst und Wissenschaft der Macht gegenüber nur als etwas Akzidentielles, als „alles andere", was „von selbst zufallen werde", wenn nur am ersten nach der Macht getrachtet werde.

Ich möchte den Grund dieses Staat-Geist-Problems vor allem darin sehen, daß das Staatensystem seit 1830 und vollends seit 1848 von dem Geist allgemeiner, übernational wirksamer gesellschaftlicher Gegensätze bis zu dem Grade ergriffen und zersetzt worden war, daß ein besonderes, national-staatliches Geschehen selbst von der Mächtigkeit der Reichsgründung die Menschen nicht mehr von der Parteiung weg auf den Staat, von den Teilen auf das Ganze stimmen konnte. Revolution, Reaktion oder „juste milieu" war die Losung. Ihr gegenüber verlor die Idee der Staatsräson, wie sie Bismarck seit seiner Emanzipation von legitimistischen Anschauungen verkörperte, auch in Deutschland an Gewalt. Der Geist der „Pleonexie", wie Treitschke ihn nannte, ging um und überwucherte das Prinzip der Souveränität. Der Staat kann seine äußere Existenz dabei bewahren, aber seine Idee gibt er in solchen Epochen preis. Nun haben die historischen Staaten ein jeder auch ihre besondere Idee, und es liegt nicht in allen historischen Staaten, daß ihre besondere Idee zugleich die des Staates an und für sich sei. In Deutschland aber, soweit es auf lutherischen Grundlagen ruhte, war ebendies der Fall. Und das tragische Moment in der Geschichte der Bismarckischen Politik war, daß er mit der Idee des Staates überhaupt auch die Idee des von ihm gegründeten Staates mit sich in den Sturz und das Grab genommen hat.

FÜNFTER ABSCHNITT

HISTORISIERUNG DER SEELE UND DER GESELLSCHAFT. DILTHEY

I.

Nach 1871 ist Bismarck der religiös-gesellschaftlichen Parteiung gegenüber in drei große Konflikte verwickelt worden: mit dem Liberalismus, dem Klerikalismus und dem Sozialismus. Den ersten hat er gewonnen, in dem zweiten hat er sich vertragen, den dritten hat er verloren. Verfolgen wir im Rahmen dieser drei Kämpfe den Faden des Verhältnisses zwischen Kunst und Wissenschaft von der Reichsgründung bis zum Sturze Bismarcks weiter.

Den Liberalismus hatte Bismarck im preußischen Verfassungskonflikt zurückgeworfen, um sich dann, seit 1866, mit dem in seine Schranken verwiesenen Gegner, soweit dieser dazu bereit war, zu vertragen, ja zu verbünden. Wie sich der Liberalismus dabei sein Verhältnis zu Bismarck und dem Staate zurechtlegte, haben wir erörtert. Noch einmal unternahm er es, das Reich, das er selbst nicht hatte begründen können, sich trotzdem noch zu unterwerfen: im Kulturkampf. Wohl erschien er dabei äußerlich auf der Seite Bismarcks, aber von dem Gedanken beherrscht, daß der Kanzler, je mehr es gelänge, ihn in den Kampf gegen die Kirche zu verwickeln, desto eher bereit sein würde, Zugeständnisse im Sinne der Liberalisierung des Reiches zu machen. Damit soll nicht behauptet werden, daß den Liberalen der Kampf gegen die Kirche nur Mittel zum Zweck gewesen sei; es kann im Gegenteil anerkannt werden, daß sie sich, um ihren großen Angriff auf den Bismarckischen Staat durchzuführen, den Antrieb eines zusammenhaltenden, aggressiven Weltanschauungsbewußtseins geben mußten. Es waren daher die Zeiten des Kulturkampfes, in denen der Liberalismus einen weiteren Schritt zu entschiedenerer Freigeisterei tat, so wie sie sich in David Friedrich Straußens Schrift über „den alten und den neuen Glauben" (1870) in typischer Form

angekündigt hatte. Auch Haeckels „Natürliche Schöpfungsgeschichte" war schon erschienen (1869). Zwar bewußt irreligiös wollte man auch jetzt nicht eigentlich sein. Aber wenigstens zu einem bewußten Antichristentum trug man vielfach schon kein Bedenken mehr, sich zu bekennen. Den Geistlichen — und zwar den evangelischen wie den katholischen — konterfeite die liberale Literatur jetzt mit Vorliebe als die Verkörperung des Bösen, als den heuchlerischen, bornierten, sinnlich-machtlüsternen Schurken; so etwa Paul Heyse in den „Kindern der Welt" (1873). In der Wissenschaft hing damit der Übergang des vorherrschenden Interesses von der Historie zu den Naturwissenschaften zusammen. Wir sahen, wie die großen Tage des historischen Liberalismus diejenigen vor der Reichsgründung gewesen waren, und wie schon angesichts des erreichten Ziels die Frage nach dem „weiteren Lebensinhalt" in dem Kreis seiner Vertreter aufgetaucht war. Gegen die Kirche schienen die Naturwissenschaften unvergleichlich schärfere Kampfmittel darzubieten als die Historie. Sie boten einen neuen dogmatischen Standpunkt dar. Wenn sich dieser Standpunkt selber auch nicht als dogmatisch, sondern als kritisch bezeichnete, so teilte er doch mit dem dogmatischen das Wesentliche: daß auch er eine Lösung der „Welträtsel" versprach.

Allein, man darf doch bezweifeln, ob der Übergang aus der historischen in die naturwissenschaftliche Orientierung, der sich unter den Gebildeten zu vollziehen begann, der Durchführung des Kulturkampfes günstig war. Im deutschen historischen Liberalismus war das Bewußtsein der protestantischen Abkunft immer lebendig geblieben. Es braucht nur an die protestantische Entschiedenheit im Charakter Treitschkes erinnert zu werden. Der naturwissenschafliche Liberalismus aber richtete sich nicht nur gegen die Tendenzen der katholischen Kirche, sondern gegen das kirchliche Wesen überhaupt. Die evangelische Orthodoxie war ihm sogar der nähere Feind. Die Folge war, daß die Orthodoxien beider Bekenntnisse zusammenrückten und daß sich, in versteifter Weiterführung der Absichten, die schon unter Friedrich Wilhelm IV., ja seit den Anfängen der Romantik wirksam gewesen waren, eine Front des „Glaubens" gegen den „Unglauben" bildete, zwischen denen der ursprüngliche, rein politische Standpunkt, den Bismarck im Kulturkampf einnahm, ins Kreuzfeuer geriet.

Es ist charakteristisch, daß der Kulturkampf heute gerade im liberalen Urteil als ein „Fehler" Bismarcks bezeichnet zu wer-

den pflegt. Ganz abgesehen davon, daß es schlechterdings nicht Bismarck war, der den Kampf herbeiführte, und noch mehr davon, daß „Schuldfragen" die Erkenntnis stets mehr zu lähmen als beweglich zu machen geeignet sind, drückt sich in diesem liberalen Werturteil nichts anderes aus, als daß eben die Liberalen und nicht Bismarck als die Geschlagenen aus dem Kampf herauskamen. Sie setzten sich nicht nur äußerlich nicht durch, sondern sie fielen in der Folge auch innerlich von ihren Idealen ab: die klassischen Liberalen warfen Bismarck den Abbruch, ihre Epigonen aber die Eröffnung des Kulturkampfes vor.

Von einer Niederlage Bismarcks, von einer Einräumung der staatlichen Position vor dem Klerikalismus kann in der Tat nicht die Rede sein, sondern nur von einer Zurücknahme jener vorgeschobenen Stellungen, die Bismarck deswegen bezogen hatte, weil er, der Gefahr einer europäischen Koalition gegen das Reich unter römischem Schilde entgegensehend und von den evangelischen Feudalen und Orthodoxen im Stiche gelassen, sich der liberalen Bundesgenossenschaft bedienen und ihren Idealen entsprechend Rechnung tragen mußte. Aber er war Hexenmeister genug, um die Geister, die er gerufen hatte, wieder los zu werden. Mit strategischem Blick die Lage des Staatensystems überschauend, fiel er, sobald sich der politische Moment darbot, aus der liberalen Vorfeldstellung — wenn ich mich eines Anachronismus bedienen darf — gleichsam in die Hindenburglinie des ursprünglichen Protestantismus zurück.

Das aber läßt sich nicht verkennen, daß die geistige Situation nach dem Kulturkampfe völlig verändert war. Wie immer der Staat sich behauptet haben mochte, er fand sich durchgreifenden Wandlungen in den Verhältnissen der Gesellschaft und der Weltanschauung gegenüber. Und das darf schon hier gesagt werden, daß der Staat einsamer und mißverstandener aus der Krise herauskam, als er 1871, umgeben von der Glorie der endlich gelungenen Einigung, dagestanden hatte. Der Unterton, der durch die Reden Bismarcks in den achtziger Jahren geht, ist der, den „germanischen Völkerfrühling", d. h. eben nichts anderes als den Geist von 1871, in die Nation zurückzurufen. „Monologe" hat sie Erich Marcks mit Recht genannt.

Auf wissenschaftlichem Gebiete ist die Summe der Bismarckischen Ideen damals von Max Lenz aufgefaßt worden. An das Dreigestirn Luther, Ranke, Bismarck knüpfte er in seinen

Schriften der achtziger Jahre an. Unter allen Darstellungen der Geschichte der Bismarckischen Religiosität scheint mir die von Lenz gegebene dadurch bedeutend, daß sie, während das Interesse sonst vornehmlich auf dem Eintritt in den christlich-germanischen Kreis ruht, den Augenblick hervorhebt und begründet, der Bismarck aus dem Lager seiner feudal-pietistischen Mentoren in die freie Luft zugleich des ursprünglichen Luthertums und der Staatsräson hinausführte, daß sie den Zusammenhang der Emanzipation des religiösen und des politischen Genius in Bismarck aufdeckt und seine Abkehr vom Pietismus mit seiner Wahrnehmung des preußisch-österreichischen Gegensatzes in Verbindung bringt[1]).

In demselben Geiste bewegte sich Lenz, als er sich 1888 in einer großen kritischen Analyse mit der „Kirchengeschichte im Grundriß" Rudolf Sohms auseinandersetzte[2]), einem hervorstechenden Dokument jener neuromantisch-positiven evangelischen Religiosität, die alle „Bekenner" von den Anhängern der päpstlichen Unfehlbarkeit bis zu den liberalen Protestanten, welche Christus historisch zu verstehen suchten, zusammengeschlossen zu sehen hoffte gegen den Materialismus der Zeit. Die Kritik, die Lenz in diesem entscheidenden Aufsatz, der im Überblick durch alle Jahrhunderte führt, der Verengerung des weltgeschichtlichen Horizontes durch kirchengeschichtliche und auch durch spezifisch germanische Gesichtspunkte widmet, legt, wie ich glaube, einen Teil der Grundpositionen bloß, von denen diejenigen auszugehen hätten, welche versuchen wollten, die Ideen von 1871 in ihrem Kern wiederzuerkennen.

In Lenz erschien der moderne lutherische Geist, anknüpfend an Ranke und Bismarck, in der Form, wie sie das erste Jahrzehnt des Reiches, vor allem die Auseinandersetzung des evangelischen Kaisertums mit der römischen Kirche, geprägt hatte. Energie und Phantasie seines historischen Denkens hatten sich an dem Ausmaß jenes Kampfes entwickelt. Er verbindet prinzipielle Selbstbehauptung mit universaler Gerechtigkeit, er wurzelt in jenem Zusammenhang von „Macht und Freiheit", welchem er das umfassendste Denkmal in seiner „Geschichte der Universität Berlin" gesetzt hat, die sich unter seiner Hand zu einer deutschen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts in nuce gestaltete.

---

[1]) Max Lenz, Bismarcks Religion (1901), Kl. histor. Schr. Bd. I.
[2]) Ders., Kl. histor. Schr. II, 296—333.

Man darf wohl sagen, daß die große politische deutsche Historie des Jahrhunderts, die Empfindung für die „großen Mächte" in ihm ihren Abschluß fand. Denn die Inbegriffe der Lenzischen Geschichtsschreibung haben trotz aller Anregungen, die von ihnen ausgingen, ein ebenso einsames Leben geführt, wie diejenigen der Bismarckischen Politik, aus deren Anschauung sie gewonnen waren.

Bismarck löste die einseitige Bindung an den nationalen Liberalismus, die ihm die Verhältnisse seit 1866 aufgedrängt hatten, in den Jahren 1878/80 auf. Und zwar gewann er die Freiheit des Handelns dadurch zurück, daß er in die „Materie" hinabgriff, die materiellen Interessen benutzte, um den Druck, den das liberale Bürgertum auf die Regierung auszuüben suchte, zu beseitigen: ebenso wie er schon als Gesandter in Frankfurt, in der Zollvereinskrise von 1851, geraten hatte, die Sachen, „quae numero et pondere dicuntur", in die politische Berechnung einzustellen. Es gehört dies zu den sog. „ungeistigen" Zügen in der Politik Bismarcks, mit denen er der Materialisierung des deutschen Geistes Vorschub getan haben soll: allerdings nur für eine Auffassung von solchen, deren materielle Interessen eben in anderer Richtung lagen als der von Bismarck 1878/80 eingeschlagenen, wofür denn die Umschreibung, daß die Wahrnehmung der ökonomischen Dinge an und für sich etwas Ungeistiges und Kleinliches sei, zurecht gemacht wurde[1]). In Wahrheit beruht das großartige Gesicht der Bismarckischen Politik darauf, wie genau sie materiell unterbaut und doch nicht zum Werkzeug bestimmter Wirtschaftsinteressen entstellt wurde. Damals bildete Bismarck durch Einführung von Schutzzöllen eine Phalanx aus landwirtschaftlichen und großindustriellen Interessen, die es ihm gestattete, den oppositionellen freihändlerischen Flügel, auf dem vor allem das Bank- und Handelskapital und die freien Berufe standen, von der nationalliberalen Partei abzuspalten und dadurch im deutschen Gesamtliberalismus eine Krise hervorzurufen, die ihn weiterer Zugeständnisse an die politischen Forderungen der Linken enthob. Ein Paradigma

[1]) So hat z. B. Bamberger seine Opposition gegen die Erneuerung des Septennats damit begründet, daß er durch Auskämpfung „prinzipieller" Fragen wieder Bewegung in das nationale „Still-leben" bringen wolle, das sich im Streit, ob die Spinner die Weber oder umgekehrt übervorteilten, zu erschöpfen drohe: eine sehr charakteristische, quasiidealistische Begründung des Antimilitarismus. Vgl. H. Block, Die parlamentarische Krisis der nationalliberalen Partei 1879/80 (Hamburger Diss. 1929).

sozial- und geistesgeschichtlicher Zusammenhänge ist es dabei, wie die Liberalen, wirtschaftlich schon auseinandergeworfen, sich auf die Fortsetzung des Kulturkampfes nun erst recht versteiften. Bald aber suchten sie ihrerseits nach neuer geistiger Orientierung. Die Lage war die, daß Bismarck jetzt entweder aus Konservativen und Nationalliberalen oder aus Konservativen und Klerikalen eine parlamentarische Mehrheit zu gewinnen hoffen konnte. Das war das Ende der liberalen Ära in Deutschland.

Aber war es nicht 1880 ein Pyrrhussieg Bismarcks? Neue Widerstände entfachte er auf den Bahnen, die er nunmehr betrat. Gleichzeitig mit dem Übergang zum Schutzzoll erfolgte die Eröffnung der Sozialpolitik, welche mit ihren negativen wie mit ihren positiven Zügen an der Seite ausschließlich der Liberalen ebenfalls nicht durchführbar gewesen wäre: die liberale Linke verweigerte beides: Sozialistengesetz wie Staatssozialismus. Der Gedanke Bismarcks war, die deutsche Politik dahin weiterzuführen, daß sie sich über den Gegensatz der einseitig kapitalistischen und sozialistischen Tendenzen mit dem Staatssozialismus einerseits, dem Sozialistengesetz anderseits erhob. Wohl stützte sich Bismarck vornehmlich auf die agrarisch-industriellen Interessen. Aber er machte sich ihnen bei weitem nicht untertan. Und so sind es nicht nur die Radikalen, sondern auch die Kartellparteien gewesen, denen sein System ein Jahrzehnt später zum Opfer gebracht worden ist.

Wollen wir die achtziger Jahre, die unter dem Zeichen der Sozialpolitik standen, für die Entwicklung unseres Problems charakterisieren, so können uns dabei Wilhelm Dilthey und Gustav Schmoller als Vertreter einer folgenreichen Umorientierung im Lager der Geisteswissenschaften dienen.

2.

Dilthey und Schmoller erhoben sich aus den gesellschaftlich-religiösen Voraussetzungen, die ich soeben anzudeuten versuchte. Die soziale Frage bestimmte ihre Theorie. Und damit verwob sich die Erinnerung an den großen Weltanschauungskrieg, dessen Folgen noch überall nachzitterten. Namentlich was Dilthey gab, kann nur als die Antwort eines von Haus aus liberalen Denkers auf das Erlebnis des Kulturkampfes ganz verstanden werden.

Wollte man die wissenschaftliche Absicht der beiden Gelehrten auf ein Schlagwort bringen, so wäre es der „Historismus"

— und zwar im präziseren, engeren Sinne. Ich habe vom „Historismus" in den bildenden Künsten, namentlich der Architektur, gesprochen und mich dabei des Begriffs in dem Sinne bedient, wie ihn die ästhetische Kritik der Gegenwart auf die vorangegangenen Epochen der Kunst seit dem Erlöschen des Barock angewandt hat. Entstanden aber ist der Begriff, soviel ich sehe, in den Streitigkeiten jener Jahre um die richtige volkswirtschaftliche Methode. Adolf Wagner gebrauchte ihn, um die Methode der Schmollerschen Schule zu kritisieren[1]).

Was Schmoller wie Dilthey — übrigens mit gewissen Vorbehalten auch Adolf Wagner selbst — eigentümlich war, läßt sich allerdings als ein neuer Anlauf zum Historischen kennzeichnen. Und wenn man auf die von ihnen eingenommene Denkweise den Begriff „Historismus" mit besonderem Recht anwenden darf, wenn er bei ihnen etwas „Problematisches" bedeutet, so lag das daran, daß Dilthey und Schmoller nicht sowohl schlichte Historiker waren, sondern mit der Besinnung auf das Geschichtliche eine spezifische Absicht außerwissenschaftlicher Natur verbanden. Sie wollten das Leben der Gesellschaft und der Seele vermöge geschichtlicher Besinnung reformieren und befestigen, wobei sie glaubten, zugleich der Verfassung speziell des deutschen Geistes im Unterschied zum westeuropäischen gerecht zu werden. Im Zeitalter der sozialen Bewegung und des konfessionell-atheistischen Widerstreits versuchten sie, mit der Historisierung des Gesellschafts- und des Seelenlebens wieder festen Grund und Boden zu gewinnen, aber auch umgekehrt das Wesen des Geschichtlichen auf die beiden Faktoren der Gesellschaft und der Seele zu begründen. Dies ist, wie mir scheint, unter Historismus im engeren Sinne zu verstehen.

Ich wende mich zunächst Dilthey zu. Dilthey hatte als Theologe begonnen. 1870 war er mit einer Biographie Schleiermachers hervorgetreten. Aber die Verbindung von Religion und Wissenschaft, Pietismus und Aufklärung, wie sie Schleiermacher durchgeführt hatte, erwies sich nicht mehr als möglich. Der Pietismus war inzwischen orthodox und die Wissenschaft freigeistig geworden. Im Kulturkampf zerbrachen die Möglichkeiten des Schleiermacherschen Protestantismus. Dilthey vertagte die Fortsetzung der

[1]) „Grundlegung der Politischen Oeconomie", 3. Aufl., 1893, I, 1, S. 61.

Biographie mit der Entschuldigung, daß die Darstellung und Kritik des Systems seines Helden überall Erörterungen über die letzten Fragen der Philosophie voraussetze.

1883 ließ er sein großes Werk von programmatischer Bedeutung, die „Einleitung in die Geisteswissenschaften" erscheinen, in welchem er nach seinen eigenen Worten ein historisches mit einem systematischen Verfahren verknüpfte, um die Frage nach den philosophischen Grundlagen der Geisteswissenschaften zu lösen.

Das Werk geht im ersten Buch davon aus und will im zweiten historisch beweisen, „daß die Zeit der metaphysischen Begründung der Geisteswissenschaften ganz vorüber ist"[1]). Dilthey stellt sich damit entschlossen auf den Boden der Einzelwissenschaften, deren Emanzipation schon am Ausgang des Mittelalters begonnen habe. Am längsten aber, bis tief in das 18. Jahrhundert hinein, seien die Einzelwissenschaften der Gesellschaft und der Geschichte in der Dienstbarkeit der Metaphysik geblieben. Ja, von den früher freigewordenen Naturwissenschaften seien sie in ein neues, drückendes Unterwürfigkeitsverhältnis gebracht worden (S. XV). Und hier wird nun auch sofort deutlich, welche politischen Überzeugungen in Dilthey mit seinen wissenschaftlichen zusammenwirkten. Den Primat der Naturwissenschaften, des Naturrechts und der natürlichen Religion bekämpft er nämlich zugleich als das System, das in der französischen Revolution seine praktischen Schlüsse gezogen habe (S. XV). Vor allem in den mächtigen Antrieben, die aus der Erschütterung der Gesellschaft seit der französischen Revolution entsprungen seien, sieht er die Ursache dafür, daß die Wissenschaften, die die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zum Gegenstande haben, angestrengter als je ihren Zusammenhang untereinander und ihre Begründung suchen müßten (S. 4). Ja, er führt deren Emanzipation auf den antirevolutionären Geist zurück. Erst der „historischen Schule" sei sie gelungen, die sich in Deutschland während der Zerstörung des vom Hauch tausendjähriger Geschichte umwitterten Gebäudes des Reiches ausgebildet habe (S. XV).

Damit haben wir die Erklärung für den grundlegenden Terminus Diltheys: die „geschichtlich-gesellschaftliche" Wirklichkeit. Der Begriff der „Gesellschaft" steht ihm wegen seiner Erschütterung und Problematisierung durch die französische Revolution

[1]) Einleitung in die Geisteswissenschaften, Ges. W. I, S. XIX.

im Vordergrund, der Begriff der „Geschichte" gilt ihm als das Heilmittel gegen dieses gesellschaftliche Leiden. „Geschichtlich-gesellschaftliche" Wirklichkeit: das ist zu interpretieren als die gesellschaftliche Wirklichkeit, die durch geschichtliche Besinnung von den Erschütterungen durch die naturalistisch-revolutionäre Theorie und Praxis der Aufklärung wieder geheilt werden solle. „Angestrengter als je" müsse gearbeitet werden: die Gefahr ist noch nicht vorüber. Dilthey schreibt im Anbruch der Sozialistenkämpfe.

Was aber versteht Dilthey unter der „historischen Schule"? Er will sie in einem „umfassenden Sinne" nehmen (S. XV) und läßt sie von Winckelmann und Herder durch die romantische Schule bis auf Niebuhr, Jacob Grimm, Savigny und Böckh reichen. In Recht, Staat und Religion sei sie überall mit den Ideen des 18. Jahrhunderts feindlich zusammengestoßen (S. XVI).

Hier beginnt man denn zu fragen! Herder und auch Winckelmann in feindlichem Zusammenstoß mit dem 18. Jahrhundert? Jacob Grimm und Savigny hinter der Romantik? Und Ranke? Man kann nur sagen, daß Dilthey einen sehr bunten und absolut uneinheitlichen Begriff des Historischen zugrunde legt und sogar „schul"-bildend werden läßt: was den Leser eigentlich von der zweiten Seite des Werkes an mit ziemlichem Argwohn gegen die Möglichkeit einnimmt, auf einer so gezogenen Grund- und Ahnenlinie ein philosophisch festes geistesgeschichtliches Gebäude errichtet zu sehen. Oder werden uns Diltheys nähere Bestimmungen der Merkmale dieser Einheit helfen? „Liebevolle Vertiefung in die Besonderheit des geschichtlichen Vorgangs": hat es das in der ausgebreiteten Gelehrsamkeit des 18. Jahrhunderts nicht gegeben? „Ein universaler Geist der Geschichtsbetrachtung": war die Geschichtsbetrachtung der Aufklärung weniger universal als die der Romantik? Oder nicht etwa eher umgekehrt? „Eine rein empirische Betrachtungsweise": bei Herder, Savigny?

Doch genug, es kommt darauf an, daß sich in einem Kopf wie Dilthey dies alles einheitlich malen oder doch als zusammengehörig empfinden lassen konnte (denn in der Fähigkeit, wiederum zu nuancieren, war er Meister, mußte er Meister sein, um eine so schwierige Konstruktion aufrecht erhalten zu können). Ein Übermaß von Nuancierungsfähigkeit und -lust hat gewöhnlich seinen Grund in dem Bestreben, eine Konstruktion, die nicht gestochen und nicht gehauen ist, mit einem Rankenwerk von Einzel-

heiten zu überschütten: mit einem Dickicht, das, an und für sich wunderschön, viele abhält, hindurchzudringen und die zerbrechliche Ruine, die es wuchernd zusammenhält, anzustoßen. So wurde er ein Meister in seiner Zeit. Jederman schonte ihn. Seine Begründung des Spezialistentums, in Sonderheit des historischen, war allgemein willkommen. Neukantianer kritisierten wohl seinen „Historismus", aber eben in die historische Arena wagten sie sich nicht gegen ihn vor. Und doch ist das Problematische seiner Philosophie mit dem Problematischen seiner Historie durchaus identisch.

Goethe hat die schneidenden von den schusternden Geistern unterschieden. Man betrachtet beide mit Ehrfurcht. Es ist keine Frage, wohin Dilthey gehören würde. Er war ein Original. Seine etwas schwerfällige Eleganz entzückt. Viele lieben das „Intime", eines seiner Lieblingswörter. Man ist immer bei ihm „drinnen", und dort hat er die Deutschen, die ihn, vor allem bezeichnenderweise nach dem Kriege, zu einem ihrer geistigen Helden machten, genug bezaubert, um sie den Mangel an „draußen" nicht so sehr empfinden zu lassen. Ein scheinbar geheimnisvoller, ein „rastloser", „verwobener" Geist.

3.

Gehen wir mit rauher Hand noch etwas weiter in die groß geworfenen Hüllen seiner Weltansicht vor, auf die Gefahr hin, einige Schrammen von den Dornen wegzutragen, die die jüngsten Zionswächter Diltheys vermutlich gegen uns spitzen werden. Die „historische Schule" genügte ihm selber doch nicht. Er vermißte an ihr die erkenntnistheoretisch-psychologische Grundlegung. Dadurch sei sowohl ihre theoretische Ausbildung als auch ihr Einfluß auf das Leben gehemmt worden (S. XVI). Immer wieder begegnet uns bei Dilthey die Notwendigkeit, daß die Wissenschaft auf das „Leben" einwirken müsse. Das Problem, von dessen Feststellung die vorliegende Schrift ausging, stand ihm längst mächtig vor Augen. Es war, wie gesagt, das Leben der von der Revolution erschütterten Gesellschaft, auf das die Wissenschaft Einfluß nehmen sollte. Der ganze Lebensbegriff, das „Erlebnis" usw. der von Dilthey erzogenen Generationen trägt diesen antirevolutionären Akzent. Allein zur Einflußnahme auf das Leben, meinte Dilthey, verhelfe nicht schon bloßes geschichtliches Anschauen lebensvoller Geister, etwa vom Schlage Carlyles (S. XVI).

Vielmehr erhöbe sich bei einer philosophisch unentwickelten und unbegründeten Historie die doppelte Gefahr einer Rückübertragung entweder naturalistischer oder metaphysischer Methoden auf die Geschichtswissenschaft.

Dilthey stellt sich damit gegen den westeuropäischen Positivismus der Comte, Mill, Buckle einerseits, das Wiederaufleben der idealistischen deutschen Metaphysik Hegels, Schleiermachers und des späteren Schelling anderseits auf (S. XVI, 23 f.). Verwegene Baulust ohne das intime Gefühl der geschichtlichen Wirklichkeit wirft er jenen, verwegene Spekulation diesen vor. An Lotze, dessen Mikrokosmos er als geniale deutsche Reaktion gegen den Positivismus bezeichnet, kritisiert er dennoch eine „sentimentalische Stimmung", welche die für immer verlorene Befriedigung des Gemüts durch die — scil. metaphysische — Wissenschaft zurückzurufen begehre (S. XVII). In mehreren Abschnitten erhebt er sich folgerichtig dazu, darzutun, daß weder die westeuropäische positivistische Soziologie, noch die deutsche idealistische Geschichtsphilosophie „wirkliche Wissenschaften" seien, daß ihre Aufgaben unlösbar, ihre Methoden falsch seien, daß sie die Stellung der Geschichtswissenschaft zu den Einzelwissenschaften der Gesellschaft nicht erkännten (I. Buch, Abschn. XIV—XVII). Und so ergibt sich die Aufgabe, die er sich selber vorschreibt, das Prinzip der historischen Schule, die die Arbeiten der Einzelwissenschaften der Gesellschaft gegenwärtig durchgehends bestimme, allererst philosophisch zu begründen (S. XVII). Als „Kritik der historischen Vernunft" wollte er sein Buch ursprünglich bezeichnen (Widmung an den Grafen York).

Der junge Dilthey hatte dem Kreis der nationalliberalen idealistischen Historiker angehört, der sich Ende der fünfziger Jahre in den „Preußischen Jahrbüchern" sein Organ gegeben hatte. Schon damals waren, wie ich berührte, die deutsche Metaphysik einerseits, der westliche Positivismus anderseits abgelehnt worden. Jetzt aber gelangte Dilthey zu einer etwas andersartigen Auffassung dieser Zwischenstellung.

Und zwar dadurch, daß er dem Positivismus ungleich tieferen Einlaß gewährte, als er es in der Reichsgründungszeit selbst getan hatte, während zugleich der deutsche Idealismus in seinen Überzeugungen augenscheinlich zurückging. Früher hatte er vornehmlich Kant — durch das Medium Schlossers[1]) — und Schleiermacher

[1]) Preuß. Jahrb. 9 (1862).

gehuldigt. Jetzt ruhte sein Schleiermacherwerk. Metaphysik bedeutete ihm niemals weniger als damals. Erst im Alter hat er sich ihr, im Zusammenhang mit der deutschen neuidealistischen Bewegung überhaupt, wieder genähert: nicht mehr Schleiermacher, sondern Hegel.

In der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" als in einem Vernichtungswerk gegen die Metaphysik schmilzt so das in der Anlage noch dreifache Verhältnis — Metaphysizismus, Naturalismus, Historismus — in der systematischen Ausführung zu einem zwiefachen zusammen: Natur- und Geisteswissenschaften werden unterschieden, und gegen die ersteren die letzteren abzugrenzen und in ihrem Zusammenhang abzurunden, ist allein die Aufgabe, die bleibt. Die Metaphysik dagegen nimmt in dem zweiten, historischen Buche Platz[1]).

Auch hierin läßt sich eine Konsequenz aus dem Kulturkampf sehen: Natur und Geist disputieren unter Ausschaltung des metaphysischen Prinzips unmittelbar miteinander! Der naturwissenschaftliche Monismus, der dem Kulturkampf seine Schärfe gegeben hatte, wird abgelehnt. Dilthey nimmt, umgekehrt wie Strauß, für Dubois-Reymond gegen Haeckel Partei. Die katholische Kirche nennt er, kampfmüde, schlechthin „die mächtigste Organisation, welche der Boden dieser Erde bisher getragen hat" (S. 65). Die Geisteswissenschaften setzen sich als ein „selbständiges Ganzes" „neben" die Naturwissenschaften. Tertium non datur. Und das scheint bei Dilthey auch insofern nicht nötig, als das Nebeneinander keineswegs ein Gegeneinander bedeutet. Vielmehr hofft er, daß sich natürliches und geschichtliches, fortschrittliches und konservatives Denken miteinander in Einklang zu setzen vermöchten. Dilthey ist keineswegs ein Reaktionär. „Hilfsmittel eines gesunden

[1]) Dilthey hat dies zweite historische Buch, das ihn vielleicht vor allem berühmt gemacht hat, nach der Bedeutung, die es im Zusammenhang seines Denkens habe, mit Hegels „Phänomenologie des Geistes" verglichen (Vorwort des Herausgebers B. Groethuysen). In der Vorrede bezieht er sich dagegen, wenn ich recht verstehe, vergleichend auf Hegels „Geschichte der Philosophie". Mit weit besserem Recht. Eine „Phänomenologie des Geistes" schreibt man, wenn man sich mit feindlichen Mächten der Zeit in unmittelbarem Kampfe systematisch auseinandersetzt, wie es Hegel in seinem Frühwerk tat, wie es Nietzsche immer, zuletzt noch mit seinen Aphorismen über Reformation und Idealismus von 1886, getan hat. Hegel hat auf die Phänomenologie des Geistes eine Geschichte der Philosophie folgen lassen, Nietzsche hat nur Phänomenologie des Geistes und Dilthey nur Geschichte der Philosophie geschrieben.

Fortschritts" soll das Studium der gesellschaftlichen Kräfte liefern (S. 4). Den fortschrittlichen Absichten des Positivismus kommt er entgegen, aber der Historismus soll ihnen die gefährliche Spitze abbrechen. So laufen mannigfache Verbindungsfäden hin und her. Die Geisteswissenschaften sollen des historisch Individuellen, in dessen „Intimität" zu leben und weben ihr Ziel ist, erst genießen können, indem sie ein Allgemeines auf das Besondere anwenden. Das wahre Verfahren des Biographen z. B. bezeichnet Dilthey als angewandte Anthropologie und Psychologie (S. 34). Seine Darstellung Goethes hat er mit einer Analyse der dichterischen Phantasie überhaupt unterbaut. Auch die allgemeine Geschichte bedürfe einer solchen Orientierung am Typischen. Abstrakte und historische Schule sollen sich versöhnen (S. 27). Ich weiß nicht, ob etwa gegen Ranke — er spricht sich nicht näher aus — behauptet Dilthey, daß nur der typisierende Historiker die Wirklichkeit eines geschichtlichen Ganzen erfassen könne, im Gegensatz zu den toten, meist aus den Archiven entnommenen Abstraktionen (S. 34)[1]).

Eine Wissenschaft also von typischen Gebilden soll überall zugrunde gelegt werden. Man darf doch wohl sagen, daß hierin noch ein Stück von der positivistischen Absicht nachwirkt, die Geschichte nach naturwissenschaftlicher Methode zu behandeln. Ohne anthropologisch-psychologische Grundkenntnisse, bloß durch geniale Anschauung, ist nach Dilthey keine vollkommene Biographie möglich, ohne Einsicht in das Wesen der dichterischen Phantasie keine Literaturgeschichte usw. Allerdings ist es nun keine naturwissenschaftliche Psychologie, die zugrunde gelegt werden soll, keine „erklärende", sondern eine „zergliedernde", eine historische Strukturpsychologie, die, aus der Geschichte abstrahiert, dennoch von allgemeiner Gültigkeit zu sein beansprucht. Hierin allerdings sowie darin, daß sie eine unerläßliche Voraussetzung für vollkommene Historie sein soll, scheint mir das Bedenkliche dieser Grundwissenschaft Diltheys zu liegen.

Von einem unersättlichen Verlangen nach Realität erfüllt, nennt Dilthey die gewaltige Seele der gegenwärtigen Wissenschaft. Das Ganze der Welt möchte sie umfassen und Mittel gewinnen,

[1]) Ein anderes Mal wenigstens erwähnt er Ranke in ähnlichem Zusammenhang: mit der Selbstauslöschung, um die Dinge zu sehen, wie sie gewesen seien, sei es noch nicht getan: im bloßen Blicken, Gewahren werde die Wirklichkeit nicht „erobert", sondern nur durch Analysis, Zerlegung (S. 94).

in den Gang der menschlichen Gesellschaft einzugreifen (S. 123). Aber die „Realität" selbst erscheint bei Dilthey gleichwohl als ein Gott, der dem Gesetz des Erkennens nicht unterworfen werden könne, wie es in den metaphysischen Systemen vergeblich unternommen worden sei (S. 125), womit es übereinstimmt, daß die Metaphysik von Dilthey gern mit Nebeln, Schattenrissen, grauen Netzen verglichen wird (z. B. S. 101, 104). Dilthey scheidet scharf das Zugängliche, Erklärbare von dem Unzugänglichen und Unerklärbaren (S. 92, 124). Er pflegt einen Agnostizismus, der das Kennzeichen so vieler zwischen Reaktion und Revolution vermittelnder Köpfe ist. Aber er will kein Skeptiker sein, er nennt die Skepsis vielmehr den Schatten, welcher der Metaphysik folge. Er feiert mit begeisterten Worten die, wenn auch nur relative, so doch stets fortschreitende Erkenntnis des gesellschaftlichen Lebens (S. 124) und rühmt „die Weisheit vieler Jahrhunderte", die eine Zerlegung des Gesamtproblems der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit in Einzelprobleme vollbracht habe (S. 93). Ein erhabenes Bild nennt er diesen Vorgang, in welchem der Geist beständig arbeite an der Ablösung von Teilinhalten, an der Scheidung und Gestaltung der verschiedenen Systeme (S. 87).

Als solche „Systeme" oder „Zusammenhänge" gelten Dilthey das System der Kultur, der Sittlichkeit, der Religion, der äußeren Organisation der Gesellschaft. Worauf es ihm ankommt, ist, die einzelnen Systeme zunächst abzusondern, dann aber die „Beziehungen", die „Verhältnisse" festzustellen, die sie miteinander verknüpfen. Einzelwissenschaften sollen sich immer schärfer ausbilden, aber sie sollen zugleich dadurch, daß sie sich der Erkenntnistheorie bedienen, zu immer engerer Fühlung miteinander gelangen. Dilthey geht so weit, jeder Einzelwissenschaft nur den Gewinn von „Teilwahrheiten" zuzugestehen. Um so mehr fordert er, daß der Forscher auf möglichst vielen Gebieten zu Hause sei. Geschichtliche Forschung auf dem Grund einer möglichst umfassenden Beherrschung der Einzelwissenschaften des Geistes fordert er (S. 94). Polyhistorie und Erkenntnistheorie: das waren die Pfeiler seiner Wissenschaftslehre.

Nicht zufällig wird es sein, daß er das Zeitalter von der Begründung der alexandrinischen Wissenschaft bis zum Aufbau der christlichen Metaphysik aus der großen metaphysischen Weltperiode, die er zu Grabe trägt, ausnimmt (S. 125). Was ihm vorschwebt, ist ein modernes Alexandrinertum, aber vermehrt um

den von der Erkenntnistheorie zu organisierenden Zusammenhang der Einzelwissenschaften untereinander, der der alexandrinischen Epoche noch gefehlt habe (S. 249)[1]).

4.

Im einzelnen werden nun von Dilthey die genannten verschiedenen Systeme angeordnet im Verhältnis der Nähe, der Intensität der Beziehung, die sie zu dem System der äußeren Organisation der Gesellschaft — vor allem zum Staate — haben. Die Einzelwissenschaften von der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt zerfallen also in zwei Klassen: solche von den Systemen der „Kultur" und der „äußeren Organisation" (S. 42 ff.). Unter jenen findet Dilthey Kunst, Wissenschaft und Religion am weitesten vom Staate abgelegen. Wenn es ein Haupteinwand Diltheys gegen den französisch-englischen Positivismus war, daß er eine Tyrannis der Gesellschaft aufgerichtet und auch das aus der Sozialität abgeleitet habe, was in dem Individuum an sich angelegt sei (S. 422, Zusatz zu der Ausgabe von 1922 aus dem Nachlaß), so werden hauptsächlich jene drei, von Hegel einst dem „absoluten Geist" zugewiesenen Gebiete zwar nicht von dem Gesamtbegriff Gesellschaft ausgenommen, aber doch in den Grundzügen für entwickelbar erklärt, ohne daß die Einführung der äußeren Organisation der Gesellschaft in die Untersuchung erforderlich werde (S. 58). Es folgen die Systeme der Sittlichkeit, der politischen Ökonomie und des Rechtes.

Was die Sittlichkeit betrifft, so wird von Dilthey eine sehr scharfe Unterscheidung gemacht, die auf seine Staatsauffassung Licht wirft. „Der Deutlichkeit halber" bemerkt er, daß von allen „äußeren", im Staatsleben wirksamen „Willensverhältnissen" gänzlich verschieden sei der „aus den Tiefen der menschlichen Freiheit entspringende Vorgang, in welchem ein Wille sich selber teil-

[1]) Man müßte untersuchen, wie die alexandrinisch-römische Zeit in den Forschungen jener Jahre gegenüber der klassischen Epoche der Antike wieder zu Ehren kam. Auch bei Schmoller wird mit Vorliebe auf sie exemplifiziert. Entsprechend bemerkt Dilthey, daß die Liebe zum „großen" Altertum die schon gebrochene Metaphysik in edlen Geistern Deutschlands auch im 19. Jahrhundert wieder gestützt habe (S. 125). In seiner eigenen Darstellung der alexandrinischen Zeit („Die Selbständigkeit der Einzelwissenschaften", S. 245—249) schildert er sie als die Vorgängerin der Renaissance, von der niemand glauben solle, daß die Episode des italienischen Platonismus oder die Erneuerung des Aristoteles in Italien und Deutschland ihren Kern gebildet habe.

weise oder ganz aufopfert". Nur diese Seite in einer Handlung, wo sich ein Wille nicht mit einem andern vereinigt, sondern sich als Willen teilweise dahingibt, macht die Handlung nach seiner Lehre zu einer sittlichen (S. 70). Auch sonst spricht Dilthey davon, daß die Selbstaufopferung das eigentliche Merkmal des sittlichen Verhaltens sei (S. 100). Von dieser Ethik aus kann an den Willensregungen des auf Selbstbehauptung angewiesenen Staates füglich keine wirkliche Sittlichkeit gefunden werden. Es ist dies ein denkwürdiger Zusammenhang in der Geschichte des deutschen Geistes, man möchte sagen, ein Urzeichen des „Christlich-Germanischen": die individuelle Sittlichkeit wird als Selbstaufopferung und daher der staatliche Wille als bloßer Machtwille ohne sittlichen Charakter aufgefaßt. Christlich-pietistische Sittlichkeit und germanischer Machtwille loben einander, jene nimmt diesem gegenüber die Sittlichkeit, dieser jener gegenüber die Selbstbehauptung in Anspruch. Es ist aber ein gelassenes Vorbeigehen an dem Wesen des Staates, zu sagen, daß in der Vereinigung der Willen keine Sittlichkeit stattfindet.

Hier ist einer der Punkte, der, wie ich denke, klar machen kann, in welchem Sinne in dieser Schrift von „Feinden Bismarcks" gesprochen wird.

Wollte man die Ethik Diltheys literargeschichtlich verfolgen, so wäre an Kant und Schlosser zu denken, ferner an Burckhardt, auf den er sich in dem Kapitel über die Sittenlehre selber beruft, indem er behauptet, dieser habe für das Idealsystem der Sittlichkeit und seine Modifikationen bei den verschiedenen Völkern von allen Geschichtsschreibern den tiefsten Blick gezeigt (S. 61). Weiterhin war es die liberale Gesamtbewegung, an die sich Dilthey mit dieser Ansicht anschließt, und die sich durch den Zufluß romantisch-theologischer Elemente noch in ihm vertiefen mochte.

Eine Art Ersatz für die nicht in Frage kommende Sittlichkeit hält Dilthey allerdings dem Staat bereit. Er gründet diesen auf die beiden psychischen Tatsachen des Verhältnisses von Herrschaft und Abhängigkeit und des Gemeinschaftsbewußtseins und spricht von der außerordentlichen Mannigfaltigkeit und Feinheit, in welcher das Gemeinschaftsgefühl die äußere Organisation der Menschheit durchzittere und mit seiner „Innigkeit" belebe (S. 67). Aber wie denn der Staat mit allen übrigen „äußeren Organisationsformen" der Gesellschaft — „Verbänden" der mannigfachsten Art, einschließlich der Vereinigungen rein privater Natur — for-

malistisch in eine Klasse gefaßt wird, wie besonders „die lebens- und machtvolle Einheit des Familienverbandes" als die Keimzelle staatlicher Entfaltung hervorgehoben wird (S. 73), so kommen die Werte des Gemeinschaftsbewußtseins doch mehr diesen Verbänden als dem Staate selber zugute. Diltheys Staatsphantasie erscheint überwiegend von der Seite des Genossenschaftswesens angelegt und, insofern seine Skizze es erkennen läßt, von Gierckes Lehren beeinflußt zu sein, dessen „deutsches Genossenschaftsrecht" von 1868 er in diesem Zusammenhang zitiert. Mit andern Vertretern der „historischen Schule" teilt er die Einseitigkeit, den Staat mehr nach innen als nach außen anzuschauen. Mit so unbezweifelbarem Recht er gegen das Unzureichende des abstrakten Staatsbegriffs protestiert und dessen Überwindung, seit den ersten Blicken Schlözers, der historischen Schule anrechnet (S. 84), so erscheint der Charakter des Staates bei ihm doch nicht in jener Einheit, kraft welcher alle seine äußeren Bewegungen zugleich innere und umgekehrt sind. Das letzte Motiv seiner Geschichtsauffassung liegt eben in dem Bestreben, die „Gesellschaft" zu retten, d. h. die bestehende Gesellschaft gegen die revolutionären Tendenzen zu verteidigen. Und in dem Maße, in dem sich seine Wissenschaft mit dem Interesse einer bestimmten sozialen Partei gleichsetzte, vermochte sie nicht, in das Wesen des Staates als einer Instanz, die über den Parteien notwendig wird, einzudringen[1]).

Sein großes Verdienst, in welchem er sich mit seinem Vorbild Schlosser berührt, ist die Wiederbelebung der Ansicht der gesellschaftlichen Verhältnisse, die Überwindung der altliberalen Antithese: Individuum und Staat durch die Beobachtung des „weiten Reiches", in dem die Individuen dem Staate nicht als isolierte Atome, sondern als ein Zusammenhang gegenüberstehen (S. 84). Dilthey und Schmoller eröffneten die Ära eines sozialen Liberalismus in der Wissenschaft. Dieser Sozialliberalismus ging aus der Wahrnehmung der Gefahren hervor, die der bürgerlichen Gesellschaft von dem revolutionären Proletariat her drohten. Der Mittelstand hörte auf, an die Harmonie der individuellen Interessen zu glauben, und seine Denker begannen, sich nach

[1]) Wohl bemerkt er gelegentlich, daß dies die Aufgabe des Staates sei, nennt ihn den letzten Regulator der vernünftigen Zwecktätigkeit in der Gesellschaft (S. 64), die starke Hand, die jeden in seinen Grenzen halte, in die sich einzufügen die regellose Gewalt der Leidenschaften den Menschen an und für sich nicht gestatte (S. 77): aber er konstruiert den Staat nicht aus dieser Idee heraus.

Mitteln umzusehen, welche geeignet seien, die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse in einem tieferen Zusammenhang zu beglaubigen. Und sie fanden diese Mittel in vertiefter historischer Besinnung. Indem diese Besinnung aber nicht um ihrer selbst willen, als reine Kontemplation, sondern zugleich unter aktuellen Gesichtspunkten gefordert wurde, entsprang der „Historismus". Mit völligem Unrecht würde Dilthey den streng kontemplativen Geistern zugezählt werden. Seine Sprache ist sanft und eindringlich zugleich. Man würde ihn verkennen, wenn man, verführt von der scheinbar stillen Oberfläche, den großen sozialreformatorischen Zug, der durch sein Hauptwerk hindurchgeht, vernachlässigte. Er selbst hat es anders empfunden. In dem Entwurf der Vorrede zu einer zweiten Ausgabe hat er „die Leidenschaft des Ausdrucks" eingestanden. Die Summe des Historismus hat Dilthey mit folgendem Satze ausgesprochen: „Was dem Menschen wertvoll sei, und welche Regeln das Tun der Gesellschaft leiten sollen, das kann nur mit Hilfe der geschichtlichen Forschung mit irgendeiner Aussicht auf allgemeingültige Fassung untersucht werden."

Um für diesen praktischen Gebrauch geeignet zu sein, mußte aber die Historie eigentümlich zugerichtet werden. Sie mußte den Unterbau jener psychologisch-erkenntnistheoretischen Grundwissenschaft erhalten, welche sie in den Stand setzte, etwas Allgemeingültiges zu erfassen und praktisch wirksam werden zu lassen. Sie mußte an einem Punkt über das Alexandrinertum hinausgeführt werden.

Und indem Dilthey diesen Punkt bezeichnet, tritt, gleichsam im Innersten seiner Überlegungen, endlich auch das Verhältnis hervor, in das er Kunst und Wissenschaft zueinander setzt. Bemerken wir noch diese Angelegenheit, mit der wir den Anschluß an das besondere uns beschäftigende Problem erreichen.

5.

Ich zeigte, daß Dilthey die Geschichtswissenschaft weder ausschließlich auf das Allgemeine, noch ausschließlich auf das Besondere aufbauen wollte. Weder bloße Spekulation noch bloße Empirie, lehrte er, vermöchten die volle unverstümmelte Erfahrung wiederzugeben. Auch den ausschließlichen Empirismus nennt er mit Hegel „abstrakt" (S. 123). Ebensowenig aber gestattete er,

das Allgemeine im Besonderen zu sehen; die Ideenlehre Humboldts, Hegels, Rankes, die hierauf beruhten, lehnte er als Erzeugnisse gleichfalls der Metaphysik ab. Wenn er aber auch kein wissenschaftliches Verfahren darin erblicken konnte, so doch ein — künstlerisches. Der „Kunst des Geschichtsschreibers", sagt er, sei es gegeben, „das Allgemeine des Zusammenhangs menschlicher Dinge im Besonderen zu sehen" (S. 90). Und er findet hohe Worte, mit denen er die in der künstlerischen Darstellung liegende große Aufgabe der Geschichtsschreibung vergegenwärtigt. Das Interesse des Gemüts, der Mitempfindung, des Enthusiasmus werde befriedigt! Die Erfassung des Einmaligen und Singularen, des Außerordentlichen, die auf einem Bedürfnis beruhe, das mit dem Höchsten in unserem Wesen gegeben sei, werde mit natürlicher Vorliebe versucht. Handlungen der Könige und Schicksale der Staaten ständen im Vordergrund: Dilthey denkt an Ranke und Carlyle. Aber das alles, auf genialer Anschauung, auf Kunst beruhend, reiche nicht aus. Ein armseliger Glaube sei es, diese Weise für die einzige und ausschließliche Form zu halten, den Zusammenhang der unermeßlichen geschichtlich-gesellschaftlichen Welt zu begreifen. Das Alltägliche, allen Gemeinsame, für das die philanthropischen Bewegungen des 18. Jahrhunderts den Sinn erschlossen hätten, die „Sitten" Voltaires müßten hinzugenommen werden. Die Erfassung des Unterschieds zwischen dem zu allen Zeiten Gleichen in der menschlichen Natur und dem „Weltleben" sei der künstlerischen Geschichtsdarstellung nicht gegeben. Die Synthese zwischen Allgemeinem und Singularem also weist Dilthey der Kunst zu und sieht er auch durch sie geleistet. Sie mit psychologischen oder metaphysischen Mitteln noch einmal herzustellen, hält er dagegen für unfruchtbar. Die wissenschaftliche Aufgabe sei es vielmehr, diese Synthese durch Analyse wieder zu zerreißen (S. 92).

Bedeutungsschwere Sätze! Noch spürt man an ihnen den Nachhall der poetisch-philosophischen Kultur der klassischen Epoche, jener Kultur, in der Kunst und Wissenschaft um so inniger zusammenhingen, je weniger sie voneinander öffentlich Kenntnis nahmen (Borchardt). Aber wie tiefe Furchen sind in dies Verhältnis schon gezogen! Die Darstellung des großen Grundverhältnisses, auf welchem alle Historie beruht, des Verhältnisses zwischen Allgemeinem und Besonderem, soll wissenschaftlich nicht mehr möglich sein! Wir nähern uns um einen gewichtigen Schritt

der modernen, von Ludwig übernommenen Überzeugung, daß die Historie sich in der Kunst zu vollenden habe. Wenigstens die „geniale" Geschichtsdarstellung wird als Kunst abgestempelt. Aber der Ästhetizismus Diltheys kennt noch Schranken. Er verficht ein noch tieferes Recht der Wissenschaft. Sie soll das Kunstwerk wieder auflösen, die Synthese, die in diesem geleistet war, wieder zerreißen, fortfahren in ihrer säkularen Sendung, „die Wirklichkeit durch Zerlegung zu erobern". Auch hier wird man zugeben, daß Dilthey gegenüber der den Mächten des Gemütes, der Mitempfindung, des Enthusiasmus vielleicht allzu sehr nachgiebigen Wissenschaft des Jahrhundertanfangs für eine notwendige Forderung des modernen Geistes stritt. Das Problematische aber liegt darin, daß die Zerlegung der Dinge der „Weisheit" letzter Schluß sei, nur die Teile in der Hand zu haben Fortschritt sein, das geistige Band aber „unzugänglich" bleiben soll. Und daß Kunst und Wissenschaft derart in das Verhältnis gesetzt werden, daß diese wieder aufzubrödeln habe, was jene spann! Ein penelopeisches Geschäft, in dem sie Dilthey miteinander begriffen sieht. Kunst und Wissenschaft verhalten sich nach ihm gleichsam wie der Tag zur Nacht.

Den Erklärungsgrund für diese, scheinbar rein innerlich gebildete Überzeugung über Kunst und Wissenschaft — meinte Dilthey doch selber, daß solche Dinge in völliger Einsamkeit des Individuums zu gedeihen vermöchten — finden wir, wenn wir seinen eigenen Worten Tragweite geben, dennoch eben in der politisch-gesellschaftlichen Lage. Denn zugleich weist er der künstlerischen und der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung ja zwei unterschiedliche Welten wenigstens zu überwiegender Darstellung zu: jener das Außerordentliche, dieser das Alltägliche, jener „die Handlungen der Könige und die Schicksale der Staaten", dieser die Sitten, das Gleichbleibende in der menschlichen Natur. Erst durch die letztere Form solle sich, sofern sie nicht überhaupt etwas Übermenschliches sei, Universalgeschichte vollenden (S. 95). Es ist Schlosser, an dem er diese Einstellung schon in seinem früheren Aufsatz gerühmt hatte. Die Kunst also hat es vorwiegend mit der königlich-politischen, die Wissenschaft mit der menschlich-natürlichen Welt zu tun, jene trägt mehr den aristokratischen, diese den demokratischen Tendenzen Rechnung. Nur wenn die „geniale Anschauung" erkenntnistheoretisch fundamentiert wird, kann die Gesellschaft erhalten werden und in ge-

sundem Fortschritt bleiben. Nur wenn das Außerordentliche in das Alltägliche „zerlegt", wenn die Politik in die Sittenlehre und andere Wissenschaften von der Kultur aufgelöst wird, kann die geschichtlich-gesellschaftliche Welt „erobert" werden.

Dilthey steht auf der Wende des monarchisch-aristokratischen und des demokratischen Zeitalters. Königtum und Staat erscheinen ihm, wie Burckhardt, nur noch in hauptsächlich ästhetischem Licht. Der Renaissancismus, der auch in ihm wirksam ist, stammt wohl zum Teil aus dieser Sphäre. Er war ja die Weltanschauung der aristokratisch-widerstrebenden Gewalten in Staat und Gesellschaft in der Epoche der heranziehenden Demokratie. Auf Vornehmheit, Künstlertum ziehen sich die Gebildeten zurück. Der Staat ist ein Kunstwerk. Aber man glaubt nicht mehr an ihn. Sittlichkeit wird ihm nicht mehr zugesprochen. Von Generation zu Generation lassen sich die feinsten Abwandlungen verfolgen. Diltheys Renaissancismus ist schon nicht mehr ganz derjenige Burckhardts. Die Rezeption der platonischen und aristotelischen Metaphysik, meint Dilthey, habe bei weitem noch nicht das Wesen der Renaissance ausgemacht. Ihre Mission sei vielmehr gewesen, die Einzelwissenschaften der Alexandriner fortzubilden. Und so ist es weitergegangen: Troeltsch, der die Neuzeit von der Renaissance und Aufklärung her schrieb, Windelband, der die Renaissance bis in die Epoche Spinozas und des jungen Leibniz reichen ließ[1]), setzten die Linie, deren Ursprünge wir verfolgten, fort. Die aristokratisch-demokratische Spannung blieb bestehen, wenn sich auch die demokratischen Tendenzen wie im Leben so in der Wissenschaft verstärkten. Kulturaristokratismus und politischer Demokratismus war die Losung, die Troeltsch schließlich angesichts des Umsturzes von 1918 ausgegeben hat[2]).

Dilthey lag noch etwas weiter in der monarchisch-staatlichen Anschauung zurück. Er gehörte politisch nicht der Linken an. Als der entschiedenere Fortschritt sich um die Wende des Jahrhunderts in den neuidealistischen Systemen eine eigene Weltanschauung gab, horchte Dilthey auf: er fand sich mit Windelband und Rickert in dem Streben einverstanden, die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften gegenüber ihrer Unterordnung unter die Naturwissenschaften geltend zu machen, und dehnte seine Über-

[1]) Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.

[2]) Spektatorbriefe.

einstimmung noch auf weitere Punkte aus. Ja, er warf selber die — im Zusammenhange mit seiner eigenen Leistung erschütternde — Frage auf, ob eine Psychologie mit zureichender Sicherheit aufgestellt werden könne, auf welche das historische Denken eine Beziehung habe, was Rickert bestritten hatte. Aber er wandte sich doch gegen den neuen „Schein", welchen die „Fichtesche Fraktion" der Erkenntnistheoretiker wieder in die Wissenschaft einführe, insbesondere gegen die Verbindung von Seins- und Wertbegriffen.

Schein, Nebel, Schattenrisse, Metaphysik hat er bis zuletzt verbannt. Das unersättliche Verlangen nach Realität blieb ihm in der Seele. Und wie er dies allein in der Einzelheit fand, blieb er dem Individuellen, Einzelmenschlichen immer am nächsten und in dieser Nähe selber am größten. Keiner der Vertreter des Neuidealismus, die gleichfalls und sicherlich unter seinem Einfluß das Individuelle zum Prinzip des Historischen machten, kam ihm wieder in der Kraft und Tiefe der Darstellung dieses Elementes gleich. Das rührte daher, daß er in seiner Generation das Individuelle noch gegen das Soziale verteidigte. Sein Sozialliberalismus war noch spannungsreicher als der spätere. Auch gegen rechts unterschied er sich durch diesen Sinn für Individualität. Gegen den Sozialkonservativismus wandte er ein, daß, wer das Fürsichsein des Individuums aus der Familie eliminiere und mit dem zellenhaften Leben der Familie beginne, nur mit der sozialistischen Gestaltung der Gesellschaft endigen könne (S. 74, gegen Schäffles Lehre vom Bau und Leben des organischen Körpers). Gegenüber Staat und Gesellschaft hält er „etwas in den Individuen" aufrecht, „das nur in der Hand Gottes ist" (S. 82). Der theologische Sinn blieb in ihm lebendig. Und als Biograph hat er überhaupt sein bedeutendstes und schönstes Andenken hinterlassen. Mit erhabenem Ausdruck hat er verkündigt, daß die Erfassung der ganzen Wirklichkeit eines Individualdaseins, seine Naturbeschreibung in seinem geschichtlichen Milieu ein Höchstes an Geschichtsschreibung sei, gleichwertig jeder geschichtlichen Darstellung, die aus breiterem Stoffe gestalte. Der Biograph solle den Menschen sub specie aeterni erblicken, wie er selbst sich in Momenten fühle, in welchen zwischen ihm und der Gottheit alles Hülle, Gewand und Mittel sei (S. 33).

Aber waren seine Biographien wirklich ein Höchstes an Geschichtsschreibung? Ich meine nicht der Ausführung, sondern

dem Prinzip nach? Waren sie überhaupt historisch? Was ein Mensch, schreibt Dilthey, in seiner einsamen Seele mit dem Schicksal ringend in der Tiefe seines Gewissens durchlebt, das ist für ihn da, nicht für den Weltprozeß (S. 100). Es ist eines der leidenschaftlichsten und eines der gegen sich widerspruchvollsten Worte in seinem Werk. Denn also schloß er den Gegenstand des Biographen selbst aus der Geschichte und dem Organismus der menschlichen Gesellschaft wieder aus. Sein Verlangen nach „ganzer Wirklichkeit" trieb ihn zur Flucht aus dem „Weltprozeß".

Neben Nietzsche ist er als einer der großen anthropologisch-psychologischen Bildner zu nennen, die sich in der Epoche der gesellschaftlichen Gegensätze, in die die Genesis des Reiches mitten hineintraf, erhoben haben. Nicht ohne Grund sind sie in und nach dem Kriege vielfach zusammen genannt und, so sehr sie in allen ihren Voraussetzungen verschieden waren, beide zu Helden einer und derselben Generation geworden.

Vielleicht war in ihrer bildnerischen Kraft am Menschlichen, vermittelt, auch etwas von der Gewalt des politischen Lebens, die die Nation, der sie angehörten, zu ihren Zeiten regierte. Von der Summe der Energien, die in der Reichsgründung und in der Erhebung Deutschlands in das Zentrum des Staatensystems verhalten waren, wirkte sich etwas auch in diesen erlauchten Psychologen aus, welche dennoch nicht dazu gelangten, die politischen Ideen, auf die das Reich gestiftet war, mit philosophischem Vermögen zu wiederholen und zu verewigen, sondern vielmehr in den abweichenden Tendenzen der Gesellschaft festgehalten wurden und so dazu beitrugen, daß sich die Revolution in den Geistern vorbereitete.

6.

Seele und Gesellschaft, an Stelle von Geist und Staat, wurde die Parole der Epoche. Naturalismus wie Historismus trugen die neuen Begriffe vor. In den achtziger Jahren aber hatte in Deutschland die „historische Schule" noch das Übergewicht. Erst in den neunziger Jahren gewannen die naturwissenschaftlichen Methoden in der Darstellung des Gesellschafts- und Seelenlebens auch bei uns breiteren Eingang. Solange Bismarck amtierte, stand das Ansehen des monarchischen Staates noch so bedeutend fest, daß die Wissenschaft sich ihrerseits an ihm orientierte. Denn mit der

monarchischen Struktur des Reiches hing die historische der Gesellschaftswissenschaften zusammen. Der Naturalismus dagegen galt als die Weltanschauung des demokratischen Westens. So hatte Dilthey 1883 mit den Positivisten eigentlich nur Westler im Auge: Comte, Mill, Buckle, Spencer. Und so hat auf ökonomischem Gebiet Adolf Wagner noch im Alter die deutsche von der britischen Schule unterschieden: durch die Anknüpfung an den deutschen Staat, das deutsche Fürstentum, vor allem das hohenzollernsche Königtum, erklärte er, sei die deutsche „Politische Ökonomie" auf neue Wege geführt, und diese preußische Tradition sei für ganz Deutschland maßgebend geworden. Den inneren Unterschied aber der deutschen und der englischen ökonomischen Schule bezeichnete er dahin, daß die englische nicht historisch, nicht organisch und nicht sozial genug gewesen sei[1]).

Noch deutlicher tritt der monarchisch-historische Zug in Verbindung mit der sozialen Aufgabe an Schmoller hervor. Der inneren Geschichte des preußischen Absolutismus widmete er die Hälfte seiner Lebensarbeit. Selbst mit einer Gestalt wie Friedrich Wilhelm I. hat er die Nation wieder befreundet. Aber eben auf die innere Geschichte Preußens kam es ihm an. Ihm erschien „das soziale Königtum der Hohenzollern". Ja, er ging so weit, in der Arbeit für die unteren Klassen die eigentliche Aufgabe und Rechtfertigung der Monarchie zu sehen. Das war bereits kein wirklich überparteiischer Standpunkt mehr (ebensowenig wie er geschichtlich der Politik der großen Hohenzollern angemessen war). Wie bei Dilthey, so umschloß bei Wagner und noch mehr bei Schmoller dieser Vorrang des gesellschaftlichen vor dem staatlichen Begriff eine politische Tendenz, welche die Souveränität des Staates nicht als den rocher de bronce auch in der sozialen Frage stabilieren, sondern die Massen umwerben, sie durch Zugeständnisse mit friedlichen Mitteln aus der Gefolgschaft des revolutionären Sozialismus herauslösen wollte. Schmoller und Wagner standen nicht auf dem Boden der Bismarckischen, sondern jener „erweiterten" Sozialpolitik, über deren Verweigerung Bismarck stürzen sollte.

Eben in dem Maße aber, wie sie dem Staatsgedanken Bismarcks sich versagten, wurde auch ihre historische Methode unsicher. Noch mehr als bei Dilthey drangen in den „Historismus" Schmol-

[1]) „Über englische und deutsche Nationalökonomie", Dubliner Rede, Preuß. Jahrb. 73 (1893).

lers naturalistische Züge ein. Biologische Kategorien spielten eine größere Rolle. Sein Denken leitet schon zu den Theorien Lamprechts hinüber, durch den die naturwissenschaftliche Methode in den neunziger Jahren auch in die deutsche Geschichtsschreibung Eingang fand; man weiß, daß er Lamprecht keineswegs ganz abgelehnt hat.

Es soll nicht etwa behauptet werden, daß in dieser Fühlungnahme mit den Naturwissenschaften nur Irrtümer gewesen seien. Der Geschichtswissenschaft wurde das Bewußtsein der natürlichen Gegebenheiten, des „Untergeschichtlichen" gewissermaßen, von neuem in Erinnerung gebracht. Sie wurde, wie ich noch berühren werde, aus manchen Befangenheiten nicht nur in methodischer, sondern auch in stofflicher Hinsicht befreit, in welchen ein starrer Rankianismus sich zu verengern drohte. Der Einfluß Schmollers auch auf die Historie im engeren Sinne war sehr bedeutend. Die Nationalökonomen begannen die Historiker an repräsentativer Bedeutung für die nationale Bildung und Erziehung abzulösen. Die historischen Darstellungen wurden dadurch voller, aber auch mehr in die Breite gezogen. Der Nerv für den politischen Zusammenhang der Begebenheiten schwächte sich. Die Materie breitete sich aus, aber sie erschien nicht gestaltet. Die allgemeine Geschichte drohte sich in ein Nebeneinander von politischer, sozialer, wirtschaftlicher und sog. Geistesgeschichte aufzulösen. Die Verworrenheit in den wissenschaftlichen Prinzipien wurde dadurch nur noch größer, der politische Genius vermochte den Streit der Einzelwissenschaften um den Primat ihrer Methoden vollends nicht mehr zu regeln. Es wird kaum ein Zufall gewesen sein, wenn sich in der Auseinandersetzung zwischen zwei Kathedersozialisten der Begriff des „Historismus" ausbildete.

Dilthey hatte die Psychologie, Schmoller die Nationalökonomie historisiert. Zu den Begriffen der Seele und der Gesellschaft fügte Gothein den der Kultur in einem neuen Verstande hinzu. Bei Burckhardt war der Staat als eine ethisch negative, ästhetisch positive Veranstaltung von der Gesellschaft als der ethisch positiven Instanz getrennt worden; der Oberbegriff war der der Kultur. Dilthey hatte Kultur und Staat unterschieden; den Oberbegriff bildete die Gesellschaft. Gothein unterschied politische und Kulturgeschichte; einen Oberbegriff hat er nicht mehr. Er steht entschieden auf der Seite der Kultur gegen den Staat. Die Kultur setzt er mit der Gesellschaft gleich: eine Gleichsetzung, die es bei

Burckhardt noch nicht gab. Der Standpunkt einer Gesellschaft war erreicht, die die Kultur allein für sich forderte, den Staat — d. h. den damals bestehenden, von den Mächten der alten Gesellschaft noch erfüllten Staat — zu einem des geschichtlichen Interesses weniger würdigen Gegenstand herabdrückte.

Seele, Gesellschaft, Kultur: das war die Tripleallianz der Begriffe, die von der Opposition gegen die Ideen der Bismarckischen Politik Schritt für Schritt hervorgebracht wurde. Es waren die Kategorien derjenigen Weltanschauung, welche 1890 über die des Reichsgründers triumphierte.

SECHSTER ABSCHNITT

NATURALISMUS

I.

Der Sturz Bismarcks bewirkte, weil mit dem Staatsmann zugleich sein System abgedankt wurde, daß sich die oppositionellen Ideen nun schrankenloser ausbreiten und zu einseitiger Schärfe entwickeln konnten. Naturalismus und Positivismus gelangten jetzt auch in der deutschen Kunst und Wissenschaft zum Durchbruch, wenn auch nicht zu allgemeiner und dauernder Herrschaft.

Wollte man die Verbindung zwischen Kunst, Wissenschaft und öffentlicher Meinung während der Jahre des „neuen Kurses" verfolgen, so wäre etwa auf Hardens „Zukunft" hinzuweisen, welche die „Preußischen Jahrbücher", die gleichfalls dem neuen Kurs huldigten, ihn aber mehr mit den Mitteln der alten Bildung interpretierten, bei der liberalen Intelligenz teilweise verdrängte. Es war das Organ, in dem Lamprecht seine neuen methodischen Ansichten über die Geschichte weiteren Kreisen vorlegte, dessen sich aber auch Adolf Wagner bediente, um seine sozialpolitischen Anschauungen, besonders gegen die reaktionären Elemente in der Industrie, zu verteidigen.

Erst das Ausscheiden Bismarcks hatte die Bahn für die fortschrittliche Bewegung der Geister frei gemacht. Aber man fand doch bald, als 1894 in der Politik des neuen Kurses eine Wendung zur Reaktion eintrat, Anschluß an die Bismarckfronde und gab dieser teilweise ihr Gepräge, so in der vielseitigen und wandlungsfähigen Persönlichkeit Hardens selbst. Von einem wirklichen „Zurück zu Bismarck" war freilich dabei nicht die Rede. Ich werde noch zeigen, wie sich die Bismarckauffassung von der Seite dieser Weltanschauung her modifizierte. Wenigstens der wissenschaftliche Naturalismus rechtfertigte vor allem den Imperialismus, von dem man nicht sagen könnte, daß er mit dem Geist der Bismarckischen Politik übereingestimmt hätte, und hat wich-

tige Stücke zur theoretischen Begründung des Imperialismus geliefert. So war es auch kein Zufall, daß Häupter des Naturalismus, wie Haeckel, Wilhelm Wundt, Lamprecht, nach dem Kriegsausbruch in vorderster Reihe der entschiedenen Nationalen standen[1]). Aber die Naturalisten propagierten einen weltanschaulich freiheitlichen Imperialismus, und von dieser Seite her hatten sie zugleich Fühlung mit der inneren Opposition. Die „Deutsche Geschichte" Lamprechts z. B. wurde vor allem ein Lesebuch linksliberaler Kreise. Lamprecht gehörte mit Naumann zusammen. Für diejenigen, die, wie Naumann selber, innenpolitisch links, außenpolitisch rechts standen, waren Naturalismus und Positivismus die natürlichen Begriffe. Der individuellen Abweichungen zwar gab es zahllose. Man konnte die naturalistische Freigeisterei auch mit pazifistischen Überzeugungen verbinden, man konnte aber auch Darwin und Ibsen annehmen, ohne innenpolitisch auf den demokratischen Standpunkt zu gelangen. Wenn man aber eine durchschnittliche politische Linie für den Naturalismus zeichnen will, so dürfte die Formel: Freiheit nach innen und Macht nach außen ungefähr anwendbar sein. „Demokratie und Kaisertum" war die Parole.

Das Verhältnis, das sich auf dieser Grundlage zwischen Kunst und Wissenschaft ergab, scheint mir unter doppeltem Gesichtspunkt merkwürdig zu sein. Einmal setzte sich das Moment fort, das wir seit 1848 beobachten konnten: die Kunst war auch in der naturalistischen Ära entschiedener oppositionell als die Wissenschaft. Ferner aber kam im Naturalismus eine Art von Versöhnung zustande. Der Widerspruch der Kunst gegen die Wissenschaft hörte in diesem Lager nicht nur auf, sondern die Kunst griff ihrerseits auf die Wissenschaft bis zu dem Grade zurück, daß manche ihrer Erzeugnisse fast als angewandter Darwinismus erscheinen.

Ich habe früher von den künstlerischen Möglichkeiten gesprochen, die in den materialistisch-revolutionären Überzeugungen des 18. Jahrhunderts vermöge des Organs für das Sinnlich-Diesseitige, das sie auszeichnete, gelegen waren, und wir haben gesehen, wie diese Möglichkeiten bisher entweder dadurch verschüttet wurden, daß die idealistische Metaphysik und Poesie auf der Stelle, wo der Fortschritt in Revolution umzuschlagen

[1]) Vgl. etwa die stark nationalistisch angelegte Schrift Wundts, „Die Nationen und ihre Philosophie" (1914).

drohte, dazwischentrat, oder dadurch, daß das sinnliche Element vielmehr von der Reaktion zurückgefordert und romantisiert wurde.

Jetzt aber gelangten die künstlerischen Möglichkeiten des Naturalismus endlich zur Verwirklichung. Die gesellschaftlichen Gegensätze hatten sich zu einer Gewalt entwickelt, aus der der Naturalismus als die angemessene Kunstform entsprang. Näher gesehen, entsprang er auf den Grenzen der bürgerlichen und der proletarischen Bestrebungen. Während das Bürgertum im Historismus nach oben blickte, blickte es im Naturalismus nach unten. Mit historischer Gesinnung suchte es sich den alten Gewalten anzupassen und sie anzulocken, sich mit ihm gegen die Mächte der Tiefe zu verbünden. Mit naturwissenschaftlicher Gesinnung suchte es zugleich zu den Massen seinerseits eine Brücke zu schlagen. Der Naturalismus war eine Art von Rückversicherung des fortschrittlichen Bürgertums gegen das ancien régime. Damit ist schon gesagt, daß der Naturalismus keine proletarische, sondern vielmehr eine das Problem des Proletariats vom bürgerlichen Standpunkt aus auffassende Kunst war.

Dabei aber traten auch bestimmte außenpolitische Konstellationen in den Gesichtskreis. Der Naturalismus schrieb sich im Grunde aus deutsch-feindlichen Gegenden her. Vielleicht seine bedeutendste Entfaltung hat er in den Ländern gefunden, die 1864 und 1870 gegen Deutschland gekämpft hatten, in Skandinavien und Frankreich.

In Frankreich entwickelte sich die naturalistische Literatur im Gegensatz zu den Bestrebungen des dritten Kaiserreichs und vollends im Widerspruch zu denen der royalistisch-klerikalen Rechten. Und im Frankreich Flauberts, Zolas, Taines und der großen Maler der impressionistischen Schule hat die Kultur des Naturalismus wohl ihre bei weitem glänzendste Vertretung gefunden. Paris war der ideale Mittelpunkt dieser Geister. Kaum jemals hat die Stadt in der europäischen Bildungsgeschichte eine größere Rolle gespielt als in der Epoche nach dem Frankfurter Frieden.

Denn das Leben entfaltete sich dort gleichsam unter dem Schutz und den allgemeinen Sympathien „Europas“. Die Anteilnahme, die man für die unterlegene Nation empfand, konnte sich mit der Wahrnehmung verknüpfen, daß die lebendigen Elemente ihres Wesens nicht der Reaktion und der Revanche angehörten,

sondern der Überlieferung jenes andern Frankreich folgten, das, seit dem Ausgang des Zeitalters Ludwigs XIV. auf absolute Hegemonie verzichtend, sich begnügen zu wollen schien, das Zentrum eines ins Gleichgewicht gesetzten Staatensystems zu sein.

Die Einwirkung dieser französischen Kultur ist vor allem in den skandinavischen Ländern bedeutsam geworden. Sie lösten die Schweiz in der Aufgabe der Neutralisierung der europäischen Gegensätze gewissermaßen ab. Hier war, anders als in der Schweiz, ein eigenes, unabhängiges, infolge seiner Abgelegenheit weniger in die großen Gegensätze verflochtenes Volkstum, für dessen europäische Sendung jetzt die Zeit gekommen zu sein schien.

War es germanisch, so war es doch gerade von Deutschland 1864 verletzt worden. Die dänische Niederlage machte Epoche in der nordischen Literatur. Georg Brandes hat treffend bemerkt, wie die Wendung Ibsens von der Romantik zum Naturalismus unmittelbar unter dem Eindruck der dänischen Niederlage stattfand, die er, da Schweden und Norwegen nicht eingriffen, als Katastrophe der skandinavischen Gesamtidee empfand. Den Krieg von 1870/71 begleitete Ibsen noch durchaus mit deutschfeindlicher Stimmung, wobei er den Gesichtspunkt, daß das Moment der Schönheit nicht auf unserer Seite sei, charakteristisch zur Geltung brachte. Das literarische Dokument seiner damaligen Gesinnung ist der „Ballonbrief an eine schwedische Dame", den er im Dezember 1870 in Dresden dichtete.

Es ist ein großartiges Gedicht. Er erinnert sich seines Aufenthaltes in Ägypten und läßt den Hintergrund der Peer-Gynt-Szenen erstehen. Er spricht von den ägyptischen Göttern und ihrer trockenen und seelenlosen, unpersönlichen Pracht im Gegensatz zu der griechischen Götterwelt:

„Doch Ägyptens Götter? Hatten
Sie sich anders je denn Schatten?
Was war ihr Beruf im Leben?
Weiter nichts, als da zu sein,
Bei des Altars Feuerschein
Starr und steif Audienz zu geben.
Sein Appendix hatte jeder:
Habichtsnase, Straußenfeder —
Andern war der Tag, die Nacht,
Dritten drittes zugedacht;
Keinen ließ man wirken, leben,
Fehlen, fallen, sich erheben,

Daß sein Wesen sich entfalte.
Und so hat denn auch dies alte
Reich von vierzighundert Jahren
Ewge Grabesruh befahren."

Aber heute sieht er es wieder lebendig werden:

„Und so stehn wir heut, wenn je,
Lotrecht über Ptah und Thme.
Gott sitzt wieder auf dem Thron,
Wieder duckt sich die Person
Ins Gewühl, das um ihn wabbelt,
Giert und gräbt und wühlt und krabbelt,
Seiner Knechtschaft dumpf zufrieden.
Wieder geben Pyramiden
Einer ganzen Zeit den Stempel."

Und zwar sind es die Geister des Krieges, von denen er die Zeit wieder auf ägyptischen Fuß gesetzt findet:

„Dies ist unsre Karawane;
Weder Hathor fehlt noch Horus,
Ganz zu schweigen von dem Chorus,
Der da blindlings schwört zur Fahne.
Was für Bauten türmt man auf
Längs der Siegesstraße Lauf!
Welch ein Sturm der Sinn und Hände!
Wie ägyptisch fügt sein klein
Steinchen allundjeder ein,
Daß das Ganze sich vollende!
Wie der Riß gefangennimmt,
Und wie die Berechnung stimmt!
Groß ist dies, schier unbedingt;
Offen steht der Menschheit Mund; —
Ob aus diesem offnen Rund
Auch zugleich ein Aber springt.
Wie ein Zweifel ringt sich's los:
Ist dies Große wirklich groß? —
Ja, was macht ein Werk wohl groß?
Nicht, was es an Großem wirkt,
Sondern was in seinem Schoß
An Persönlichem sich birgt."

Er schleudert seine Anklage gegen die Deutschen:

„Und nun die Germanenschar,
Wie sie Sturm läuft auf Paris!
Wer steht klar in der Gefahr?
Wem gebührt der Kranz? Wer wies
Uns den Zauber der Person,
Daß ihn Millionen Munde
Jubelnd im Gesang verklärten? —

Regiment und Eskadron,
Stab — mit anderm Wort Spion,
Haufen losgelassner Hunde,
Sind dem Wild auf seinen Fährten.
Doch es rächt sich am Bedränger.
Dieser Jagd ersteht kein Sänger.
Und nur das kann weiter leben,
Was ein Dichter kann erheben."
„Und des Tages Männer dann,
Diese Fritze, Blumenthale,
Diese Herren Generale,
Wie sie heißen, Mann für Mann!
Unter Preußens Todesfarben,
Dem schwarzweißen Trauerflor,
Bricht aus rauher Taten Larven
Kein Liedschmetterling hervor.
Seide wird vielleicht gesponnen,
Doch kein Falter fliegt sich sonnen.
Just im Siege wohnt Verlust."

Und er vollendet das ägyptisch-deutsche Gleichnis:

„Jeder Sieg der Ziffer rächt sich,
Nur zu bald wird dies Geschlecht sich,
Jähem Gegenwind erlegen,
Nicht mehr rühren, nicht mehr regen.
Bismarck und die andern Götzen
Wird man spröd, gleich Memnonsklötzen,
Auf der Sage Steinsitz schauen,
Starrend stumm ins Morgengrauen."

Als Gegenbild zu dieser „Reise durch die Toten" schildert er dann, wie den neuen Zeiten unter Fahnen und Jubel Gruß geboten worden sei bei der Eröffnung des Suezkanals.

So sah er, ähnlich wie Nietzsche, den Kontrast zwischen Industrialismus und Militarismus, ästhetisch und deutschfeindlich:

„Denn nach Schönheit lechzt die Erde.
Doch kein Bismarck spricht ihr Werde."[1])

So brach sich in der kritischen Lage des nordischen Geistes zwischen den großen Mächten der Zeit der Einfluß der westlichen, vor allem der französischen Literatur Bahn. In Kopenhagen bildete sich für die zweite Hälfte des Jahrhunderts ein Mittelpunkt des europäischen Geisteslebens. Georg Brandes konnte sich in

[1]) Ibsens Stellungnahme gegen Deutschland hat sich dann geändert. Seine Doppeltragödie „Kaiser und Galiläer" kann als ein dichterischer Ausdruck des großen Streits zwischen evangelischem Kaisertum und römischer Kirche gedeutet werden.

etwas als der Voltaire seiner Zeit fühlen. Die Grundzüge seiner Kunst- und Weltanschauung waren dabei durchaus die des französisch-englischen Positivismus. Aber er verband damit die Hinneigung zu allen Geistern der „europäischen" Opposition: neben den Mill und Zola und Ibsen hat er auch Nietzsche, die deutschen Naturalisten und vor allem die großen russischen Autoren auf den Schild erhoben. Kein Zweifel aber, daß dieser „Europäismus" im Grunde eine antideutsche Seite hatte. Wie ja denn Kopenhagen ein wichtiger Posten für die Politik der Einkreisung Deutschlands werden sollte. Hier im Norden wurde eine Brücke zwischen westlichen und östlichen Geistern geschlagen, hier wurde auch literarisch der Knoten gegen Deutschland geschürzt.

Aber nicht nur unter dem Gesichtspunkt der politischen Analogien, die in ihnen wirksam sind, pflegen die Hervorbringungen der Literatur gewürdigt zu werden. Sie gelten etwas an und für sich und sollen auch dafür gelten: obwohl man sich eine Geistigkeit denken könnte, die sich beim unmittelbaren literarischen Genuß doch zugleich die Erinnerung auferlegt, ob es sich um die Entfaltung von Kräften handelt, die mit der Grundidee des eigenen Daseins vereinbar sind oder nicht. Wie dem auch sein möge: vom Norden her ist die deutsche naturalistische Dichtung vor allem beeinflußt worden; wenigstens die dramatische, während für den deutschen Roman mehr das französische Vorbild in Betracht kommen mochte.

Diese international-europäische Orientierung war die eine Seite in der oppositionellen deutschen Dichtung. Hauptmann hat ihr nach 1913 in seinem vielumstrittenen Festspiel zur Hundertjahrfeier der Freiheitskriege Ausdruck verliehen. Er wählte die Form eines Puppenspiels. Der patriotischen Legende setzte er sich entgegen. Er gab den Helden jenes Kampfes gleichsam kein Eigenleben mehr, sondern ließ sie nur als Marionetten figurieren, deren Drahtzieher der Geist der Völkerversöhnung war. Er machte den bezeichnenden, aber notwendigerweise unmöglichen Versuch, auch das Pathos der Freiheitskämpfe abzudämpfen zum Einklang mit dem Friedenswillen der eigenen Zeit.

Aber von unmittelbarerer Bedeutung als der außenpolitische war noch der innerpolitische Gehalt der deutschen naturalistischen Dichtung. Mehr noch als mit ihrer pazifistischen, sprach sie mit ihrer sozialen Tendenz an. Vielleicht war sie hierin auch ursprünglicher. Der Gedanke der Versöhnung des dritten mit dem vierten

Stande, das Mitgefühl mit der Lage des Proletariats ist wohl von der deutschen naturalistischen Poesie am eigentümlichsten und stärksten zum Ausdruck gebracht worden. Was die Zola und Ibsen beschäftigte, entsprach doch noch mehr einer früheren Stufe der Sozialkritik. Bürgerliche Charaktere waren es, die sich bei ihnen nicht mehr zurechtfanden in ihrer Welt. Besonders für Ibsen war es bezeichnend, daß er das bürgerliche Dasein nicht nur im Konflikt mit der Hierarchie, sondern auch mit der Masse zeigte, ja daß Orthodoxie und Fortschritt sich von zwei Seiten gegen das Individuum verbanden. Der „Volksfeind" wurde so einer seiner Helden. Ibsen bewegte sich, wie immer in das Absolut-Individuelle hinaufstrebend, dennoch in den Zirkeln der bürgerlichen Welt. Die „Stützen" dieser Welt zu finden, war sein Augenmerk. Was Hauptmann demgegenüber hinzutat, war das Eingehen auf das Problem der Lage auch des vierten Standes. Dabei faßte er jedoch, näher gesehen, das eigentlich industrielle Proletariat noch nicht auf, sondern die „Weber", die kleinen Leute in den Hinterhäusern der Großstädte oder die ländliche Bevölkerung, kurzum nicht eigentlich den modernen Arbeitnehmer, den Träger der revolutionären Tendenzen der Zeit, sondern das leidende Element der Gesellschaft, das nicht die Maschine bediente, sondern über das die Maschine hinwegging. Es ist wohl zu fragen, ob es nicht ein romantisch-bürgerliches Vorurteil sei, daß der moderne Arbeiter unter der Maschine nur leide: er will sie gerade auch. Von der Darstellung des Lebens dieser dem bürgerlichen „Mitleid" sich entziehenden Schichten blieb die Richtung Hauptmanns weit entfernt. Sie umfaßte vielmehr das aufbegehrende Kleinbürgertum in Stadt und Land neben der höheren, fortschrittlichen, bürgerlichen Intelligenz. Die Anwendung des Dialekts war analog; auch in ihr sprach sich ein Moment der Gebundenheit aus. Die Menschen sollten weder aus ihrem Stand noch aus ihrer Landschaft herausgenommen werden. Das Klassisch-Allgemeingültige wurde vermieden. So konnte der Naturalismus nicht der Ausdruck einer wirklich revolutionären Bewegung sein.

Vielleicht darf man sagen, daß es vorwiegend nord- und ostdeutsche Landschaften waren, welche die Führer der Bewegung stellten, Ost- und Westpreußen, vor allem Schlesien. Berlin wurde das Zentrum der naturalistischen Literatur und Malerei. „Hinter der Weltstadt" siedelte man sich an. Der deutsche Naturalismus entsprang recht eigentlich auf der Grenze von Stadt und Land.

Mit Verehrung sah man vor allem zu Fontane auf, der die junge Generation seinerseits vorurteilungslos begrüßte.

Auch an der Zersetzung des bürgerlichen Intellektualismus wurde fortgedichtet. Und auch hier, im Vergleich zu Ibsen, mehr mit der Absicht, das Gefängnis als die Freiheit aufzuzeigen, lieber „einsame Menschen", die an ihrer eigenen Zartheit zugrunde gingen, als Kämpfernaturen, die an der Welt scheiterten, darzustellen. Die deutsche soziale Dichtung nahm das Individuum in seiner Subjektivität noch immer unendlich wichtig. Einen für die gesellschaftliche Anschauung der Kunst über sich selbst besonders charakteristischen Typus schuf Hauptmann in dem seelisch wie ökonomisch bankrottierenden Literaten. So kräftig die naturalistische Kunst ihre Flügel regte, so wußte sie sich doch nicht auf der Höhe des Lebens, sondern verlegte ihren sozialen Ort mit Vorliebe in die unteren Sphären des Daseins. Nicht die Würde, sondern das Elend der Menschheit glaubte sie in ihre Hand gegeben. Diese Berührung mit dem Literatentum blieb auf die weitere Entwicklung der Kunst nicht ohne Einfluß. Es war die Linie, die von Hauptmann zu Wedekind weiter führte, und auf der es schließlich dazu kommen sollte, daß ein Königtum von Schwabing aus gestürzt wurde. Ohne den literatenhaften Einschlag ist die politische Rolle, die der deutschen Kunst während der Revolution zufiel, nicht zu verstehen. Dieser Einschlag findet sich in den Künstlerdramen Hauptmanns schon fixiert.

Hiervon mochte sich der eigentlich bürgerliche Geschmack vielfach verletzt finden. Manche unserer Väter, die Ibsen leidenschaftlich verehrten, wandten sich von seinen deutschen Nachahmern und Fortsetzern, eben um der weiterführenden sozialen Absichten willen, ab. Die Verklärung der Niederungen des Daseins, das Pathos für das Verkommene, für das Häßliche mißfiel, für das bei Ibsen die Leidenschaft zum Unbedingten und die großen Konstruktionen des „Adelsmenschen" entschädigt hatten.

2.

Überhaupt traten um die Jahrhundertwende von der naturalistischen noch sehr zu unterscheidende künstlerische Richtungen hervor. Es entwickelte sich eine Spätblüte des klassisch-romantischen Geistes. Es sei an Namen wie Hofmannsthal, Borchardt, Heymel, Schröder, Rilke, George erinnert. Etwas Müdes, Spie-

lerisches, bisweilen Dekadentes, sehr Gepflegtes, feierlich Bewußtes, aber auch Anmut, Stolz, Sinn für Polemik, Verantwortungsgefühl spielte in dem Geistesaristokratismus dieser Männer. Sehr verschieden untereinander, gehörten sie doch zusammen durch ihre Abschließung gegen das Vulgäre, Vergangenheitslose, gegen jenen Ausgleich zwischen der „alten Gesellschaft" und dem „neuen Volke", den sie seit 1871 roh und rasch und kampflos sich vollziehen sahen. Es war manches mit Nietzsche Verwandte in ihrem Geiste, „die unaufhörliche Musik der Trauer", „der antike Zug im Lächeln des Stils" vielleicht, aber nicht seine Tatkraft. Sie waren dem Historischen zugewandt, nicht im prinzipiellen, wohl aber im stofflichen Sinne. Sie verurteilten zwar gleich Nietzsche die Auflösung der Philosophie in ihre Geschichte, aber sie sahen in der Geschichte doch nicht nur das Vergessenswürdige, sondern den Schauplatz unvergänglicher geistiger Taten. Deutschland sollte wieder werden, was es war: Altertum. Die Treitschke, Mommsen, Curtius, Herman Grimm, Lachmann, hinter ihnen gerade die großen Systematiker Schelling und Hegel galten als die letzten Heroen. Das Schöpferische an und für sich wurde geheiligt. Borchardt, den ich schon früher nannte, hat die geistige Lage dieser Gruppe um 1897 rückblickend sehr schön mit ursprünglicher Leidenschaft beschrieben und von sich selbst bezeugt, wie ihn eine neu in die Zeit getretene Poesie — diejenige Hofmannsthals — gezwungen habe, sich die Wissenschaft unter einen neuen Winkel zu legen. Es sollte jedoch kein Ästhetizismus sein. „Nicht um Lyrik ging es, sondern um die geistige Enzyklopädie des Deutschen und des Menschen"[1]). Es war keine durchgreifende Opposition gegen das Ereignis von 1871 selber. Das Bild der großen Führer jener Jahre, vor allem der militärischen, blieb unverletzt. Aber den falschen, nüchtern-lehrhaften, arbeitstendenziösen „Jakobinismus", den Borchardt 1871 mitgeboren fand, wollte er durch eine „restaurierende Revolution", „revoltierende Reformation" wieder ausscheiden. Man müßte versuchen, in diese geistigen Zirkel tiefer einzudringen, nicht zuletzt deswegen, weil in ihnen wohl das anzutreffen wäre, was man die positive Seite in der ästhetischen Kultur des Wilhelminismus, wenn man den Begriff, wie billig, nicht auf das Höfische beschränkt, nennen könnte. Es waren Herolde des Reiches, und zwar gerade der

[1]) Borchardt, „Eranosbrief", Handlungen und Abhandlungen, S. 168 f.

Kaiserlichkeit, unter diesen Männern, Künstler ohne Ressentiment gegen die Wissenschaft, vielleicht doch belastet von der Unmöglichkeit, aus den Ideen von 1871 einen spezifisch künstlerischen Wert auszusondern und diesen im Gegensatz zu den Inhalten des modernen Lebens in Staat und Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft und Technik zu behaupten. Der Stil war der Jugendstil. Wenn das Rokoko die Kunstform der alten ständisch und geistlich gebundenen Gesellschaft im Stadium ihrer Auflockerung gewesen war, so war die historische Aufnahme des Rokoko im Jugendstil ganz entsprechend der Ausdruck der bürgerlich-höfischen Gesellschaft in dem letzten Stadium, das ihr vor der Revolution beschieden war. Daß sich dabei auch Kritik am Hofe regte, ist gewiß nicht zu verkennen. Die Nachbarschaft des nicht hoffähigen Naturalismus wirkte daher auch mannigfach ein. So harmonisch wie in der klassischen Zeit waren Hof und Bürgertum nicht mehr verbunden. Das Forum dieser Kunst war das Theater Max Reinhardts. Auch das Theater Reinhardts war oppositionell, aber doch in anderem Sinne als die benachbarte naturalistische Bühne. Es war auch eine Fortsetzung Bayreuther Traditionen darin. Die Klassiker wurden umgedeutet, der „Don Carlos" z. B. in eine Tragödie König Philipps stilisiert, gleich als ob der Regisseur empfunden hätte, daß das Leiden eines Despoten den Zeitgeschmack mehr berühre als das Freiheitspathos eines Republikaners.

Landschaftlich betrachtet, gab das Österreichertum eine besondere Note hinein. Es waren die Zeiten, da das deutsch-österreichische Bündnis durch den ansteigenden Druck aus Westen und Osten zu einer bei seiner Gründung nicht vorgesehenen Schicksalsgemeinschaft wurde. Man müßte verfolgen, durch welche Ströme das deutsche Leben schon des Vorkriegsjahrzehnts von Österreich her befruchtet wurde. Grillparzer wurde damals aktuell und überall aufgeführt. Man schaute in der Geschichte Habsburgs den Kulturausdruck der letzten deutschen Universalmonarchie, von italienischen, byzantinischen, spanischen Überlieferungen gesättigt, im Wiener Barock in erhabenen Formen aufgestellt. Österreich war für Borchardt die „ganz gebliebene Länderbrücke neben dem einsinkenden Reiche", auf der sich die deutsche Kultur fortsetzen, verklären, vollenden sollte.

Niemand wird leugnen, daß es wirklich eine Epoche österreichischen Herüberdringens in das Reich war, daß eine Rückgabe klassisch-romantischer Krongüter in künstlerischer Form aus

österreichischen Händen erfolgte. So aber trat die ästhetische Kritik an den Verhältnissen des kleindeutschen Reiches doch auch hervor und zugleich mancher Zug von Fremdheit, Einfühlung in eine nicht ganz besessene Überlieferung. Etwas Exotisches lag hier und da in den Bestrebungen. Böhmische, orientalische, südliche, hanseatisch-nordische Stimmungen waren dazwischen, die sich in sonderbarem Kranze um die „jakobinisch"-protestantische Wirklichkeit des Reiches legten. Es war kein eingeborenes Wachstum des preußisch-deutschen Bodens, sondern ein Hinüberkommen auf denselben, eine Wiederentdeckung von Rheinsberg und Potsdam durch befreundete Verwunderung, eine Erweiterung und bisweilen auch eine Verzerrung jenes Bodens durch die Randgeister. Es war fast mehr das alte als das neue Reich, dem diese ästhetischen Erinnerungen galten[1]).

[1]) Seltsam, aber vielleicht nicht ohne Hervorhebung eines richtigen Zuges ist die Auffassung Treitschkes bei Borchardt. Er vergleicht diesen „Sachsenböhmen", dessen Seele „glühend und mystisch Geschichte meisterte", mit dem glühenden slawischen Konvertiten Flacius Illyricus, der in der Reformationszeit dasselbe vollbracht habe wie Treitschke in der Reichsgründungszeit: beide hätten einen ungeheuren Traditionsbruch historisiert und legitimiert und dadurch den noch so möglich scheinenden Weg in die alte Heimat der Seelen verlegt. Vielleicht war wirklich noch etwas Slawisch-Hussitisches in die Seele Treitschkes gebunden. Borchardt, der Treitschke selber noch hörte, gibt die Erscheinung des Redners mit begeisterten, eindrucksvollen Worten wieder. Zugleich aber tritt jene Verneinung wie der Reichsgründung, so der Reformation als eines Traditionsbruchs hervor, die auch bei Nietzsche wirksam war, wenn auch der Rückblick auf das Mittelalter als die „Heimat der Seelen" bei dem strenger konservativen Borchardt hinzukommt. Wenn man damals Goethe, Hegel und das Mittelalter zugleich verherrlichen konnte, so war das eben dadurch möglich, daß man in die beiden Epochen vor 1871 und vor 1517 zurückging und sie gewissermaßen zu einer Einheit zusammenfaßte. Diese Geschichtsanschauung mußte mit einer gewissen Notwendigkeit nach Österreich gehen: die Theorie Borchardts bezeichnet scharfsichtig die geschichtsphilosophische Stelle, wo der österreichische Einbruch erfolgte, zugleich aber auch, wieviel von protestantischer Geistigkeit mitumfaßt werden sollte. Ich kann mich der Anschauung nicht erwehren, daß hier eine großartige literarische Analogie zu der Problematik vorliegt, die gleichzeitig das politische Verhältnis zwischen dem Reiche und der habsburgischen „Geisterwelt" umschloß. Ähnliche Konstruktionen greifen auch gegenwärtig wieder aus Deutsch-Österreich zu uns herüber (wie denn auch die Borchardtsche Selbstdarstellung, die ich benutzte, ein Rückblick von 1924 ist). Es sei an die monumentale Biographie Metternichs von Heinrich v. Srbik (1925/26) erinnert. Hier liegen, wie mir scheint, Probleme vor, an denen historisches und philosophisches Denken hüben und drüben, getragen von dem Bewußtsein der 1918 veränderten Verhältnisse, noch ein weites Feld des Anerkennens, Verstehens, Durchdringens vor sich hat.

Ob es nicht möglich wäre, auch das Wachstum der Kunstgeschichte in diesen Zusammenhang einzugliedern, die um die Jahrhundertwende die Epoche ihrer großen Meister hatte? Stofflich, methodologisch, weltanschaulich, territorial wichen die Gesichtspunkte, die innerhalb ihrer entwickelt wurden, bedeutsam voneinander ab. Auch hier behauptete sich eine besonders einflußreiche Wiener Schule. Es war eine mächtige, differenzierte Bewegung in diesen Studien. Daß die Stimmung aber vorwiegend oppositionell-ästhetisch-pazifistisch war, bei den Lernenden vielleicht noch mehr als bei den Lehrenden, wird wohl niemand bestreiten, der sich des kunsthistorischen Betriebs am Vorabend des Weltkrieges erinnert.

Ziemlich tief muß doch der ästhetische Widerspruch gegen das Reich abgewertet werden. Wie immer unsere Väter politisch standen und sich 1918 entschieden: in künstlerischen Angelegenheiten war die Opposition schon um die Jahrhundertwende fast allgemein. Ist ein staatliches Gebilde, das in der Phantasie nicht mehr lebendig ist, nicht auch schon in der Wirklichkeit gefährdet? Wenn sich der herrschende Geist zum Widerspruch gegen die Sinnlichkeit einer Erscheinung aufgefordert fühlt, ist schon eine der wirksamsten Formen zerrissen, durch welche diese besteht.

3.

Ein ähnliches Verhältnis zwischen naturalistischer und klassisch-romantischer Bildung wie in den Künsten, gab es auch in den Wissenschaften. In dem großen Streit, der sich Ende der neunziger Jahre über die historische Methode erhob, trat es hervor. In diesem Streit schlug sich das widerspruchsvolle oder doch keineswegs einheitliche Wesen der Politik des deutschen Imperialismus nach innen. Die Wissenschaftskrise war ein höheres Abbild der Gegensätze, in welche die Politik des neuen Kurses sich verstrickte.

Imperialismus und Sozialismus können als Formel für die einander entgegengesetzten Grundkräfte der Zeit seit 1890 gelten, ungefähr so, wie sich für eine frühere Epoche die Formel Legitimität und Volkssouveränität dargeboten hatte[1]).

[1]) Der ältere Gegensatz verlor dabei allerdings noch nicht alle Bedeutung. Er ging nicht in dem anderen auf, sondern kreuzte sich mit ihm. Imperialismus gab es nicht nur bei den Erben der Legitimität, sondern auch bei den Demokraten. Und Sozialismus gab es nicht nur bei den Demokraten, sondern auch bei den Erben

Bismarck hatte sich über diesen Gegensatz erhoben. Sein Sturz bedeutete zunächst, daß man das Entgegengesetzte versöhnen und vereinigen — nicht von einer höheren Warte aus beherrschen wollte. Aber schon der Ausgang Caprivis zeigte das Ende solcher Hoffnungen des Kaisers an. Die sozialpolitischen Neuerer traten bald darauf ebenfalls ab. Adolf Wagner wurde offiziös der Erziehung zur Vaterlandslosigkeit und zum Abfall von den monarchischen Gesinnungen verdächtigt[1]).

Außenpolitisch war damit die Abwendung vom anglophilen Kurs der ersten neunziger Jahre verbunden. Es war deutlich geworden, daß das deutsch-englische Verhältnis, seitdem Deutschland den Rückhalt an Rußland verloren hatte, deutscherseits nicht mehr ohne Nachteil durchführbar war und schließlich wohl nur um den Preis einer Hörigkeit an England hätte aufrechterhalten werden können, in deren Linie es gelegen hätte, daß sich Deutschland von England gegen Rußland hätte vortreiben lassen[2]). Neue Männer traten auf, Bülow, vor allem Tirpitz. Die deutsche Welt- und Flottenpolitik begann. Imperialismus und Sozialpolitik traten im Zeichen der Anglophobie wieder auseinander.

Nun haben wir gesehen, wie Naturalismus und Positivismus innenpolitisch mit dem Fortschritt zusammenhingen. Die Absage an die Fortführung der Sozialpolitik, die neue scharfe Wendung gegen die Sozialdemokratie rief im Gegenschlag eine Übersteigerung des Naturalismus hervor, die sich in Lamprechts Entwurf einer

---

des konservativen Gedankens. Es macht eine Einseitigkeit in der heutigen russischen Staatsliteratur aus, daß sie die Idee des Imperialismus, gegen die sie sich richtet, im allgemeinen nicht zu differenzieren pflegt und über das Fortwirken des älteren sozialpolitischen Gegensatzes bereits zur Tagesordnung übergeht; das ändert aber wohl nichts an der Tatsache, daß der Gegensatz „Imperialismus — Sozialismus", den die Russen benutzen, an den Grundtendenzen der Gegenwart dennoch berechtigte Anwendung findet.

[1]) Norddeutsche Allgemeine Zeitung, 5. März 1897. Vgl. Preuß. Jahrb. 88, 2 ff.

[2]) Auf den noch immer wogenden — weil politisch noch immer aktuellen — Streit der Historiker, ob sich damals ein deutsch-englisches Einvernehmen hätte herstellen lassen, einzugehen, liegt mir hier nicht ob. Nach meiner Meinung war die Voraussetzung für eine Herstellung fruchtbarer Beziehungen zu England die Einnahme eines freundschaftlichen Verhältnisses zu Rußland. Die Auflösung dieses Verhältnisses im Jahre 1890 beließ, insofern sie irreparabel blieb, Deutschland nur die Alternative fast bedingungsloser Gefolgschaft an England oder Gewärtigung des englischen Angriffs.

neuen historischen Methode kundgab.[1]) Begreiflich, daß seine Gegner vor allem aus dem Lager der politischen Rechten kamen, an ihrer Spitze Georg v. Below (während Schmoller mit Lamprecht sympathisierte und Adolf Wagner seinen Staatssozialismus in derselben Zeitschrift verteidigte, wie Lamprecht seine historische Methode). Politischer und wissenschaftlicher Konservativismus wirkten in der „alten" historischen Schule wohl vielfach zusammen, aber es griffen auch, im Zusammenhang mit der neuen idealistischen Wertphilosophie, Überzeugungen, die von links kamen, gegen Lamprecht ein. Überhaupt gab es einen unabhängigen, ideologischen Widerspruch gegen den Primat des naturwissenschaftlichen Denkens in den Geisteswissenschaften, der nicht zuletzt an der Beschränktheit der Fähigkeiten Lamprechts für philosophischen Ausdruck reichlich genossene Nahrung fand.

Ich gehe auf die Einzelheiten des in seinem abstrakten Verlauf wiederholt dargestellten Kampfes nicht ein[2]). Daß es zu einer wirklichen Auflösung des Gegensatzes gekommen wäre, wird man heute nicht mehr behaupten und wäre bei den auf beiden Seiten vorwaltenden Voraussetzungen wohl auch kaum zu erwarten gewesen. In der subjektiven Erregtheit, mit der gefochten wurde, spiegeln sich die großen Lebensfragen der Zeit. Eine Hauptfrage ging geradezu darum, ob dies eigentlich ein Wissenschafts- oder ein Weltanschauungskrieg sei. Auch für unser Problem liegt hier der Schwerpunkt des Interesses.

Gegner Lamprechts warfen ihm Materialismus vor. Zweifellos mit Unrecht, wie Hintze dartat, der 1897 mit einem vermittelnden Aufsatz eingriff, der sich ungefähr auf der Linie Schmollers bewegte. Hintze unternahm es, zwischen dem groben, „etwas rückständigen" ökonomischen Objektivismus der Marxisten und dem ausgeprägten idealistischen Individualismus das Feld einer „sozialpsychologischen" Betrachtungsweise abzustecken, deren historischen Ursprung er aus einer Verflechtung von Idealismus, Romantik und

---

[1]) Lamprechts „Deutsche Geschichte", I. Band, erschien 1891. Sie war mit ihrer Einstellung auf Wirtschafts- und Massenprobleme ein konsequenter Ausdruck der Gesinnungen der neuen Politik, die vor einer gewaltsamen Lösung der Arbeiterfrage zurückschreckte. Aber erst um 1895/96 nahm die Debatte prinzipiellen Charakter an. Sie beherrschte den Innsbrucker Historikertag 1896. Um 1900 verebbte der Kampf.

[2]) Vor allem sei auf die instruktive Schrift Friedrich Seiferts, „der Kampf um Karl Lamprechts Geschichtsphilosophie" (Augsburg 1925) verwiesen.

Positivismus erklärte[1]). Hintze läßt die Aufgabe der Sozialpsychologie deutlich erkennen: sie bestehe darin, das Dogma von den starren objektiven Produktionsverhältnissen aufzulösen, die als unverständliche, unheimliche Mächte alles geschichtliche Leben beherrschen, und massenpsychologische Vorgänge an die Stelle zu setzen, in denen auch das ethische Moment nicht fehle. Hintze tritt also für die Fortsetzung der Sozialpolitik und für die Auflösung der marxistischen Front durch psychologisch-ethische Tendenzen ein. In dieser sozialpsychologischen Richtung sah er mit Recht auch Lamprechts Absichten liegen.

Aber ein interessanter Gegensatz bleibt doch zwischen Lamprecht und ihm. Auch Lamprecht mochte das Bedürfnis empfinden, den Vorwurf des Materialismus und der marxistischen Nachbarschaft durch eine energische psychologische Besinnung zu entkräftigen. Aber er wandte sich zu diesem Zweck nicht an die historische, sondern an die naturwissenschaftliche Psychologie, nicht an Dilthey, auf den sich Hintze ausdrücklich berief, sondern an Wundt, der neben ihm in Leipzig wirkte[2]). Dadurch wurde der Einbruch des Naturalismus in die deutsche Geisteswissenschaft, der in England und Frankreich längst stattgefunden hatte, gewissermaßen erst organisiert. Historie und Philosophie vereinigten sich, um ihn herbeizuführen, zu welchen, wie wir noch sehen werden, als Dritte im Bunde die Politische Geographie (Geopolitik) trat, die mit ihrem Meister Ratzel gleichfalls in Leipzig angesiedelt war. Niemand wird verkennen, daß sich hier ein bedeutendes, sehr umfassend angelegtes wissenschaftliches Lager aufschlug, das aus dem geistesgeschichtlichen Zu-

[1]) „Über individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung", Hist. Ztschr. Bd. 78, abgedr. in den „Historisch-politischen Aufsätzen" Bd. IV. Hintze gibt der Sozialpsychologie einen sehr umfassenden Hintergrund. Der objektive Geist Hegels, die Volksseele Jakob Grimms, Humboldts und Herbarts Einflüsse auf Ethnologie und Sprachwissenschaft, die populären Tendenzen Gustav Freytags spannt er mit den „realistischen Lehren" der Comte, Spencer, Taine zusammen. Sozialpsychologismus und Imperialismus waren eben das Meer, in dem die verschiedenartigsten Ströme zusammenflossen und unkenntlich wurden. Hintzes Ansicht z. B., daß Hegel mit dem objektiven Geist eine Kollektivkraft gemeint habe, die ein Produkt massenpsychologischer Vorgänge sei, kann ich nicht für zutreffend halten.

[2]) Die Wendung Lamprechts vom Ökonomismus zum Psychologismus tritt zuerst in dem Aufsatz „Was ist Kulturgeschichte?" hervor (Deutsche Ztschr. f. Geschichtswiss. 1896/97).

sammenhang der Zeit nicht wegzudenken und nicht wegzupolemisieren ist[1]).

Was nun Lamprecht der Psychologie Wundts entnahm, war vor allem die Lehre, daß die Persönlichkeit keine ursprüngliche Einheit darstelle. Hatte Meinecke im Verlauf der Polemik erklärt, daß das apriorische X im Menschen eine unerschütterliche Stütze der idealistischen Weltanschauung sei[2]), so sollte nun auch dies Kernstück in der Haltung des Gegners mit Hilfe der „Elementaranalyse" zersetzt werden. So wurde zwar der Materialismus durch den Psychologismus ergänzt und der Abstand vom Marxismus durch eine Umbiegung ins Seelische gewahrt, aber eben das Individuum fiel dabei, indem nun auch eine „Naturwissenschaft des Seelenlebens" entsprang, zum Opfer. Es war der Gipfelpunkt des Naturalismus: sein Ort in der allgemeinen Geistesgeschichte läßt sich jetzt dahin bezeichnen, daß er den Materialismus abwehren, aber zugleich den Individualismus im Kern erdrücken wollte. Weder den „Produktionsverhältnissen" noch der „Persönlichkeit" wurde Einheit und Macht zugesprochen. Die Naturwissenschaften erheben sich, so scheint es, über den sozialen Widerstreit der Zeit. Das Dogma des revolutionären Proletariats wie das des reaktionären Individuums wollen sie zerstören. Der geschichtliche Kosmos soll, wie der natürliche, in seine Elemente aufgelöst und aus ihnen wieder zusammengesetzt werden[3]). Auflösung und Wiederzusammensetzung des geschichtlich-gesellschaftlichen Kosmos getraut sich die Wissenschaft zu leisten, indem sie nach der Analogie der herrschenden Naturerkenntnis verfährt. Vorbei ist der Standpunkt Diltheys, der in der Zerlegung einer Wirklichkeit, die selber unzugänglich blieb, die einzig mögliche Welteroberung hatte sehen wollen. Man ist

[1]) Zu seinem historischen Verständnis wäre des näheren zu fragen, ob es ein Zufall war, daß eben Leipzig der Vorort dieser Bestrebungen wurde. Vielleicht konnten darauf zwei Umstände einwirken: die Lage der Stadt im Zentrum eines der großen aufblühenden Wirtschaftsgebiete Deutschlands und ferner eine größere Unabhängigkeit von der Residenz, als sie in Berlin gegeben war, wo die Verbindung führender Gelehrter, wie z. B. Schmollers, mit dem Hofe, bzw. der Regierung eine mitzuveranschlagende Rolle in der Entwicklung der wissenschaftlichen Überzeugungen gespielt haben wird: eine Rolle, die naturgemäß dem Festhalten an einer historisch-konservativen Richtung des Denkens günstig war und die Abwehr eines einseitigen Naturalismus nahe legte.

[2]) Hist. Zeitschr. 76 (1896), S. 530 ff.

[3]) Lamprecht, Hist. Zeitschr. Bd. 77 (1896), S. 257 ff. Die Auflösung wird von Lamprecht auch als Forschung, die Wiederzusammensetzung als Darstellung bezeichnet.

rüstiger geworden. Man will nicht nur „zerlegen", sondern auch „auflösen", nichts soll unerklärt bleiben, und aus der vollkommenen „Erklärung" soll auch eine „Wiederzusammensetzung" möglich sein. Man hat nicht mehr die Besorgnis Diltheys, die Gesellschaft durch Historie beruhigen zu müssen, man ist in vollem Zuge „herrlicher Zeiten". Die Gewalten der Tiefe drohen nicht mehr. Ein Individuelles, von dem die Forschung erkannt hatte, daß es keine Einheit habe, kann auch nicht gefährdet sein. Masse ist alles. Natur ist alles. Geschichte ist Natur, historische Gesetze sind Naturgesetze. Ein allumfassender Optimismus ist in dieser Lehre wirksam. Der amerikanische Wirtschaftsgeist, der durch die Gewinnchancen, die er an jederman verstreut, die Elendstheorien der Sozialisten hinter sich lassen, aber auch über alle Feinheiten und Sonderbarkeiten seelischen Aufgehaltenseins, über alle Eigenwilligkeiten des Individuums hinweggehen zu können glaubt, begann um die Jahrhundertwende auch in Deutschland mächtig genug zu werden, um seine Theorie zu finden und sie, je leidenschaftlicher sie bestritten wurde, desto anspruchsvoller zu verfechten.

Natur und Geschichte war die große Gleichung, die in diesem Zusammenhang entsprang. Sie empfängt ihren vollen Sinn aber erst, wenn man sie nicht nur auf ihre Beziehung zu den inneren, sondern auch zu den äußeren Verhältnissen der damaligen Staatengesellschaft hin untersucht. Die Geschichtsschreibung Lamprechts war zugleich sozialpsychologisch und imperialistisch angelegt. Er tadelte an der alten historischen Schule, die noch in Rankes Bahnen gehe, ebenmäßig die Vernachlässigung der ökonomischen wie der „tellurischen" oder — um den seither gebräuchlicher gewordenen Terminus einzusetzen — der planetarischen Tendenzen.

Beide Vorwürfe waren nicht ganz unbegründet. Lenz zwar erwiderte Lamprecht mit einem Hinweis auf die umfassende Berücksichtigung, die Ranke auch den inneren Gebieten des Staatslebens, der Wirtschaft, Verwaltung, dem Recht usw. habe zuteil werden lassen[1]), und man muß ihm darin zustimmen, daß das Weltbild Rankes alle diese Züge prinzipiell enthielt und weit davon entfernt war, die Höhen des Lebens ohne seine Tiefen darzustellen. Aber eine schärfere Profilierung der „großen Mächte" durch die Darstellung der Gewalten des inneren Lebens als bei Ranke —

[1]) Hist. Ztschr. Bd. 77 (1896).

jedenfalls aber bei den „Jungrankianern", Lenz selber eingeschlossen — ließe sich doch wohl denken. Die Zustimmung, die Lamprecht in diesem Punkte bei Hintze fand, möchte ich teilen[1]).

Etwas anderes aber ist es, wie nun Lamprecht seinerseits den Staat behandelt oder vielmehr: nicht behandelt. Hier geht er in den Bahnen Gotheins, zieht eine scharfe Grenze zwischen Staat und Kultur, hat aber, im Gegensatz zu Gothein, ein festes Prinzip bei der Hand, warum der Staat ausgeschaltet werden soll: es gebe nämlich ein — und nur ein — Gebiet, bei dem es schwierig sei, den Grundsatz einzuhalten, im Geiste der Naturwissenschaften primär das Allgemeine darzustellen: den Staat. Deshalb ständen alle historischen Sonderdisziplinen: Wirtschafts-, Rechts-, Religions-, Sprach-, Kunst-, Literaturgeschichte, zur Kulturgeschichte vereinigt, auf der einen, die politische Geschichte auf der anderen Seite. Staat und Kultur: so hatte noch nicht Burckhardt, wohl aber Nietzsche, mit etwas anderer Klassifizierung im Einzelnen Dilthey, und dann durchaus Gothein unterschieden: Lamprecht wiederholt Gothein, nur ohne dessen gewissermaßen noch reaktionäre Vorliebe für das Ästhetisch-Religiöse. Er schließt mit Nietzsche Dilthey und Gothein den Staat aus der „Kultur" aus.

Indem aber dieser fast päpstliche Bannspruch des oppositionellen deutschen Geistes über den Staat im Naturalismus erst sein Prinzip erhält, indem jetzt endlich erwiesen wird, was dem Staat denn eigentlich fehle: nämlich die Auflösbarkeit und Wiederzusammensetzbarkeit, die Fähigkeit, Gegenstand der Wissenschaft zu sein, steht er e contrario in seiner Würde wieder vor uns auf. Er erhebt sich aus den Deduktionen seiner Gegner selbst als das, was er ist: das Unauflösbare, nicht wieder Zusammensetzbare, das „Permanierende" und wirft die Frage der Berechtigung auf eine Wissenschaft, die im Namen der Kultur von ihm absieht, zurück. Lamprecht wird dadurch bedeutsam bleiben, daß in seiner Person der deutsche Geist dazu gelangte, das Paradoxon zu begründen: Wissenschaft und Staat schließen einander aus. Nietzsche er-

[1]) Below, selbst ein hervorragender Spezialist auf den Gebieten der Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte, hat dem Lamprechtianismus und Marxismus gegenüber mit Vorliebe betont, daß mit der Forderung nach Berücksichtigung dieser Faktoren angesichts der schon geleisteten Detailarbeiten schlechterdings nur offene Türen eingerannt würden. Aber was Lamprecht wünschte, war eben eine stärkere Einbeziehung derselben in die allgemeine Geschichte, die bisher allzu einseitig politisch gehalten gewesen sei.

scheint nur als ein Vorläufer, er bekämpfte den Staat im Namen der Kunst. Mit der Kunst bekämpfte er Staat und Wissenschaft. Das war noch nicht so scharf. Erst im Naturalismus wichen die Grundmächte des protestantischen deutschen Geistes, Staat und Wissenschaft auseinander. Der Staat verschwand im protestantischen wissenschaftlichen Denken. Und das geschah mit klaren Gründen, indem dem Staat durchaus richtig das aberkannt wurde, womit er in der Tat nicht dienen konnte: Auflösbarkeit, Elementaranalyse. Seine richtige Erkenntnis zog seine — Verneinung nach sich.

Verneint wurde der Staat von dem Geschichtsphilosophen und Massenpsychologen des sozial optimistischen, wissenschaftlich fortschrittlichen, seelisch exakten Unternehmertums westlicher Prägung. Es war in den Jahren, in denen sich das weltgeschichtliche Ereignis des Abschlusses der hundertjährigen englisch-amerikanischen Feindschaft vollzog. Als der deutsche Streit um die wahre historische Methode verebbte, war der Hay-Pauncefoote-Vertrag geschlossen worden: England räumte den Vereinigten Staaten den Bau des Panamakanals ein. Die angelsächsische Kooperation, der wir erliegen sollten, war eingeleitet. Und der Schlachtruf der gesellschaftlichen Schichten, die diese Mächte regierten, war gleichzeitig in unserer Mitte laut geworden ungeachtet dessen, daß er die Inbegriffe gegeneinanderstellte, auf deren Verbindung unser Dasein mehr als jedes andere unter den großen modernen Nationen gestiftet war: Wissenschaft und Staat. Fin de siècle. —

Einleuchtender war die zweite Beanstandung Lamprechts gegen den Rankianismus: daß sich die deutsche Geschichtsschreibung auf dem Gebiet der auswärtigen Politik in der Nachfolge ihres Meisters allzusehr auf den romanisch-germanischen Umkreis zurückgezogen habe.

Die Gründe für diese Selbstabsperrung zu untersuchen, wäre eine lohnende Aufgabe. Die ganze Geschichte des Kaiserreichs lag ja bis zum Umsturz im Dunkel. Nicht die letzte Schuld trug daran die Archivpolitik der Regierung, die das amtliche Material der Ära Bismarck — wenigstesn für die deutsche Forschung — unter Verschluß hielt[1]). Tiefer würde vielleicht die Erwägung

[1]) Die einzige Ausnahme bis 1914 wurde, soviel mir bekannt, von Bülow zugunsten des ungarischen Biographen Andrassys gemacht: auch ein bezeichnender Niederschlag nicht nur des deutsch-österreichischen Bündnisses, sondern auch des Geistes, in dem es diesseitig verstanden wurde, in der Wissenschaft.

führen, wie sehr die deutsche Phantasie sich gebunden fühlen mußte an das französische Problem. Vollends seitdem Frankreich wieder in bedrohlichem politischen Aufstieg begriffen war, erschien auch unserer Forschung die Vogesengrenze als eine Weltscheide[1]).

Um so mehr aber ist die Energie Lamprechts anzuerkennen, mit der er aus der romanisch-germanischen Sackgasse — denn eine große Überlieferung drohte sich allmählich festzufahren — herauszukommen strebte.

Charakteristisch ist dabei der Zusammenhang seiner Motive. Er selber leitet die kulturhistorische Methode aus der Erweiterung des weltgeschichtlichen Schauplatzes ab. „Ausdehnung des tellurischen Horizonts vor allem hat auch regelmäßig Wandel der weltgeschichtlichen Anschauungen zur Folge gehabt“[2]). Und bedeutend fährt er fort, daß die philosophische Weltgeschichte eines Iselin, Herder und Hegel, insofern sie das Ganze der Welt als den Entwicklungsprozeß eines einzigen durchgehenden Geistes der Menschheit ansah, angesichts der modernen, „realkosmopolitischen“ Kenntnis der Welt nicht mehr haltbar sei. Er erkannte, daß das aus Antike und Christentum gesponnene, „gedankenreiche“ Schema der Weltgeschichte auf die außereuropäischen Völker, seitdem uns „reale“ Kenntnis von ihnen zugekommen sei, keine Anwendung mehr erleiden könne.

Aber mit dieser — man könnte sagen: Rankeschen — Intuition verband er einen ganz abweichenden Gedanken, der ihn zu der paradoxen Annahme führte, daß mit der Eröffnung des planetarischen Welttheaters die Weltgeschichtsschreibung aufhören müsse zu existieren. An die Stelle der Weltgeschichte sollte nämlich eine vergleichende Völkergeschichte treten. Er verwarf die

[1]) Eine der schönsten Früchte dieser fortwirkenden romanisch-germanischen Besinnung besitzen wir in der Coligny-Biographie von Erich Marcks (1892). Sie deutet einen der großen Momente des Zusammenwirkens der französischen Monarchie mit der Partei des deutschen Protestantismus. Überhaupt erreichte die deutsche Forschung der französischen Geschichte gegenüber Momente hoher Objektivität. Es sei auf die Arbeiten hingewiesen, mit denen Lenz eine des spezifischen Patriotismus bare Würdigung Napoleons einleitete, oder auf die vielfache Anerkennung der Überlegenheit der französischen Kultur im Mittelalter durch deutsche Historiker und Kunsthistoriker, worin sich keine Spur des von Nietzsche gerügten „Hornvieh-Nationalismus“ fand. „Trotz Kaiser und Reich, Frankreich ist das wichtigste Kulturland des Mittelalters“ (Vöge, Die Anfänge des monumentalen Stils im Mittelalter, 1894, Einleitung).

[2]) „Eine Weltgeschichte nach neuen Grundsätzen“ (Anzeige der von Helmolt herausgegebenen Weltgeschichte), Frankf. Ztg. 1899, Nr. 265.

Rankesche Geschichtsschreibung nicht nur wegen ihres politischen, sondern auch wegen ihres universalen Charakters. Durch diesen komme der Begriff der Nation nicht zu genügender Geltung[1]). Lenz hat das Anfechtbare dieser Kritik Rankes hervorgehoben und die Nationen — m. E. doch etwas zu weitgehend — als den einheitgebenden geschichtlichen Faktor κατ' ἐξοχήν bei Ranke bezeichnet[2]). Es lag aber für Lamprecht eine gewisse Notwendigkeit vor. Nicht das Universum, sondern nur die Nation ist naturalistisch greifbar. Nur an die Teile, nicht an das Ganze läßt sich das Hauptwerkzeug der naturwissenschaftlichen Methode setzen: die Vergleichung. Alle Nationen sind also für Lamprecht Exemplare eines generellen nationalen Typus. Jede Nation hat in ihrer Entwicklung analoge „Zustände" durchlaufen, jede Nation hat ihr Altertum, ihr Mittelalter usf. Neben das deutsche tritt ein griechisches, ein römisches Mittelalter usf. Mit dieser Auffassung oder besser Auflösung der geschichtlichen Bewegung in eine Abfolge von „Zuständen" hat Lamprecht vielleicht am meisten eingewirkt, so zwar, daß man auch fragen könnte, ob er nicht vielmehr für eine Praxis der Geschichtsschreibung, die schon gang und gäbe war, nur die theoretische Formel gefunden hat[3]).

„Zustände" werden nach Lamprechts Lehre vor allem von zwei Faktoren gebildet, dem sozialpsychologischen und dem geographischen[4]). Der sozialpsychologische Faktor dient dabei zur Begründung der Gemeinsamkeiten zwischen den Völkern, der geographische füglich zur Begründung der Uneinheitlichkeit des Universums. Auch wenn man einen gemeinsamen Ursprung des Menschengeschlechts von einer geographischen Stelle annähme, so wären, meint Lamprecht, aus dem prähistorischen Stammbaum des Urpaares doch jedenfalls Verzweigungen sehr abweichender Art und sehr verschiedener Reife hervorgegangen, die sich in keiner Weise unter den Primat einer Nation zu einer bestimmten Epoche bringen ließen. Lamprecht nennt nun das Verfahren, nach

[1]) „Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft" (1896).

[2]) Hist. Ztschr. Bd. 77, 1896. Bei Lenz erscheint das nationale Element in lebhafteren Farben als bei Ranke. Das Ereignis der nationalen Einigung lag zwischen ihm und seinem Meister. Um so bemerkenswerter ist es, daß er die theoretisch nationalistische Konstruktion Lamprechts ablehnte.

[3]) Nach dieser Methode ist z. B. auch Eduard Meyers „Geschichte des Altertums" abgefaßt worden.

[4]) Betonung des geographischen Elements und Berufung auf die Arbeiten Ratzels in der Anzeige der Helmoltschen Weltgeschichte.

welchem in der bisherigen — abendländisch determinierten — Geschichtsschreibung von einem griechischen, dann von einem römischen Zeitalter gesprochen, also in jedem Zeitalter alles jeweils einer Nation zu- und untergeordnet worden sei, „synchronistisch" und sieht die Bedeutung des geographischen Elements darin, daß es diesen Synchronismus, dessen Anwendung außerhalb des Abendlandes ja „barer Unsinn" sei, überwunden habe. Er setzt also den Raum an die Stelle der Zeit. Natürlich läßt sich nun eine Geschichte von Völkern, die unter sich noch ohne Zusammenhang waren, nicht „synchronistisch" schreiben[1]). Um so mehr aber kann die Geschichte von Völkern, die wirklich in einem solchen Zusammenhang befaßt waren — z. B. der europäisch-amerikanischen Völker seit den Entdeckungen Amerikas — nur „synchronistisch" beschrieben werden. Und wenn Lamprecht, wie seine „Deutsche Geschichte" beweist, schon für die abendländische Geschichte den Synchronismus vermieden und jede Nationalgeschichte eigengesetzlich dargestellt haben will, so trägt eine solche geopolitisch-sozialpsychologische Betrachtungsweise eben das Zeichen schlechthinniger Zersetzung des abendländischen Geistes an der Stirn, so daß es vollkommen folgerichtig war, daß sich später Spengler dieser Lamprechtschen Lehre von geographisch bestimmten Kulturzeitaltern bemächtigte — die er nur mit einer anderen Philosophie bekleidete — als er den „Untergang des Abendlandes" beweisen wollte.

Nun läßt Lamprecht zwar den Begriff einer weltgeschichtlichen Entwicklung nicht völlig fallen, aber er versteht diese nur als die „Abfolge derjenigen Momente, welche über die regulären Formen dieser nationaltypischen Entwicklung hinaus die einzelnen Nationen auszeichnen"[2]). Weltgeschichte ist ihm also ein wesentlich negatives Geschäft. Sie beruht auf dem, worin die Nationen voneinander „abweichen". Sie löst die Völker voneinander — vornehmlich durch Hervorhebung ihrer geographischen Abweichungen — und verhindert so ihrerseits, daß aus der Vergleichung der Nationen und der Erkenntnis ihrer symmetrischen Entwicklung

[1]) Unterdessen erweitern sich unsere Kenntnisse des Zusammenhangs der vorderasiatisch-abendländischen Entwicklung mit der der fernöstlichen Völker mehr und mehr, so daß es vielleicht doch einmal möglich sein wird, den „Synchronismus" (alias Universalismus) wenigstens andeutungsweise auch über den engeren eurasischen Bezirk hinaus zur Geltung zu bringen.

[2]) Was ist Kulturgeschichte? (1896/97).

sich irgendetwas von einem einheitlichen Weltgeschehen ergebe, welches anerkennen zu müssen wieder auf die Irrwege Rankescher oder anderer „Mystik" gelangen lasse. Geopolitik und Völkervergleichung verhalten sich bei ihm so wie Auflösung und Wiederzusammensetzung der Wirklichkeit.

Ob Lamprecht sich bewußt war, daß die „Abweichung" das physikalische Prinzip bildete, auf das Marx die Entstehungen der Revolutionen zurückführte? Lamprechts imperialistische Geschichtsphilosophie trug in der Tat den Keim für das Wachstum zugleich der revolutionären Bewegung in sich. Seine Lehre ist, ob gewollt und bewußt oder nicht, der getreue Ausdruck jener die revolutionären Tendenzen notwendig mit sich führenden imperialistischen Politik, die, indem sie den staatlichen wie den universalen Gesichtspunkt bewußt preisgab, in die Schwankungen des gesellschaftlichen Weltgegensatzes mitten hinein steuerte. Massenpsychologie und Völkervergleichung waren zwar Dämme, die dagegen errichtet werden sollten: nicht zuletzt dies pazifistische Moment der Vergleichung macht es erklärlich, daß Lamprecht in den Kreisen der Linken bevorzugt wurde. Aber hatte er nicht das tiefste und mächtigste Moment für einen schöpferischen Pazifismus herausgenommen: die Universalität? Er leugnete die innere geschichtliche Verbundenheit der Nationen (oder löste sie doch in die sekundären Momente der Renaissancen, Rezeptionen, Diosmosen usw. auf) und wollte sie durch äußerliche, typisierende Feststellung von Gleichförmigkeiten ersetzen. Daraus konnte sich höchstens ein weder hieb- noch stichfester Pazifismus ergeben, ebenso wie der gesellschaftliche Friede durch keinen prinzipiell staatsfeindlichen Sozialpsychologismus zu erreichen war.

Naturwissenschaftliche statt historischer Methode, vergleichende Völkergeschichte statt Universalgeschichte, Kulturgeschichte statt politischer Geschichte: es war das wissenschaftliche Widerspiel der deutschen imperialistischen Praxis und ihrer Devise: „Weltpolitik und kein Krieg"[1]). Es war nicht anders: mit der

[1]) Der Gedankenaustausch, der kurz vor dem Kriege zwischen dem Reichskanzler von Bethmann-Hollweg und Lamprecht über die Mission der Kulturgeschichte stattfand, erhärtet diesen Zusammenhang. Beim Ausbruch des Krieges erschienen zwei Bücher, deren allgemeine Aufnahme für die damals vorherrschende politische Gesittung charakteristisch war. Kjelléns, „Großmächte der Gegenwart" und Riezlers (Ruedorffers) „Grundzüge der Weltpolitik in der Gegenwart". Beide Bücher zeigen Verwandtschaft mit Lamprecht. Riezler gehörte dem engeren Kreise Bethmann-Hollwegs an.

Verleugnung der Logik der Weltgeschichte traten wir in die Ära unserer weltpolitischen Bestrebungen ein.

Wollte man Licht und Schatten über diese große Kontroverse verteilen, so wäre nicht zu verkennen, daß in dem Bemühen Lamprechts, die Geschichte streng wissenschaftlich zu konstituieren, an und für sich ein bedeutendes, viel Licht auf sich ziehendes Unternehmen, geeignet den Ästhetizismus von der Wissenschaft fernzuhalten, lag. Und suchen wir wiederum den politischen Ort für das wissenschaftlich-künstlerische Verhältnis auf, so ist es ebensosehr denkwürdig, daß das rein szientifische Pathos sich an der Beobachtung des Massenproblems entwickelte, wie daß der Individualismus in der Wissenschaft jetzt zu künstlerischen Mitteln griff. Es trat damit ein Moment ein, in welchem sich die Entwicklungslinien, die wir bisher verfolgten, kreuzten: der entschiedene Fortschritt empfing einen Antrieb von der Wissenschaft, die Reaktion von der Kunst.

Ich zeigte, wie dies schon bei Dilthey hervorgetreten war: das ästhetische Element der klassisch-romantischen Bildung galt als quietistisch-reaktionär. Dilthey hatte es 1883 in die um Könige und Staaten zentrierte Geschichtsschreibung Rankes hineingesehen und das Alltäglich-Menschliche wie das Individuelle als das eigentliche, der zerlegenden Wissenschaft zugängliche Reale behauptet. Lamprecht ging mit seinem konsequenten Szientifismus in derselben Bahn, aber er ging noch weiter. Er warf der Rankeschen Schule Weltanschauung, Wunderglauben, Mystik usw. vor und erklärte die Konzeption historischer „Ideen" aus einer Übertreibung des künstlerischen Darstellungsbedürfnisses[1]). Auch das hätte, mit feineren Worten, Dilthey noch sagen können: die Metaphysik als eine künstlerisch-reaktionäre Angelegenheit zu charakterisieren und sie damit aus der modernen Wissenschaft auszuweisen, war eine Beweisführung der Zeit. Aber Lamprecht erblickte nun gerade in dem Individuell-Freiheitlichen den Gegenstand bloß künstlerisch möglicher Wahrnehmung. Es sei unmöglich, einen Künstler, einen Helden, einen Staatsmann wissenschaftlich erschöpfend zu behandeln, seine Erforschung könne mithin in der Geschichtswissenschaft nur sekundär in Frage kommen[2]). Indem sich aber die Wissenschaft sozusagen in das Allerheiligste

[1]) „Was ist Kulturgeschichte?"

[2]) „Die historische Methode des Herrn v. Below" (1899).

des Liberalismus, gegen die Individualität, vorwagte, erfuhr sie einen folgenschweren Gegenangriff von der Seite der Kunst, der auf ihr Herz, ihre Selbstgewißheit, zielte.

Sehr interessant ist es, wie Hintze in dem genannten Beitrag zum Methodenstreit das Problem „Individualität und Kunst" auffaßte. Er stimmt mit Lamprecht in den Prämissen überein, folgert aber das Entgegengesetzte aus ihnen. Auch er behauptet, daß das Verständnis der Individualität nur einem „auf Forschung begründeten Akt künstlerischer Apperzeption" gelänge, aber er schließt nicht, daß sich die Historie deswegen von dem Bereich des Individuellen fernzuhalten habe. Er nimmt also ein Stück Kunst in die Geschichtsschreibung selbst hinein, und zwar ist es das Problem der Individualität, das hier das Einfallstor für die Kunst in die Burg der Wissenschaften bildet. Die Geschichtsschreibung Hintzes selber ist von bewußt ästhetischen Tendenzen frei, wie sie denn auch mehr der staatlich-gesellschaftlichen als der individuellen Seite des geschichtlichen Lebens zugekehrt war. Prinzipiell aber brachte auch er die Verbindung des künstlerischen mit dem individuellen Moment zum Ausdruck. Ein Vorgang von erheblicher Tragweite! Diese Verbindung gab recht eigentlich die Basis ab für die Entstehung einer großen Anzahl künstlerisch ausgeprägter historischer Biographien, so daß man fast von einer Wendung der historischen Literatur ins Biographische sprechen könnte. Viele der schönsten geschichtlichen Werke sind damals in biographischer Form hervorgebracht worden, es sei nur an Marcks' „Kaiser Wilhelm I." (1897) und Meineckes „Boyen" (1896—99) erinnert. Wenigstens an den Spitzenleistungen trat dabei die Verbindung des individuellen mit dem ästhetischen Moment ins Licht.

Es leidet doch keinen Zweifel, daß dieser Individualismus und Biographismus aus der Reaktion gegen den Eintritt der Massen in die Geschichtsschreibung entsprang, dem Lamprecht die Bahn hatte bereiten wollen. Das Individuum behauptete sich, aber es kam nun gleichsam in künstlerischer Rüstung aus dem gesellschaftlichen Konflikt der Epoche heraus.

Es lag darin ein sehr bemerkenswerter Rückschritt Dilthey gegenüber. Wenn Hintze sich dennoch für seine künstlerische Auffassung der Individualität von der erklärenden auf die verstehende Psychologie, von Lamprecht auf Dilthey berief, so ließ er sich wohl mehr von der ästhetischen Wirkung, die von Diltheys praktischer

Geschichtsschreibung ausging, als von dessen Geschichtslehre leiten, welche ja gerade dem Individuellen wissenschaftlich hatte beikommen wollen. Auch bei Dilthey gab es einen Agnostizismus, nämlich in bezug auf die Realität selber, welche den Gesetzen der Erkenntnis nicht „unterworfen" werden sollte. Die Kunst wurde jedoch von Dilthey nicht zur Ergänzung der Erkenntnis herangezogen, sondern galt ihm vielmehr als mit der falschen, metaphysischen Erkenntnis verschwistert. Der Standpunkt, den Dilthey 1883 eingenommen hatte, war aber jetzt schon nicht mehr ganz passend. Man kam auf Kunst und Weltanschauung zurück, um das Individuum zu retten. Nur darin blieb man bei Dilthey, daß man trotzdem keine Metaphysik wollte. Das war vielleicht schwierig, aber es wurde unternommen und entsprach auch genau der Situation. Ganz auffällig ist es doch, wie von den Gegnern Lamprechts, so sehr es ihnen auf bloße Empirie ankam, mit dem Argument der Weltanschauung operiert wurde! Lamprecht gab allerdings seinerseits durch gewagte Behauptungen Anlaß dazu. Er ging so weit, zu erklären, daß die von ihm vertretene kulturhistorische Methode mit jeder Weltanschauung verträglich und durch keine spezifisch bedingt sei[1]). Damit wiederholte er im Grunde aber doch nur die ursprüngliche liberale Meinung, daß Wissen und Glauben gesonderten Reichen angehörten. Wenn man nun auch einwerfen wollte, daß dies eben ein liberales Vorurteil sei, welches an der Lehre des „credo ut intelligam" vorbeigehe, so hatte die Berufung auf die Weltanschauung bei den Gegnern doch keineswegs den Sinn einer Wiederherstellung dieser Lehre. Denn sie faßten den Glauben nicht als eine Kraft, die Erkenntnis verleihe, auf, sondern als eine Kraft, die die reine, objektive Erkenntnis beeinträchtige, sie zwar mit dem „Höchsten und Letzten" in Beziehung setze, aber gerade dadurch auch subjektiviere[2]). Auch sie eben hatten, wie Lamprecht, einen rein empirischen Erkenntnisbegriff, nur daß ihnen der Empirismus Lamprechts, wie Hintze sagte, zu „rigoros" war. Analog erklärte Below, Lamprecht „diskreditiere den Empirismus". Da weiß ich nicht, ob man nicht

[1]) Die kulturhistorische Methode, S. 35.

[2]) So meint Hintze, daß die Feststellung der letzten und höchsten Forschungsziele „in der Regel mit Hilfe hypothetischer Schlüsse erfolgt, die auf gewissen, unseren subjektiven intellektuellen und Gemütsbedürfnissen entsprechenden Postulaten beruhen und durch die empirische Forschung immer nur bis zu einem gewissen Grade der Wahrscheinlichkeit erhoben werden können" (a. a. O. IV, S. 4).

auch dem entschiedenen Wissenschaftswillen Lamprechts Anerkennung zollen und ob man nicht eine Wissenschaft, die sich vom Glauben losreißt, immerhin noch als weniger problematisch ansehen muß als eine solche, die den Glauben als eine Einschränkung ihrer selbst über sich duldet, ja fordert.

Es war ein großer, verhängnisvoller wissenschaftsgeschichtlicher Augenblick, als am Problem der Individualität die rein empirische Wissenschaft an ihrer „Rigorosität" irre wurde und sich wieder auf Kunst und Weltanschauung zu stützen begann, aber nicht in dem Sinne der klassischen Metaphysik, die durch den Glauben das Wissen ermöglichen wollte. Mittelpunktsdenken war das deutsche Denken jener Jahre nicht. Auf der einen Seite ein fortschrittlicher, glaubensfeindlicher Naturalismus, auf der anderen ein Empirismus mit dem Damoklesschwert der Weltanschauung und der Kunst über sich, nicht ohne eine sozialreaktionäre Tendenz.

4.

Man könnte nicht sagen, daß dieses ein organisches Bündnis zwischen Kunst und Wissenschaft gewesen sei. Aber das war nun doch die Folge, daß um die Jahrhundertwende wirklich wieder eine engere Verbindung zwischen Kunst und Wissenschaft erblühte, als sie seit der Auflösung der klassisch-romantischen Bildung in Deutschland je bestanden hatte. Es war eine Blüte der beiden Jahrzehnte vor dem Kriegsausbruch, in denen die Tendenzen der „erweiterten" Sozialpolitik wieder rückläufig wurden. Bülow war der Staatsmann dieser Bildung. Hatten die Liberalen der Einigungszeit das ästhetische Moment als quietistisch ausgestoßen, so war es ihren Söhnen als ein Gegenmittel gegen die Massenbewegung vielmehr willkommen.

Auch die allgemeine Anerkennung, die Ranke jetzt fand, so zwar, daß er die großen liberalen Historiker der Jahrhundertmitte, die ihn einst vor der öffentlichen Meinung nicht hatten aufkommen lassen, seinerseits verdunkelte, wird nicht zuletzt um des ästhetischen Zaubers willen eingetreten sein, der von seiner „Kunst" auszugehen vermochte.

Man könnte von einer vierfachen Wurzel des Neurankianismus sprechen. Die eine Wurzel war die Lehre von den großen Mächten, welche unter dem Eindruck der Bismarckischen Politik wieder lebendig wurde, deren wissenschaftliches Seitenstück sie

war; so, wie wir sahen, vor allem bei Max Lenz. Diese Wurzel aber reichte wohl nicht sehr tief in das Erdreich der allgemeinen Überzeugungen hinab. Lenz bleib mit seiner Theorie der „großen Mächte" ziemlich allein. Eine andere Wurzel war die Objektivität Rankes, die ihn den partei- und territorialpolitisch eingestellten Historikern der Einigungszeit überlegen erscheinen ließ. Eine dritte Wurzel war sein scheinbarer Empirismus, der Gegensatz der historischen und der philosophischen Schule, in dem er sich einst, als der Geist Hegels übermächtig gewesen war, bewegt hatte. Deswegen war auch der Unwille unter den „Jungrankianern" allgemein, als Lamprecht den Meister des Mystizismus verdächtigt hatte. Das war gewiß recht grob von Lamprecht behauptet. Von Mystik war bei Ranke keine Spur. Aber so unberechtigt war es nicht. Dilthey hatte mit feineren Worten dasselbe zum Ausdruck gebracht; metaphysisch-ästhetische Rückständigkeit hatte auch er in der Historie Rankes empfunden. Berechtigter war es jedenfalls nicht, wie nun Ranke von den Jungrankianern durchaus empirisiert werden sollte. Ja, man darf es aussprechen, daß Lamprecht mit dem Scharfblick des Gegners das Wesentliche an Ranke treffender erkannte als mancher Jungrankianer, der sich die Lehre des Meisters nach seinen eigenen Meinungen zurechtlegte[1]). Die vierte Wurzel endlich war die ästhetische. So feierte Gothein Ranke als den großen Kulturhistoriker im Gegensatz zu den rein politischen Historikern und wünschte mit seinem „Loyola" die Art der Geschichtsschreibung, wie sie Ranke in seiner „Geschichte der römischen Päpste" gepflegt hatte, fortzusetzen[2]).

Die Verbindung wissenschaftlicher mit künstlerischen Absichten stellte sich vielleicht am sinnfälligsten in der Historie Erich Marcks' dar. Ich widme ihr auch deswegen eine Betrachtung, weil sich in ihr, wenn ich recht sehe, der Übergang vom Naturalismus zu den Tendenzen jener klassisch-romantischen Spätbildung, die wir auf künstlerischem Gebiet wahrnahmen, besonders deutlich

[1]) So deutete z. B. Rachfahl die Ideen Rankes als „die jeweils bestehenden allgemeinen Anschauungen ... ganzer Völker und ganzer Generationen über das Verhältnis des Menschen zu den höchsten Fragen des Lebens, der Gemeinschaft" usw. und meinte, daß sie mit übernatürlichen Agentien der geschichtlichen Bewegung nichts zu tun hätten (Preuß. Jahrb. 84, 1896, S. 542 ff.). Solchen Deutungsweisen stehen die jüngsten Anschauungen gegenüber, die aus Ranke ein religiöses „Urphänomen" herausheben und ihn zu einem Kryptotheologen machen wollen. Beide verfehlen den Mittelpunkt des Rankeschen Denkens.

[2]) Vorwort.

ausgesprochen findet. Endlich aber erlaubt sie, die Fortentwicklung des künstlerisch-wissenschaftlichen Problems, das uns beschäftigt, im Rahmen der vielleicht repräsentativsten Bismarckauffassung, die bisher hervorgetreten ist, zu verfolgen.

Denn als Geschichtsforscher und Geschichtsschreiber Bismarcks wird Marcks vor allem fortleben: nicht zuletzt deswegen, weil er die Erscheinung Bismarcks über das bloß Politische hinaus in die allgemeine geistige Entwicklung des Jahrhunderts eingegliedert und ihr das Verhältnis zu den Bildungsmächten der eigenen Zeit immer wieder von neuem abgefragt hat. Marcks' Deutung Bismarcks ist, wenigstens in seinen früheren Arbeiten, eine betont imperialistische. Man muß sich dabei erinnern, daß die Welt- und Flottenpolitik, die der Kaiser seit 1894 in den Vordergrund stellte, zugleich dazu dienen sollte, Elemente der Bismarckfronde zu versöhnen, deren Kritik des neuen Kurses vornehmlich an das Zurückweichen Deutschlands vor England in Afrika angeknüpft hatte. Daß in der alldeutschen Bewegung wirklich etwas vom Geiste der Bismarckischen Politik fortlebte, ließe sich freilich nur mit erheblichen Einschränkungen sagen[1]). Aber die Imperialisten bemächtigten sich der Erinnerung an den Reichsgründer und haben eine Art Bismarcklegende geschaffen, durch die jene Figur des Machtpolitikers, des eisernen Kanzlers, des Roland zustande kam, gegen deren Konzeption dann Emil Ludwig schon mit seinem ersten psychologischen Versuch von 1911 einen — wenigstens negativ nicht unberechtigten — Angriff richtete.

Marcks wird man mit den Alldeutschen gewiß nicht unmittelbar zusammen nennen. Aber auch in seinen Schriften tritt der

[1]) Bismarck selber hat sich den völkischen Bestrebungen, als sie ihm in der Form der Gedanken des Rembrandt-Deutschen nahegebracht wurden, nicht hergeliehen. Vgl. die Biographie von Momme Nissen (1926). Auch Langbehn will das bisherige wissenschaftliche Zeitalter durch ein künstlerisches ersetzt haben. In ihm erscheint bereits jene erbitterte Feindseligkeit gegen die akademische Wissenschaft, die sich von ihm zu Chamberlain, Spengler, E. Ludwig fortpflanzte. Die Hintergründe seines Verlangens nach Synthese bildet das Landschaftlich-Lokale, insbesondere das Bäuerische, einerseits, die „Verholländerung" Deutschlands anderseits. Nach der Schweiz und den skandinavischen Ländern wurde zuletzt so auch dieser dritte neutrale Komplex an unseren Grenzen von der ästhetischen Opposition zur regenerativen Heimat unseres Wesens ausersehen. Am neutralen, kleinmächtigen Wesen sollte die deutsche Welt genesen. Es waren alles Bestrebungen, die sich im Gegensatz zu den Tagen von 1871 entwickelten. Schließlich führte das Verlangen nach Synthese und künstlerischer Erziehung den Haderslebener in die katholische Kirche.

imperialistische Gesichtspunkt sehr greifbar hervor. Sein charakteristischer Vortrag über „die imperialistische Idee in der Gegenwart" aus dem Jahre 1903[1]) führt förmlich die These durch, daß, wie der Imperialismus auch der anderen Nationen zugleich alt und neu sei, so ebenfalls Deutschland kontinuierlich, schrittweise in seine neue Weltstellung hineingekommen sei: „Ganz unmittelbar", „bruchlos" sei die Entwicklung verlaufen (S. 288f.). Wohl habe mancherlei seit dem Eintritt Wilhelms II. gewechselt, aber auch ein persönlich anderes Regiment hätte den Konsequenzen der Weltlage nicht fremd bleiben können, und der Kaiser füge sich, so betrachtet, genau der Kette an, die von dem großen Kurfürsten und Friedrich II. hergekommen und deren letztes Glied vor ihm selber Bismarck gewesen sei (S. 290). „An einen Sprung der innerlichen Entwicklung unserer Politik möchte ich nicht glauben" (S. 288). 1890 war für Marcks keine Epoche.

Es ist eine Geschichtsansicht, die das Zeitalter des Liberalismus zwischen dem älteren absolutistisch-merkantilistischen Imperialismus des 17. und 18. Jahrhunderts und dem modernen gleichsam in die Mitte nahm. Ja, eben mit der Antithese Imperialismus und Liberalismus gibt sie sich zugleich ein grundsätzliches, weltanschauliches Gepräge. Denn diese Antithese fällt bei Marcks zusammen mit dem Gegensatz von liberaler Doktrin hier, Macht und Staatsgewalt dort: aus diesem Gegensatz, dem zugleich die philosophische Differenz von Idealismus und Realismus unterlegt wird, wird von Marcks die Persönlichkeit Bismarcks konstruiert. Ein denkwürdiger Umschwung! Marcks selber kam von dem klassischen Liberalismus her; eine Abkunft, der er mit der Lebensbeschreibung seines Lehrers Baumgarten ein schönes Denkmal gesetzt hat. Aber gerade das, was die Liberalen vom Schlage Baumgartens Bismarck vorwarfen, erscheint bei Marcks nunmehr als Vorzug und Größe: das Unsystematische, nicht Überzeugungsmäßige.

Mit mehr Abstraktion, als er es sonst liebte, mit fast dogmatischer Schärfe hat er in seinem Buch über die „Gedanken und Erinnerungen" (1899) Bismarck gezeichnet. Da stellt er ihn, einen Vergleich Friedrich v. Bezolds aufnehmend, als den genialen Empiriker neben Darwin (S. 154), spricht, echt darwinistisch, von „seelischen Entwicklungskrankheiten" der geistigen und religiösen

[1]) Vortrag in der Gehestiftung, abgedruckt in der Sammlung „Männer und Zeiten", 1. Aufl. (1911), 2. Bd.

Bildung, die auch Bismarck durchgemacht habe (S. 151), spricht von dem nicht „prinzipiellen", „sondern ganz tatsächlichen" Charakter seiner Religiosität, welche mehr ihm als er ihr gedient habe (S. 154), und davon, daß er sich selbst und die Gesamtheit, sich selbst und die Sache gleichgesetzt habe (S. 161). Immer schärfer treibt er den Gegensatz von Idealismus und Realismus heraus. Erkennt er im Realismus eine der leitenden Bewegungen des 19. Jahrhunderts (S. 163), so nennt er Bismarck den größten Vertreter und Führer dieser Bewegung; auch seine Gegner habe er im Realismus unterwiesen (S. 155). Allen denen, die sich vom Realismus tragen ließen, gehöre er innerlich zu. Marcks wendet sich mit leiser Abweichung gegen Meinecke, der Bismarck einsam und einzigartig in seiner Zeit genannt hatte — übrigens eben um der Züge willen, die auch Marcks als charakteristisch galten, um der Dienstbarkeit willen nicht an Prinzipien und Doktrinen, sondern an objektiven Mächten — und findet, daß das „Komplizierte", „Theoretisch-Bewußte" doch nicht allein das Moderne sei (S. 163). Ja, er sieht in dem Realismus noch mehr als eine Macht des Jahrhunderts, einen Zug, der allen Großen, wenigstens allen politischen Genien, eigentümlich gewesen sei. In jeglicher Epoche, allezeit sei das ganz Tatsächliche, das ungeteilt Persönliche, ein rücksichtsloser Naturalismus der Anschauung, der Tat und der Selbstdurchsetzung mächtiger gewesen als das Prinzipielle, Allgemeine (S. 165). Nicht nur bei Bismarck, sondern auch bei Cavour und Friedrich dem Großen seien vor der herben Wirklichkeit des Staates und der Macht alle Überzeugungen, alle Doktrinen, alle Feinheiten des modernen Bewußtseins einfach zu Boden gefallen (S. 164f.). Oder, um die schärfste Antithese, zu welcher sich Marcks erhob, zu wiederholen: Bismarck sei der Mann gewesen, der für die Gesamtheit „nicht zu denken, sondern zu handeln" gehabt habe (S. 161).

Nicht Denken, sondern Handeln; nicht prinzipiell, sondern tatsächlich; Überzeugungen, die vor der Macht zu Boden fallen: auch wenn man berücksichtigt, daß Marcks damit natürlich nicht eine gedankenlose Politik und eine überzeugungsfreie Machtanbetung Bismarcks meinte, geht die Terminologie doch sehr weit. Und irgendwie muß dieses „sondern" den inneren Anschauungen der Zeit doch entsprochen haben. Vielleicht gibt es einen methodologischen Fingerzeig für die Behandlung geistiger Probleme in der weltanschaulich so zerrissenen und einer philosophischen Sprach-

gesetzgebung so abholden Zeit wie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, daß man die Begriffe, die gebildet werden, selbst bei repräsentativen Geistern oft nur cum grano salis auslegen darf. Wenn Nietzsche gegen Staat und Wissenschaft überhaupt eiferte, so meinte er doch wohl vor allem den Staat und die Wissenschaft seiner Zeit; wenn Marcks Denken und Überzeugung in Gegensatz zur Politik Bismarcks brachte, so meinte er doch wohl nur das liberal-idealistische Denken und den Primat einer im engen Sinne doktrinären Überzeugung über das schöpferische Handeln des Staatsmannes. Dennoch aber bleiben die Gegenüberstellungen charakteristisch: es ist die Sprache eines kampferfüllten, auf Einseitigkeit und Ausschließlichkeit angelegten Zeitalters. Der Imperialismus der großen Mächte schlägt sich gleichsam nach innen, so daß auch die menschlichen Eigenschaften sich voneinander sondern, einander überwältigen wollen, das Handeln sich dem Denken, die Tatsache dem Prinzip, die Macht der Überzeugung, die Realität der Idee entgegensetzt, der Handelnde seine Religiosität in „Dienst" nimmt. Es sind Worte von erstaunlicher, gewaltsamer Einseitigkeit, mit denen Marcks das Werden der Dinge seiner Zeit begleitet, und, was das Außerordentlichste ist, sie werden nicht, wie bei Nietzsche, aus Leidenschaft am Paradoxon hervorgebracht, sondern, bei allem Temperament, das auch sie formt, fast wie etwas Selbstverständliches gesagt. Man fühlt, daß Marcks nicht gegen seine Zeit, sondern aus dem Herzen seiner Zeit redet. Diesen imperialistischen Meinungen, denen er folgt, eignet nichts Oppositionelles, aus den Schlußsätzen seines Aufsatzes spricht vielmehr eine große Bejahung und Zuversicht: „auch von dem Imperialismus der neuesten Tage, der die Blicke überall ins Weite und Helle zieht, der die Kräfte und die Kraft überall entfesselt und steigert, der die Arbeit überall wichtiger, die Luft stärker und freier, das Selbstgefühl stolzer und kühner machen muß, auch von diesem starken Erzieher, so scharf und hart er sei, von seiner schöpferisch weiten Phantasie und seinem realistisch herben Willen, von seiner ganzen gewaltigen Mannhaftigkeit darf der Historiker freudig erhoffen, daß auch an seine Sturmfahne der innere Segen für unsere Welt und für unser Volk sich hefte (S. 291). Und fast wie ein Glaubensbekenntnis klingen die Worte: „daß unsere Weltpolitik als Ganzes unvermeidlich ist, daß in dem großen Wetteifer und Zusammenwirken der Weltvölker Deutschland nicht abseits stehen kann und darf, darüber scheint mir — und doch

wohl uns allen — auch heute jeder Streit unter Unbefangenen unmöglich. Wir glauben an die Zukunft auch unserer Kolonien, an die Notwendigkeit unserer ostasiatischen Stellung, an die Notwendigkeit, allen den großen Wendungen, die die Zukunft irgendwo bringen kann und die uns jederzeit irgendwie mittreffen müßten, in Bereitschaft gegenüberzutreten; wir glauben, daß sonst Entscheidung und Gewinn in weltumfassenden Fragen wieder einmal ohne uns und gegen uns bestimmt werden würden. Wir stehen in einer Weltentwicklung, die mancher beklagt, die wir aber hinnehmen müssen und in die wir eingreifen müssen, wenn sie uns nicht völlig zermalmen, aus der Reihe der lebendigen Völker verstoßen soll" (S. 287).

Auch die Sprache, die sich bei Marcks diesem Denken herleiht, wäre dann aus derselben Stimmung zu verstehen. Diese Unpflegsamkeiten in der Begriffsbildung hüllen sich in eine vielfarbige, malerische, man möchte sagen impressionistische Diktion, wodurch sie das Anstößige zum großen Teil verlieren. Der Machtwille erscheint ästhetisch gesättigt und dadurch in dem Nationalistisch-Aggressiven, das, wenn man ihn bei seinen Begriffen nähme, hervorträte, wieder gemildert, und es ist ein Geheimnis im Stil dieses Meisters, wie das fast gewollt „Unbegriffene", absichtlich nur „Angeschaute" bei ihm dennoch lebendig zu wirken vermag. Es ist ein verhaltener Angriff in Marcks' Geschichtsschreibung, sie vereinigt Treitschkeschen Aktionsdrang mit Rankescher Kontemplation, zweifellos im Kern doch mehr Treitschkesch als Rankesch. Sie ist national von Grund auf, sie teilt und übertreibt vielleicht noch die Härten der Treitschkeschen Machtlehre, sobald man ihren philosophischen Grundstock entblößt, zu dem der Autor freilich nur selten, wie in den beiden hier herangezogenen Schriften, den Zugang gestattet. Und es ist ihr doch gelungen, durch bewußt angestrebte künstlerische Kultur im In- und Ausland ein Ansehen zu erringen, welches vielleicht nur mit dem von Ranke genossenen verglichen werden kann.

Man wird vielleicht heute aus einer völlig veränderten geistigen Lage heraus weder mit dieser Abwesenheit der Philosophie noch mit dieser Anwesenheit der Kunst in der Historie übereinstimmen und doch den Reiz der Aufgabe empfinden, der Struktur eines Zeitalters tiefer nachzuforschen, in welchem eben aus dieser Mischung eine Geschichtsschreibung von hoher Gerechtigkeit, von seltener Sicherheit des Gefühls für das historisch Lebendige und

Tote, von nationaler Entschlossenheit und zugleich von Weltläufigkeit bei Freund und Feind erwachsen konnte.

Was sich in Marcks herstellte, war, auf der Grundlage des Naturalismus, das Bündnis von Staat, Wissenschaft und Kunst. Denn vor allem als einen neuen Mehrer des Staates feierte er den Imperialismus gegenüber dem Liberalismus. Bei aller Anerkennung der wirtschaftlichen Potenzen, die sich zugleich gewaltig verstärkt hätten, meinte er, daß der Staat doch noch größeren Gewinn als die Wirtschaft aus der Bewegung davontragen werde!

Ganz unbekümmert freilich hielt Marcks später an jenem Prinzip „eines rücksichtslosen Naturalismus der Anschauung, der Tat und der Selbstdurchsetzung" nicht mehr fest. Der Naturalismus sprach sich am schärfsten in seiner Leipziger Zeit (1897—1901) aus, und der Biograph würde zu fragen haben, ob da vielleicht auch Einflüsse aus dem Leipziger Milieu, diesem Hauptquartier des wissenschaftlichen Naturalismus, wirksam gewesen seien. Man weiß jedoch, wie wenig Marcks mit Lamprecht übereintraf. Und so hat er sich denn auch später, wenn ich recht sehe, von der naturalistischen Linie wieder zurückgezogen. Noch einen seiner späteren Essays möchte ich heranziehen, seinen Vortrag über Goethe und Bismarck, den er 1911 in Weimar vor der Goethegesellschaft hielt und den er selbst als das Mittelstück der Sammlung seiner Essays bezeichnet hat. Er deutet hier die Möglichkeit zweier menschlicher Charaktere an, naturalistischer und stilistischer oder, wie er auch sagt, subjektiver und typischer Lebensführung. Indem er sie zwar auf Bismarck und Goethe verteilt, bemerkt er doch die Halbwahrheit dieser Unterscheidung. Denn was er jetzt ausführt, ist, daß Bismarck den Naturalisten keineswegs zuzurechnen sei[1]). Er hebt das Trennende zwischen beiden Männern ausführlich hervor, aber es ist nicht mehr der Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus, der zugrunde gelegt wird. Nur in einzelnen bezeichnenden Wendungen klingt die um ein Jahrzehnt zurückliegende antiidealistische Stimmung noch nach[2]). Im Grunde scheint es Marcks jetzt doch mehr

[1]) „Man hat den großen Realisten der realistischen Naturforschung seiner Zeit zugesellen, in ihm — wie in Goethe — den naturwissenschaftlichen Zug wiederfinden, ja entscheidend finden wollen.... Ich glaube bestimmt: mit Unrecht" (Männer und Zeiten II, 16). Früher hatte gerade Marcks selbst das getan.

[2]) So wird z. B. Goethe selber, im Gegensatz zu Schiller, von Marcks in ein realistisches Licht gerückt und so mit Bismarck verglichen. Goethes Abneigung gegen „vieles Systematische" wird mit Bismarcks „unsystematischem Schaffen" verglichen, das 1866 und 1870 so glorreich triumphiert habe (S. 17)! Auch der

auf das Verbindende als auf das Trennende zwischen diesen höchsten Repräsentanten zweier Epochen und damit auf den Zusammenhang dieser Epochen selbst anzukommen. Der Sinn jener Weimarer Festrede liegt in der Forderung, daß das Bismarckische Natur- und Machtbewußtsein das Goethesche Stil- und Geistbewußtsein wieder zu sich nehmen müsse. Die Rede spricht von dem Schmerz und dem Schrecken, mit denen die Wahrnehmung der Verluste erfülle, die der Gewinn unseres Stärker- und Reicherwerdens zur Folge gehabt habe, und von der Sehnsucht nach Ergänzung: Stärke und Schönheit, Tat und Betrachtung sollen sich in Ringen und Streit wieder miteinander durchdringen. Auch Marcks macht den allgemeinen Rückschritt in der Stimmung jener Jahre von Darwin zu Goethe, vom Naturalismus zum Idealismus mit: so zwar, daß durch die bleibende Orientierung an Bismarck die „Natur" im „Stil" nicht verloren gehen dürfe. Die Antithese von Kultur und Natur, die, wie wir sehen werden, ein Mittel des oppositionellen Denkens war, tritt bei ihm nicht auf. Seine Kunst war nicht, zu scheiden, sondern zu verbinden. Marcks zeichnet Bismarck und Goethe, wie sie sich stoßen und doch zusammengehören. Aber ob es wirklich gelingen konnte, sie beide mit dem Mittel, welches Marcks auch hier vornehmlich anstrengt, als lebendige Einheit zu fassen: mit dem einer spezifisch künstlerisch instrumentierten Anschauung? Das Goethe und Bismarck eigentlich verbindende geistige Prinzip, das auf Religion und Weltanschauung ruhte, vermeidet Marcks, bei Namen zu nennen. Vielleicht, weil es schon nicht mehr möglich war, dies ohne Gefahr für die nationale Einheit zu tun[1]). Was aber folgte aus dieser wesentlich ästhetischen Bestimmung des historischen Gegenstandes? Was erschien nun als der oberste, letzte Wert, den herauszuarbeiten dem Historiker oblag? Das „Lebendig-Einzelmenschliche", das allemal das eigentlich Wirkliche sei, richtiger als alle Typen, die

politische Gesichtspunkt fehlt in dieser Würdigung nicht ganz: es habe in Goethes Art gelegen, daß er allem Konstruktiven und Unhistorisch-Revolutionären gegenüber historisch empfunden habe (S. 15). Man darf diese Gleichsetzung des Unkonstruktiven, Unsystematischen mit dem Historischen und Antirevolutionären wohl für ein Zeugnis der Stimmungen, die vor dem Kriege im Lager des nicht oppositionellen Geistes vorwalteten, nehmen.

[1]) Ja, er rückt in einem Vergleich der Prosastile und weiterhin überhaupt der Weltbetrachtung Luthers, Goethes und Bismarcks die beiden letzteren „näher zueinander": um des Greifbaren, Sinnlichen, Wirklichen, Praktischen, Nahen, Irdischen, Menschlichen, Künstlerischen willen (S. 14 f.).

man konstruiere. „Wehe", ruft Marcks aus, „der Auffassung der menschlichen Dinge, die das vergißt!" (S. 28). Zwar spürten wir, sagt er, den Wandel der Epochen und suchten sie in ihrer Besonderheit zu fassen, wir müßten das tun; aber es hieße das Lebendige töten, wenn man vergessen würde, daß schließlich alles Leben untrennbar in eins gehöre (S. 27).

Primat des Lebendigen und Verbundenheit alles Lebendigen, Ausdehnung und Harmonie, beides zugleich im Sinne einer künstlerischen Daseinsgestaltung gefordert, Natur durch Stil in ihrer rücksichtslosen Auswirkung gedämpft: so erscheinen in dem Zeitdokument dieses an vollen und schönen Formulierungen reichen Vortrags über die beiden nationalen Führer des letzten Jahrhunderts die Tendenzen des imperialistischen deutschen Weltwollens und Weltbetrachtens im Spiegel der Wissenschaft.

Man müßte neben Marcks' Schriften eine Fülle im Ganzen verwandter und doch im Einzelnen vielfach abweichender Werke betrachten, wenn man die Summe dieser Tendenzen auffassen und in ihre Nuancen zerlegen wollte. So wäre etwa an Chamberlains geschichtsphilosophisches Programm über „die Grundlagen des 19. Jahrhunderts" (1900) zu erinnern, in welchem mit dem imperialistischen der Rassengedanke verknüpft und eine christlich-arische Weltherrschaftsidee entwickelt wird, die halb unter englischen, halb unter deutschen Gesichtspunkten gesehen war. Chamberlains Deutungen Richard Wagners und Goethes wären hinzuzunehmen: man würde, trotz teilweise sehr abweichender Motivierung, ungefähr in die Gesellschaft der Geister geführt, welche auch für Marcks zusammengehörten[1]).

Ferner würde des späteren Lamprecht zu gedenken sein, der, etwa seit 1903, eine Rückwendung zur Universalgeschichte vollzog, die für die allgemeine Absage an den Naturalismus und die im Großen und Ganzen konservativere Haltung der bürgerlichen deutschen Bildung im Vorkriegsjahrzehnt besonders charakteristisch ist[2]). Freilich, völlig preisgegeben wird der Naturalismus bei Lamprecht nicht. Aber er wandelt sich von der früheren mecha-

[1]) In der Weimarer Rede von 1911 stellte Marcks neben Bismarck Richard Wagner, Treitschke, Menzel, Leibl, Uhde, Liebermann, Kalckreuth als Geistesverwandte der realistischen Epoche zusammen.

[2]) Diesen Umschwung in Lamprechts Denken hat Seifert besonders klar herausgearbeitet, auf den ich mich auch für das Folgende stütze. Wenn er sich dabei etwas von der Warte des Philosophen herab über den Wandel der Anschau-

nischen jetzt auf eine organische Basis ab. Die Biologie gewinnt Spielraum in Lamprechts Denken und mit ihr auch eine von Psychologie und Soziologie abgelöste Geschichtswissenschaft; Psychologie und Soziologie, meint er jetzt, hätten es mit der mechanischen, die Geschichte hätte es mit der biologischen Seite des Seelenlebens zu tun[1]). Er bezeichnet die mechanistische Auffassung des Darwinismus als „Eigenheit jener Jahre des modernen Naturalismus in Kunst und Wissenschaft, welche die Übergangsperiode zur jüngsten kulturgeschichtlichen Periode gebildet hatten"[2]). Neben Wundt machen jetzt offenbar Ostwald und Haeckel ihren Einfluß geltend. Entsprechend verwendet Lamprecht häufiger die früher von ihm abgelehnten Begriffe des Volksgeistes und der Volksseele. Herder wird verehrt. Es wird gesagt, daß über das zusammenhanglose, zufällige Nacheinander nationaler Entwicklungen die universale Entfaltung eines großen, in sich einzigartigen Werdeganges der Menschheit zu stellen sei und daß man universalgeschichtlichen Problemen nicht anders nahen könne, als in dem vollen Ernste religiöser Gefühle[3])! So wird auch von Lamprecht der Imperialismus ins Religiöse gehoben, der Positivismus romantisiert. Diese Wendung zum Konservativen, Historischen, Gläubigen, die das deutsche positivistische Denken vielfach unternahm, spiegelt nicht mehr die ersten, nach innen fortschrittlichen Stimmungen der deutschen Weltpolitik. Das Denken zieht sich auf Vergangenheit und Religion zusammen, der deutsche Imperialismus beginnt sich von dem ausländischen zu unterscheiden. Die „Einkreisung" wird empfunden und zwingt eine bedeutende Gruppe von Haus aus demokratischer Geister mehr und mehr nach rechts, unter ihnen den ehemaligen Reformer der Geschichtswissenschaft selbst.

Aber indem man den Positivismus als System aufgab oder modifizierte, blieb er als praktisches Forschungsprinzip doch erhalten. Dem systematischen Positivismus eignete etwas Kämpferisches, Einseitiges, Aggressives. Die Gelassenheit, Vielseitigkeit,

ungen Lamprechts äussert, so liegt m. E. dafür kein rechter Grund vor, sobald man die Abwandlung im Rahmen der Zeitgeschichte begreift. Die rein begriffliche Analyse ohne Berücksichtigung der politisch-sozialen Potenzen, die das System erst „lebendig" machen, wird immer nur Teilerkenntnis zu stiften in der Lage sein.

[1]) Zur jüngsten deutschen Vergangenheit II, 1, S. 8 ff.

[2]) Moderne Geschichtswissenschaft (1905), S. 97.

[3]) Seifert, S. 70.

Verträglichkeit fehlte ihm, der man fähig war und der man bedurfte. Er störte mit seinem methodologischen Furor jene große, Zuversicht und Skepsis seltsam verbindende Vorkriegsstimmung des deutschen Geistes. Seine Kraft war, daß er störte, seine Unkraft, daß seine Theorie in der Tat auf „Krücken" ging: aber nicht, wie Lenz gegen Lamprecht meinte, weil sie Theorie, sondern weil sie keine zureichende Theorie war, weil sie bei weitem nicht in der Lage war, dem Zusammenhang der Dinge genug zu tun und die Wirklichkeit der Zeit objektiv zu durchdringen.

Ich versuche die bisher gegebenen Analysen einzelner Denker noch durch einen allgemeinen Überblick über die Lage der nicht oppositionellen deutschen Wissenschaft vor dem Kriege zu ergänzen.

5.

Ihr Geist beruhte, im Großen und Ganzen gesehen, darauf, daß man sich im Einzelnen festsetzen, sich des Einzelnen bemächtigen, sich in der Materie ausbreiten wollte, dabei aber die Begriffe der Welt, des Ganzen unberührt ließ, das System vermied, System, Begriff, Form als etwas Konstruktives und Revolutionäres scheute. Wo man sich der vergleichenden Methode, z. B. für eine allgemeine Verfassungsgeschichte, bediente, schwebte doch nur die Ergründung gewisser „Regeln" und „Typen", nicht aber historischer „Gesetze" vor. Im Grunde stand auch die vergleichende Methode im Dienst einer individualisierenden Erkenntnis. Ausbreitung und Vertiefung in das Einzelne geschah im Widerspruch zu der Idee des Ganzen, das Ganze sollte jedenfalls nicht zur Erscheinung gebracht werden, sondern „unfaßbarer Lebenshauch", unsichtbar, unantastbar, unerkennbar, ein Ding an sich, ein Gegenstand höchstens des Glaubens bleiben, eines Glaubens, in dem allerdings der Zweifel schon übermächtig saß.

Es hing durchaus miteinander zusammen: ein Wissenschaftssystem sollte es ebensowenig geben wie ein Staatensystem[1]). Die einzelnen Disziplinen liefen, endlich autonom, nebeneinander her:

[1]) Unter der Geschichte des „Staatensystems" verstand man jetzt charakteristischer- und paradoxerweise eine isolierte Geschichte der auswärtigen Politik. Sehr abweichend von der ursprünglichen liberalen Fassung des Begriffs, wo die Lehre vom Staatensystem sich ungefähr mit der Lehre vom politischen Gleichgewicht gedeckt hatte, lag jetzt dabei eine ins Naturalistische gewendete Lehre vom „Primat der Außenpolitik" zugrunde.

politische und Sozialgeschichte, Verfassungs- und Rechtsgeschichte, Kunst- und Literaturgeschichte usw. Sie bildeten nicht einen Organismus miteinander, sondern sie wurden, wo überhaupt der Blick des Forschers über sein Teilgebiet hinausreichte, rein additiv zusammengenommen, etwa so, daß ein Abschnitt über Kunst und Literatur an den über die politischen Begebenheiten angehängt wurde. Was man unter „Allgemeiner Geschichte" in akademischen Vorlesungen — für die es fast ein offiziöser Titel wurde — verstand, war gewöhnlich eine deskriptive Zusammenstellung dessen, was eben in einem bestimmten Zeitraum in Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft geleistet worden war. Das Allgemeine bedeutete dabei nicht ein formales, sondern ein stoffliches Prinzip. Das Ganze erschien als die Summe der Teile, das Allgemeine als die Summe der Einzelheiten. Die einzige Gleichmäßigkeit, die dafür notwendig war, war die einer historischen, besser einer chronologischen Betrachtungsweise. Die Kunstwissenschaft z. B. mußte als Kunstgeschichte erscheinen, um sich in den Zusammenhang der Einzelwissenschaften eingliedern zu können. Eine primär ästhetische Betrachtung der Künste hätte sich nicht in diesen Rahmen spannen lassen. So breiteten sich in allen geisteswissenschaftlichen Disziplinen „historische Schulen" aus; zwar nicht ohne Widerspruch, aber doch von überwiegender Geltung, selbst in der Philosophie.

Auch die Staatsgeschichte wurde damit nur eine unter anderen Geschichten. Daß „Geschichte schlechthin" politische Geschichte sei, galt zwar noch dem Namen nach. Und unter einem Historiker schlechthin versteht man auch heute wohl noch zunächst einen politischen Historiker. Auch faktisch mochte dem so sein. Wer das Lehramt der „Geschichte" vertrat, trug in erster Linie politische Geschichte vor. Aber davon, in der faktischen Begrenzung der Aufgabe auch eine prinzipiell berechtigte und notwendige sehen zu müssen, war man doch vielfach nicht mehr überzeugt. Ja, dieser „etatistische" Standpunkt galt — und gilt heute vollends — mehr und mehr als einseitig, als wissenschaftlich reaktionär. Daß es sich dabei nicht sowohl um eine stoffliche Einseitigkeit als vielmehr um eine formal notwendige Selbstbeschränkung handelt, die, richtig verstanden, erlaubt, den gesamten kulturgeschichtlichen Stoff akzidentiell mit einzubegreifen, wurde immer seltener vertreten. Daß die Politik das Rückgrat alles historischen Geschehens bilden müsse, daß der Staat „das eigentliche Arbeitsgebiet der

Geschichte" sei, wurde mit entschiedenem Erfolg bestritten. Der politische Historiker selbst wollte vielfach nur noch einer unter anderen Historikern sein. Und er neigte mehr und mehr dazu, mit Kulturzutaten seinen Stoff dem Zeitbewußtsein anzubequemen. Ich teile zwar nicht ganz den Standpunkt, den einst Schäfer gegen Gothein in bezug auf den Primat der politischen Geschichte über die Kulturgeschichte verfocht: denn seine Machtlehre war noch nicht staatlich genug. Aber daß ihn ein tiefer, berechtigter und notwendiger Instinkt leitete, steht, glaube ich, dennoch außer Frage.

Aber nicht nur um den materiellen Gegensatz „Staat und Kultur" handelte es sich dabei, sondern auch um einen formalen: „Ereignis und Zustand". Für die kulturgeschichtliche Orientierung kam es mehr auf das an, was in der Geschichte war, als auf das, was Geschichte „machte". Das Milieu wurde vor der Tat, die Ruhe vor der Bewegung, der Querschnitt vor dem Prozeß bevorzugt. Ich erinnere mich an historische Vorlesungen, in denen auf die Entwicklung der politischen Situationen auseinander bewußt verzichtet und statt dessen eine Epoche nach der anderen gleichsam als ein von vornherein in sich fertiges Ganzes aufgereiht wurde, um dann in der Mannigfaltigkeit ihrer Zustände angeschaut zu werden. Es war eine Perlenschnur von Milieuschilderungen. Das Moment der Handlung, der eigentlich dramatische, epochemachende Zug der politischen Begebenheiten wurde sozusagen als der Faden, auf dem diese Perlen saßen, unsichtbar gemacht. Die Politik wurde zu einer Hilfswissenschaft der Kulturgeschichte. Damit mochte kontrastieren, daß rein stofflich immer noch am meisten vom Staate die Rede war, aber er erschien damit nur als ein eben ziemlich verdickter Faden und die Kultur entsprechend stark unterhöhlt durch ihn. Ja, man konnte sogar die Kultur ganz fortlassen, und der Staat gewann damit doch nicht seine eigentliche Funktion zurück. Schon durch die bloße Koordination, das unabhängige Nebeneinander von äußerer und innerer Politik, ohne daß die Punkte herausgestellt wurden, wo das Äußere aus dem Innern entsprang, bzw. sich nach innen niederschlug, blieb die Staatsgeschichte gewöhnlich ohne organischen Zusammenhang. Dies Verfahren hatte vielleicht den Vorteil einer gewissen Übersichtlichkeit, wie ja denn das Klassifizieren sich vom Systematisieren dadurch unterscheidet, daß es, die Idee des Ganzen ausschaltend, dem Leben das Dunkle und die Tiefe entzieht, um die

Oberfläche zu verselbständigen und auf ihr jede Sichtbarkeit so scharf wie möglich zu erfassen.

So war die Methode durchaus deskriptiv und durchaus undialektisch. Es war gleichsam, als ob der „Zustand" nicht „Ereignis" werden sollte, es war, als ob sich der deutsche Instinkt, indem er das Zuständliche anbaute und die Ereignisse im Zuständlichen fast erstickte, dagegen schützen wollte, daß ein Ereignis den Zustand entzündete: wirkte in dieser Anklammerung an den Zustand als an die „Form" der Kultur unbewußt vielleicht schon eine Vorahnung davon, daß das Ereignis als — Katastrophe kommen könnte?

Mit der Beseitigung des Staates aus dem Mittelfeld der Historie hing es ferner zusammen, daß sich die Methode, die dabei vorherrschte, kaum noch als wirklich historische, sondern besser als eine primär philologische bezeichnen läßt. Man kann zwar sagen, daß sich überall historische Schulen bildeten, weil die geistigen Erscheinungen ja vornehmlich auf ihre zeitliche Farbe, auf ihr Werden, auf Einflüsse und Abhängigkeiten hin untersucht, kausal verständlich gemacht werden sollten. Aber nur wenn man einen verdünnten Begriff von Geschichte zugrunde legt, kann man dies schon eine historische Methode nennen. Denn von einer wirklichen Anschauung der Einheit des geistigen Gesamtprozesses konnte dabei nicht die Rede sein. Die geistigen Erscheinungen wurden in die Zeit gestellt, aber gleichsam wie Blumen in das Wasser. Sie trieben keine Wurzeln mehr in das Erdreich der Zeit. Der Philologismus verwässerte das Element Geschichte, und wenn er dabei auf das genaueste und liebevollste vorging, so waren es doch eben Schnittblumen, an deren Pracht er sich erfreute. Eine subtile ästhetische Fähigkeit konnte den Philologismus dabei leiten, erworbener Besitz der großen philologischen Errungenschaften der ersten Hälfte des Jahrhunderts, so vor allem auf den Gebieten der klassischen und der germanischen Philologie, später vor allem auf dem der zu bedeutender Aufnahme gelangenden Kunstgeschichte. Aber wird man etwa sagen können, daß die Scherer und Erich Schmidt wirkliche Literar-Historiker waren? Wie viel tiefer hatte noch Haym, von Hegel inspiriert, das geschichtliche Element an den Helden der Literatur aufgewiesen! Was der Philologismus an Historie hinzutat, war in der Tat kaum etwas anderes, als ein Sturm im Wasserglas. Damit wollen wir nicht etwa sagen, daß Kunst, Literatur, Recht sich vollends hätten historisieren lassen

müssen. Im Gegenteil, sie gerade erscheinen einer systematischen, sachlichen Würdigung bedürftig. In der Verbindung jener äußerlich historischen mit der philologischen Interpretationsweise lag eben zugleich ein Zuwenig an Historie und ein Zuwenig an System. Historisches und systematisches Denken schließen sich keineswegs aus; aber der historisierende Philologismus tat im Grunde weder dem einen noch dem anderen Genüge, sondern verwusch beide Denkformen ineinander. Eben damit entsprach er der geistigen Lage der Zeit.

Vor allem aber mußte der Übergang auch der politischen Geschichtsschreibung zum Philologismus von tiefgehender Wirkung sein. Er vollzog sich fast auf der ganzen Linie. Äußerlich dadurch, daß die Edition von Quellen und Akten vielfach als das eigentliche Geschäft und Verdienst des Historikers galt, und innerlich dadurch, daß nicht sowohl ein historisch zusammenhängendes Ganzes, sondern eine natürliche, isolierbare Einzelheit zum Gegenstand historischer Darstellung gewählt wurde.

Die Kunst des Edierens begann fast als Selbstzweck zu erscheinen, die Verwertung der Akten als ein eigentlich nicht mehr ganz wissenschaftliches Unterfangen zu gelten. Auch von dem Philologismus her konnte so die Meinung um sich greifen, daß die Geschichtsschreibung keine reine Wissenschaft mehr, sondern schon halbe Kunst sei. Dabei entwickelte sich das sehr anfechtbare Ideal einer Vollständigkeit des Wissens. Wurde es für die alte und mittlere Geschichte durch die relativ große Lückenhaftigkeit der uns aus jenen Zeiten erhaltenen Denkmale noch einigermaßen aufgewogen, so konnte es in der neueren Geschichte zu einer moralischen Belastung führen, unter der die Erkenntniskraft schließlich zusammenzubrechen drohte. Wenn man Ranke vorwarf, daß er in die unermeßlichen von ihm bewältigten Materialien nur mit „spitzen Fingern" eingegriffen habe, so trat nun die Gefahr hervor, daß die vis activa des Forschers eingeschläfert würde durch die völlige Hingabe an das Material. Das Material wurde zur Masse, die den Geist zu sich niederzog, es hörte auf, Material für den bewegenden und gestaltenden Geist zu sein. Selbst historische Werke von hohem Range vermochten das annalistisch-philologische Gewand nicht ganz abzustreifen. Man vergleiche etwa die Struktur von Kosers Biographie Friedrichs des Großen mit der der entsprechenden Abschnitte in Rankes „Preußischer Geschichte". Es handelt sich dabei keineswegs nur um einen Unterschied in der

Darstellung, sondern auch in der Erkenntnis. Die Philosophie in Rankes Art, zu forschen, beruhte, möchte man sagen, auf Leibniz, diejenige der philologischen Historiker auf Descartes. Die philologischen Historiker reproduzierten nur den Stoff, sie konzipierten, empfingen ihn nicht, sie verwandelten ihn nicht durch die Form. Die Konzeption galt als etwas Inexaktes, als etwas der Sphäre der Kunst oder des Glaubens, nicht des Wissens Angehöriges. Die Geburt des Wissens nicht aus dem Glauben, sondern aus dem Zweifel regierte die Geister.

Das Bündnis zwischen Philologismus und Positivismus ließe sich tief in das Gefüge der Wissenschaft hinein verfolgen. Überall herrschte die Einstellung auf das unmittelbar Gegebene, bloß Natürliche, in seiner Positivität Unbezweifelbare, Sinnlich-Reale und die Skepsis gegen alles Unsichtbare, nur mittelbar — durch den Glauben — Erschließbare, gegen das Allgemeine und Zusammenhängende vor. Das machte sich auch in der Wahl der Gegenstände geltend. So wurde die Biographie zu einer bevorzugten Form der Darstellung. Der moderne Biographismus hat, wie wir sahen, noch andere Quellen, aber er entsprang auch aus der Anschauung, daß das Individuum eine natürliche Einheit sei, und daß man den Rahmen der Gegebenheit nicht zu verlassen brauche, wenn man die Erzählung eines Lebens zum Gegenstand mache[1]).

Nun hat es aber mit der biographischen Darstellung in Kunst, Wissenschaft und Religion immer noch eine andere Bewandtnis als in der Politik, obwohl auch an großen Künstlern, Wissenschaftlern und religiösen Naturen das Aufgehen der Persönlichkeit im Werk ein großartigerer und wissenswürdigerer Prozeß zu sein scheint, als umgekehrt den persönlichen Überresten nachzustöbern und den Prozeß wieder aus der Härte und Schönheit des Werk gewordenen Geistes in die Weichheit und Unbestimmtheit des Seelischen aufzubrödeln. Aber man kann vielleicht doch sagen, daß in den künstlerischen, wissenschaftlichen und religiösen Schöpfungen eben das Individuum objektiv zu werden vermag, daß in ihnen eine individuelle Welt Objektivität gewinnt, und

[1]) Wir verkennen, wie gesagt, nicht, daß der Biographismus noch andere Adern hat, vor allem eine romantische. Aber schon in der ursprünglichen Romantik war, im Gegensatz zur Klassik, dieses individualistisch-naturalistische Element. Und die berühmte Travestie des romantischen Naturalismus in Platens „Romantischem Ödipus" mit ihrer Darstellung des Lebensweges der Helden von ihren Großmüttern und Hebammen her liest sich auch heute noch sehr modern.

insofern lassen sich Individuen wie Plato, Augustin, Dante, Goethe wohl an und für sich darstellen. Die politische Geschichte dagegen in Biographien der Staatsmänner aufzulösen, enthält m. E. eine formale Gefahr von großer Bedeutung. Denn hierbei wird ein anderer Träger der Handlung vorausgesetzt, als der, der es wirklich war. In der Politik handelt in Wahrheit nicht der Staatsmann, sondern der Staat. Und gerade von den größten Staatsmännern kann es keine wirklich adäquate Biographie geben. Höchstens die Jugendgeschichte eines Friedrich des Großen, eines Napoleon, eines Bismarck mag man biographisch behandeln, wie es die Lavisse, Chuquet, Marcks mit feinem historischen Takt getan haben: dann aber sperrt sich der Stoff gegen die Methode[1]).

Ausbreitung und Vertiefung in das Einzelne waren dabei zweifellos außerordentlich. Die Wissenschaften repräsentierten damit das geistige Wachstum Deutschlands in der Welt. Und sie entfalteten sich ja auch im Schutz des Reiches und im Vertrauen auf das Reich. So entpolitisiert sie im prinzipiellen Sinne schon waren, vertrauten und beriefen sie sich doch auf das Reich. Dies deutsche Einzelwissenschaftlertum stand und fiel mit der Macht des Reiches. Durch die Macht des Reiches wurde der Empirismus der Gefahr überhoben, an sich irre zu werden. Er konnte, so lange das Reich bestand, nicht nur seiner selbst gewiß, sondern auch human sein. Und dies war vielleicht der größte Segen, den er verbreitete. Die deutsche Wissenschaft vor dem Kriege war im Großen und Ganzen human und im edlen, tendenzlosen Sinne akademisch. Die verschiedenen Richtungen vertrugen sich, berührten sich miteinander. Die akademische Geistigkeit bildete vor der Nation noch eine Körperschaft. Der Geist der Parteiung ließ sicherlich auch sie nicht unberührt — wann wäre das je anders gewesen? — aber er regierte sie doch nicht durchaus. Störenfriede, wie Nietzsche und Lamprecht, wurden zwar ausgeschlossen und, was noch tiefer griff, weder die sozialistische noch die ultramontane Literatur war in diesen Frieden mit einbezogen, sondern führte gleichsam ein Dasein „ante portas". Aber im Ganzen gab es doch noch ein wissenschaftliches Gesamtbewußtsein, das das unmittelbare Politisieren vermied. Freiheit des Geistes, auf der sich einst der preußische

[1]) Es fehlte vor dem Kriege allerdings auch nicht an kritischen Stimmen gegen das Überhandnehmen der Biographien. Vgl. Ed. Meyer, Kl. Schr. zur Geschichtstheorie, S. 66 (1902), und Lenz, Rankes biographische Kunst und die Aufgaben des Biographen (Universitätsrede, Berlin 1912).

Staat, Souveränität und Toleranz verbindend, erhoben hatte, wirkte sich noch im ganzen Reiche aus.

Aber nicht nur das Licht, sondern auch den Schatten der Vorkriegsjahre gilt es zu sehen. Das Reich war noch mächtig in der Welt. Von seiner äußeren Mächtigkeit ging auch ein gewisser innerer Friede aus. Aber war eine Wissenschaft eigentlich noch berechtigt, sich diesem Schutz hinzugeben, die den Staat selber schon um sein Prinzip gebracht, ihn zu einem unter anderen Zweigen am Baum der allgemeinen Kultur verringert hatte? Die, wo sie den „Machtstaat" lehrte, Macht und Prinzip gegeneinander ausspielte, dem Staate mit der Macht ein Element einflößte, welches höchstens zur Befriedigung künstlerischer, nicht aber mehr philosophischer Begierden diente?

SIEBENTER ABSCHNITT

NEUIDEALISMUS

I.

Bei der bisherigen Charakteristik der wissenschaftlichen Lage im Vorkriegsjahrzehnt habe ich mehrfach die Einschränkung gemacht, daß ich dabei nur die Bewegung des nicht-oppositionellen Geistes vor Augen stellen wollte. Die Grenzen sind zwar deswegen nicht leicht zu ziehen, weil sich, wie eben berührt, die wissenschaftlichen Abweichungen mit den politischen im Bewußtsein der Zeit vielfach noch nicht deckten. Erst im November 1918 oder richtiger vielleicht seit dem Sommer 1917 trat die Kluft, objektiv längst angelegt, auch subjektiv ganz zutage. Aber dieses Kriterium gibt rückwirkend dann auch die Möglichkeit, sich in der Vorkriegsgeschichte der Wissenschaft zu orientieren, indem diejenigen wissenschaftlichen Richtungen, die den Umsturz begrüßten oder sich doch mit ihm abfanden, für die Zeit bis 1918 zur Opposition gerechnet werden, so sehr dabei natürlich im Einzelnen auch zu veranschlagen bliebe, inwiefern das oppositionelle Denken erst durch die Erlebnisse des Krieges und der Revolution entwickelt und verwandelt worden ist.

Die deutsche Wissenschaft fiel 1919 ganz überwiegend nach rechts. Soll man aber den Zeitpunkt angeben, in welchem die Ideen derjenigen Wissenschaft ausgebildet hervortraten, die dann zur inneren Stütze der Republik wurde, so wird man etwa bei der Jahrhundertwende haltzumachen haben. Nicht als ob die Vorgeschichte der Ideen von 1919 sich nicht viel weiter zurückverfolgen ließe: Elemente des oppositionellen Geistes in der Wissenschaft sind uns im Verlauf unserer Betrachtungen mannigfach entgegengetreten. Jedenfalls aber läßt sich um 1900 eine besonders bedeutsame Station feststellen. Die Ideen von 1919 erhielten damals eine auf breiter philosophisch-historischer Grundlage beruhende Vorbildung. Sie faßten sich damals systematisch zusammen. Es handelt sich, wenn nicht um die Genesis, so doch um den

Durchbruch des deutschen Neuidealismus, vor allem des Neukantianismus.

Man darf wohl sagen, daß fast alle namhaften Führer dieser Bewegung sich im Lager der Ideen von 1919 eingefunden haben.

Es sei gestattet, der Analyse der neuidealistischen Bestrebungen eine allgemeine Bemerkung voranzuschicken.

Darüber sollte m. E. kein Zweifel sein, daß von links her wieder System in den deutschen Geist gebracht worden ist. Ganz abgesehen davon, wie man sich zu den inhaltlichen Wertungen stellt, um die es sich dabei handelte, wird man hierin ein lebendig-fortschrittliches Element des Denkens anzuerkennen und nicht den letzten Grund dafür zu suchen haben, daß die deutsche Linke jenes — in England und in Frankreich nicht gegebene — intellektuelle Übergewicht über die Rechte erhielt, welches noch gegenwärtig andauert. Es waren die Zeiten, da wir uns an den südwestdeutschen Universitäten, in der „badischen Philosophie" oder auch in Marburg, bei den Neukantianern strengster Observanz, wohl fühlten. Wissenschaftsgeschichtlich begann sich schon damals, im Vorkriegsjahrzehnt, die Achsendrehung des deutschen Geistes aus dem Nordosten in den Südwesten zu vollziehen.

Was dieser zur Selbstbesinnung und zur Besinnung auf das Ganze zurückkehrenden deutschen Geistigkeit vielfach vorgeworfen wurde (und noch heute vorgeworfen wird), war ihre Abstraktheit. Teilweise nicht mit Unrecht. Die Sprache des deutschen Geistes wurde in dem Bemühen, wieder zum Kern vorzudringen, Idee und Wesen der Dinge wieder zu erfassen, allerdings vielfach verworren, überdeutlich, ausschweifend, überladen. Allein die Forderung, wieder sinnlicher, blutvoller, vollsaftiger zu schreiben, war, an und für sich gestellt, doch kaum berechtigt. Ist es nicht überhaupt eine Frage, bis zu welchem Grade die Wissenschaft auf die abstrakte Sprache verzichten kann? Bewußt nach Anschaulichkeit, Sinnlichkeit, Allgemeinverständlichkeit zu streben, ist jedenfalls nicht immer möglich und auch gar nicht immer ein wirkliches schriftstellerisches Ideal. Die Gegenstände der Wissenschaft sind nicht prinzipiell dazu da, allgemein verstanden zu werden. Ja, wo sie aller Welt klar gemacht werden sollen, kann dies nur zu leicht auf Kosten der Klarheit, durch eine malerische Verdeckung der Probleme, geschehen. Und es gibt auch eine Schönheit des abstrakten Ausdrucks. Je weniger die Wissenschaft bewußt „künstlerisch" schreibt, desto besser schreibt sie. Klare, durch-

sichtige, abstrakte Deduktionen gewähren auch einen ästhetischen Genuß. In den hellen Hallen der Rickertschen Erkenntnistheorie verweilt man mit Freude[1]). —

Der deutsche Neuidealismus war die Philosophie der den heraufziehenden Weltbegebenheiten gegenüber kritisch eingestellten Elemente der Nation. Das Ziel war, eine geistige Haltung zu gewinnen, die fähig wäre, den Ausbruch sowohl des Krieges wie der Revolution zu verhüten.

Nicht zufällig trat der Neuidealismus in verschiedenen Disziplinen mit grundlegenden Arbeiten eben in den Jahren hervor, in denen sich die Wege Deutschlands und Englands schieden[2]). Er erhob eine Art — bewußten oder unbewußten — Protestes gegen die drohende Zerreißung des deutsch-westeuropäischen Zusammenhanges. Westeuropäischer Protestantismus und englisch-französische Aufklärung bildeten einen wesentlichen Einschlag in ihm. Mit Descartes fing für ihn die moderne Philosophie an. Ja, Troeltsch ging so weit, eine neue weltgeschichtliche Periodisierung zu verlangen: nicht mit der deutschen Reformation, sondern mit der Aufklärung sollte die „Neuzeit" beginnen. Auch Luther sollte noch eine Erscheinung des Mittelalters sein, der konfessionelle Zwiespalt überhaupt wurde als noch mittelalterlich empfunden. Eine andere kulturgeschichtliche Linie, die von Erasmus über Descartes und Voltaire zu Kant und Goethe führte, wurde als die Basis einer wieder zu errichtenden deutsch-westeuropäischen Gemeinsamkeit vorgetragen.

Es war eine Fortsetzung der Kultur- und Geschichtsanschauungen, die wir an Burckhardt und Nietzsche analysierten. Auch die Renaissanceforschung nahm einen neuen Aufschwung. Der

[1]) Insonderheit muß wohl auch einmal ein Wort über das gänzlich Unberechtigte des so verbreiteten Spottes über die Anwendung der -ismen gesagt werden. Der Spott entspringt entweder aus einem oberflächlichen, rein sinnlichen Geschmack oder aus einer Bequemlichkeit des Denkens, das nicht fähig oder nicht geübt ist, den „-ismus", den die Dinge nun einmal nach logisch-grammatischen Gesetzen mit sich führen, auch mitzudenken. Allerdings ist es keine deutsche Sprachform, und darauf mag ein Teil der Abneigung gegen ihre gehäufte Anwendung beruhen. Aber die deutsche Sprache besitzt eben keinen gleichwertigen Ersatz dafür. Und die Forderung wäre daher, Grenzen der Sprache auch als Grenzen des Denkens anzuerkennen.

[2]) Ich nenne vor allem das grundlegende methodologische Werk Heinrich Rickerts, „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" 1896—1902, und Georg Jellineks „Allgemeine Staatslehre", 1900, die damals fast klassisches Ansehen erlangte.

schweizerische Geist war nach Oberdeutschland vorgedrungen. Wichtiger freilich als die Fühlungnahme mit der romanischen erschien noch die mit der angelsächsischen Welt. Wenn man es unternahm, die Originalität der Ideen der französischen Revolution durch die Aufzeigung ihrer Abhängigkeit von denen der amerikanischen einzuschränken, so trat darin das Bestreben hervor, den deutsch-französischen Gegensatz mit Hilfe des angelsächsischen Elements gleichsam zu disziplinieren[1]). Das Bild einer umfassenden, Deutschland einbeziehenden westlichen Welt schwebte vor. Dasselbe verrät sich auch in der bedeutendsten systematischen Schrift über den Staat, die aus dem neuidealistischen Lager geliefert wurde, in Jellineks „Allgemeiner Staatslehre". Jellinek war ein Gegner der modernen Soziologien, die meist auf positivistischer Grundlage beruhten. Ihnen gegenüber meinte er, daß ein lebenskräftiges Volk zu keiner Zeit eine ausgeprägte Lehre vom Staate entbehren könne[2]).

Überhaupt war es ein Verdienst der Linken, daß sie jetzt das Staatsproblem wieder in den Mittelpunkt stellte. Man erinnerte sich im Gefühl zugleich der drohenden außenpolitischen Gegensätze wie der inneren gesellschaftlichen Krise daran, daß der Staat und daß auch eine „Lehre", ein System von ihm notwendig sei. So wurde das deutsche staatliche Werden des letzten Jahrhunderts von Friedrich Meinecke in seinem epochemachenden Buch über „Weltbürgertum und Nationalstaat" in neue Beleuchtung gerückt: und zwar dadurch, daß Meinecke die konkret-politische durch eine ideengeschichtliche Betrachtungsweise ergänzte. In Meinecke repräsentierte sich wieder die altidealistische deutsche Leidenschaft zum Staate. Hegel, Ranke und Bismarck stellte er als die drei großen „Staatsbefreier" dar. Er lehrte, daß die Historie „sich wieder mutiger baden dürfe in Philosophie und Politik", ohne damit auf ihre empirische Exaktheit verzichten zu müssen. „Staatsnotwendigkeit" wurde ein Wort der Zeit.

Es war eine Bewegung, deren Antriebe zugleich von außen und von innen kamen. Nach außen sollte der Zusammenhang mit der Kultur der westlichen Mächte erhalten, nach innen der soziale Friede gewahrt werden. Oder, genauer gesagt: der Kantia-

[1]) Vgl. Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. So wenigstens faßte Jellineks französischer Kritiker Boutmy die These Jellineks auf. Vgl. Jellineks Antwort in seinen Ausgew. Schr. u. Reden II, 64 ff.

[2]) Vorrede zur ersten Auflage (1900).

nismus trat auf, um den Marxismus zu sprengen. Der Alternative „Marx oder Kant?", die Schulze-Gävernitz, Professor in Freiburg, in einer berühmt gewordenen Rede aufstellte, lag der Gedanke zugrunde, die bürgerliche Kultur durch eine im Geiste des Kritizismus unternommene Sichtung ihrer „Werte" tragfähig zu machen für die Verständigung mit den nicht radikalen Bestandteilen der Sozialdemokratie. Das Bündnis von bürgerlicher und sozialistischer Demokratie wurde präformiert. Nur die Klerikodemokratie war noch nicht dabei. Die Bewegung war besonders in Baden lebendig, wo die Sozialdemokratie sich ihrerseits am versöhnlichsten zeigte.

2.

Etwas anderes aber war es, ob man von den Voraussetzungen her, die man machte, das Ganze wirklich zu gestalten vermochte. So weit gelangte man nicht. Der Standpunkt blieb ein ausschließlich kritizistischer. Das Ideal, um das man sich bemühte, war weniger das der Einheit als das der Widerspruchslosigkeit der Kultur. Ja, die Widerspruchslosigkeit des Ganzen konnte, wie man meinte, nur dadurch erreicht werden, daß man die Einheit preisgab. Die deutsche neuidealistische Philosophie war bewußt dualistisch. Sie war Neukantianismus. Gegen drei des „Monismus" verdächtige Geister wurde die Philosophie Kants herangezogen, gegen Hegel, Darwin und Marx. Beschränken wir uns hier auf die „badische" neukantische Schule, so wurde von ihr der Dualismus, mit Hilfe Fichtes, so weit wie überhaupt denkbar getrieben. Auch das letzte, viel verhandelte Stück Metaphysik im Denken Kants, das „Ding an sich", wurde aufgelöst. Der transzendente Gegenstand sollte nicht mehr im Sein, sondern im Sollen liegen. Die jenseitige Sphäre wurde behauptet, aber daß ihr Realität zuzusprechen sei, wurde verneint. Es war der Punkt, wo der Neukantianismus über Plato wie über Kant selbst hinausging. Die Idee sollte nicht mehr, wie Humboldt sie gesehen hatte, in der Erscheinung „wurzeln", sondern nur an der Wirklichkeit „haften". Sie selbst war nichts Reales mehr, sondern nur noch etwas „Gültiges". Sie erhielt bezeichnenderweise auch einen anderen Namen: Wert. Von Werten läßt sich besser als von Ideen, Gestalten sagen, daß sie nicht „sind", sondern „gelten". Nietzsche hatte die Ideen als zu abstrakte Gebilde zu Mythen umdichten wollen; hier wurden die Ideen als noch zu konkrete Gebilde in Werte umgedacht.

In unserem Zusammenhang kann nur versucht werden, den Ertrag dieses Denkens zu vergleichen mit der Entwicklung der allgemeinen geistigen Lage der Zeit.

Halten wir uns zuerst an die innerwissenschaftlichen Folgerungen, die sich ergaben. Was sich der Neuidealismus vor allem anrechnete, war die Versöhnung des philosophischen mit dem empirischen Denken. Und zwar dadurch, daß er in bezug auf die Methode wie auf den Gegenstand das eine streng von dem anderen schied. Rickert besonders legte Wert darauf, daß es nicht die Aufgabe der Philosophie sein könne, mit ihrer Methode denselben Gegenstand, wie die Einzelwissenschaften, noch einmal abzuhandeln. Auch die Gegenstände der genetischen und der kritischen Methode sollten verschiedene sein. So sollten es die empirischen Wissenschaften nur mit dem Sein, die philosophischen nur mit dem Sollen zu tun haben.

Die Philosophie sollte also darauf verzichten, in die Einzelwissenschaften einzusprechen. Aber auch die Einzelwissenschaften sollten bei sich selbst bleiben und es aufgeben, von sich aus metaphysische Würden anzustreben. Im bloßen Empirismus drohte das Einzelwissenschaftlertum durch die Rivalität der Disziplinen untereinander immer wieder in Metaphysik umzuschlagen, einen „-ismus" von sich zu bilden, einen Naturalismus oder einen Historismus. Eine oberste Instanz mußte da sein, die diesen Umschlag verhinderte: eine Instanz, die sich selbst aus der Rivalität der Einzelwissenschaften heraushielt, nach Gegenstand und Methode eine Wissenschaft sui generis war. Als diese Instanz sollte sich die Philosophie, selbst nicht im Sein, sondern im Sollen thronend, über die Seins- als Einzelwissenschaften, gleichsam wie der Staat über die Parteien, erheben, souverän über und tolerant, „offen" gegen das einzelwissenschaftliche Treiben, so lange sich dieses in seinen ihm grundsätzlich zukommenden Schranken hielt, nicht einen Staat im Staate des wissenschaftlichen Gesamtorganismus bilden wollte.

So verzichtete die Transzendentalphilosophie zwar darauf, den Einzelwissenschaften von sich aus Ziele zu weisen und Aufgaben zu stellen. Aber sie stellte ihnen dafür die logische Ausdeutung ihres tatsächlichen Verfahrens zur Verfügung. Auf die Frage, welchen Sinn es habe, Geschichte zu schreiben, gab sie dem Historiker keine Antwort. Sie setzte voraus, daß der Historiker dies instinktiv wisse. Sie war eher bereit, es von ihm zu lernen, als es ihn zu lehren. Sie hielt die Frage wohl überhaupt im Grunde für

unstatthaft. Daß es Geschichtsschreibung gäbe, war für sie eine Tatsache, eine Seinsfeststellung. Nach dem Warum und Wozu eines Seins zu fragen, führte schon in die Metaphysik. Mochte sich der Historiker aus einer persönlichen Metaphysik selbst die Antwort erteilen: auf objektive Gültigkeit hatten weder Frage noch Antwort Anspruch. Die idealistische Philosophie begnügte sich, ihrem Grundsatz gemäß, daß metaphysische Fragen in erkenntnistheoretische zu verwandeln seien, den Einzelwissenschaftler des Sinnes seiner Bestrebungen dadurch zu versichern, daß sie dazu bereit war, die logische Struktur derselben nachzuweisen: also ihnen den Logos als solchen ohne weiteres, so wie sie waren, ob gut oder schlecht (denn da hatte sie nicht mehr mitzusprechen), zuzubilligen. Indem sie die metaphysische Berechtigung der einzelwissenschaftlichen Bemühungen, die Frage nach dem Nutzen und Nachteil derselben für das „Leben" dahingestellt sein ließ, bot sie dafür den Beweis ihrer logischen Berechtigung an.

Hierin dürfte man wohl den konservativen Einschlag dieser an sich liberalen Philosophie erblicken. Logische Ausdeutung des Gegebenen war die Parole. Eine Art von Kulturkonservativismus bildete sich schon vor dem Kriege im Lager der Linken aus. Die Wirklichkeit als irrational aufzufassen, pflegt an und für sich eine Tendenz konservativen Denkens zu sein. Rationalismus und Revolution gelten als verschwistert.

Dem entsprach es auch, wenn die neuidealistische Philosophie, Rousseau umkehrend, ein „Zurück zur Kultur" rief. Kulturwissenschaft, Kulturgeschichte, Kulturphilosophie waren ihre Disziplinen. Aber nicht wie bei Lamprecht so, daß das Kulturelle gegenüber dem Politischen als das Natürlichere empfunden wurde; der Gegensatz zwischen Kultur und Politik spielte zunächst eine geringere Rolle. Sondern so, daß die Kultur in Gegensatz zur Natur gebracht wurde. Positivismus wie Idealismus stellten beide den Begriff Kultur an die Spitze. Aber jener wollte im Namen der Kultur die Geschichte naturalisieren, dieser im gleichen Namen die historische von der natürlichen Welt befreien. Wir berührten schon die schärfere Richtung auf den Staat, den die liberale Opposition seit der Jahrhundertwende nahm; ihr entsprach es, daß sie sich historischer orientierte als je zuvor[1]). Die naturalistische Stimmung der neunziger Jahre kam auch im linksliberalen Lager

[1]) Dies war auch wohl der Grund, warum selbst konservative Denker, wie G. v. Below, sich dieser liberalen Geschichtsphilosophie bedienen konnten.

außer Mode. Der Neuidealismus suchte seine Orientierung bewußt an der Geschichte. Dies war der andere Punkt, in dem er über Kant hinausging. Es hieß geradezu, daß man das, was Kant für die logische Begründung der Naturwissenschaften getan habe, für die Geschichte nachholen wolle.

Und dies war auch der Grund, warum man eine wenigstens partielle Wiederanknüpfung an Hegel versuchte. Er bildete mit seiner ausgeprägt historischen Genialität in gewissem Sinne das Mittelstück zwischen Kant und den Neukantianern. Aber davon war man trotzdem weit entfernt, Hegel wirklich zu erneuern. Und wie wäre es auch möglich gewesen, diesen ursprünglich lutherischen Geist in das Lager der westeuropäisch-deutschen Verständigung einzubeziehen, ihn, der sich am Abend seines Lebens auf das schärfste gegen die Julirevolution und die englische Parlamentsreform ausgesprochen hatte und an dem Erlebnis des sich wieder erhebenden westlichen Geistes alt und matt geworden war? Kant paßte — wie auch Chamberlain erkannte — in diesen Zusammenhang; Hegel nur insofern, als es jetzt eben das Bestreben war, das deutsch-westeuropäische Wesen historisch zu begründen.

Oder kam man nicht doch tief an Hegel heran, wenn man, wie gezeigt, versuchte, die Logik des Gegebenen auszudeuten, die Vernünftigkeit des Wirklichen zu untersuchen? Es blieb ein großer Unterschied, daß Hegel die Wirklichkeit als vernünftig hatte ansehen wollen, die Neukantianer aber nur sehen wollten, wieviel Vernunft in der Wirklichkeit sei, bzw. nicht sei. Hegel hatte begreifen wollen, sie wollten auch richten. Die Vernunft wurde von ihnen nicht als der Beweger der Wirklichkeit vorgestellt. Die Wirklichkeit galt ihnen keineswegs als von der Vernunft bewegt, sondern nur auf die Vernunft beziehbar. Sie war nicht ein Produkt der Vernunft. Die Vernunft wurde überhaupt nicht als produktiv gedacht. Sie war nicht dazu da, das Wirkliche hervorzubringen, sondern das Verwirklichte zu kritisieren. Obwohl sie selbst nicht schöpferisch war, durfte sie den Anspruch erheben, das Geschaffene darauf zu prüfen, ob und inwiefern es mit der Vernunft übereinstimme oder nicht. Die Philosophie der umfassendsten Wirklichkeit, der Geschichte, sollte entsprechend untersuchen, welche Werte in der Vergangenheit verwirklicht worden seien, um zu erkennen, was zu tun uns noch übrig bleibe[1]). Ein fast

[1]) Rickert, Geschichtsphilosophie (Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer, 1907, S. 419).

groteskes Bekenntnis des sich im Besitz wissenden bürgerlichen Geistes, ein repräsentatives Wort für das deutsche Kulturbewußtsein der Vorkriegszeit!

Das Bedeutende der neuidealistischen Leistung war ihre „Offenheit" gegen alles Lebendige in Verbindung mit dem Willen zum System. Aber zu einer wirklichen Durchdringung der beiden Sphären des Seins und des Sollens kam es nicht, und sollte es auch gar nicht kommen. Das Sein empfing vom Sollen keine organische Gliederung, es blieb im Grunde dem irrationalen Ungefähr überlassen. Was konnte es selbst nützen, das schon Getane zu kritisieren und zu werten, wenn das noch zu Tuende dennoch wieder aus der Unerschöpflichkeit des Irrationalen hervorgehen mußte?

Man kann vielleicht zwei geistige Einstellungen unterscheiden: die einen gehen davon aus, daß im Grunde das Irrationale, das Triebhafte, das Unbewußte herrsche. Sie erblicken in ihm die eigentlich schöpferische Potenz, die von der Vernunft nie durchdrungen werden, sondern durch die Vernunft nur gemessen und gemäßigt werden könne. Sie rationalisieren den schöpferischen Instinkt, wie ein Strom kanalisiert wird: die Strömung selbst bleibt unableitbar. In der Maßregelung des Schöpferischen sehen sie das letzte und höchste Geschäft. Der Kern der Welt und des Handelns bleibt irrational, aber es gilt, das Rationale gleichsam aufzupfropfen. Sie setzen das Rationale auf das Irrationale, das Klare auf das Dunkle. Die anderen gehen davon aus, daß das Rationale, Willensmäßige, Bewußte herrsche. Sie erblicken in der rationalen Durchdringung der Dinge die notwendige Voraussetzung für das Inkrafttretenkönnen der freien, schöpferischen, irrationalen Potenz, für die Schönheit des „Spiels". Sie lassen das Irrationale nicht erst gewähren, um es dann regelrecht auszugleichen, sondern sie unterbauen es mit Rationalität. Sie setzen das Irrationale auf das Rationale, das Dunkle auf das Klare.

Die neuidealistische Haltung war die erstere, die „Maßregelung" des Schöpferischen. Man war sich in den führenden Köpfen dieser wissenschaftlichen Partei des Problematischen, das dabei mitwirkte, wohl bewußt. „Aus der aufgeregten und leidenschaftlich zerrissenen Lage, in der wir stehen, tönt uns in lauter Vielstimmigkeit der Ruf nach einer Philosophie der Tat und des Willens entgegen", schrieb Windelband 1910 in seiner „Erneuerung des Hegelianismus": aber er sah in diesem „Treiben" eine Verführung, er nannte es „eine schwer begreifliche Selbsttäuschung",

wenn die Philosophie von sich selbst verlange, „die Vernunftwerte nicht zu suchen oder zu verstehen, sondern gesetzgebend neu zu erzeugen". Die Reinheit des kontemplativen Willens, der sich darin aussprach, des Willens, die Wissenschaft nicht dem Lärm der zeitlichen Bedürfnisse preiszugeben, war ehrwürdig. Aber die Reinheit dieses Willens hatte ein Moment der Weltflucht in sich, das sich zum Dogma von der Irrationalität des Daseins kristallisierte. Mit Unrecht berief sich Windelband im Anschluß an jene Sätze für die Abweisung der Philosophie der Tat und des Willens auf Hegel. Denn so rein Hegel die absolute Würde der Wissenschaft begründete und behauptete, so hatte seine Philosophie Tat und Willen doch in sich aufgenommen und strotzte von gesetzgeberischer Kraft.

Den politisch-psychologischen Hintergrund für die entsagende Tendenz des deutschen Neuidealismus bildete die damalige Lage. Diese oppositionellen Denker erkannten die Gefahren des Moments. Sie erhoben sich gegen das bloße empirische Forttreiben in der Gefahrenzone. Sie forderten eine kritische Besinnung auf die geistige Lage, eine Wissenschaft von dem, was wertvolles Sein, was Kultur sei. Aber sie leugneten mit aller Entschiedenheit, daß es um mehr gehen dürfe, als um das „Suchen" und „Verstehen" der verwirklichten Werte. Sie waren eben mit der bestehenden Kultur selber noch auf das engste verknüpft, sie lebten und webten noch in der Überlieferung.

Die Lehre war, daß das Wirkliche irrational sei, und daß der Wert nur „gelte". Eben deswegen konnten die Neuidealisten die deutsche Seinsfrage gar nicht lösen. „Sein oder Nichtsein": diese Alternative hatte ihr empiristisch-logizistisches Denken überhaupt nicht mehr in sich. „Sein oder Nichtsein": diese Schicksalsfrage war für sie aufgehoben durch das Sein-Sollen-Verhältnis. Kritik am gegebenen, nicht Aufbau eines neuen Seins wollten sie. Mit kritischen Vorbehalten befreundeten sie sich dem Gegebenen.

So war doch auch die Idee einer liberal-konservativen Verbindung nicht ausgeschlossen. An eine entschiedene Opposition gegen den imperialistischen Kurs dachte der Fortschritt der letzten Jahre nicht mehr. Er votierte für Kolonialpolitik und Wehrbeitrag. Auch in seinen Reihen gab es imperialistische Denker. Seine auswärtige Orientierung war dabei wohl überwiegend anglophil-mitteleuropäisch. Heeresverstärkung, nicht Flottenverstärkung! An der Seite Englands hoffte man Frankreich und Rußland bestehen,

ja an der eigenen Ausbreitung nach Südosten festhalten zu können. Der Fortschritt gehörte der Mehrheit Bülows in der bosnischen Krise an. Der Berlin-Bagdad-Politik versagte er sich nicht. Der eigentliche Staatsmann dieser Tendenzen aber wurde Bethmann-Hollweg. Seine Versuche, die Einkreisung Deutschlands durch eine Annäherung an England aufzulösen, lag in der Richtung der idealistischen Kulturphilosophie. Freilich, wie schwankend blieben die Grundlagen des liberal-konservativen Verständnisses! Vor allem im Innern kamen sie nicht zustande. Das Zusammenwirken scheiterte vollends an dem Widerstand altpreußischer Elemente in der Frage der von Bethmann-Hollweg vergeblich versuchten Reform des preußischen Wahlrechts. Die historischen Perspektiven, in die Meineckes „Weltbürgertum und Nationalstaat" das preußisch-deutsche Problem gestellt hatte, erfüllten sich politisch nicht. Der liberal-konservative verfestigte sich zum deutsch-preußischen Gegensatz. Bis in das exponierteste Gebiet, nach Elsaß-Lothringen hinein, wurden die inneren Gegensätze getragen.

In dieser Konstellation kam es zum Kriege.

Den Versuch, die Kriegsliteratur in die Betrachtung einzubeziehen, unternehme ich nicht. Mit dem Kriegsausbruch betreten wir die Schwelle, diesseits welcher es sich nur darum handeln kann, eine knappe Skizze zu entwerfen, um den Anschluß an die gegenwärtige Lage zu erreichen.

ACHTER ABSCHNITT

NACH DEM KRIEGE

I.

Der Krieg rief den Burgfrieden hervor. Der Sinn des Burgfriedens war der einer Vertagung der sozialen Gegensätze zugunsten der nationalen Einigkeit. Die Frage war aber, ob es möglich sein werde, den Staatsgedanken ins gesellschaftlich Unbestimmte zu schreiben. Denn einen bestimmten gesellschaftlichen Sinn konnte man, bei folgerichtiger Politik, dem Burgfrieden nicht unterlegen. Wohl konnte der Kaiser erklären, daß er keine Parteien mehr kenne. Aber war es mit der Aberkennung ihrer Berechtigung schon getan? Wurde ein System ergriffen, durch das sie wirklich ausgeschaltet wurden? Es war doch nur eine negative Charakteristik. Der Burgfriede hatte etwas von jenem juste milieu, das Ranke einst als einen falschen, prinzipienlosen Standpunkt der Mitte verworfen hatte. Auch Bismarck hat seinen auswärtigen Handlungen immer zugleich einen bestimmten sozialen Charakter gegeben. Er warf das allgemeine Wahlrecht in die Pfanne, bevor er den Feldzug von 1866 eröffnete. Jetzt aber kamen Konservative und Liberale, Anglophobe und Russophobe nicht überein. Die Regierung selber nahm Partei. Bethmann-Hollweg, auf den Bahnen der Fraktion seines Großvaters im Krimkriege, versuchte den Krieg zu einem deutsch-russischen zu disziplinieren. Das Feldgeschrei der Westmächte gegen Deutschland: hie Kultur, hie Barbarei! gab er mit einer Art von Ver-schlagenheit nach Osten weiter. Durch die Proklamation der polnischen Unabhängigkeit zerstörte er die letzte Möglichkeit einer deutsch-russischen Wiederanknüpfung. Bereits erfüllte er mit ihr die alten liberal-klerikal-sozialistischen Forderungen. Denn nur durch den Krieg gegen den Zarismus glaubte er die Massen zusammenhalten zu können. Bismarck würde darin den „Keim der Felonie" erblickt haben. Aber als Bethmann die Linksorientierung auch nach innen durchführen wollte und, mitten

im Feldzug, die Wahlrechtsreform in Preußen zur Debatte stellte, kam er zu Fall. So wenig das preußische Wahlrecht den wirklichen gesellschaftlichen Verhältnissen mehr entsprach: die Handlung, durch die es die Regierung in diesem Augenblick beseitigen wollte, konnte nicht mehr als frei erscheinen. So setzte sich Partei gegen Partei: der Burgfriede zerbrach. Der Kanzler des juste milieu, trotz allem eine verehrungswürdige historische Figur, wurde auch von der Linken verlassen. Das Übergewicht lag zunächst bei der Reaktion, die sich auf die Militärpartei stützen konnte. Das letzte Kriegsjahr gab ihr das Heft in die Hand. Bis an den Rand des Sieges erhob sich Deutschland unter dieser Führung. Aber das Bündnis von Positivismus und Romantik, auf dem ihr Geist beruhte, war, bei oder wegen aller Festigkeit, nicht beweglich genug, ohne entwerfende Kraft. Beides bedingte einander: in dem Maße, in dem die Parteien den Staat in die Hand bekamen, freien Raum fanden, um einander im Innern zu überwältigen, wurden die sozialen Sonderinteressen auf Kosten der Staatsräson auch nach außen vorgetragen. Auf der Rechten wie auf der Linken traten die Annexionisten auf den Plan. Auch Bethmann-Hollweg war, wie seine polnische Politik zeigte, von der Idee des Verteidigungskrieges abgefallen. Daß wir das Baltikum zu Siedlungszwecken hätten gewinnen müssen, kann man noch heute auch in demokratischen Kreisen hören. Der „Verständigungsfriede", den man im Lager der Linken verlangte, wurde einseitig mit den Westmächten erstrebt und wäre gegen Osten wohl nicht minder ein „Siegfriede" geworden. Die Rechte, vor allem von schwerindustriellen, auch von kaufmännischen Interessen beherrscht, hielt zugleich an ihren ausgreifenden Zielen im Westen fest. Der Gegensatz zwischen „exaldados" und „moderados" reichte aber objektiv doch wohl nicht so tief, wie es damals in den Leidenschaften des inneren Kampfes zum Ausdruck zu kommen schien. Ein prinzipieller Gegensatz wenigstens trat nicht hervor. Nicht prinzipielle „Moderation", sondern nur verschieden graduierte „Exaltation" war wirksam. Die Rechte verharrte nach Ost und West im Angriff. Die Linke wollte sich nach Westen vertragen.

Beide Wege konnten nicht zum Ziele führen. Philosophiegeschichtlich gesagt: weder der romantische Positivismus der Rechten, noch der rationalistische Idealismus der Linken vermochte den Gesichtspunkt der Staatsräson zu fassen, durch welche die wirtschaftlich-sozialen Aufgaben hätten organisch entwickelt und das

Übergreifen der Parteiinteressen von innen nach außen hätte gebändigt werden können.

Als das militärische Übergewicht der Westmächte deutlich geworden war, fiel die Herrschaft der Linken zu. Der Kaiser willigte in den Parlamentarismus ein. Aber die „Verständigung" mit dem Westen schien jetzt nur noch auf der Basis der Niederlage, durch bedingungslose Unterwerfung unter die Forderungen der siegreichen Gegner, möglich. Das bedeutete eine schwere Belastung und Schwächung des demokratischen Systems und gab dem Angriff des revolutionären Prinzips russischer Prägung Raum zur Entfaltung. Die Folge war, daß die Demokratie ihrerseits in das revolutionäre Fahrwasser gezogen und zur Preisgabe des Kaisertums gezwungen wurde: eine Zwangslage, die zunächst wohl nur ihrem sozialistischen Flügel willkommen sein konnte. Liberal- und Klerikodemokraten schieden aus den Regierungen aus. Das revolutionäre Proletariat beherrschte die Lage. —

Wie haben Kunst und Wissenschaft zu der Umwälzung Stellung genommen? Im Großen und Ganzen läßt sich, glaube ich, sagen: die Kunst fiel nach links, die Wissenschaft nach rechts. 1848 hatten Professoren und Studenten an der Spitze der Bewegung gestanden, 1918 waren es die Literaten. Daß die deutsche Wissenschaft auf den Boden des Reiches von 1871, wenn auch ohne sich mit seiner Idee wirklich zu durchdringen, übergetreten war, die deutsche Kunst dagegen sich längst zum Anwalt der oppositionellen Bestrebungen gemacht hatte, wirkte sich aus. Wissenschaft und ancien régime, Kunst und Revolution gehörten zusammen. Gewiß gab es auch jetzt Ausnahmen. Die Vertreter der neuidealistischen Wissenschaft gingen auch jetzt nicht zur Reaktion über und die Epigonen der klassisch-romantischen Kunst nicht zur Revolution. Aber das Hauptverhältnis jener Tage war doch die Verbindung des ästhetischen mit dem revolutionären Wesen.

Die Weltanschauung, die sich aus dieser Verbindung entfaltete, war der Expressionismus.

Was er bringen wollte, war vor allem die Überwindung der historischen Stile. Ich habe diese als die Reproduktion derjenigen Formen, die von der abendländischen Gesellschaft in den Jahrhunderten ihrer geistlich-weltlichen Verfassung entwickelt worden waren, durch das moderne Bürgertum zu verstehen versucht, das sich aus der alten Gesellschaftsordnung befreit, aber gegenüber den Gefahren, die ihm vom vierten Stande drohten, an die konserva-

tiven Mächte wieder angeschlossen hatte: die historischen Stile waren die der monarchisch-konstitutionellen Epoche gewesen. Naturalismus und Impressionismus hatten schon freiere Wege gewiesen. Aber die demokratische Absicht, die sie zum Ausdruck brachten, verstand sich nicht revolutionär, sondern evolutionär; ein entschiedener Fortschrittsglaube lebte in ihnen, der Optimismus, daß der demokratischen Gesellschaft die Natur der Dinge entspräche und die Zukunft gehöre. Ihr oppositioneller Charakter bewies sich mehr in den Inhalten als in den Formen, die ergriffen wurden. Der Expressionismus aber ging dazu über, nicht nur inhaltlich, sondern auch formal anzustoßen. Man vergleiche etwa Hauptmanns „Weber" mit den „Armen" von Heinrich Mann.

Mit der Verschärfung des Formwillens aber paarte sich ein neuer Erlebniswille. Zu dem Begriff der „Gestaltung" trat der der „Spannung". Der Expressionismus wollte nicht nur Kunst, sondern auch Weltanschauung sein. Dem l'art pour l'art-Gedanken trat er mit bewußtem „Aktivismus" entgegen. Er verkörperte nicht mehr nur eine ästhetische Opposition innerhalb der bestehenden politisch-sozialen Verhältnisse, er wollte den „Genius" umfassender und radikaler zum Ausdruck bringen. Die revolutionäre Seele sollte in revolutionärer Form dargestellt werden.

Der Expressionismus, darf man wohl sagen, war der Stil vornehmlich der U. S. P.: derjenigen Partei, die der ersten Phase der Revolution literarisch recht eigentlich das Gepräge gab. Sie unterschied sich einerseits vom demokratischen Sozialismus, der auf die Kulturphilosophie der bürgerlichen Linken blickte und den von dieser empfohlenen Übergang von Marx zu Kant großenteils vollzog, und anderseits vom wirklichen Kommunismus: denn die Revolution galt hier nicht als Mittel zum Zweck, sondern als Selbstzweck. Worauf es ankam, war vor allem die revolutionäre Attitüde. Vor der Aufrichtung einer neuen Autorität scheute man zurück. Mit der Moskauer Internationale stimmte man daher nicht überein. Im Gegenteil, man hing auch hier an einer Verständigung mit dem Westen. Man versuchte, der Unterwerfung unter den Westen einen seelischen Sinn abzugewinnen, die Katastrophe durch seelische Vertiefung gleichsam „tragbar" zu machen. Die Mentalität war im Grunde noch bürgerlich. Man stammte aus der großen Diaspora des europäischen Anarchismus, die im 19. Jahrhundert herangewachsen war. Auch Marx hatte sich ursprünglich in ihr bewegt, aber sie mit systembildender Kraft verlassen. Die U. S. P. war

nicht wirklich marxistisch. Ihre Führer vertraten weniger die Sache des Proletariats als einer heimat- und wurzellos gewordenen Bürgerlichkeit. Nicht zufällig spielte das jüdische Element eine große Rolle. Dies bürgerlich-seelisch-anarchische Wesen brachte sich im Expressionismus zum „Ausdruck".

Aber wie der Politik der U. S. P., so der expressionistischen Weltanschauung wurden bald Grenzen gezogen, an denen sie wieder vergingen. In dem Kampf des demokratischen mit dem kommunistischen Prinzip wurden sie zerrieben. Als die Demokratie sich siegreich behauptet hatte, schlossen sich die „Unabhängigen" den Regierungssozialisten wieder an. Am ersten Kabinett der „großen Koalition" (1923) waren sie bereits beteiligt. Der Expressionismus wurde in den bürgerlichen Feuilletons salonfähig. Und so hat er, indem er sein abstrakt-revolutionäres Gesicht verlor, die starke Geste und die mystisch-anarchische Frömmigkeit aufgab, weicher und konventioneller wurde, eine allgemeinere Wirkung auf das bürgerliche Geistesleben auszuüben vermocht. „Abstraktion und Einfühlung", „Gestaltung und Spannung" wirkte er in den Kreisen der neuen demokratischen Gesellschaft aus. Er lieferte dieser den seelischen Untergrund, dessen sie, von rechts wie von links bedroht und uneinheitlich in sich selber, bedurfte.

Denn Sozial-, Liberal-, Klerikodemokratie hatten sich vereinigt, um die Verfassung von 1919 hervorzubringen. Atheismus, Idealismus, Katholizismus wohnten in den jetzt herrschenden Schichten beieinander. Die „Psychologisierung der Weltanschauungen" — vielleicht die Kerntendenz des Expressionismus — bot sich als ein Mittel an, das Einvernehmen zwischen so abweichenden Richtungen herzustellen. Vor allem konnte die katholische Kirche als ein großes ästhetisch-psychologisches Phänomen auf der freisinnigen Seite der Koalition Bestand gewinnen. Und sie selbst mochte sich diese Bedeutung, ohne aus ihren eigenen Begriffen zu weichen, gefallen lassen, wissend, daß Zeiten subjektivistischer Erweichung des Bewußtseins zugleich Zeiten geschwächten Widerstandes gegen das autoritäre Prinzip, das sie behauptete, ja, der Rückkehr überdrüssig gewordener Geister in den Schoß der Kirche oftmals gewesen waren und wieder werden konnten.

Überhaupt nahm der Expressionismus, so revolutionär er begonnen hatte, seine Zuflucht alsbald wieder zur Geschichte. Die großen geschichtlichen Kulturen sollten als Ausdruck eines Seelentums transparent gemacht werden. Man ahmte nicht mehr die

historischen Architekturen nach, aber man suchte, vielfach auf den Bahnen Nietzsches oder Diltheys, den griechischen, den gotischen, den barocken „Menschen", den Menschen einer bestimmten Landschaft, eines Stammes, oder den großen Einzelmenschen, den „Täter", den Seher usw. Man kleidete die seelischen Strukturen, die man nicht zu dichten vermochte, historisch, mit Vorliebe kunst- und religionshistorisch, ein. Man sprach von Leibniz als dem Philosophen des Barock usw. Die Wissenschaft wurde zur Magd der „Weltanschauung". Mit den Mitteln einer oft umfassenden und geistreichen Gelehrsamkeit, bewußt ins Künstlerische gehoben, sprach sich — nicht sowohl eine schöpferische, selbstbewußte Religiosität als der abstrakte Wille zur Religion, ein leeres Bedürfnis nach Geformtheit und Bindung überhaupt aus. Nicht aus dem Glauben sollte Erkenntnis, sondern mit den Mitteln der Erkenntnis sollte ein Glaube dargestellt werden.

Es würde lohnen, die historischen Stoffe zu verfolgen, die dabei bevorzugt wurden. Man würde vielleicht drei Gruppen in den Vordergrund zu stellen haben. Zunächst das Feld einer klassisch-katholischen Kultur, zugleich der Antike und des Mittelalters. Hier wurden vorzugsweise Wahlverwandtschaften empfunden. Von Plato und Cäsar über Augustin, Friedrich II., Dante, Erasmus zu Napoleon, Goethe, Hölderlin und Nietzsche läuft eine Linie, auf der der Geist der Nachkriegszeit eine Reihe teilweise bedeutender Selbstbildnisse in historischer Verkleidung aufgestellt hat. Dichterische und wissenschaftliche Energien haben zu ihrer Errichtung zusammengewirkt. Sinn für Monumentalität und für Zergliederung verbanden sich. Die großen Individuen wurden zugleich in heroische Ferne und in menschliche Nähe gerückt. Sie thronten in ihrer Erhabenheit und gestatteten doch durch Öffnung ihres seelischen Habitus dem Blick des Psychologen die Überwindung jeder Distanz. Es war der Heroenkult eines demokratischen Zeitalters. Ehrfurcht und Zudringlichkeit wirkten zusammen. Welche Bewandtnis es mit dem Streben der bürgerlichen Gesellschaft hatte, das Individuum ästhetisch zu retten, haben wir früher, als der Begriff der „künstlerischen Apperzeption" der Individualität auftauchte, schon zu entwickeln versucht. Jetzt verstärkten sich die ästhetisch-psychologischen Bedürfnisse.

Etwas anders verhielt es sich mit der Darstellung nordisch-protestantischer Geister. Ihnen gegenüber sprach sich weniger Verehrung als Feindschaft aus. Hier überwog im Psychologen der

Zergliederer den Gestalter. An Luther selbst zwar sind die Psychologen noch mit keinem großen Entwurf herangegangen. Aber der Hohenzollern, auch Friedrichs II., ferner Bismarcks, Hegels, Rankes hat man sich schon bemächtigt und dabei die These deutlich genug ausgesprochen, daß Protestantismus und Kultur im Widerspruch oder jedenfalls doch in einem problematischen Verhältnis zueinander ständen. Es waren offen oder verdeckt geführte Angriffe gegen die preußisch-protestantische Bastion, die, nachdem sie äußerlich zerstört worden war, nun auch in ihrer inneren Problematik aufgezeigt werden sollte. Wir haben an dem Beispiel der Bismarckdarstellung Emil Ludwigs einige Antriebe dieses Geistes kennengelernt. — Bei anderen war es freilich eine andere Not, die die Feder führte: nicht das Bedürfnis, anzugreifen, zu zersetzen, zu parodieren und zu karikieren, sondern nachzuprüfen, zu entkonventionalisieren, alle Schärfe des psychoanalytischen Bohrinstrumentes und alle Feinheit und Schönheit des Ausdrucks, über die man verfügte, anzuwenden, um die Allgemeingültigkeit der Ideale zu untersuchen, denen man bisher mit einer Art von Naivität gefolgt war; nicht Feindschaft gegen den preußischen Geist in seiner Humboldtischen Epoche, sondern Selbstkritik des von klassischen Überlieferungen gesättigten Preußentums war der Gedanke.

Ein drittes Expansionsgebiet des Expressionismus endlich bildeten die exotischen Kulturen. Hier möchte man von einem latenten Imperialismus sprechen; man versenkte sich in das geistige, vor allem das künstlerische und religiöse Leben der Völker, aus deren Umkreis man ausgeschlossen worden war. An Stelle der politisch-kommerziellen trat die psychologische Berührung: wobei der alte romantische Hang des Deutschen zum Erleben dessen, was er nicht ist, zum Frühen und Fremden, seine Steigerung finden mochte an dem großen inneren Aufruhr, in dem er sich befand.

Überhaupt: wer wollte an diesem Schauspiel vorbeigehen, wie die auf sich selbst zurückgeworfene Nation in Stimmungen hier der Kapitulation, dort des Trotzes mit zahllosen, unruhigen, allzuumfassenden Versuchen in die Abgründe des Seelischen tauchte, gleichsam in das Reich, aus dem der Schlüssel zur Lösung der Dinge zu holen sei, und wie sie mit diesem Schlüssel das Geheimnis ihres Sturzes aufzuschließen trachtete, den aus klaren, objektiven Zusammenhängen abzuleiten, sei es reaktionärer Protest gegen die neuen Weltverhältnisse, sei es vorzeitige Hingabe an dieselben verbot? So kam es, daß der Expressionismus im weiteren Sinne

sich keineswegs auf die revolutionäre Partei beschränkte, sondern — es sei etwa an die Geschichtsphilosophie Spenglers erinnert — weit in die Mitte und nach rechts hinübergriff, wie er ja denn im Grunde überhaupt kein wirklich revolutionäres Erzeugnis, sondern eine Erscheinung war, die auf der Grenze der bürgerlichen und der konsequent sozialistischen Opposition ihren Ursprung hatte. Einer erst aus größeren Abständen möglichen geistesgeschichtlichen Würdigung muß es vorbehalten bleiben, zu entscheiden, welche bleibenden Begriffe aus dem Chaos jener Jahre zu freierer, schärferer Verwertung der Wissenschaft zugeflossen sind.

2.

Allmählich, mit der zunehmenden Befestigung des neuen Systems, wurden auch die Reste von Anarchie und Mystik gedämpft. Im Innern gelang es, die radikalen Elemente von rechts und links zurückzuhalten, und auch nach außen schien der Horizont sich lichten zu sollen. Deutschland trat in den Völkerbund ein. Auf die Epoche von Versailles folgte die Epoche von Locarno, auf den Expressionismus die „neue Sachlichkeit".

Eine andere Generation als diejenige des Krieges und der Revolution ist in Sicht gekommen, deren Kennzeichen nicht die „Problematik", sondern die „Sachlichkeit" ist.

Es ist der Stil der von Revolution wie von Romantik gleichmäßig entfernten Mächte des Zeitalters, aus der Technik entwickelt und vor allem die soziale Machtstellung des Auftraggebers, der Industrie, abspiegelnd. Vielleicht verhielt es sich so, daß in dem Moment, da die Industriemagnaten berufen wurden, die gekrönten Häupter in der Weltregierung abzulösen, auch die Technik dazu reif geworden war, durch vollkommen rationale und sachliche Durchbildung ihres Materials zugleich ästhetische Würde zu erlangen und in die künstlerische Entwicklung bestimmend einzugreifen. Es ist vor allem eine Zeit, die wieder über eine eigene Architektur gebietet.

Wie weit es sich dabei um eine Angelegenheit nur des Stils oder aber auch der Weltanschauung handeln wird, steht dahin. Industrie und Technik mögen ihren Siegeszug durch die Welt fortsetzen; aber sie sind innerhalb der verschiedensten sozialen und nationalen Systeme möglich. In „neuer Sachlichkeit" könnte an und für sich eine demokratische ebensowohl wie eine faschistische

oder kommunistische Gesellschaft wohnen, jede Nation könnte sich, im Verhältnis zu der Industrialisierung ihrer Wirtschaft, ihrer bedienen. Ja, vielleicht liegt der Sinn des „Sachlichen" gerade in diesem übernationalen und übersozialen Charakter des neuen Stils, und vielleicht liegt darin, daß sich durch den romantischen „Abyssus von Individualität", die Wucherungen des Irrationalismus abschneidend, eine gleichförmige Ebene des Mechanisch-Rationalen, die ästhetisch befriedigt, legt, die disziplinierende Leistung dieses Stils. Insofern hätte man ihm eine negative Bedeutung auch für das allgemeine Leben zuzuerkennen; er könnte z. B. die Einsicht fördern, daß gewisse seelische „Probleme", in deren übermäßigem Kult wir befangen waren, gar keine Probleme sind.

Damit freilich wäre zugleich die Grenze seiner Tragweite angegeben. Über die Gebiete des zweckgebundenen, nach Sachlichkeit im technischen Sinne strebenden Lebens vermöchte er kaum positiv hinauszuwirken, auf die Gebiete, wo die Erfindung nicht von der Technik ausgeht, sondern in freier geistiger Bewegung, von Phantasie, Willen, Überzeugung hervorgebracht wird, schwerlich hinüberzuwirken. Schon innerhalb der Architektur stößt man, wie es scheint, auf grundsätzliche Schranken dieses Stils, wenn er es unternimmt, sich nicht nur in Zweckbauten, sondern z. B. auch in Kirchen darzustellen. Wie vollends für Dichtung und Philosophie, Religion, Moral und Politik mehr von ihm geleistet werden soll, als daß er auch in diese Tätigkeiten die formale Erinnerung an das Gesetz der Sache hineingibt, ist nicht abzusehen. Die Sache selbst vermag er auf diesen Gebieten nicht zu bringen, und wo er dennoch dazu ausholt, erscheint er seinerseits von geistigen Voraussetzungen bestimmt, von deren „Sachlichkeit" man bezweifeln kann, ob es die allein seligmachende, bzw. ob die Gleichgültigkeit gegen die „Seligkeit", die er predigt, die allein wahre „Sachlichkeit" sei.

Man kann die neue Sachlichkeit, insofern sie mehr als Stil, nämlich Weltanschauung sein und das öffentliche und private Leben überhaupt ergreifen will, mit dem zusammenbringen, was man unter dem Schlagwort „Amerikanismus" zu verstehen pflegt. Vielleicht wird sich die Vision Goethes über den von Schlössern und Basalten freien Erdteil in unserem Jahrhundert erfüllen und es der geistesgeschichtliche Sinn der Sendung der Weltmacht sein, die gegenwärtig auf die Höhepunkte ihrer Geltung zuzuschreiten scheint, daß die Rationalisierung des Daseins sich in ihr für alle

Welt verkörpert und die alten Kulturen von den „Hemmungen", welche mehr verwirren als vertiefen, mehr Dekadenz als Schöpfertum erzeugen, befreit. Aber damit würde dann auch erhellen, welche nationalen und gesellschaftlichen Bedingungen diesem geistigen Werden angeboren sind, und zu mutmaßen sein, daß Gegenwirkungen gegen die Ausbreitung des Amerikanismus auf „unserm Kontinent, dem alten", so lange er nicht „untergeht", nicht ausbleiben werden.

Ich führte das Eindringen der „neuen Sachlichkeit" bei uns auf die Epoche von Locarno zurück, auf die Annäherung der Westmächte an Deutschland und auf Deutschlands entsprechende Bereitwilligkeit, an der Seite derselben, also auf der Basis der Verträge von 1919, ein erträglicheres Dasein zu probieren. Ob aber auf dieser Bahn noch weitere Erleichterungen erreichbar sein, an dem so begrenzten politischen Horizont noch lichtere Streifen, als die bisher gesehenen, auftauchen mögen oder nicht: auf das Synonyme von „Locarno" und „Sachlichkeit" ist inzwischen jedenfalls so viel Dämmerung herabgefallen, daß wir uns aus dem optimistischen Glauben an diese Ideenassoziation fortgetrieben fühlen zu neuer Anschauung und Prüfung der Grundlagen, auf denen sie beruhte.

3.

In unserem engeren Zusammenhang würde die Frage lauten: ob es auf der Linie der Locarneser Bestrebungen bisher möglich gewesen ist, ein organisches Verhältnis zwischen Staat, Wissenschaft und Kunst wieder aufzubauen? Die Analyse des Bismarckbuches Emil Ludwigs zeigte uns nichts weniger als ein organisches Verhältnis dieser drei bei Ludwig bunt durcheinanderspielenden Potenzen. Und die großen von Ludwig erzielten Erfolge lassen nicht eben darauf schließen, daß unsere öffentliche Meinung an dem wirren Spiel schon ernstlich Ärgernis nähme.

Allein, ich ginge vielleicht zu weit, wenn ich den Fall „Emil Ludwig" so sehr in den Mittelpunkt stellen und nicht fragen würde, ob sich außerhalb desselben nicht doch wissenschaftliche Überzeugungen von repräsentativer Kraft ausgesprochen hätten, welche die Linie von Locarno — Locarno nicht nur als diplomatisch-politischen, sondern als einen allgemein-geistesgeschichtlichen Ort verstanden — zu unterstützen vermöchten? Vielleicht ist es möglich, dieser Linie zu folgen, ohne die Transaktionen zwischen

Staat, Wissenschaft und Kunst anzunehmen, welche Ludwig und verwandte Autoren vollzogen, und das Publikum wieder zu rein wissenschaftlicher Aufmerksamkeit einzuladen? Vielleicht ist es möglich, von der Basis der Ideen von 1919 aus, nachdem der Anprall faschistischer und bolschewistischer Agitation abgeflutet ist, eine zugleich streng-wissenschaftliche und lebendige Historik zu entwerfen, welche wiederkehrenden Gefahren vorzubeugen vermöchte?

Ein solches Unternehmen, wenn ich recht deute, ist von Friedrich Meinecke in der Tat versucht worden: mit umfassender Empirie in seinem Werk über „die Idee der Staatsräson" (1924) und mit prinzipiellen Erörterungen in seinem Aufsatz über „Kausalitäten und Werte in der Geschichte" (1927, Hist. Ztschr. 137, 1). Vergegenwärtigen wir uns die Begriffe, die auf dieser letzten bedeutsamen Station über das Verhältnis zwischen Staat, Kunst und Wissenschaft in Deutschland gewonnen worden sind. Ich beschränke mich dabei auf eine Analyse der theoretischen Ausführungen Meineckes, die der Aufsatz von 1927 bietet.

Meinecke ist — neben Max Weber und Breysig — einer der Gelehrten der „alten Schule", die auch Emil Ludwig gelten lassen will[1]). Und in der Tat stellt Meinecke die Frage, wie Wissenschaft und Leben, alte Motive und junge Bedürfnisse wieder miteinander in Einklang zu bringen seien, seinerseits an den Anfang (S. 1), und eine lebhafte Polemik gegen „Zunftstolz", „kleinmeisterliche Haltung", bloße „Fachwissenschaft" gibt seiner Abhandlung ihr Gepräge.

Die Voraussetzungen seiner Historik liegen in der „badischen" neuidealistischen Philosophie. Mit Rickert teilt er die Annahme des Gegensatzes zwischen Natur und Kultur. „Kultur", sagt er, „ist Offenbarung und Durchbruch eines geistigen Elements innerhalb des allgemeinen Kausalzusammenhangs" (S. 14, ähnlich S. 8). Als die qualvollste Frage, die sich dem Historiker aufdränge, bezeichnet er die, die aus der Unsicherheit entspringe, ob der Tatbestand, den er untersuche, aus bloßer Lebens- und Naturnotwendigkeit oder auch aus geistig-sittlichen, werthaften Faktoren zu erklären sei (S. 19). Aber eben im Mittelpunkt dieser Qual nimmt er, immer bedacht, der geistigen Krise ins Auge zu schauen, Aufstellung. Am zweideutigsten, sagt er, seien die Scheidungen der

[1]) „Historie und Dichtung", a. a. O.

natürlichen und der geistigen Sphäre auf dem Zwischengebiet des Utilitarischen, und auf eben diesem Zwischengebiet erblickt Meinecke das eigentliche Objekt seines eigenen Denkens und Dichtens: den Staat.

Er versucht zwar, den Streit der historischen Richtungen über politische oder Kulturgeschichte zu schlichten, indem er „die zentrale Bedeutung der politischen Geschichtsschreibung innerhalb der historischen Wissenschaften" wiederherstellt, aber wie begründet er die Aufgabe der politischen Geschichtsschreibung? Historisches Leben sei das Ineinander von Kultur und Natur; je heißer der befruchtende Kampf zwischen beiden, desto mehr historisches Leben; und am intensivsten sei dieser Dualismus eben im Staate wirksam (S. 25).

Es ist die alte Staatslehre des spezifisch deutschen, historisch orientierten Liberalismus, die sich in Meinecke fortsetzt. Eindrucksvoll war sie einst vor allem von Dahlmann formuliert worden, der den Staat gleichfalls nicht an die Stelle der göttlichen Ordnung gesetzt wissen wollte und die Menschheit von Anfang her so „schief gegen das Licht" stehen fand, daß es unmöglich sei, die Lehren der Religion in ihrer ungetrübten Reinheit in den Menschenstaat einzuführen. Darin sah Dahlmann „den Ruhm und die Gefahr" der menschlichen Dinge, daß der Einzelne am Ende unberechenbar gegen den Staat stehe[1]). Dieselbe Gefahrenzone zwischen Staat und Individuum, Natur und Kultur sucht auch Meinecke auf, und in dem Schiefen, Problematischen, Prekären des Staates sieht auch er etwas wie den Ruhm der menschlichen Dinge: er spricht von der magnetischen Gewalt, die zu den großen Staatsmännern der Weltgeschichte hinziehe, in denen das Ringen von Natur und Kultur grandios werde (S. 26). Er preist, genau wie es Dilthey in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" getan hatte, vor allem Burckhardt um seiner scharfen sittlichen Empfindung willen für das Furchtbare und Dämonische dieses Zusammenhangs (S. 19) und wendet sich gegen die Neigung, im Geiste Hegels den Staat für den höchsten Kulturwert auszugeben (S. 24). Aber er geht über Dahlmann doch noch wesentlich hinaus in der mehr negativen Bewertung des Staates. Dahlmann hatte gesagt, daß nichts auf der Erde der göttlichen Ordnung so nahe stehe wie die Staatsordnung. Meinecke stellt außer der Religion auch Sittlichkeit, Kunst, Philo-

[1]) Politik, Einleitung.

sophie und Wissenschaft über den Staat. Denn fast stärker als alle anderen historischen Individualitäten sei der Staat an naturhafte, biologische Notwendigkeiten gebunden, von denen er verhindert werde, sich ganz zu vergeistigen und zu versittlichen (S. 24). Es waren eben tief verschiedene politische Situationen, aus denen heraus der Liberalismus der Reichsgründungszeit und unserer Nachkriegszeit über den Staat philosophierten. Für jenen galt es, den deutschen Einheits- und Machtstaat auf freiheitlicher Grundlage allererst zu schaffen, für diesen dagegen gilt es, den hypertroph gewordenen Nationalismus außerhalb — aber auch innerhalb — Deutschlands zu kritisieren. Damals stellte der klassische deutsche Liberalismus die Einheit über die Freiheit: nicht auf die Erhaltung des europäischen Gleichgewichtes, sondern auf Veränderung der europäischen Machtlage kam es ihm an[1]). Meinecke dagegen stellt die Idee des Gleichgewichtes in den Vordergrund und tritt den siegreichen Mächten mit der Lehre von der „furchtbaren Antinomie" zwischen den sittlichen Idealen und den Kausalzusammenhängen der Geschichte gegenüber, fordert stürmisch Schranken der Staatsräson, um die sich Jahrhunderte vergebens bemüht hätten[2]). Er setzt den Staat unter die Sittlichkeit, ja überhaupt unter die Kultur herab. Auch Religion, Kunst und Wissenschaft erhöht er über den Staat. Er taucht ihn tiefer in „Natur und Nacht".

Seltsame Begriffe entspringen, merkwürdige logische Schwierigkeiten ergeben sich. Natur und Kultur stellt Meinecke im Sinne Rickerts als die beiden Sphären der wertindifferenten Kausalität und der Werte einander gegenüber. Aber auf Schritt und Tritt verbindet er mit diesem Dualismus einen ganz anders gelagerten, der jenen im Grunde aufhebt. Denn die Kausalität ist ihm in Wahrheit keineswegs wertindifferent, sondern zugleich wertfeindlich, das naturhafte, erdgebundene Schaffen ist ihm nicht nur das wertfreie, sondern zugleich das wertlose oder doch minderwertige. Er wertet auch die Natur: negativ. Wo er verletzte Sittlichkeit meint, spricht er zugleich von bloßer Natürlichkeit.

[1]) „Denn allerdings wird das bisherige Gleichgewicht von Europa verrückt, wenn unser Deutschland aus einem schwachen, versunkenen Gemeinwesen, aus einer im Ausland geringgeschätzten Genossenschaft zur Würde, Ehre und Größe hinaufsteigt. Diese Verrückung des Gleichgewichts von Europa wollen wir aber haben und festhalten, und auf dieser Verrückung des Gleichgewichts von Europa wollen wir bestehen, bis der letzte Tropfen Blutes uns entströmt ist (Rede Dahlmanns in der Paulskirche, 9. Juni 1848, Kl. Schr. u. Reden 1886, S. 425 f.).

[2]) Die Idee der Staatsräson, S. 541.

Unsittlichkeit faßt er als das Überragen der Natur über die Kultur, der Sinnlichkeit über die Freiheit auf. Kultur und Natur, Gott und Natur sind eine gespaltene Einheit. Gott, der sich mit Ächzen und Stöhnen und mit Sünde beladen aus der Natur emporringt, ist deswegen immer in Gefahr, in die Natur zurückzusinken. Wohl will Meinecke den Glauben an eine transzendente Lösung des für uns unlösbaren Lebens- und Kulturproblems nicht verbannen, aber den Glauben, daß irgendein Philosoph diese Lösung gegeben habe oder noch geben könnte, erklärt er für verloren (S. 20).

Wie mir jedoch scheint, liegt die Unlösbarkeit dieses Problems nicht zuletzt in der widerspruchsvollen Fragestellung: eben in der von Meinecke vorgenommenen Gleichsetzung von Wertindifferenz mit Minderwertigkeit, von Natur mit Kulturlosigkeit. Das bedeutet auch eine folgenschwere Abweichung von Rickert, der folgerichtig dabei bleibt, die Natur als wertindifferent zu bestimmen, während er unter Kultur das wertdifferente, ob nun positiv oder negativ zu Bewertende, versteht. Er würde wohl die Macht nicht einerseits als bloße wertindifferente Natur, anderseits als böse definieren und ebensowenig das Böse oder überhaupt das Wert-Negative als kulturlos. Sein zentraler Begriff ist die Wertbeziehung, nicht die Wertung. Unter Kultur als dem Gegenstand der Geschichtswissenschaft versteht er das auf einen Wert beziehbare und zu beziehende Sein, wobei es gleichgültig ist, ob die Wertbeziehung, wirklich vollzogen, positiv oder negativ ausfällt. Aber gerade gegen diesen Begriff Rickerts spricht sich Meinecke aus. Nur auf Werte zu beziehen, nicht auch zu werten, hält Meinecke für unmöglich (S. 8). Damit wird es zusammenhängen, daß er mit Troeltsch gegen Rickert meint, Kulturwerte „hafteten" nicht nur an historischen Wirklichkeiten, sondern wären ein „integrierender Faktor" derselben (S. 15). Er identifiziert also Kulturwert und Kulturleistung, Kulturwerte und Lebenswerte (S. 15, 14). Das zerstört aber im Grunde das ganze Rickertsche System, obwohl er glaubt, daß es sich dabei nur um eine mehr terminologisch als sachlich wichtige Verschiedenheit handele. Wir werden noch sehen, wie tief diese Differenz sachlich in der Tat doch greift. Außer Troeltsch wirkt vielleicht auch Dilthey hier in Meinecke nach, der die Trennung von Kultur und Leben, Wert und Sein ebenfalls nicht zugeben wollte. Es sind in Meinecke, Troeltsch, Dilthey die Historiker, die gegen den Logiker Rickert reagieren. Der wirkliche, voll lebendige, nicht der logisch konstruierte Historiker soll, wie

Meinecke gegen Rickert bemerkt, von der Geschichtslogik betrachtet werden (S. 8f.). Man könnte sich mit diesen Einwänden gegen den abstrakten Logizismus Rickerts sehr wohl befreunden und darin eine Rückkehr zu dem objektiven Idealismus Humboldts, Hegels und Rankes sehen, wenn nur alle Konsequenzen daraus gezogen würden und der Dualismus zwischen Natur und Kultur, Leben und Kultur, Leben und Bildern des Lebens, Leistung und Wert, erdbestaubtem Schaffen und weltflüchtiger Betrachtung wirklich aufgegeben würde. Aber Meinecke denkt nicht daran, diese Konsequenz zu ziehen. Alle jene Dualismen stehen bei ihm, so zwar, daß er das zweite Glied in denselben höher als das erste bewertet, dem ersten allerdings zugesteht, daß ihm zu genügen, „dringender" und „unabweisbarer" sei. Er reißt also Natur und Kultur, das schaffende und das betrachtende Leben nicht nur logisch, sondern auch metaphysisch-moralisch auseinander, behauptet metaphysisch den höheren Wert des zweiten Verhaltens, aber will doch Betrachtung und Handlung, theoretische Wertbeziehung und praktische Wertung psychologisch nicht getrennt wissen. Er erweitert den rein logisch konstruierten Dualismus Rickerts metaphysisch-moralisch und überbrückt ihn zugleich psychologisch.

Ich habe schon bei der Charakteristik des expressionistischen Psychologismus angedeutet, auf welche Schwierigkeiten ein folgerichtiger Logizismus heute im demokratischen Lager angesichts der heterogenen Weltanschauungen, die es beherrschen, stoßen muß. Metaphysik trennt, Psychologie soll zusammenhalten: das ist der wissenschaftliche Spiegel, in dem die Weimarer Tendenzen aufgefangen werden. Der Staat erscheint mit Erdenstaub bedeckt und in Nacht gehüllt, sein „Wert" wird in Frage gestellt und kommt auf keine sehr hohe Stufe zu stehen. Aber auch die Tendenz, vom Staate abzusehen und nur nach „hohen und höchsten Kulturwerten" zu streben, die Kausalitätsforschung zugunsten der Synthese zu verlassen, vermag nach Meinecke nicht zum Ziele zu führen. Meinecke spricht sich gegen den Subjektivismus und Mystizismus, die unvermittelte Erhebung zum Zeitlosen und Ewigen in der George-Schule aus (S. 12). „Dringender" wenigstens als zu betrachten ist es, zu schaffen, „notwendiger" als zu philosophieren, zu politisieren. Beides — Problematisierung der Staatsräson und Interesse für sie — entspringt der Notwendigkeit, gegen die Opposition von rechts und links eine Position der Mitte zu verteidigen, die in sich nicht einheitlich ist, die nicht philosophisch,

sondern nur politisch dargestellt und behauptet werden kann, für die das Höhere zugleich das weniger Dringende ist[1]).

„Keine Kausalitäten ohne Werte, keine Werte ohne Kausalitäten", daran hält Meinecke fest (S. 12). Die Harmonie beider Sphären erklärt er sogar als das Ziel eines Strebens, das immer wirksam bleiben müsse (S. 13). Wo „Erdgeruch" und „Duft des Geistes" sich vereinigen, wie auf dem Gebiet der politischen Ideen, fühlt er sich selbst am tiefsten angesprochen. Aber ebenso wichtig wie die Aufgabe, nach Harmonie zu streben, bleibt für ihn der Satz, daß sie nicht erreichbar sei, daß der Dualismus als letztes Prinzip erhalten bleibe und keiner Synthese Platz mache. Die Vereinigung von Erdgeruch und Duft des Geistes erscheint ihm nicht als das Letzte und Höchste, sondern nur als das Lebensnächste, Ergreifendste. Höher als die politischen Ideen bleiben ihm trotzdem die rein geistigen Gebilde der vita contemplativa stehen. Nicht die irdisch-geistige Synthese, sondern der reine Geist hat die Oberhand.

Aber an dem Dualismus von Kausalität und Wert, Natur und Kultur, Leben und Sittlichkeit, Staat und reinem Geist hängt für Meinecke noch ein anderes Problem. Nur die kausal erklärenden nämlich erkennt er als reine Wissenschaften an und räumt dem Positivismus ein, daß der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit, den dieser gegen eine nicht rein kausal erklärende Wissenschaft, z. B. diejenige Rankes, erhebe, formal genommen, nicht ganz unrichtig sei (S. 4). Ich weiß nicht, ob ich mich darin täusche, daß der Positivismus neuerdings überhaupt wieder mehr emporkomme. Eine weniger feindliche Beurteilung Lamprechts, ja etwas von einem, wenn auch bedingten „Zurück zu Lamprecht" trifft man gelegentlich schon wieder an. Ich versuchte, die Lehren Lamprechts aus der Stimmung der Jahre vor der Einkreisung, insbesondere vor dem Bruch zwischen der deutschen und der angelsächsischen Welt zu verstehen; sollte es ganz ohne Zusammenhang sein, wenn sich in der Locarnoepoche, in welcher man an der Ausheilung jenes Bruches arbeitet, Neigungen geltend machen, gewisse Grundbehauptungen des Positivismus „nicht ganz unrichtig" zu finden?

[1]) In der heutigen kommunistischen Literatur werden deutsche Staatsräson und deutscher Historismus meist einseitig als Schutzwälle des reaktionären Bürgertums gegen die kommunistische Revolution kritisiert. In Wahrheit handelt es sich doch wohl um Schutzwälle gegen links und rechts. Wenn Meinecke nicht zugleich den Nationalismus als Gegner vor Augen gehabt hätte, hätte er dem Staatsbegriff nicht so viel Fragilität mitzugeben brauchen.

Auch Meinecke, der einst vielleicht der schärfste idealistisch-individualistische Widersacher Lamprechts war, macht jetzt jenes bedeutsame Zugeständnis an die positivistische Adresse.

Es bleibt abzuwarten, ob sich der Geist des Positivismus, für den Berührungspunkte mit dem der „neuen Sachlichkeit" wohl vorgestellt werden könnten, über so verborgene Regungen, wie der hier auftretenden, hinaus wieder zu allgemeinerer Bedeutung entwickeln wird.

Seine Zugeständnisse an den Positivismus freilich umgibt Meinecke dann mit sehr starken Einschränkungen. In der Geschichte wirken sich für ihn nicht nur Kausalitäten, sondern auch Werte aus: so leugnet er die ausschließliche Berechtigung der kausalen Methode für die Geschichtsschreibung durchaus. Mit radikaler Unbescheidenheit ausgeübt, führe sie zur Vergewaltigung des historischen Stoffes, mit taktvoller Bescheidenheit zu ratlosem Haltmachen vor der Hyle der Wirklichkeit (S. 4). Die aus dieser doppelten Voraussetzung allerdings unausweichliche Folgerung trägt er dann kein Bedenken, mit aller Schärfe zu ziehen: nämlich die, daß in die Tiefen historischen Verständnisses eben nur ein nicht mehr rein wissenschaftlicher Weg führe. Und als die für den Historiker notwendige Ergänzung des wissenschaftlichen bezeichnet er den — künstlerischen Weg! Das ist die Forderung, deren Vorgeschichte uns ausführlich beschäftigt hat. Niemals aber war sie wohl mit solcher Entschiedenheit gestellt worden, wie es hier durch Meinecke geschieht: er erklärt es für mangelnde Konsequenz, wenn man dem Historiker die künstlerischen Mittel beim Versagen der wissenschaftlichen nur erlauben wolle, sie nicht geradezu von ihm fordere (S. 4). Auch von Rankes Geschichtsschreibung behauptet er — ganz im Sinne des früher besprochenen ästhetisierenden Neurankianismus — daß für sie die künstlerische Intuition und künstlerisch-anschauliche Gestaltung nicht bloß ein schöner, entbehrbarer Schmuck, sondern ein wesentliches und unentbehrliches Arbeitsmittel gewesen sei (S. 3). Sehr tief scheint Meinecke damit endlich einmal wieder zu betonen, daß Darstellung und Forschung in der Historie organisch zusammengehören, daß jene nicht bloß eine schmückende Zutat an dieser ist, sondern daß sich historische Erkenntnis erst in adäquater Darstellung vollenden kann. Darin tritt er als einer der großen Erben der universalen klassisch-romantischen Bildung auf. Aber zerstörend greift der Positivismus ein: das Höchste und Letzte im Geschäft der Ge-

schichtsschreibung ist eben keine Erkenntnis mehr, sondern nur noch Dichtung. Indem sie sich vollendet, geht die Wissenschaft in Kunst über.

Dichtung? Meinecke sagt das nicht. Ich supponiere nur. Er selber sagt nur „Kunst". Welche Kunst eigentlich? Ob darin, daß die an der Autonomie der Wissenschaft irre gewordenen Wissenschaftstheoretiker immer nur abstrakt von „Kunst", niemals aber konkret von einer bestimmten Kunst, Poesie oder Plastik etwa, sprechen, nicht auch ein Anzeichen dafür liegt, wie problematisch die Gleichsetzung dessen, was sie als etwas Un- und Überwissenschaftliches empfinden, mit der Kunst sei? Eigentlich müßte man einmal die Künstler fragen, ob sie das, was etwa Ranke schuf, wirklich als Kunst empfänden? Ich werde im letzten Kapitel ausführen, was m. E. verhindert, in der „Intuition" und „lebendigen Gestaltung", die in der Wissenschaft geübt werden, irgend etwas von Kunst zu sehen.

Meinecke stellt das betrachtende über das schaffende Leben, weil sich in jenem der Mensch am höchsten über die Natur erheben könne, aber innerhalb des betrachtenden Lebens weist er Religion und Kunst einen noch höheren Rang an, als Philosophie und Wissenschaft (S. 24). Der Grund ist, daß er den Wahrheitswert philosophischer Systeme und Ideologien zweifelhaft, nur ihren Kulturwert unbezweifelbar findet. „Die Gedankengebilde der großen Denker sind beinahe höchste Gipfelungen des Geistes inmitten der ihn tragenden Natur, beinahe höchste Leistungen des armen, nach Wahrheit dürstenden und immer irrenden Menschen" (S. 20; von mir gesperrt). Der Glaube an eine transzendente Lösung des Kulturproblems ist für Meinecke verschwunden. Die Frage, ob es jenseits der historischen Wirklichkeit ein System objektiver Werte gebe, sei ein metaphysisches Problem, das der Historiker dem Philosophen überlassen müsse (S. 15). Die positivistische Lösung hält er für keine Lösung, so bleiben bei der „nicht ganz unrichtigen" Identität von positivistischer Wissenschaft mit Wissenschaft überhaupt nur Kunst und Religion übrig. Es ist der Punkt, wo der deutsche Neuidealismus in Agnostizismus und Ästhetizismus umschlägt. Diese Wendung zur Skepsis und zur Ästhetik war tief in ihm angelegt. Schon in jüngeren Jahren (1882) hatte Windelband geschrieben: „Der Ewigkeit sind wir gewiß, wenn aus dem Gewirr der Meinungen wir uns retten in die ruhige Klarheit der Wissenschaft, wenn all das leidenschaftliche

Drängen unserer Wünsche auszittert vor dem willensstarken Bewußtsein der Sittlichkeit, wenn, allen Wunsches bar, wir das problembekümmerte Haupt zu seliger Ruhe niederlegen in den Schoß der Kunst"[1]).

Die Abweichung von der Systematik Hegels, in welcher von der Kunst über die Religion zur Philosophie aufgestiegen wurde, ist deutlich. Aber seinen Sinn empfängt dieser Ästhetizismus erst im Zusammenhang mit der Staatslehre, die ihm zugrunde liegt. Staat und Wissenschaft hatte Hegel als die höchsten Formen des objektiven und des absoluten Geistes miteinander verbunden. Auf der Gebrechlichkeit des Staats- wie des Wissenschaftsbegriffs dagegen beruht die Konstruktion Meineckes. Wohl werden sie beide nicht ganz zerstört. Dem Einbruch des Subjektivismus in die Wissenschaft werden Grenzen gezogen. Meinecke äußert schwere Bedenken gegen weiterführende Anschauungen des preußischen Kultusministers Becker (S. 1). Aber wie sollen die Grenzen fest eingehalten werden? Auf innere Selbstwidersprüche von Gewicht glauben wir in den Aufstellungen Meineckes gestoßen zu sein[2]). Sie sind in sich selbst nicht gefeit gegen weitere Vorstöße des Subjektivismus und räumen dem „Leben" schon sehr weite Strecken auf Kosten des Wissens ein. Zu verstehen sind sie aber sehr wohl als Ausdeutungen der politischen Situation der Gegenwart. Eine entschiedene Staatsbejahung ist auf dem Standpunkt des Primats der Parteipolitik nach innen und außen nicht möglich, und eine entschiedene Wissenschaftsbejahung nicht im Namen eines Geistes, dessen Träger Parteien von schlechterdings entgegengesetzten Weltanschauungen sind. Da kann dem staatlichen Dasein gegenüber von „bloßer" Lebens- und Selbstbehauptungstendenz gesprochen und verlangt werden, daß diese Tendenz allererst „veredelt" werde durch das Hinzukommen von Tendenzen zum Guten, Schönen und Wahren. Ja, da kann die extrem moralphilosophische Definition versucht werden, daß historische Individualitäten nur solche Erscheinungen seien, die irgendeine Tendenz zum Guten, Schönen und Wahren in sich haben (S. 17).

[1]) Präludien, 3. Aufl., S. 463.

[2]) Ein Selbstwiderspruch in der dualistischen Konzeption Meineckes scheint mir auch darin zu liegen, daß er einerseits das Maß an Erhebung über Natur, Leben, Sinnlichkeit zum Kriterium für den Rang der verschiedenen Kulturwerte macht, anderseits die Kunst, von der doch das Sinnliche vollends nicht wegzudenken ist, über die Wissenschaft emporführt.

Meine Einwendung würde einmal dahin gehen, daß in der politischen Selbstbehauptung nichts „Bloßes" liege, das noch einer spezifischen Veredlung bedürftig sei, sondern daß ein Höchstes an „Wert" und an Größe eben in der reinen Selbstbehauptung erkennbar sei, und ferner dahin, daß das Böse, das Häßliche und die Lüge ebenso starke historische Mächte seien wie das Edle. Zur Begründung dieser Anschauung wäre allerdings ein positiver Staatsbegriff und wäre ein Wissenschaftsbegriff nötig, der überhaupt nicht direkt wertet, der z. B. zwischen einer „pax anglosaxonica" und der „Geißel der französischen Kontinentalhegemonie" kein Bedürfnis hat, einen sittlichen Unterschied zu machen[1]). Eine Gesinnung wäre nötig, die, eben weil sie in der Selbstbehauptung des Staates an und für sich einen absoluten Wert sieht, es nicht nötig hat, anderer historischer Potenzen sich dadurch zu erwehren, daß sie ihrer Politik die sittliche Idee abspricht oder schmälert. Aber eben das ist für die heute vorherrschende Meinung charakteristisch, daß sie zwar faktisch in das System der siegreichen Mächte von 1919 eintritt, aber abstrakt-idealistische Vorbehalte macht und die Verbindung Deutschlands mit dem Westen allererst zu „veredeln" fordert. Direkte Wertung und Parteipolitik, darf man sagen, hängen zusammen, bilden ein in sich verständliches und notwendiges Ganzes. Direkte Wertung zerstört die Staats- wie die Wissenschaftsidee. Rickerts „Wertbeziehung" ließ die letztere unverletzt. Meineckes im Widerspruch gegen Rickert vorgenommene Verbindung der Wertung mit der Wertbeziehung dagegen legt die Axt an die von Rickert noch aufrecht erhaltene Autarkie der Wissenschaft. Das sind doch, wie mir scheinen will, keineswegs nur „terminologische" Abweichungen. Rickert vertritt eine frühere, noch vernunftstolzere und vernunftgläubigere Phase des liberalen Denkens. Meinecke hat sich dem Einfluß der Zeitgewalten tiefer unterstellt: aus dem Erlebnis des Zusammenbruchs von 1918 hat er selber die Lehre abgeleitet, daß das Verständnis von komplexeren historischen Vorgängen immer durch Werturteile mit bestimmt würde (S. 9). Die direkte moralische Wertung halte auch ich in der Historie für unwissenschaftlich, aber eben deswegen auch für falsch und für vermeidbar[2]). Eine

[1]) Staatsräson, S. 540.

[2]) Es versteht sich, daß ich unter direkter Wertung die Unterwerfung eines sittlichen Verhaltens unter den sittlichen Standpunkt des Wertenden, also die Überordnung der Sittlichkeit des Wertenden begreife, nicht aber behaupte, daß die

solche nicht wertende wissenschaftliche Haltung ist aber nur möglich, wenn eine Instanz besteht, die sich zu behaupten vermag, ohne daß sie die sittliche Würde des Gegners antastet, eben weil sie auf einem Begriff von Sittlichkeit beruht, der mit dem der Selbstbehauptung zusammenfällt, welchen Begriff der Sittlichkeit sie daher auch dem Gegner zuerkennen kann, selbst noch im Kampf um Tod und Leben. Und diese Instanz ist der Staat.

Wir sind an das Ende unserer Betrachtungen gekommen. Die Untersuchung der Geschichte der Beziehungen zwischen Staat, Kunst und Wissenschaft in Deutschland hat uns dahin geführt, daß die Herabsetzung der Staatsidee und die Erhebung der Kunst über die Wissenschaft miteinander das Feld beherrschen. Die These, die ich eingangs aufstellte, daß sich die Ideen von 1871 und von 1919 in der Tiefe dadurch unterscheiden, daß jene in erster Linie auf Staat und Wissenschaft, diese auf Kultur und Kunst beruhen, glaube ich erhärtet zu haben. Emil Ludwig hat im Grunde nichts anderes getan, als sich Überzeugungen anzueignen, die im Lager der Wissenschaft selbst mit vollem Bewußtsein ausgesprochen werden. Auf diesem Fundament hat er seine großen publizistischen Erfolge errungen. Für die Wissenschaft ihrerseits, insofern sie die herrschenden politischen Ideen teilt, bleibt der Widerspruch daher beschränkt auf das schmale Gebiet des technisch-philologisch oder künstlerisch Anstößigen in den Werken Ludwigs oder anderer Vertreter der „neuen historischen Schule". Ein wirksamer Einspruch ist von diesem Boden aus kaum zu erwarten. Wenn die Bekämpfung Ludwigs von der Seite der Wissenschaft vielfach zu einem unleugbaren akademischen Ressentiment entartete, so wird daran das Unterbewußtsein mitschuldig sein, daß man die Grundlage für eine große und freie wissenschaftliche Behauptung und Entfaltung durch die Unterordnung unter die Kunst selbst untergraben hat.

Sittlichkeit des Gegners, weil ich sie nicht für weniger sittlich halte als die meine, deswegen nun auch diejenige werden müsse, nach der ich mich selber richte. Man kann der Idee einer französischen Kontinentalhegemonie einen hohen sittlichen Wert, besser eine große „moralische Energie" zuerkennen, ohne doch darum aufzuhören, ihr zu widerstreiten, und ohne den Glauben an das sittliche System einzubüßen, dessen Verwirklichungsmöglichkeiten in Deutschland liegen. Aus der Anerkennung des Kampfes der sittlichen Systeme der Nationen, Gesellschaftsklassen usw. gegeneinander folgt durchaus kein ethischer Relativismus, genau so wenig wie aus der Würdigung der Verschiedenheit der künstlerischen Stile ein ästhetischer. Nur Fanatiker, nur Parteipolitiker bedürfen der irreligiösen Erniedrigung der gegnerischen Sittlichkeit zu ihrer Selbstbehauptung.

VIERTES KAPITEL

ÜBER DEN BEGRIFF EINER POLITISCHEN GESCHICHTSSCHREIBUNG

I.

Es ist nicht die Aufgabe dieser Schrift, zu versuchen, die Idee des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Kunst systematisch zu entwickeln. Die Absicht der Untersuchung war eine historisch-kritische, keine systematische. Worauf es ihr ankam, war, den Fall „Emil Ludwig" historisch zu begreifen, die Bedeutung und den Erfolg der Wirksamkeit dieses Autors auf die Mächtigkeit allgemeiner Tendenzen, die sich in seiner Schriftstellerei verkörpern, zurückzuführen. Ludwig ist nicht sowohl um seiner selbst willen, als vielmehr um seines für die gegenwärtige geistige Lage in Deutschland repräsentativen Charakters willen wichtig. Wenn es aber scheinen sollte, als ob der historische Beweisgang zu ausführlich und abwegig ausgefallen sei, darf ich dem vielleicht entgegenhalten, daß ich beabsichtigte, wenigstens implicite ein Gegenbild zu geben. Ich wollte an einem Beispiel zeigen, wie man doch Staat und Gesellschaft zugrunde legen muß, um die Entwicklung des wissenschaftlichen und künstlerischen Geistes und ihrer Beziehungen zueinander zu verstehen, und derart die heute vorherrschende Anschauung, daß Kunst und Wissenschaft vom Staate absehen könnten, daß der Staat der Kultur gegenüber etwas Sekundäres und Minder-„wertiges" sei, wenn möglich praktisch widerlegen. Ich wollte dem Staate dadurch seine Würde zurückgeben, daß ich zeigte, wie tief sich die Momente seiner Bewegung in die wissenschaftlich-künstlerische eingelassen haben, wie genau selbst subtile wissenschaftliche und künstlerische Begriffe — ob nun mit subjektivem Bewußtsein oder nicht — jeweils auf den Zustand der staatlich-gesellschaftlichen Dinge gemünzt waren. Und ich wollte, indem ich die politischen Zusammenhänge zugrunde legte, die Voraussetzungen wieder in das Bewußtsein der Wissenschaft zurückrufen, unter denen diese m. E. ihr Gesetz allein zu behaupten vermag. Ich wollte den empirischen Nachweis führen, daß eine die Objektivität des Staates bezweifelnde Wissenschaft damit schließlich an ihrer

eigenen Objektivität irre werden und den Primat der künstlerischen über ihr eigenes Ideal anerkennen müsse. Das „Zurück zum Staat", und zwar nicht zum „Notstaat", nicht zum Staat als der „Natur- und Nachtseite" des Lebens, sondern, wenn man so will, zum „Staat als Kunstwerk", zum Staat jedenfalls als Inhaber der Idee der Behauptung des Endlichen, Zeitlichen in sich selbst, zum Staat als demjenigen Faktor, in welchem sich darstellt, daß auch das Pathos für das Endliche, Zeitliche, keine „bloße" Leidenschaft (Machtgier, Ehrgeiz usw.) bedeutet, sondern der Idee ebenso zugeboren ist, wie das in Kunst und Wissenschaft sich entfaltende Pathos für das Unendliche und Ewige: dieses „Zurück zum Staat" wollte ich als den notwendigen Weg auch der Wissenschaft zu sich selbst erweisen, einer Wissenschaft wenigstens, die ihre Autonomie behaupten, keine Hierarchie der Werte, durch die die Kunst über sie zu stehen kommt, zugeben, nicht einräumen will, daß es nicht ihr selbst, sondern erst der Kunst zukomme, ihre Resultate zu „gestalten".

Kann die Gebrechlichkeit des Staatsbegriffs nicht aber auch eine Lebensnotwendigkeit für eine große Nation sein? Wir wollen in der Tat so weit gehen, anzunehmen, daß die Erhaltung eines staatlichen Daseins nicht ausschließlich von der Festigkeit und Widerspruchslosigkeit des staatlichen Denkens abhängt. Nicht deswegen, weil das Sein sich überhaupt dem Denken zum Trotz zu erhalten vermöchte, weil es einen irrationalen Seinsgrund, eine bloß natürliche Existenz gäbe, die sich zur Not und mit Not auch ohne Vernunft fortfristen könnte, sondern weil alles Vernünftige ein Weltvernünftiges ist, so daß eine an die vernünftige Gestaltung ihres Daseins nicht mehr glaubende Nation über die dürren Strecken ihres Irrationalismus unter Umständen dadurch hinweggebracht werden kann, daß es gewissermaßen im Weltplan liegt, sie zu erhalten. Hinweggebracht werden kann, keineswegs muß: rein bluts- und volksmäßig mag sie zwar überhaupt so leicht nicht auszulöschen sein, aber sich auf Volk und Blut zu verlassen, führt an die politische Aufgabe noch gar nicht einmal heran: ihren Staat kann die Nation trotzdem verlieren. Das Beispiel Polens ist ein Beweis. Was Polen einst von seinen europäischen Nachbarn widerfuhr, könnte Deutschland von seinen Weltnachbarn ebenso widerfahren, es wäre ein proportional ziemlich ähnlicher Fall. Aber es kann auch sein, daß wir hinüberkommen, wenn das Weltinteresse uns gegenüber anders verläuft, als das europäische seinerzeit Polen gegenüber verlief.

Allein einen großen Unterschied macht es doch, ob sich eine Existenz nur durch die allgemeine Vernunft oder auch durch die eigene behauptet. Vernunft behauptet sich auf jeden Fall. Aber man kann ihr Subjekt dadurch sein, daß man die allgemeine Vernunft zugleich als die besondere eigene darstellt, und man kann bloß ihr Objekt sein, indem man die eigene Existenz auf Gedeih und Verderb, in das absolut Ungewisse hinaus, abhängig macht von der Gunst der Verhältnisse.

Diese Frage aber, ob wir nur Objekt von Vernunft und Schicksal bleiben oder aber wieder zum Subjekt des Geschehens werden wollen, ist eine Frage, die letztlich gar nicht an unser politisches, sondern an unser wissenschaftliches Vermögen, an unser „Gewissen" ergeht. Politisch mag der Prozeß, der aus dem Objekt-sein zum Subjekt-sein führt, kürzer oder länger dauern, vielleicht ohne jemals zu endigen. Ja, im politischen Leben besteht letzten Endes zwischen Subjekt- und Objektsein überhaupt nur ein relativer Unterschied. Jede Macht ist, politisch betrachtet, zugleich Subjekt und Objekt. Nur um Gradunterschiede kann es sich dabei handeln. Ein absolut entscheidendes Kriterium aber liegt in der wissenschaftlichen Haltung der Macht. Denn die Wissenschaft ist frei, die theoretischen Energien einer Nation können auch dann zur Freiheit gelangen, wenn die praktischen noch an das kaudinische Joch, in dem das Vernünftige bloß erlitten wird, gefesselt sind. Niemand wird glauben, daß sich für Deutschland morgen wieder ein politischer Welttag eröffnet. Das Ende der Periode der deutschen Geschichte, die 1890 einsetzte, mag heute noch nicht abzusehen sein. Aber selbst wenn eine lavierende Staatspraxis heute gerechtfertigter wäre als je: eine lavierende Staatstheorie ist es heute jedenfalls weniger als je. Und unsere Staatsmänner werden, gerade insofern sie unter dem gegenwärtigen Zustand am unmittelbarsten zu leiden haben, selber verlangen, daß die deutsche Wissenschaft, anstatt sich dem Zustand der Unterwerfung und Unfreiheit auch theoretisch mit einem Pathos für das Leiden bequem zu legen, den Standpunkt der Freiheit des Geistes wieder begründe und den Staatsmännern eine Staatslehre zur Verfügung stelle, welche im Staat nicht mehr eine Veranstaltung des Machtbösen oder der Stillosigkeit sieht, sondern eine sittlich wie ästhetisch positive Größe.

Ich wiederhole es, daß ich hier nur einen historisch-kritischen, nicht einen systematischen Beweis über die Zusammenhänge von

Staat, Wissenschaft und Kunst antreten wollte. Besonders an dem Beispiel der bürgerlichen Wissenschaft wollte ich dartun, inwiefern ihre Absage an den Staat allmählich zur Selbstabdankung, zur Unterwerfung der Wissenschaft unter die Kunst geführt hat. Dennoch aber will ich versuchen, wenigstens in loser Form, ohne Anspruch auf systematische Begründung, auf einige Schwierigkeiten hinzuweisen, die sich an und für sich für das Verhältnis zwischen Staat, Kunst und Wissenschaft ergeben, wenn man den Primat der Kunst über die Wissenschaft zugrunde legt, und im Anschluß daran einige Erwägungen anstellen, die andeuten mögen, auf welchem Wege es vielleicht wieder möglich wäre, zu dem Begriff einer politischen Geschichtsschreibung zu gelangen.

Vor allem ist es kein reines Verhältnis zwischen Kunst und Wissenschaft, das sich auf der Basis der gegenwärtig vorherrschenden Überzeugungen gewinnen läßt. Man wird mich nicht dahin mißverstehen, als ob ich mich im Namen der Wissenschaft gegen die Kunst an und für sich wenden und umgekehrt einen Primat der Wissenschaft über die Kunst behaupten wollte. Wogegen ich Bedenken habe, ist vielmehr die falsche, unreinliche Vermischung beider Sphären, ist der Anspruch der Kunst, mit der Wissenschaft unmittelbar rivalisieren zu wollen. Ob Dichtung oder Wahrheit ein höherer „Wert" sei, ob das Absolute sich mehr als wahr oder mehr als schön darstellen lasse, darüber mag man vielleicht noch streiten, obwohl ich den Sinn eines solchen Streites nicht zu erkennen vermag. Etwas anderes aber ist es, wenn die Kunst behauptet, sogar „wahrer" sein zu können als die Wissenschaft. Nietzsche hatte doch wenigstens einen konsequenten Fanatismus gegen die Wahrheit überhaupt und forderte die Schönheit, damit wir nicht an der Wahrheit untergingen. Heute aber will das Schöne noch wahrer sein als das Wahre. Die Kunst will die Wissenschaft auf deren eigenem Felde schlagen. Und das Feld, auf dem sie es heute vorzugsweise tun möchte, ist das der Geschichte.

Niemand wird nun an und für sich sagen, daß das Feld der Geschichte nur der Wissenschaft und nicht auch der Kunst offen stehe. Historische Dramen und Romane haben gewiß dieselbe Berechtigung wie wissenschaftliche Darstellungen der Geschichte. Man müßte einen großen Teil der poetischen Literatur streichen, wenn man das bestritte.

Aber zugleich liegt auch ein ins Gewicht fallender Unterschied zwischen Kunst und Wissenschaft in bezug auf ihr Ver-

hältnis zur Historie vor. Die Kunst darf sich der geschichtlichen Stofflichkeit nur sekundär, die Wissenschaft muß sich ihr primär verpflichtet fühlen. In der Stoffauswahl gehen beide noch analog vor. Beide dokumentieren dabei, welche historischen Stoffe die Phantasie eines Zeitalters vorzugsweise angezogen haben. Dann aber trennen sich die Wege. Die Kunst muß die Kraft aufbringen, den historischen Stoff so zu formen, daß er abgelöst von der Tatsache, daß „es wirklich so war", in sich selber ruht. Sie darf nicht den Gesichtspunkt zu Hilfe nehmen, daß sie eben die Dinge so darstelle, wie sie gewesen seien. Sie hat dafür das Recht, sie umzudichten und sich gegen den gewesenen Sachverhalt weitgehend gleichgültig zu zeigen. Niemand wird z. B. an die historischen Dramen Shakespeares oder Schillers ernstlich die Frage richten, ob sich Richard III. oder Wallenstein wirklich so verhalten haben, wie es die Dichter schildern. Oder wenn man auf diese Frage dennoch eingehen will, so doch nur, um desto schärfer zu erkennen, worin die freie künstlerische Zutat gegenüber dem gegebenen historischen Befund bestand.

Auch die Kunst hat, wie alles geistige Schaffen, ein stofflich-agitatorisches Element. Es kommt ihr nicht nur auf das Formproblem an irgendeinem beliebigen Stoff an, sondern sie will auch mit dem Gehalt, den sie ergreift, überzeugen. Aber das ist nun die Frage, wo die Grenzen liegen, innerhalb welcher die Einwirkung des inhaltlichen Moments bleiben muß, um mit dem Prinzip künstlerischer Formung noch vereinbar zu sein. Und diese Grenzen werden m. E. da prinzipiell überschritten, wo der Künstler von dem Stoff, den er ergreift und mit dem er ergreifen will, abhängig wird. Und das wird er, wenn er ihn zugleich — wissenschaftlich behandelt. Denn der Wissenschaftler ist allerdings von seinem Stoff abhängig. Der Künstler aber hört, wenn er sich in diese Abhängigkeit begibt, auf, Künstler zu sein. Aufgabe und Wesen der Wissenschaft ist es, die wirkliche Welt zu begreifen, Aufgabe und Wesen der Kunst, eine neue Welt zu schaffen. Der Künstler, der der Wissenschaft ins Handwerk pfuscht — „pfuscht", weil er selbst ohne die notwendige handwerkliche Ausrüstung dafür ist — büßt dabei zugleich das Prinzip seines eigenen Schaffens ein. Er stört die Wissenschaft, und er entäußert sich der Kunst. Und der Wissenschaftler, der sich auf das Gebiet der Kunst begibt und den Geist „plastisch" machen will, macht sich des korrespondierenden Fehlers schuldig. Man kann es ruhig aussprechen, daß die Wissen-

schaft des abgeleierten Begriffes der „Intuition" gänzlich entraten kann, ohne damit einem mechanischen Verfahren verfallen zu müssen.

Eben in diesem Zwitter zwischen Kunst und Wissenschaft aber wird nun von modernen Bestrebungen im Gegenteil erst die wahre Synthese zwischen Kunst und Wissenschaft gesucht. Bei Ludwig tritt das besonders grell hervor. Aber er hat Vorläufer und Mitläufer in Hülle und Fülle. Das ganze Zeitalter des Historismus ist voll von Beispielen dieser künstlerisch-wissenschaftlichen Zwitterproduktion. Man könnte schon an Gustav Freytags „Bilder aus der deutschen Vergangenheit" erinnern, dann an Gobineaus Szenen aus der Renaissance, an Strindbergs „Historische Miniaturen", an Eulenbergs „Schattenrisse", neuerdings an sein Buch über die „Hohenzollern" und an eine unübersehbare Menge ähnlicher Bücher, Essays, Aphorismen: lauter Darstellungen, von denen man nicht angeben könnte, ob sie nun eigentlich mit der geschichtlichen Wirklichkeit, die sie schildern, ganz, halb oder gar nicht übereinstimmen wollen.

Ein Motiv für diese Versuche der Kunst auf wissenschaftlichem Gebiet mag man in dem Nachlassen der künstlerischen Potenz erblicken, im Mangel an Erfindungsgabe, an Phantasie. Wichtiger aber als dieses negative erscheint mir das positive Moment, das dabei mitspielt. An der Impotenz wäre ja sonst nichts weiter zu kritisieren: wohl aber daran, daß aus der Not noch eine Tugend gemacht werden soll, indem sich nämlich mit der Flucht des Künstlers in die Abhängigkeit von seinem Stoff noch eine bestimmte positive Absicht verbindet. Als diese Ansicht aber tritt, von Ludwig in seiner Vorrede zum „Bismarck" mit dankenswerter Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht, die unmittelbar agitatorische, moralisch-politische oder auch moralisch-religiöse hervor. Die künstlerische Fassung einer Wahrheit scheint für die Allgemeinheit zugänglicher und populärer als die wissenschaftliche zu sein. In künstlerischer Fassung lesen sich historische Stoffe am leichtesten. Man geht auch wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß eben hieraus Absichten der Wissenschaft entspringen, mit einer gewissen Pflegsamkeit künstlerisch zu schreiben. Namentlich die charakteristische Bevorzugung des Essays in der modernen Geschichtsschreibung könnte zum Beweise dienen.

Nun ist natürlich gegen eine formvollendet auftretende Wissenschaft nicht nur nichts zu sagen, sondern ein solches Auf-

treten ist eine natürliche, selbstverständliche Forderung. Weniger klar aber ist, ob die wahre Formvollendung der Wissenschaft überhaupt etwas mit Kunst zu tun habe. Das würde im Grunde einen Ästhetizismus bedeuten, nämlich die Annahme, daß das Formale speziell mit der Kunst und umgekehrt die Kunst mit dem Formalen gleichzusetzen sei; während die wirkliche, wahrhaft ästhetische Form der Wissenschaft diejenige ist, die sie an sich selber, ohne Seitenblick zur Kunst, erzeugt. So allerdings, auf ihr eigenes Formvermögen gestützt, ohne „Künsteln", wird sie sich vielleicht weniger leicht lesen lassen, weniger offenen Eingang bei der Allgemeinheit finden. Und somit werden wir weiterhin auf die Frage geführt, welche Stellung die Wissenschaft zum Gesamtleben der Nation einnehmen soll, und wie sie sich in bezug hierauf von der Kunst unterscheidet.

An und für sich sind sowohl Kunst wie Wissenschaft Sache einzelner Weniger. Man könnte von einer künstlerisch-wissenschaftlichen Aristokratie und Oligarchie innerhalb der Nation sprechen. Dies Moment freilich teilen Kunst und Wissenschaft im Grunde mit allen Berufen. Jedem Beruf liegt ein aristokratischer Zug zugrunde. In seinem Beruf ist jeder ein Aristokrat, denn in ihm kann und leistet er das, was nicht jederman kann und leistet. Die Berufe sind freilich von verschiedener innerer Geschlossenheit. Und ganz geschlossen ist die Berufsidee überhaupt nicht. Der Mensch lebt nicht allein von seinem aristokratischen Bewußtsein. Der Esprit de corps regiert nicht allein, und wo er sich in sich selbst versteift, erhält er leicht einen unerfreulichen Beigeschmack, etwas Zunftmäßiges, das von Männern wie Emil Ludwig und Meinecke an dem heutigen „akademischen" Betrieb der Wissenschaft vielleicht nicht zu Unrecht getadelt wird. Das Berufsbewußtsein wird durchkreuzt von den Beziehungen, die vom Einzelnen zum Einzelnen, und von denen, die vom Individuum zur Menschheit gehen; man möchte sagen, von monarchischen und demokratischen Empfindungen, durch die die aristokratischen erweitert und ergänzt werden.

Und so dürfte man vielleicht eine Gliederung der Berufe danach versuchen, welche Wirkung auf die Allgemeinheit von ihnen auszugehen vermag. Treitschke hat unter diesem Gesichtspunkt zwei an die Spitze gestellt: den religiösen und den militärischen. Den Priester und den Feldherrn erklärte er für die beiden populärsten Typen. Religion und Staat, meinte er, lieferten der

Menschheit in erster Linie ihre Helden. Die an der Person Cromwells orientierte Heldenverehrung Carlyles beruhte auf derselben Ansicht. Und auch eine wahre Bismarckverehrung, die in Bismarck nicht nur den „Machtpolitiker", sondern auch den an dem Zusammenstoß der Weltanschauungen seines Jahrhunderts gebildeten Genius erblickt, würde dem Primat der staatsmännisch-religiösen Naturen in bezug auf die von ihnen ausgehende allgemeinmenschliche Wirkung zur Stütze dienen können.

In bezug auf Kunst und Wissenschaft aber gebührt unter diesem Gesichtspunkt der Primat ohne Frage der Kunst. Nicht mit Unrecht kommt sich das Publikum selber mehr kunst- als wissenschaftsverständig vor, wobei sich noch die einzelnen Künste graduieren ließen. Die Kunst ist für alle da, sie wirkt unmittelbar auf jederman, sie genießt dieses Vorzugs, ohne daß darum die letzten Werte künstlerischer Schöpfungen jederman gleichmäßig zugänglich zu sein brauchen. Deshalb gibt es auch wohl keine eigentliche Erziehung zur Kunst, wenigstens nicht im primären Sinne: künstlerisches Verständnis und Urteil ist im Grunde etwas Ursprüngliches, keiner spezifischen Vorbildung Bedürftiges. Eine bewußte Erziehung zu künstlerischem Empfinden, wie sie heute vielfach gefordert und versucht wird, führt leicht etwas Pedantisch-Schulmeisterliches mit sich, wie immer dann, wenn versucht wird, etwas bewußt herzustellen, was an und für sich schon da ist. Das künstlerische Auge läßt sich nicht ohne Schaden aus der Sphäre des „Urerlebnisses" in die des „Bildungserlebnisses" überführen.

Die Wissenschaft dagegen hat eine Lehre. Sie kann nicht auf jederman, sondern nur auf den zu ihr Erzogenen wirken. Sie tritt nicht unmittelbar vor das Forum der Allgemeinheit, sondern zunächst vor das der „Gebildeten". Wenn es pedantisch wäre, künstlerische Empfindung und Urteilskraft bewußt anerziehen zu wollen, so umgekehrt leichtfertig, wissenschaftliche Empfindung und Urteilskraft ohne weiteres voraussetzen zu wollen. Das soll nicht heißen, daß nicht auch die Wissenschaft auf die Allgemeinheit zu wirken vermöchte und verpflichtet wäre. Aber der Weg, auf dem diese Einwirkung vor sich geht, ist hier ein anderer, besonderer: der Weg über die Schule.

Der Ruf nach Popularisierung der Wissenschaft ist von sehr zweischneidiger Berechtigung. Denn er besagt, daß sich die Wissenschaft unmittelbar an die Allgemeinheit wenden solle. Nicht an alle Disziplinen zwar ergeht er gleichmäßig, weniger an die exakten

als an die Geisteswissenschaften. Eine populäre Mathematik wird gewiß niemand fordern. Für die Geisteswissenschaften aber kann das Popularisieren zu einer großen Gefahr werden. Je mehr sich nämlich die Geisteswissenschaften nach außen bewegen, desto mehr droht eine Verlangsamung ihrer Bewegung nach innen. Wohl kann es als eine hohe Aufgabe der Wissenschaft selber erscheinen, populäre Darstellungen für den allgemeinen Gebrauch zu verfassen; dies pflegen aber nicht die Arbeiten zu sein, die die Wissenschaft selber weiterbringen, weil sie weniger auf Forschung als auf Zusammenfassung, Abrundung usw. beruhen, nicht sowohl in der Materie, als in der Form neu sind. Die Gefahr entsteht, daß bekannte Dinge überwiegend wiederholt werden und verkannt wird, daß es auch einen immanenten wissenschaftlichen Fortschritt gibt.

Noch eine andere Gefahr aber droht aus dieser Unmittelbarkeit der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Publikum zu erwachsen. In dem Maße als die Wissenschaft sich an alle wendet, an eine vage Allgemeinheit, nicht mehr die — wirklich — Gebildeten der Nation als ihr Publikum denkt, zerstört sie eine der fruchtbarsten und notwendigsten Beziehungen, welche zu jedem geistigen Schaffen gehört, und die sich lebendig zu erhalten jedes geistige Schaffen vornehmlich besorgt sein muß: diejenige, ein reines Echo zu haben! Die Kunst findet ihr Echo in der instinktiven ästhetischen Urteilskraft, die sich aus ursprünglicher Begabung in jederman regen kann. Sie darf sich daher unmittelbar an die Allgemeinheit wenden, ja sie wird vielleicht bei ihr mehr Eingang und Verständnis finden als bei manchen im spezifischen Sinn Kunstbeflissenen, z. B. bei Kunstkritikern, wenigstens denen, die glauben, daß, um auf künstlerische Werte verstehend und genießend zu antworten, ein besonderer, auf beruflichem Wege erworbener Sachverstand gehöre. Der Kunstkritiker von Beruf ist eigentlich eine moderne soziologische Anomalie, gegen die sich z. B. ein Knut Hamsun mit berechtigtem Unwillen ausgesprochen hat. Der Kunstkritiker schiebt sich zwischen den Künstler und sein Publikum mit einer eigenen Machtvollkommenheit ein und unterbricht und verletzt damit das öffentliche Dasein der Kunst, es sei denn, daß er sich bescheidet, seinerseits nur Sprecher und Ausdeuter dieser unmittelbaren Beziehung zu sein und ohne spezifisches Standes- und Machtbewußtsein der Kunst wie der Allgemeinheit zugleich zu dienen. Die moderne Souveränität des feuilletonistischen kunstkritischen Verstandes ist auch ein Gewächs aus dem Boden des künstlerisch-

wissenschaftlichen Durcheinanders, in dem wir heute leben. Nicht nur der Wissenschaftler hat sich in diesem Chaos über das Hereinreden der Ästheten, sondern auch der Künstler über das der Intellektuellen zu beklagen.

Die Wissenschaft dagegen, anders als die Kunst, kann ihr wahres Echo nicht bei der Allgemeinheit überhaupt, sondern nur bei der gebildeten Allgemeinheit finden. Ein ebenbürtiges Publikum vermag sie nur unter denen zu finden, die die Fähigkeit haben, zu den von der Wissenschaft vorgetragenen Dingen ihrerseits selbständig Stellung zu nehmen. Das aber erfordert ein Maß von wissenschaftlicher Erudition, über die „man" nicht schon an und für sich, sondern erst durch hinlängliche Schulung zu verfügen in der Lage ist. Das Publikum der Wissenschaft bilden erst die hinlänglich Gebildeten. Ob es akademisch Gebildete oder Autodidakten sind, ist gleichgültig.

Wo dagegen die Wissenschaft von der Vorstellung ihres Publikums als eines wirklich gebildeten Abstand nimmt und direkt auf den Markt sprechen zu können glaubt, beraubt sie sich der Möglichkeit einer lebendigen, selbständigen Erwiderung und Kritik ihres Schaffens. Sie gewinnt dabei zwar scheinbar an Raum. Denn je populärer sie auftritt, je weniger Bildung und Kritik sie bei denen, zu denen sie spricht, voraussetzt, desto absoluter kann ihre Herrschaft erscheinen. Der Erfolg Emil Ludwigs ist das sprechende Beispiel. Er beruht darauf, daß dieser Autor sich nicht nur an die zulänglich, sondern auch an die unzulänglich Gebildeten wendet. Was sich in seiner Schriftstellerei mit repräsentativer Bedeutung für die soziologische Struktur der gegenwärtigen deutschen Verhältnisse darstellt, ist die Tyrannis einer stofflich nicht schöpferischen, sondern nur reproduzierenden, von dem abstrakt formalen Wert bloßer Anschaulichkeit, Verständlichkeit, Lesbarkeit lebenden „Wissenschaft" über das Halbwissen.

Aber diese Tyrannis des ästhetisierenden und popularisierenden Wissenschaftlertums über das Halbwissen hat auch ihre Kehrseite. Denn in demselben Umfang, in welchem sich die Wissenschaft popularisierte, verlor sie auch an allgemeiner Geltung. Es ist ein in der menschlichen Psyche an und für sich begründeter Vorgang: Nachlassen der Autorität als Folge der Aufhebung der Distanz. In den modernen pädagogischen Anschauungen wird dieses Verhältnis sogar schon gefordert. Das System ist, von den Bedürfnissen des Schülers auszugehen; nach ihnen hat sich der Lehrer

und nach dessen Bedürfnissen wiederum der Hochschullehrer zu richten. Den umgekehrten Weg von oben nach unten zu fordern, gilt als reaktionäres Beharren bei der überwundenen Lehre von der Obrigkeit. Der Triumph der popularisierenden Wissenschaft über die unzulänglich Gebildeten ist also nur ein scheinbarer. Die Halbwisser lassen sich zwar, zu einer wirklichen Kritik des wissenschaftlich Dargebotenen unfähig, mehr oder weniger alles vorsetzen, wofür das, was sich Ludwig ungestraft, ja mit größtem Erfolg an Behauptungen über Bismarck leisten durfte, ein Exempel ist. Aber die Halbwisser bescheiden sich doch nicht damit, alles zu glauben. Ja, sie sind im Grunde die Heischenden. Sie glauben nur das, was sie glauben wollen, und zwingen die Wissenschaft, das zu lehren und in Worte zu fassen, was den Bedürfnissen der Halbbildung entspricht. Die Halbbildung tyrannisiert die popularisierende Wissenschaft noch mehr als umgekehrt. Von hüben wie von drüben ist es kein freies, sondern ein tyrannisches, gebundenes, verworrenes Verhältnis.

Trübes Wasser wird unfiltriert verlangt und dargeboten. Der Filter der Schule ist herausgenommen worden. Früher bewegte sich die Wissenschaft in sich selbst; wie tief immer angeregt durch die Strömungen ihrer Zeit, suchte sie diese nicht sowohl ohne weiteres darzustellen, sondern zu verarbeiten, die Zeitbewegung in Selbstbewegung umzusetzen. Wie viel weniger ist von dieser Selbstbewegung der Wissenschaft heute zu spüren, seitdem selbst beste Kräfte sich davon in Anspruch nehmen lassen, vor allem eine unmittelbare Fühlung zwischen Wissenschaft und „Leben" herzustellen. Wonach man sich förmlich sehnt, ist wieder ein richtiges „Gelehrtengezänk". Eine aus geborgter künstlerischer Begierde „Spannungen" und „Gestaltungen" auf dem Markt feilbietende Wissenschaft wird allerdings immer geneigt sein, auf prinzipiellem Gebiet Schweigen und Scheinfrieden zu bewahren.

Eine solche sich in sich selbst bewegende Wissenschaft muß freilich eine wirklich von Prinzipien bewegte, philosophisch angelegte sein. Und so soll auch nicht geleugnet werden, daß das Herausgehen auf den Markt des Tages, des Lebens, der Seele, der Werte, der Bedürfnisse einer in Positivismus, Empirismus und Philologismus erstarrenden Wissenschaft wieder einen notwendigen Antrieb zu geben vermocht hat. Das Problem der jetzigen Lage scheint mir aber nicht mehr das zu sein, wie noch weiter in die Zeit hinauszugehen, sondern wie der Rückzug in das wissenschaft-

liche Selbst wieder anzutreten sei, nicht das, wie man noch mehr Seele, sondern wie man wieder weniger Seele haben könne, wie aus den seelischen Passionen wieder zu geistigen Aktionen zu gelangen sei.

Eine solche sich wieder in Selbstbewegung, Selbstbewußtsein, Selbstkritik formende Wissenschaft wird sodann darauf verzichten, die Allgemeinheit unmittelbar anzugehen. Man wird aufhören, die soziologisch höchst anfechtbare Meinung zu vertreten, daß die Universitäten ihre Tore eigentlich ebensoweit aufmachen müßten wie die Theater und die Kirchen, als ob sie mit diesen auf dem Terrain der unmittelbaren Allgemeinheit zu konkurrieren Beruf und Vermögen hätten. Auch hier muß man Ludwig dankbar sein, daß er gezeigt hat, daß auf diesem Felde der Wissenschaftler dem Berufsliteraten eben einfach nicht gewachsen ist. Die Wissenschaft wird sich vielmehr wieder überzeugen, daß es eines feineren, komplizierteren und doch völlig natürlichen Organismus bedarf, um die Einwirkung auch ihres Geistes auf das Ganze der Nation sicherzustellen: jenes Organismus, der sich im System der Schulen — Akademien, Universitäten, Mittel- und Volksschulen, Volkshochschulen — darstellt. Und dieser sich in ihren eigenen Formen disziplinierenden, auf die Forderung, Zeitbewegung in Selbstbewegung umzusetzen, eingehenden, die unmittelbare Anrede des Lebens vermeidenden Wissenschaft wird auch am ehesten der Glaube an ihre Autonomie, an das von ihr zu bewahrende Absolute wieder erwachsen, die Neigung verschwinden, bei der Kunst Anleihen zu machen, und die Kraft sich entwickeln, die das ästhetisierende, psychologisierende, popularisierende Literatentum aus dem Felde schlägt.

Aber freilich, eine solche Einstellung der Wissenschaft auf die ihrem Wesen gemäße äußere Organisation ist nur zu erhoffen und auch nur möglich, wenn die politischen und gesellschaftlichen Überzeugungen der Epoche zu Hilfe kommen. Ich habe mich darauf beschränkt, das Problematische der gegenwärtigen deutschen Wissenschaft in Zusammenhang zu bringen mit der politischen und gesellschaftlichen Entwicklung der bürgerlich-weltlichen Bildung, und Abstand davon genommen, die Entwicklung auf den beiden Flügeln des Klerikalismus einerseits, des revolutionären Sozialismus anderseits zu verfolgen. Ich bin mir der damit verbundenen Einseitigkeit meiner Schilderungen bewußt und erblicke eine sehr notwendige Aufgabe darin, vorurteilslos einzudringen in die

nur zu lange unvorsichtig vernachlässigten Grundbegriffe der kommunistischen wie der katholischen Wissenschaft. Im vorigen Jahrhundert war es ein großes sozialgeschichtliches Schauspiel, wie es nicht zuletzt überragende Vertreter des europäischen Adels, die Mirabeau und Pitt, Stein und Canning, Schwarzenberg, die Cavour und Bismarck gewesen sind, die dadurch, daß sie das ancien régime persönlich in sich überwanden und den Kampf gegen den sozialen Egoismus ihrer Klasse aufnahmen, der modernen Gesellschaft das Dasein eröffneten und damit die innere Existenz der Staaten, zu deren Leitung sie berufen waren, in kritischen Momenten sicherstellten. Eine analoge Aufgabe könnte heute vor einer von dem Gedanken an das Interesse ihrer Klasse sich emanzipierenden bürgerlichen deutschen Staatsmannschaft liegen. Freiheit und Form des deutschen Geistes, ja letzten Endes die Existenz des Reiches zwischen den entgegengesetzten sozialen Systemen des Westens und des Ostens hängen davon ab.

Überträgt man die Aufgabe aus dem politischen auf das wissenschaftliche Gebiet, so würde es darauf ankommen, aus den zweifellos großen Bereicherungen und ebenso großen Verwüstungen des historischen Denkens, die der deutschen Geschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte zu verdanken sind, die Umrisse einer objektiven Historik zurückzugewinnen. In dieser Meinung will ich abschließend den Versuch machen, darzulegen, auf welche Weise es mir heute möglich und notwendig erscheint, den Begriff einer politischen Geschichtsschreibung von neuem zu bilden, d. h. die alte, heute praktisch zwar noch halb selbstverständliche, theoretisch aber schon fast ganz verlassene Lehre zu wiederholen, daß Geschichte im eigentlichen Sinne nur politische Geschichte zu sein vermag.

2.

Im gebräuchlichen Sinne verstehen wir unter Geschichte: Geschichte vom Menschen. Halten wir zunächst an dieser einfachen Beziehung zwischen Geschichtlichkeit und Menschlichkeit fest, um zu prüfen, welche Tragkraft ihr innewohne.

Auf diesem Punkte würde es offenbar noch keine Möglichkeit geben, bestimmte Arten und Formen des Menschentums, die dann auch von verschiedener geschichtlicher Würde wären, zu unterscheiden. Alles Menschliche vielmehr, ob bedeutend oder unbedeutend, ob wertvoll oder wertlos, ob mehr körperlich oder mehr

geistig bedingt, ob in der Sphäre des öffentlichen oder privaten, des schaffenden oder betrachtenden Lebens verlaufend, würde unter diesen Begriff eines allumfassenden und ungesonderten menschlichen Geschehens fallen.

Ich bezeichne diesen Standpunkt als den der Humanität. „Nihil humani a me alienum puto": auf ein einfacheres Element läßt sich das Gefühl für Historie nicht zurückführen. Der antike Komödiendichter legte die Sentenz einem neugierigen Sklaven in den Mund. Sklaverei und Neugierde verschwanden. Freiheit und Selbstbewußtsein wurden Träger der Humanität. Eine Keimzelle des historischen Erkennens lag in ihr, und umgekehrt: nicht zuletzt an der Entwicklung des historischen Sinnes hat die Humanität sich befestigt[1]).

Läßt sich nun der Begriff des Menschlichen bestimmter dahin bilden, daß er das, was allen Menschen gemeinsam und was nur Menschen gemeinsam ist, enthält? Worin hat der Begriff des Menschlichen seine Einheit und seine Besonderheit? Worin sind sich alle Menschen gleich und von allen anderen Existenzen unterschieden? Einen solchen Begriff muß es geben, wenn die landläufige Gleichsetzung von Geschichte mit menschlicher Geschichte mehr als ein äußeres Einteilungsprinzip bedeuten, von wesentlicher Berechtigung sein soll.

Gleichheit aller Menschen und Verschiedenheit der Menschen von anderen Existenzen ist nur vor einer höheren Instanz denkbar. Da ist kein Unterschied zwischen den Rassen, den Nationen, den Religionen und Klassen, zwischen Macht und Ohnmacht, Reich und Arm, Aufgang und Untergang, Primitivität und Dekadenz, Gerecht und Ungerecht. Aber auch nur die Annahme einer solchen höheren Instanz erlaubt und rechtfertigt es, von der Gleichheit aller Menschen zu sprechen. Sie findet nur vor dem Auge Gottes statt. Die Begriffe der Humanität und der Transzendenz fordern einander. Von jedem anderen Standort aus verlöre das Menschliche seine Einheit und seine Bestimmtheit. Seine Einheit: denn

[1]) Wenn der Begriff der Humanität auf den Schnittpunkten der römischen und griechischen Kultur entsprungen ist, so halte ich seine Anwendung über seinen historischen Ursprung hinaus und die Würdigung aller historischen Kulturen unter seinem Gesichtspunkt doch nicht nur für möglich, sondern auch für notwendig. An dem antiken Begriff festzuhalten, hat aber dennoch seinen guten Grund. Er bringt zum Ausdruck, aus welchen Kultur-Zusammenhängen das Humanitätsbewußtsein in die Welt gekommen ist.

kein Antlitz gleicht dem anderen. Und seine Bestimmtheit: denn die Menschen bilden nur eine Familie in der Verwandtschaft aller Lebewesen.

Hieraus ergibt sich, daß zwei Wissenschaften ungeeignet wären, zur Grundlage einer Geschichtswissenschaft zu dienen, welche sich nach den Gesichtspunkten der Humanität erheben wollte. Zunächst die Wissenschaft vom Einzelmenschen, die in der Individuation das maßgebende Prinzip des menschlichen Daseins und daher in der Individualisierung die richtige Methode seiner Darstellung erblickt. Sie geht von der Einzigartigkeit und Unersetzlichkeit des individuellen Daseins aus und behauptet, daß eben in seiner Einzigartigkeit sein Wert beschlossen liege. Das Individuelle „herauszuschmecken" gilt ihr als das A und O der Geschichtsschreibung. Sie ist uns besonders bei Denkern wie Dilthey und Meinecke entgegengetreten, kann aber als charakteristisch für die ganze Epoche gelten, deren Hauptanliegen war, die Existenz des Individuums, sei es nach oben, gegen den Staat, sei es nach unten, gegen die Massen, sicherzustellen, ja diese Existenz als das eigentliche Gut der Kultur zu erweisen. Ich finde in diesem welterobernden Individualismus einen Mangel an Humanität und wenn auch nicht subjektive Gottlosigkeit, so doch eine Abschwächung des Gefühls für die Einerleiheit alles Persönlichen vor einer höheren Instanz. Indem der Wert alles Individuellen behauptet wurde, vergaß man, daß alles, was entsteht, noch eines anderen „Wertes" teilhaftig ist: daß es zugrunde geht. Diese Weltansicht achtet nur auf das Besondere, wodurch sich die Menschengesichter voneinander unterscheiden, und mag sie dabei noch so still und fromm an der bis ins Mystische getriebenen Anerkennung aller Individualitäten werden, so bleibt in der Behauptung, daß das Wertvolle gerade in der Abweichung liege, doch ein Element der Zersetzung.

Aber auch die dem Individualismus sich entgegensetzenden Versuche, die Geschichte streng naturwissenschaftlich abzuhandeln, würden mit dem Standpunkt der Humanität nicht vereinbar sein, weil in ihnen das auszeichnende Moment des Menschlichen nicht zu ausreichender Würdigung kommen könnte. Solche Bestrebungen sind uns in den Konstruktionen Lamprechts entgegengetreten. Auch die geopolitischen Einwirkungen gehören hierher, insofern den verschiedenen Räumen der Erdoberfläche von sich aus geschichtsbildende Kraft beigemessen, das Historische mithin aus dem Menschlichen überhaupt herausverlegt wird. Berge, Flüsse,

Straßen sollen die Ereignisse hervorbringen, nicht das Ereignis baut die Straßen und gliedert die Räume. Den Menschen gestaltet das Klima, das er bewohnt, das Klima ist nicht das Material, in dem der Mensch gestaltet. Das Schlachtfeld regiert den Strategen. Der mütterliche Erdboden, die Landschaftsseele dominiert, die Entfaltung des Menschengeschlechts erscheint nur als ein Teil der allgemeinen Vegetation.

Individualistische wie naturalistische Methoden haben die Einsichten in das Wesen der Geschichte bedeutsam erweitert. Sie haben dazu beigetragen, die Schichten des Untergeschichtlichen reicher auszubeuten, als es vordem zu geschehen pflegte. Das Wesen der Geschichtlichkeit im Sinne der Humanität jedoch vermögen sie beide nicht zu begründen.

Aber ist diese Gleichsetzung von Geschichte mit menschlicher Geschichte überhaupt mehr als eine bloße Hypothese? Enthüllt sie, wenn Gleichheit und Besonderheit des Menschlichen nur vor einer transzendenten Instanz angenommen werden können, nicht damit ihren problematischen Charakter? —

Die Gleichheit aller Menschen vor Gott kann nicht in dem Begriff ihres bloßen Seins liegen. Das „Wir sind" des mystischen Dichters schweift in den Seinszusammenhang aller Kreatur aus; der besondere Ort des Menschlichen findet dabei nicht seine Stätte. Vielmehr, es muß zum Menschlichen als zum gemeinsamen Subjekt ein gemeinsames, aber zugleich auszeichnendes Prädikat und zu diesem ein gemeinsames Objekt kommen, um die Einheit und Besonderheit des Menschlichen zu begründen.

Dieses Prädikat heißt: glauben. Jeder Mensch kann glauben. Nur der Mensch kann glauben. Im Glauben sind wir alle gleich, weil wir im Glauben alle denselben Gegenstand haben. Nur im Glauben sind wir alle gleich, denn nur im Glauben erstreckt sich das Prädikat auf dasselbe Objekt: Gott. Im Handeln z. B. sind wir nicht gleich: „si duo faciunt idem, non est idem". Oder im Atmen sind wir nicht gleich: die Luft, die wir atmen, ist nicht dieselbe.

Man könnte nicht einwenden, daß wir an verschiedene Götter glauben. Diese Unterschiede entstehen erst durch Verbindung des Glaubens mit politischem Willen, künstlerischer oder wissenschaftlicher Phantasie, durch den Eintritt des differenzierenden Handelns, Bildens und Denkens. Obwohl der höchste Gegenstand unterschiedlich vorgestellt werden kann, bleibt er selbst doch der einzige,

gleiche, unwandelbare, mit sich selbst identische. Darin also, daß alle Menschen und nur die Menschen an Gott glauben können, liegt Einheit und Besonderheit alles Menschlichen in der Tat begründet.

In dieser Form wurde die Einheit des Menschlichen auch von dem Enthusiasmus verstanden, mit dem die Menschen den Eintritt des Zeitalters der Humanität begrüßten. Humanität und Transzendenz forderten sie in eins:

„Seid umschlungen, Millionen,
Diesen Kuß der ganzen Welt,
Brüder, überm Sternenzelt
Muß ein lieber Vater wohnen."

Oder wollte man trotzdem diese Einheit leugnen, weil der Gegenstand, zu dem alle Menschen die gleiche Beziehung haben, selber doch problematisch bleibt? Ich will mich hier nicht auf den consensus gentium berufen oder in die Region anderer Beweise, die für das Dasein Gottes unternommen worden sind, eintreten. Es genügt hier die psychologische Tatsache des Glaubens, welche ebenso unbezweifelbar wie die andere ist, daß sich der Glaube, eben um Glaube zu sein, auf einen Gegenstand richten muß, der nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, „an seinen Erfolgen und seiner Wirkung", wie Ranke sagt, gewußt und erkannt werden, der nur „durch Beobachtung des vor Augen Liegenden und durch Nachdenken als das Geheimnis entfernt liegender Ursachen erschlossen" werden kann[1]).

Der höchste, unwandelbare, mit sich selbst identische Gegenstand also ist es, der dadurch, daß er sich in das genus homo und nur in dieses so herabläßt, daß er in der Form des Glaubens eine empirisch greifbare Reaktion in demselben auslöst, Einheit und

[1]) Ich setze die schöne, für die Religiosität Rankes charakteristische Stelle aus der Rede „Über die Verwandtschaft und den Unterschied der Historie und der Politik" hierher: „Obgleich es nun uns nicht gegeben ist, das Verborgene an das Licht zu ziehen, die Seele und ihre Tätigkeit, den Quell und den Strom des Lebens nachzuweisen und durch gegebene Namen zu bezeichnen, so steht es uns doch frei, das vor Augen Liegende zu beobachten und daraus durch Nachdenken die Geheimnisse entfernt liegender Ursachen zu erschließen. Denn der Geist kann nicht mit den Händen betastet oder mit den Augen berührt werden: an seinen Erfolgen und seiner Wirkung wird er erkannt. Von Gott zu wähnen, daß er mit Augen geschaut werden könne, welcher Grad von Torheit möchte dazu gehören? Und doch wird niemand Bedenken tragen, zu behaupten, daß er sei und daß alles von ihm seinen Ursprung habe."

Besonderheit in dem Begriff des Menschlichen hervorbringt. Und eine Geschichte, die Geschichte von allem Menschlichen und nur vom Menschlichen sein will, kann nur hierin ihr Prinzip und ihre Berechtigung haben.

Hieraus aber ist demnächst das Prinzip der Gliederung der Geschichte abzuleiten.

Es entspringt aus der Tatsache der Unsichtbarkeit, Unerreichbarkeit, Unendlichkeit des sich in die Menschlichkeit herablassenden höchsten Gegenstandes. Aus ihr folgt das Prinzip der Freiheit. Jederman kann glauben, niemand braucht zu glauben. Die Gleichheit der Menschen hat also nicht den Charakter der Wirklichkeit, sondern nur den der Möglichkeit, nicht den der Notwendigkeit, sondern den der Freiheit. Sie kann verwirklicht werden, indem der Glaube die potentielle Sphäre verläßt und aktuell wird. Aber sie braucht nicht verwirklicht zu werden, wenn ein Geschlecht von Ungläubigen auftreten will.

So scheint es denn aber, als ob der Ungläubige sich aus der Gleichheit der Menschen herauszustellen und diese damit zu zerstören vermöchte? Den Unterschied zwischen Glauben und Unglauben hat Goethe als den tiefsten, der in der Geschichte vorkäme, bezeichnet. In anderem Sinne schwebte Friedrich Wilhelm IV. derselbe Unterschied vor, als er die abweichenden christlichen Bekenntnisse in eine Front der Gläubigkeit gegen den revolutionären Atheismus zu versammeln wünschte. Goethe meinte es jedoch von einer höheren Warte. Er identifizierte die Gläubigkeit nicht mit einer bestimmten Konfessionalität. Er hatte Gläubigkeit überhaupt im Auge, die auch ohne konfessionellen Einschlag sein könnte, und setzte sie der Ungläubigkeit entgegen. Vielleicht meinte er mit der Ungläubigkeit auch nicht den konsequenten, überzeugten Atheismus, dem ja, mit Konsequenz und Überzeugtheit, Zeichen einer Religion im weiteren Sinne keineswegs fehlen. Eher wird er an Naturen gedacht haben, die die Fähigkeit, zu glauben, nicht entwickeln. Nicht den Inhalt, sondern die Intensität des Glaubens wird er gemeint haben. Nicht objektiv, sondern prädikativ machte er den Unterschied. In den glaubensstarken Naturen und Mächten — gleichgültig, woran sie glaubten oder nicht „glaubten" — wird er die Regenten, in den glaubensschwachen die Regierten der Geschichte gesehen haben. Und damit hat er vielleicht wirklich den tiefsten Punkt geschichtlichen Verständnisses berührt, wie später noch weiter auszuführen sein wird.

Aber auch der im Goetheschen Sinne Ungläubige stellt sich nur scheinbar aus der Gleichheit der Menschen heraus. Denn die Anlage, zu glauben, ist auch in ihm unzerstörbar, und in mehr als in der Anlage, zu glauben, gleicht sich das Menschliche überhaupt nicht selbst.

Im Gegenteil, es gibt keine schrofferen und unauflöslicheren Gegensätze, als diejenigen, die entstehen, wenn der Glaube aktuell wird. Da die endlichen Subjekte ihre Gleichheit nur in der Richtung auf den höchsten Gegenstand haben, sich aber niemals in den Besitz desselben setzen können, bleiben sie selber verschieden. Biblisch gesprochen: damit sie sich nicht in den Besitz höherer Macht setzen können, hat Gott sie nach Sprache, Rasse, Charakter verschieden gebildet. Den Turm zu Babel hat er zerstört. Aktualisierte, ausgebildete, geformte Glaubensbekenntnisse — kirchlichen wie unkirchlichen Charakters — liegen daher unvereinbar und unzugänglich gegeneinander, so tief auch die Verbindungsfäden und Wechselwirkungen reichen können. Wo es sich um die Richtung auf das Unendliche, Unbedingte, Absolute handelt, sind wirkliche Versöhnungen ausgeschlossen. Ein „anderer Geist" waltet hier wie dort.

Wohl kann man, jener Goetheschen Meinung eingedenk, sagen, daß erst, wo der Glaube aktuell wird, wo der Mensch sich durch das Ergreifen des höchsten Gegenstandes verwesentlicht, wo der eine den andern in absoluter Beschäftigung erblickt: daß erst dort der Funke des „Menschlichen" wirklich zu zünden vermag, und daß die tiefsten Verwandtschaften des Geistes in religiösen Berührungen ihren Ursprung haben, gleichgültig, ob sich die Religionen, um die es sich handelt, feindlich oder freundlich begegnen. Und wenn in irgendeiner Nation, so haben sich in der deutschen die Energien entwickelt, diese Verwandtschaft des Menschlichen in der Sphäre des Glaubens überhaupt auszubilden und zu ertragen: bis zu dem erlauchten Satz Hegels, daß es gut für den Staat sei, mehrere Konfessionen sich gegenüber zu haben. Aber auch in dieser Hegelschen Lehre blieb es doch bei der potentiellen Gleichheit, in deren Garantie er die höchste Aufgabe des Staates sah. Er selbst blieb ein radikaler Protestant und wollte nichts von dem römischen „Aberglauben" wissen. Eine unglaubliche Härte gab er in den Toleranz- und Humanitätsgedanken hinein, in der dieser sich vollendete.

Und so begreifen wir beides: einerseits, daß es wohl eine Berührung der großen Religiosen an und für sich gibt, in der die

potentielle Gleichheit schöpferisch wird, ohne daß es zu einem objektiv gemeinsamen Glauben käme; daß es einen Berührungspunkt gleichsam vor dem Objekt gibt, im rein Prädikativen, in der Tätigkeit des Glaubens an und für sich; und anderseits, daß diese letzte Berührung gerade dort am mächtigsten wirkt, wo der Glaube die bestimmteste, aktuellste Gestalt annimmt, daß für die höchste Toleranz und Humanität eine Voraussetzung die objektive Durchbildung des Glaubens, seine Absonderung und Festigkeit in sich selbst ist, weil erst auf diesem Wege hat ermessen werden können, wie weit jede Bemühung des endlichen Geistes um das Unendliche Stückwerk bleibt. Es gibt eine Ebene, wo historische Anerkennung alles Menschlichen und absolute Verneinung bestimmter geistiger Einstellungen einander nicht ausschließen, sondern fordern und ergänzen. Erst in diesem Zusammenhang von Toleranz und Intoleranz liegt, wie ich glaube, das Wesen der Humanität.

Es treten also aus der Beziehung des Endlichen auf das Unendliche zugleich potentielle Gleichheit und aktuelle Besonderung des Menschlichen hervor. Zwischen den großen Religiosen ist die höchste Verbundenheit und die tiefste Entgegensetzung. Das stiftet die Gliederung der Geschichte.

Denn steigen wir weiter zu den so begriffenen Sonderungen hinab, so folgt logisch eine doppelte Bewegung: nicht nur die des Endlichen gegen das Unendliche, sondern auch die des Endlichen gegen das Endliche. Betrachten wir zunächst die Bewegung des Endlichen zum Unendlichen, die religiöse Bewegung. Es fragt sich, ob wir in ihr die eigentlich geschichtliche vor uns haben.

Auch eine stufenweise Annäherung an das Ziel findet in ihr nicht statt. Denn der Abstand zum Unendlichen kann nicht verringert werden. Kein Fortschritt ist in der Religionsgeschichte. Jede Epoche des Völkerlebens, wie des einzelnen Menschenlebens, ist gleich nahe zu Gott. Zum Unendlichen fangen wir immer wieder von neuem an. Mögen wir die Gefangenen unserer im Endlichen vollbrachten Taten sein: in der Möglichkeit der Richtung auf das Unendliche bleiben wir frei. Wir sind aber auch gezwungen, zum Unendlichen immer wieder von neuem anzufangen. Denn das Unendliche ist kein Gegenstand des Besitzes, der Kontinuität, des Fortschrittes[1]).

[1]) Fortschritt war das Ideal der Aufklärung, Ursprünglichkeit das der Romantik. Ich glaube, daß sich der Gegensatz auflösen läßt, wenn er nicht auf

Das Verhältnis ist das, daß die Unkraft, den Abstand zum Unendlichen zu überwinden, gleichsam beantwortet und aufgewogen wird durch die Kraft, in die Tiefe, in den Ursprung des eigenen endlichen Wesens zurückzufallen, in eine Tiefe, einen „Ur"-sitz, wo die regenerativen, befreienden, formenden Kräfte dieses Wesens wohnen. Dieselben werden entbunden durch die Leidenschaft zum Absoluten. Der Wille zur Selbstauslöschung vor dem Unendlichen ist es, der das Selbstbewußtsein erzeugt. Dieses Selbstbewußtsein möchte man daher nicht mit dem der Persönlichkeit gleichsetzen, welche ihre Stellung mehr nach außen, gegen Endliches, nimmt. In diesem Selbstbewußtsein ist nichts von dem Bewußtsein des eigenen „Wertes", geschweige denn von Einzigartigkeit und Unersetzlichkeit, denn es entsprang ja gerade aus der Tendenz der Selbstauslöschung, aus der Richtung auf das Unendliche, aus dem Willen, die Gleichheit des Menschlichen vor Gott zu verwirklichen, das Allgemein-Menschliche als allgemeines Priestertum darzustellen, also derart, daß die Individuen nicht von der Seite der Mannigfaltigkeit ihres Seins, sondern von der der Einerleiheit ihres Tuns, des Glaubens, her erscheinen. Diese Selbstauslöschung kann zwar nicht erreicht werden, weil sie im Endlichen nur angelegt, nicht vollendbar ist: „Es ist und bleibt auf Erden nur ein Anheben und Zunehmen, welches wird in jener Welt vollbracht" (Luther, von der Freiheit eines Christenmenschen). Was dagegen resultiert, ist eben jenes Selbstbewußtsein, in welchem sich der höchste Zustand von Freiheit und — wie die Luther und Nietzsche sagen — Fröhlichkeit hervorbringt, Freiheit in der Besonderung, in der „Sünde", Werden im Sein, der Zustand des „Werde, was du bist", weder etwas Wertvolles, noch etwas Wertloses, auch nicht etwas Wertvolles und Wertloses ineinander verschlungen, sondern die Vergeistigung oder Verwesentlichung des Endlichen.

Ich will das noch an einer sprachlichen Beobachtung zu verdeutlichen suchen.

---

die Geschichte überhaupt übertragen, sondern unterschieden wird, für welche Bewegungsrichtungen des menschlichen Geistes er gelten soll. Auf das irdische Gebiet übertragen, hätte der Gedanke der Ursprünglichkeit etwas Reaktionäres, auf das jenseitige der Gedanke des Fortschritts etwas Überhebliches. In Rankes Wort, daß alle Epochen gleich nahe zu Gott seien, liegt keineswegs eine Leugnung des Fortschritts, wie man wohl angenommen hat, sondern nur die Behauptung einer Instanz, vor der aller Fortschritt vergänglich sei.

Von einem Substantivum können Adjektiva in doppeltem Sinne abgezogen werden: im Sinne einer äußeren Seins- und in dem einer inneren Wesensfeststellung. Vom Substantiv Mensch wird das Adjektiv menschlich entweder im Gegensatz etwa zu tierisch oder eindeutig zu unmenschlich abstrahiert; ebenso das Adjektiv deutsch im Gegensatz etwa zu französisch oder eindeutig zu undeutsch. Von diesen betonten Adjektiven können dann wieder Substantiva gebildet werden. Nicht jeder Mensch braucht dann Menschlichkeit zu haben, nicht jeder Deutscher braucht ein „Deutscher", nicht jede Person eine Persönlichkeit zu sein usw. Diese Bewegung, durch die die Substanz das, was sie im äußeren Sinne schon ist, im inneren erst wird, kann als ihre Verwesentlichung oder Vergeistigung bezeichnet werden.

Man könnte auch sagen: es ist die Aufrichtung des Untergeschichtlichen in sich selbst durch das Ergreifen des Übergeschichtlichen. Unter dem Untergeschichtlichen verstehe ich dabei die naturgegebenen, „chthonischen" Mächte: den Einzelmenschen, Stämme, Völker, Rassen, landschaftliche Einheiten, in gewissem Sinne auch soziale Faktoren, Stände und Klassen: m. a. W. alle Elemente, von denen sich Begriffe, die Begriffen wie „deutscher Geist", „nordischer Geist", „Geist des Bürgertums" usw. analog sind, abziehen lassen. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie auf Naturgegebenheiten beruhen, daß sie Seinsformen darstellen, in die der Mensch hineingeboren wird, die er nicht bewußt wollen kann — das Deutsche, das Nordische — ohne mit solchen Zielsetzungen den Reichtum der Substanzen zu beeinträchtigen.

Kein Zweifel zwar, daß in der Vergeistigung auch eine Forderung, ein Element der Freiheit wirkt, daß sie stattfinden soll, aber nicht stattzufinden braucht. Werde, was du bist: Einzelmenschen und Völker erfüllen bei weitem nicht immer das Gesetz. Aber auch, wo es erfüllt wird, kommen wir im Werden über das Sein nicht hinaus, sondern bleiben die Gefangenen unseres Geschlechts, unserer Gesellschaft, unserer Nation usw. Und darin liegt es, daß wir die Bewegung, obwohl sie gesollt wird, ausweislich der Sprache zugleich positiv und negativ bewerten. Wenn wir sagen: das ist sein persönlicher Stil, das ist echt deutsch gedacht, das ist echt jüdisch empfunden, so akzentuieren wir den Stil, den Gedanken, die Empfindung zugleich positiv und negativ: positiv wegen der Verwesentlichung der Substanz, die wirksam geworden, negativ wegen der Einschränkung, die dabei doch wirksam ge-

blieben ist. Diese Doppelbewertung rührt nicht etwa daher, daß wir die besondere Substanz, um die es sich handelt, positiv oder negativ werten, im deutschen Wesen etwas Positives, im jüdischen etwas Negatives sehen oder umgekehrt, sondern die Negation betrifft die bleibende substanzielle Gebundenheit an und für sich. Die hier in Frage kommende „Bewertung" verhält sich daher jenseits von gut und böse. Die Negation haftet immer nur an der Tatsache, daß das Sein trotz seiner Vergeistigung in seiner Besonderung bleibt, ja, je mehr es sich vergeistigt und verallgemeinert, zugleich desto schärfer sich charakterisiert und besondert. Die Affirmation betrifft die Entwicklung sowohl der guten wie der schlechten Anlagen der Substanz, den Energieprozeß als solchen. Es ist keine moralische, sondern eine religiöse Kritik, die stattfindet.

Geist und Wert werden oft miteinander gleichgesetzt, wie wir es in der Theorie Meineckes beobachtet haben, gleich als ob es keinen „Geist" des Bösen gebe. Die konsequente Wertphilosophie scheidet allerdings Geist und Wert, an die Stelle der Geisteswissenschaften sollen Kulturwissenschaften treten. Der Geist gilt ebenso wie der Körper als wertindifferent und ist, wie dieser, nur Gegenstand der Naturwissenschaften. Die Geschichtswissenschaft soll es daher nicht mit dem Geist, sondern mit der Kultur, d. h. mit der Wirklichkeit, insofern Werte an ihr haften, zu tun haben. Aber ist das „Deutsche" eine experimentell erforschbare Naturtatsache, oder ist es etwa ein Wert? Es ist weder das eine noch das andere, sondern eine geistige Größe, und Geist ist weder wertindifferent noch ein Wert noch ein Unwert noch teils Wert, teils Unwert ineinander verschlungen, sondern mit dem, womit er wertvoll ist, zugleich unwert, positiv in seiner Tendenz auf das Unendliche, Allgemein-Menschliche und negativ darin, daß eben diese Tendenz zur Vertiefung des Endlichen führt. Geist ist ein Wirkliches, das dadurch, daß es sich auf das Absolute richtet, in seine eigene Tiefe zurückgeschlagen wird, das dadurch, daß es sich im Unendlichen aufzuheben trachtet, sich in seiner Endlichkeit ausbildet, befestigt, voll-endet. Verwirklichung von Werten und Vergeistigung des Wirklichen ist zweierlei. Geschichte kann als Kulturgeschichte im Sinne des Neuidealismus nur um den Preis verstanden werden, daß die geistigen Wesenheiten dabei zerstückelt und durch die Tendenz, direkt zu werten, um ihr Prinzip, das Positive zugleich als Negatives zu haben, gebracht werden. Eine Philosophie,

die den Geist aus der Geschichte hinausweist, oder die, weniger konsequent, die Vergeistigung des Wirklichen mit Wertverwirklichung gleichsetzt, richtet sich selbst. Sie ist sprachlich schlechterdings unvollziehbar. Eine moralisierende Umnebelung der geschichtlichen Sphäre findet in dieser geistfremden Kulturphilosophie und Kulturgeschichtsschreibung statt. Es sind Nebel, die sich in einer bestimmten politisch-gesellschaftlichen Wetterlage bilden können, etwa aus politischer Schwäche und sozialer Unruhe heraus, die aber nur dazu beitragen, daß das geschichtliche Dasein schwerer atmet und schwärzer sieht.

Aber begreift sich nun das Wesen des Geschichtlichen allein aus dieser Beziehung des Untergeschichtlichen auf das Übergeschichtliche, aus dieser Voll-endung des Endlichen durch seine Tendenz auf das Unendliche?

Hier vielmehr treten Gefahren der Mystifizierung des Daseins auf, denen insbesondere die deutsche Geisteswissenschaft ausgesetzt zu sein scheint. So scheint es mir eine Einseitigkeit der Geschichtsphilosophie Spenglers zu sein, daß sie das Verständnis der Geschichte auf diese unterirdisch-überirdische Beziehung gründen will, daß sie nicht ruht, bis sie nicht auch die objektivsten Gebilde, wie die mathematischen, als Emanationen einer bestimmten „seelischen" Verfassung dargelegt hat. Interessant ist diese Lehre durch das extreme Verfahren, mit dem sie sich zu beweisen strebt. Spengler erkennt, daß er mit den äußerlich gegebenen seelischen Möglichkeiten, nationalen, sozialen, landschaftlichen, nicht reichen würde, um Entstehung und Weltläufigkeit etwa einer mathematischen Vorstellung psychologisch verständlich zu machen. Und so konstruiert er andersartige seelische Verfassungen, legt den apollinischen oder magischen oder faustischen Menschen zugrunde, um die Summe der Objektivationen in Religion, Kunst und Wissenschaft, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft als Ausdruck solcher eingebildeten Kulturseelen zu begreifen. Oder er erhebt das Seelische dadurch zu einer von seiner äußeren Gegebenheit völlig abgelösten Existenz, daß er z. B. von Bismarck als dem letzten Staatsmann „spanischen Stils" spricht[1]). Es ist nicht ganz unvorstellbar, was er damit meint, und die Sprachphilosophie müßte bestimmen, welche Tragweite der Möglichkeit solcher Übertragungen substanziell gebildeter Adjektiva auf eine andere Substanz innewohnt. Aber

[1]) Preußentum und Sozialismus, S. 27.

zu welchen Paradoxien greift die von ihm geübte Spiritualisierung um sich! Es ist der Versuch, alle Geschichte letzten Endes als Religionsgeschichte zu bilden, die Geschichte zu romantisieren.

Spengler ist nur einer unter den zahlreichen heutigen Denkern — auch Stefan George und sein Kreis gehören zu ihnen — denen allen es gemeinsam ist, daß sie nur die Richtung vom Endlichen zum Unendlichen gelten lassen, so daß die Geschichte sich für sie in lauter Ursprünglichkeiten auflöst und das Moment der Kontinuität vermißt. Nietzsche ist ihrer aller Ahnherr, den meisten seiner Nachfolger dadurch überlegen, daß er das Ungeschichtliche dieser Bestrebungen gefühlt und sich folgerichtig der Geschichte feindlich gegenübergestellt hat.

Wer wollte den Tiefsinn und — an ihrer Stelle — die Berechtigung der modernen Mystifizierungen, Mythologisierungen, Anthropologisierungen leugnen? Aber systematisch uneingegliedert, schrankenlos waltend, in das Reich der Geschichte eingelassen, zu dessen Herrinnen gemacht, sind sie nichts als Ausdrucksmittel der Reaktion.

Es handelt sich um fruchtbare, aber einseitige Gegenbewegungen gegen jene, sei es positivistisch, sei es idealistisch angelegten, bloßen Sachgeschichten der Philosophie, der Literatur, des Rechtes usw., die eine Idee aus der anderen, ein System aus dem anderen, ein Kunstwerk aus dem anderen pragmatisieren, gleich als ob sich die Sachen ohne Dazwischenkunft des Geistes von selber abspännen. Die einen hängen die Lampen der Erkenntnis zu hoch auf, so daß die Gesetze oder Werte nur auf der Oberfläche kräuseln, nicht in die Tiefe hinabdringen und leuchten, die anderen stellen sie zu tief auf, so daß das Unterirdische nur in seiner schlechten Selbstbewegung erkennbar wird und die höchsten Objektivationen wieder zurückgeholt werden in das Chaos der Seele und des Leibes, als dessen „Ausdruck", nicht als dessen Aufhebung, sie gelten sollen. Für die einen gibt es überhaupt kein Selbst, welches zur Erkenntnis der Objektivationen, die es hervorbringt, „wesentlich" ist: höchstens ein äußeres, empirisches Selbst legen sie, indem sie „Leben und Werke", „life and letters" beschreiben, zugrunde; für die andern gibt es im Grunde nur dieses Selbst, nicht aber seine Auslöschung. Von beiden Seiten wird der Ort verkannt und unberührt gelassen, an welchem die religiöse in künstlerische, wissenschaftliche, überhaupt in eine auf das Sachliche gerichtete Bewegung übergeht. Die einen lassen den religiösen Urgrund aus diesen

Disziplinen überhaupt heraus, leiten Kunst aus Kunst, Wissenschaft aus Wissenschaft her, die anderen gehen an dem Sinn der Bewegung vorüber, kraft welcher Kunst und Wissenschaft aus der religiösen Strömung emporragen. Die einen betonen einseitig den Fortschritt, die anderen die Ursprünglichkeit. Versuchen wir, ob eine umfassendere Anschauung möglich ist.

3.

Aus der Unendlichkeit und Unerreichbarkeit des höchsten Gegenstandes fließt auf die ihm zugewandten Subjekte deren Trennung herab. Und keine Trennung greift so tief wie die aus der religiösen Bewegung entsprungene. Alle Geschichte ist, verborgen oder offen, von Religionskriegen, Weltanschauungskämpfen durchzogen. Wie aber diese Trennung, gewissermaßen der „List der Idee" folgend, aus der Tendenz zur Verallgemeinerung, zum allgemeinen Priestertum entspringt, wie die tiefste Abweichung als Folge der höchsten Vergleichung erscheint, so erhält dabei doch auch das Allgemeine, um das es sich ursprünglich handelt, seine eigentümliche Repräsentation. Und dies geschieht, wenn die religiöse Bewegung in die wissenschaftliche und künstlerische umschlägt.

Wirkt doch in jeder religiösen Bewegung zugleich ein gemeinschaftsbildendes Moment! Wohl liegen sich die Bekenntnisse nach außen abgeschlossen gegenüber. Aber nach innen streben sie nach vereinheitlichender Sprache. Die Menschen werden in religiöse Parteien auseinandergeführt und doch innerhalb dieser Parteien auf das festeste verbunden. Worauf beruht diese Kraft des religiösen Geistes zugleich zur Verbindung der eben durch ihn auf die Intransigenz ihres Selbstseins festgelegten Einzelnen? Wie kommt es, um mit den modernen Anthropologen zu reden, daß er nicht nur das Ich, sondern auch das Du begründet, nicht nur „Individuen", sondern auch „Personen" schafft? Nur durch die Konkordanz der Herzen? Vielmehr nicht dadurch, daß die Idee der Gleichheit an einem Punkt fallen gelassen wird, um an einem anderen um so wirksamer wieder emporzutauchen?

In Kunst und Wissenschaft wird die Identität zwischen Subjekt und Objekt, die die religiösen Strebungen herstellen wollen, zerrissen. Ein Analogon dessen, was in den Religionen die Vergottung des Menschen, sein Eingehen in Gott bedeutet, wird in

Kunst und Wissenschaft nicht geleistet. Der künstlerische und wissenschaftliche Prozeß kommt vielmehr durch eine doppelte Einschränkung zustande: das Subjekt verzichtet auf seine Wesensverwandlung und das Objekt wird nicht mehr im Unendlichen gesucht.

Das Subjekt verwandelt sich in Kunst und Wissenschaft nicht, sondern bleibt in seiner Empirie erhalten. Von seinem Werk tritt der wissenschaftlich und künstlerisch Schaffende wieder in das Diesseits seiner Persönlichkeit zurück. Auch das Selbstbildnis eines Malers, die Autobiographie eines Dichters führen ein abgelöstes Dasein für sich. Es ist gar nicht die vorwaltende Absicht, daß der Mensch im wissenschaftlichen oder künstlerischen Werk sein Selbst darstelle, vertiefe, erlöse; alles Selbstische, auch jenes höchste unpersönliche, das in der Wesensverwandlung, Verwesentlichung des subjektiven in den absoluten Geist wirksam ist, verschwindet vor der rein sachlichen Aufgabe, die ergriffen wird. Das empirische Ich wird nicht verwandelt, nicht gerechtfertigt, nicht geläutert; sondern es wird so, wie es ist, eingesetzt, in und mit seiner Empirie in Dienst gestellt, seine substanzielle Problematik wird nicht gelöst, sondern vergessen, unterdrückt. Will man auch in Kunst und Wissenschaft von einer Katharsis des Schaffenden reden, so liegt sie darin, daß das Subjektive hier dazu da ist, daß man sich, wie Hegel sagt, gar nichts aus ihm macht. Daraus resultiert der Zustand der Erschöpfung, in den man große Künstler und Forscher, gleichsam vom Geist verlassen, aus dem Werk, dem sie ihn gaben, in die bloße Empirie ihrer Person zurücktreten sieht.

Aber die Unterdrückung des spezifisch religiösen Prozesses ist nur die eine der beiden Bedingungen, unter denen die Allgemeingültigkeit künstlerischer und wissenschaftlicher Hervorbringungen möglich wird. Die andere liegt darin, daß das Unendliche nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar ergriffen wird, daß durch Erkenntnis und Gestaltung nur Symbole des Unendlichen vorgestellt werden: mag es nun die wirkliche Welt sein, die der symbolisierende Geist in der Wissenschaft ergreift, gleichsam um vom Werk auf den Schöpfer zurückzuschließen, oder mag es umgekehrt eine mögliche Welt sein, die er in der Kunst hervorbringt, gleichsam um vom Schöpfer auf das Werk zurückzuschließen. Man darf vielleicht sagen: die Wissenschaft liest aus dem Werk die Existenz des Wirkenden, die Kunst aus dem Wirkenden die Existenz des

Werkes ab, die Wissenschaft beweist Gott aus der Welt, die Kunst beweist die Welt aus Gott.

In Wahrheit und Dichtung zerlegt sich also die Religion, um von der prädikativen Seite hier, von der objektiven dort des unendlichen Prozesses in endlichen Formen inne zu werden. Wahrheit und Dichtung sind daher nicht einander feindlich, sondern bilden miteinander ein aus der Struktur der Religiosität sich ergebendes System: aber nur um den Preis ihrer Sonderung voneinander, ihrer Parität, die verletzt würde, wenn sich die Kunst über die Wissenschaft oder umgekehrt erhöbe, wenn die eine sich in der anderen erst vollenden wollte. Sie vollenden sich eine jede in sich selbst. Die Vermischung des wissenschaftlichen mit dem künstlerischen Schaffen dagegen erscheint als eine schlechte Zurückwendung ins unvermittelt Religiöse, als eine Verkennung des Umstandes, daß die Religion die Differenzierung des Glaubens in Erkenntnis und Gestaltung mit sich führt: nicht um sich selbst in diese aufzulösen, sondern um sich auf ihrem Grunde allererst aufzubauen. Kunst und Wissenschaft bilden, wenn sie rein ausgeführt werden, gewissermaßen den Thronsessel der Religion. Wo sie dagegen durcheinandergeworfen werden, sind sie das Produkt eines am Glauben ermüdeten Zeitalters, das den Glauben in die Strenge des wissenschaftlichen und des künstlerischen Tuns hineinzugeben nicht mehr die Kraft hat, sondern sich in dem Durcheinander von Kunst und Wissenschaft zur Ruhe oder vielmehr zur Unruhe legt.

„Wer Kunst und Wissenschaft besitzt, der hat auch Religion": dies goethisch-protestantische Wort bleibt stehen. Es deutet die religiöse Abkunft von Kunst und Wissenschaft, den religiösen Ort aller Kultur aus. Und es lehrt zugleich, daß die Religion in Kunst und Wissenschaft nur mittelbar, nicht unmittelbar — protestantisch, nicht theokratisch — einwirkt, daß, was Schleiermacher im Hinblick auf die politische Tätigkeit sagte, nicht nur für diese, sondern für alle endliche Zielsetzung gilt: daß innerhalb ihrer *mit*, nicht *aus* Religion gehandelt wird, daß die Religiosität das sonstige menschliche Tun begleitet, nicht verursacht.

„Wer Kunst und Wissenschaft nicht hat, der habe Religion": in dieser Feindseligkeit Goethes gegen ein Religiöses an und für sich spricht sich ein zeitgebundenes Moment aus, die Ansicht, daß Kunst und Wissenschaft ein vollwertiger Ersatz für Religion sei. In der Aufsaugung der Religion in die Kultur liegt die historische

Schranke des klassizistischen Geistes: ein Harmonismus entsprang, der innerhalb der deutschen protestantischen Entwicklung, wie ich zu zeigen versuchte, von Bismarck wieder durchbrochen worden ist. Dem Kultur-Harmonismus der Klassiker entsprach dabei ihr Begriff der Persönlichkeit als des „höchsten Glücks der Erdenkinder": wie der Begriff der Kultur den der Religion in sich aufnimmt, so soll auch das empirische Ich nicht im Werk vergessen, sondern in seiner eigenen Sphäre ausgeglichen, harmonisiert werden. Die Harmonie soll persönlich besessen werden.

Aber so wenig Kunst und Wissenschaft die Religion zu ersetzen vermögen — schon aus sozialen Gründen nicht, denn sie sind die Angelegenheit einer Aristokratie — so sehr es nicht einmal ein Ideal wäre, wenn die religiösen Abweichungen in einer „Weltliteratur" untergingen, so erscheint es doch als die Aufgabe der Künste und Wissenschaften, daß sie die religiösen Systeme von einer Seite darstellen, durch welche diese als etwas Allgemein-Menschliches, Weltläufiges, als auch außerhalb der konfessionellen Zugehörigkeit zugängliche Offenbarungen der Humanität zu erscheinen vermögen. So können eine griechische Poesie, ein mittelalterlicher Dom, ein protestantisches wissenschaftliches System auch unabhängig von ihrem religiösen Charakter genossen und verstanden werden.

Kunst und Wissenschaft werden hierbei nur als Stellvertreter aller menschlichen Betätigungen verstanden, die charakterisiert werden durch den Verzicht auf Selbstdarstellung einerseits und durch das Ergreifen eines sachlichen Symbols anderseits. Die Summe dieser Betätigungen, in denen die religiöse Problematik des Individuums unberücksichtigt bleibt und die Sache um ihrer selbst willen ergriffen wird, bis zu den einfachsten Fertigkeiten hinab, kann man in dem Begriff „Kultur" zusammenfassen.

Und so scheint es denn doch, als ob in der Kultur ein sehr viel allgemeineres Moment als in der Religion walte. In ihrem Kulturbesitz scheint die Menschheit über ein ungleich wirksameres Unterpfand ihrer Gleichartigkeit zu verfügen als in ihren Religionen. Selbst die tiefsten religiösen Gegensätze scheinen überbrückt werden zu können, wenn man sich nicht unmittelbar an das religiöse Element in ihnen hält, sondern an die sachlichen Leistungen, die aus den religiösen Stimmungen hervorgegangen sind. Antike, mittelalterliche, moderne Religiosität kann man vergessen, um mit Geistern wie Aristoteles, Thomas, Hegel unmittelbar, nach

sachlichen Gesichtspunkten, zu disputieren. Und wenn man nun die ganze Fülle dessen erwägt, was der Begriff der „Kultur" in dem bezeichneten, auch die Zivilisation umfassenden, die Summe aller menschlichen Fertigkeiten einschließenden Sinn umspannt, so möchte es scheinen, als ob die wahre Geschichtsschreibung in der Tat als Kulturgeschichtsschreibung zu unternehmen sei.

Von unermeßlicher Bedeutung erscheint die verbindende Macht der Kultur. Ich sprach vom Kulturbesitz. Und das charakterisiert die Kultur wohl allerdings gegenüber der Religion, daß sie besessen werden kann, daß das „Erwerben um zu besitzen" hier weniger dringlich erscheint. Kultur kann man sich in anderem Sinne aneignen als Religion. Sie ist, wenn auch mit Abstufungen für die verschiedenen Fertigkeiten, lehrbar. Hiermit mag es zusammenhängen, daß Kulturphilosophie und Kulturgeschichte wesentlich dort erscheinen, wo der Begriff des Besitzes sich im Vordergrund des praktischen — und damit auch des theoretischen — Interesses geltend macht. Kulturphilosophie und Kulturgeschichte begannen mit der Aufklärung, d. h. mit der Tendenz des Bürgertums, eine seinem Besitz entsprechende politische Geltung zu erlangen, den Gegensatz zwischen Besitz und Berechtigung auszugleichen, und Kultur ist dann erst recht ein Kriterium der Geschichtsphilosophie des Sozialismus geworden, welcher, anders als der eingangs definierte Humanismus, die Gleichheit des Menschlichen nicht auf die religiöse Anlage, sondern auf die Kategorie des Besitzes oder der grundsätzlich analogen der Besitzlosigkeit begründen will.

Von der Kultur ließe sich in der Tat sagen, daß Fortschritt in ihr stattfindet. Niemand wird leugnen, daß eine Geschichte der Technik, der Naturwissenschaften, teilweise auch der Geisteswissenschaften unter dem Gesichtspunkt des Fortschritts möglich, ja ohne ihn sinnlos wäre. Auch von Werten und ihrer Verwirklichung kann innerhalb der Kultur die Rede sein, da es sich hier um Objekte von sachlichem Charakter handelt. Aber denkwürdig wird nun der Umstand, daß, je unbezweifelbarer sich auf diesen Gebieten der Gesichtspunkt des Fortschritts aufdrängt, desto zweifelhafter die Eignung des Historikers wird, diese Entwicklung zu beschreiben. Wenn die vom Prinzip des Fortschritts geleiteten menschlichen Tätigkeiten überhaupt Wert auf Erwerbung geschichtlichen Bewußtseins legen, so pflegt dieses nicht von Historikern, sondern von den zuständigen

Fachmännern entwickelt zu werden. Für die Geschichte der Mathematik wird man sich an einen Mathematiker, für die Geschichte der Philosophie an einen Philosophen, auch für die Rechtsgeschichte wohl zunächst an einen Juristen wenden. Das bedeutet aber ein Doppeltes. Erstens, daß das Element Geschichte hier überhaupt nicht von vorwaltender Bedeutung und wesentlichem Interesse ist. Der Fortschritt ist mehr oder minder zwangsläufig. Wo sich zeitliche Bedingungen nachweisen lassen, erscheinen sie mehr als zufällige Beschränkungen, von denen man rückschauend zufrieden sein kann, befreit worden zu sein. Und zweitens, daß das Gebiet der Kultur ohne Einheit ist, vielmehr in verschiedene Sachgebiete zerfällt, als Ganzes nur die Summe seiner Teile sein kann, so daß eine allgemeine Kulturgeschichte adäquat nur verfaßt werden könnte, wenn sich eine Anzahl von Kennern der verschiedensten Fächer zusammenfände.

Schärfer betrachtet, graduieren sich freilich noch die verschiedenen Kulturgebiete nach ihrem verschiedenen Gehalt an Geschichtlichkeit. Je mehr unmittelbarer Sachfortschritt stattfindet, desto ungeeigneter wird die eigentlich historische Bemühung. Je strenger die überzeitlich-sachliche Bindung, desto überflüssiger die historisch-menschliche Erklärung. Eine Geschichte der Mathematik ist für den Fortschritt der Mathematik wohl weniger wichtig als eine Geschichte der Philosophie für den Philosophen. Entsprechend wird man von dem eigentlichen Historiker eher eine Ader für das Philosophische als für das Mathematische verlangen.

Noch wesentlich anders als mit der Geschichte der Wissenschaften verhält es sich mit der der Künste. In den Künsten hat das Prinzip des Fortschritts im Allgemeinen weniger Anwendung als in den Wissenschaften. Vielleicht ließe sich auch hier eine Graduierung zwischen den verschiedenen Künsten denken. In den bildenden Künsten scheint mehr sachlicher Fortschritt, mehr Technik, mehr Wissenschaft, mehr „Schule" zu sein als in den dichtenden. Mit der Literaturgeschichte pflegt der eigentliche Historiker daher auch nähere Fühlung zu halten als mit der Kunstgeschichte.

Vielleicht wäre auch die Verschiedenheit des Materials in Betracht zu ziehen. Je lebendiger das Material, desto mehr Ursprünglichkeit: z. B. in der poetischen Sprache mehr als in der philosophischen. Doch ich unternehme es nicht, mehr als anzudeuten, wie sehr sich die Wirksamkeit des Elements Ge-

schichte auf den verschiedenen Gebieten der Kultur differenziert.

Ursprünglichkeit und Fortschritt, religiöse und kulturelle Bewegung: weder die eine noch die andere Tendenz bildet wirklich Geschichte, so vielfach es versucht worden ist, die Geschichte auf sie zurückzuführen, auf jene meist von reaktionären, auf diese von fortschrittlichen, auf beide zusammen von konservativ-liberalen Geistern. Ursprünglichkeit und Fortschritt sind aus der Geschichte nicht wegzudenken, aber das eigentlich historische Interesse gehört ihnen nicht an, ihr essentieller „Rhythmus" ist nicht der historische. Wo Geschichte als Religions- oder Kulturgeschichte gedacht wird, handelt es sich um Übergriffe aus der Sphäre, sei es der Ursprünglichkeit, sei es des Fortschritts, in die der Geschichtlichkeit, um Konzeptionen eines kahlen Pragmatismus hier, eines dumpfen Mystizismus dort.

Soll dagegen der Begriff des Geschichtlichen im strengen Sinne wiederhergestellt werden, so gilt es, in die Beziehung des Endlichen auf das Unendliche die Beziehung des Endlichen auf das Endliche einzugliedern.

4.

Gehen wir wieder gleichsam von der Grammatik dieses Verhältnisses aus. Einheit und Besonderheit alles Menschlichen fanden wir in dem Satz ausgesprochen, daß alle Menschen und nur die Menschen ein jenseits der Erfahrung liegendes Prinzip in der Form des Glaubens ergreifen können. Durch gleiches Subjekt, gleiches Prädikat, gleiches Objekt wird in diesem Satze die Einheit des Menschlichen fixiert. Aber nur eine potentielle, keine aktuelle Gleichheit, wie wir sahen, ist es, die darin ausgedrückt werden kann. Die Menschen werden dadurch, daß sie glauben, nicht faktisch gleich, sondern im Gegenteil auf das tiefste besondert, ja aus dem Glauben empfängt die Tatsache ihrer Trennung erst ihr Prinzip. Dies liegt daran, daß sie Gott nur glauben, nicht sich seiner „bemächtigen" können, daß dem Prädikat „glauben" nicht die Macht zukommt, die Einheit von Subjekt und Objekt, Mensch und Gott wirklich zu vollziehen. Die Schwäche des Prädikats hält Subjekt und Objekt geschieden und bewirkt so, daß die Subjekte, da sie sich nicht objektivieren können, auch untereinander verschieden bleiben müssen, ja, ihre tiefste Geschiedenheit erst an dieser unüberschreitbaren Grenze ihres Objektivwerdens erfahren. In der Kultur

findet dann zwar eine Angleichung der Menschen statt, aber um den Preis, daß die Subjekt-Objekteinheit überhaupt zerrissen wird, der Schöpfer und sein Werk auseinandertreten.

Nun gibt es aber innerhalb des Menschlichen dennoch die Möglichkeit, die Einheit von Subjekt, Prädikat und Objekt herzustellen. Dann nämlich, wenn auf das Allgemein-Menschliche verzichtet und die Trennung des Menschlichen eingeräumt wird, wenn also das Endliche nicht verneint und überwunden, sondern bejaht und behauptet werden soll.

Dieses Endliche, in dem das Subjekt sich selbst vollkommen zum Objekt werden kann, ist der Staat.

Der Staat ist die Form, in der ein Endliches, Besondertes sich auf sich selbst richtet. Der Staat will sich selbst und glaubt an sich selbst. Durch Willen und Glauben setzt er sich sich selbst zum Objekt. Hierauf und nur hierauf beruht seine Objektivität.

Wollen und Glauben sind diejenigen Prädikate, durch welche, wie wir sahen, auch die Beziehung des Endlichen auf das Unendliche hergestellt wird. Da aber hier das Objekt ein Endliches ist, so bleibt die Beziehung nicht nur in der Anlage, sondern kann verwirklicht werden. Der Staat kann sich seiner selbst bemächtigen. In diesem — und nur in diesem — Sinne ist der Staat „Macht".

Der Staat ist die einzige Form, in der innerhalb des Endlichen der Subjekt-Objektgegensatz aufgelöst werden kann: er ist das Spiegelbild des unendlichen, göttlichen Gebildes, in dem die Subjekt-Objekt-Identität stattfindet, im Endlichen. Seine „Macht", sein sich Sich-selbst-zu-seinem-Objekt-Machen, ist das endliche Spiegelbild der „Allmacht". Wohl kann sich auch das Individuum auf sich selbst richten, es entspringt die Bewegung des „Egoismus". Aber das Individuum setzt sich vermöge des Egoismus nicht selbst. Es ist schon da. Der Egoismus des Individuums ist eine sekundäre Bewegung. Er ist keine unbedingt notwendige Bewegung, sondern hat das Maß seiner Berechtigung an den Umständen: er behauptet das Individuum nicht bei seiner Existenz, wohl aber, unter Umständen, bei seinem Wohlsein. Der Staat dagegen setzt sich in der Tat selbst. Denn seine Existenz hängt davon ab, daß er sich selbst will und an sich selbst glaubt.

Hieraus ergibt sich, daß von staatlichem Egoismus überhaupt nicht gesprochen werden darf, es sei denn in abgeschwächter Bedeutung, auf die nachher einzugehen ist: wenn der Staat nämlich

nicht sich selbst, sondern etwas für sich selbst will, dessen Okkupation für ihn keine Existenzfrage ist.

Hieraus ergibt sich ferner, daß schlechterdings keine „Machtvergötterung" getrieben wird, wie sie von der heute herrschenden Lehre denjenigen vorgeworfen wird, die in dem Staat eine Veranstaltung des objektiven Geistes sehen. Hegel Staatsvergötterung vorzuwerfen, geht in Wahrheit an der Summe seiner Begriffe, an seinem gesamten System vorbei, in welchem die Religion ihren Platz auf anderer Stufe hat, als der Staat, und in dem keine Spur von Theokratismus steckt. Es ist nichts als ein Zeichen, wie elend der deutsche protestantische Staatsbegriff in der heute herrschenden Lehre geworden ist, daß mit diesem gänzlich unzutreffenden Vorwurf operiert zu werden pflegt. Aber nicht etwa nur dem Ausdruck, sondern auch dem Sinn nach ist der Vorwurf unberechtigt. Es findet nicht nur keine Machtvergötterung, sondern auch keine Überschätzung der Macht statt, wenn behauptet wird, daß sich etwas Ideelles, ja die genaueste Objektivation in ihrem Begriff vollzieht. Denn die Idealisierung und Objektivierung des Staates ruht in der Anschauung, daß er untergehen muß, wenn er sich nicht selber setzt, sich nicht selber objektiviert, nicht die Idee von sich bildet.

Das Individuum setzt sich nicht selbst, sondern wird gesetzt. Es wird geboren und stirbt. Der Staat setzt sich selbst und soll permanieren. Das Individuum „findet" sein tieferes Selbst dadurch, daß es dasselbe verliert, es in das Absolute auslöscht, die zeitliche Existenz an die ewige dahingibt: ein Verhältnis, welches von den Spekulationen über Unsterblichkeit und ewiges Leben weiter ausgebildet wird. Und ebenso wie mit der natürlichen Gegebenheit des Einzelmenschen verhält es sich mit der eines Volkes. Auch das Volk gebietet nicht über sein Stirb und Werde. Das Volk kann sich daher auch nicht selbst wollen und an sich selbst glauben. Es geht ja nicht unter, selbst wenn es seinen Staat verliert. Deswegen ist das Volk, anders als der Staat, wenn es sich auf sich selbst richtet, in der Tat egoistisch und eine primär nationalistische Politik immer in Gefahr, eine egoistische, d. h. aber eine der Idee der Politik widersprechende, schlechte, falsche und zuletzt erfolglose Politik zu werden. Im Staat dagegen steht sein Untergang bei ihm selber, sein Leben hängt von ihm selber ab. Seine Idee ist es, sich selber zu behaupten. Nicht natürliches Sterben und Unsterblichkeit, sondern historische Permanenz ist

die Form seines Daseins. Er ist, wie Bismarck ihn definiert hat, „eine permanent identische Persönlichkeit".

Und eben dies ist der Grund, warum der Staat in der Geschichte dominiert und Geschichte im strengen Verstande politische Geschichte und nur politische Geschichte ist. Religion, Kunst und Wissenschaft und jede menschliche Betätigung überhaupt sind zwar auch in der Geschichte, aber sie bilden nicht Geschichte. Und etwas anderes ist es, in der Geschichte zu sein, etwas anderes, das Element Geschichtlichkeit in sich zu haben. Dieses trifft nur auf den Staat zu. Er soll sich nicht verewigen, sondern sich in der Zeit behaupten, er unterbricht das Geschehen nicht mit der Kategorie der Ursprünglichkeit und er löst es nicht auf in die Kategorie des Fortschritts, sondern er stiftet Geschehen mit der Kategorie der Kontinuität.

In der Religion strebt das Endliche, in das Unendliche einzugehen, in der Kultur sucht es Symbole für das Unendliche zu finden, in der Politik dagegen konstituiert es sich in seiner Endlichkeit. In der Politik geht das Zeitliche nicht in das Zeitlose ein und bildet es auch nicht ab, sondern in ihr verbinden sich die Zeiten miteinander. Alle drei Bewegungen sind notwendig und ergänzen einander, bilden miteinander das System des menschlichen Daseins. Eine ist nicht höher zu bewerten als die anderen. Sie gehören zusammen, eine ist nicht ohne die anderen möglich, eine ist an den anderen schuld.

Aber ist die Existenz des Staates wirklich von ihm selber abhängig? Gehen Staaten nur dadurch unter, daß Wille und Glaube der Staatsangehörigen das Gehäuse verlassen? Der Freiheit staatlicher Selbstbehauptung entgegen hebt sich das Schicksal des Staates. Das wird schon darin ausgedrückt, daß die staatliche Selbstsetzung nicht nur Setzung durch den Willen, sondern auch durch den Glauben ist. Denn der Glaube richtet sich, in der Politik wie in der Religion und in jeder Betätigung des Lebens, auf das Unsichtbare, Ungewisse, Unwißbare, er entsteht unter der Anerkennung des Schicksals. Glaube ist die Kraft, welche das Schicksal dadurch, daß sie es anerkennt, besteht. So wenigstens möchte ich die Lehre Goethes, die Gläubige und Ungläubige unterscheidet, verstehen.

Worin liegt nun das Schicksal des Staates begründet? Darin, daß die Existenz des Staates nicht nur von ihm selber, sondern auch von anderen Staaten abhängt. Die vollkommene Objektivation

eines Endlichen, die im Staate und nur im Staate zu gelingen vermag, hängt, sahen wir, an der Bedingung seiner Endlichkeit, Besonderung. Sie hat zur Folge, daß sie auch in anderen Endlichkeiten, Besonderungen stattfindet. Viele Staaten sind. Und die Kehrseite dessen, daß sich das Endliche objektiviert, in seiner Besonderung sich selbst aufrichtet, also andere Endlichkeiten ausschließt, ist, daß die einander ausschließenden Endlichkeiten in die Bewegung des Gegeneinanders gerissen werden. Einzelmenschen setzen sich nicht selbst, schließen einander empirisch, aber nicht prinzipiell aus: die Form ihrer Berührung braucht daher keine feindliche zu sein. Auch Völker setzen sich nicht selbst und schließen einander nicht aus: die Form ihrer Berührung kann daher die des Verständnisses, der Hingabe, der Liebe sein. In den Genien der Nationen ist an und für sich mehr ein Element der Liebe, des Erlebnisses, der Ehrfurcht voreinander: so lange sie sich eben nur als Nationen, ohne staatliche Dazwischenkunft, gegenüberliegen. Staaten aber liegen in objektiver Abgeschlossenheit gegeneinander. Über die Staaten regiert nicht Anziehung, sondern Abstoßung. Große Staatsmänner verstanden, zu hassen.

Das Schicksal ist aber nicht nur etwas Feindliches, Übermächtiges, sondern zugleich etwas Formgebendes. Die Vielheit der Staaten, welche das Schicksal des einzelnen Staates ist, bedroht den einzelnen Staat nicht nur mit Untergang, sondern bewirkt auch, daß er sich auf seine Idee konzentrieren, das Wesen der Macht, sich selbst zu setzen, verwirklichen kann.

Dies wird jedoch erst verständlich, wenn man die Tatsache der Vielheit der Staaten im Zusammenhang betrachtet mit der Tatsache der „Staaten im Staate", der Parteien. Erst in der Verflechtung des äußeren mit dem inneren Moment erscheint die Form des staatlichen Daseins, wird der Begriff eines „Staatensystems" wirklich vollziehbar.

Wie nach außen, so sind dem Staat nach innen Grenzen gezogen, vermöge welcher er nicht als reine Selbstsetzung, sondern als abhängig von anderen Mächten erscheint. Hier ist der Punkt, auf dem zu erklären ist, in welchem Sinne Geschichte nicht nur als politische Geschichte verstanden werden darf. Sie darf es wenigstens nicht in dem älteren Sinne werden, nach dem sie wesentlich nur Geschichte von Haupt- und Staatsaktionen war. Auch die Lehre von dem Primat der Außenpolitik ist von sehr fragwürdiger und eigentlich nur relativer Berechtigung, insofern sie einer primär

innen- und parteipolitischen Geschichtsschreibung mit dem Hinweis auf die „Großen Mächte", welche sich über alle Wandlungen der inneren Verhältnisse hinaus in ihren eigenen Bahnen fortbewegen, steuert. Selbst Ranke hat von dem Primat des Äußeren doch sehr weitgehenden Gebrauch gemacht; das Auswärtige erscheint bei ihm fast als eine reinere Atmosphäre, welche über die Irrungen des Innern gelagert ist. Gewiß hat er das Äußere und Innere in steter Wechselwirkung gesehen, aber er war doch wohl bedeutender darin, das Innere auf das Äußere zurückzuführen als umgekehrt. Das Pathos der „Großen Mächte" war bei ihm nicht völlig frei von Tendenzen der Restaurationszeit: in der „großen Macht" erschien ihm zugleich ein speziell den revolutionären Tendenzen überlegenes Prinzip, in der Individualität, die er ihr zuschrieb, eine Schutzwehr gegen die Generalisationen des revolutionären Geistes. So aber erscheint eben auch seine Lehre von dem Primat der Außenpolitik innenpolitisch bedingt und ihrerseits als ein Beweis dafür, daß Äußeres und Inneres in Wahrheit nicht zu trennen sind, sondern jedes äußere zugleich ein inneres Moment bedeutet. Weder dieses noch jenes behauptet den Primat.

Der Staat also arbeitet nicht im gesellschaftlich luftleeren Raum, sondern in jeder seiner äußeren Handlungen spricht sich zugleich ein vorwaltendes inneres Verhältnis aus. Gehen wir auf unsere begrifflichen Überlegungen zurück, so liegt in der Selbstsetzung des Staates an sich noch keine Inhaltlichkeit. Er will sein Wesen behaupten. Aber welcher Art ist sein Wesen? Hier unterscheidet sich der Staat von den Kirchen. Die Kirchen wissen um ihr Wesen, ihren Gehalt, nicht nur um ihr bloßes Dasein. Auch sie modifizieren unter Umständen ihre Lehre aus Gründen der Selbstbehauptung. Aber der Staat hat überhaupt kein Dogma, kein Bekenntnis, durch welches er seine Angehörigen zusammenhält. Ist aber eine reine Staatsbegeisterung möglich? Man erinnert sich aus dem Weltkriege, wie in Deutschland nach den „Ideen von 1914" gerufen wurde, nach einem Seitenstück, sozusagen, zu dem politischen Evangelium von 1789. In der Verkündigung des Burgfriedens sprach sich jedoch nur die Vertagung einer solchen Lösung aus.

Wohl setzt der Staat sich selbst. Und ohne den Willen zur reinen Selbstbehauptung, zum „Durchhalten" an und für sich, wäre er ohne seine wirksamste Waffe. Der Staat trotzt auf sich

selbst. Der absolute Wille, das Wollen des Wollens regiert ihn. Will man das Mystik oder reaktionäre Staatsvergötterung nennen, so mag man es tun. Im Wollen des Wollens ist keine Spur von Mystik. Dennoch wäre es eine Übertreibung der idealistischen Staatsansicht, wenn die Materie geleugnet würde, in welcher der Staat schafft. Gewöhnlich verbirgt sich hinter dem reinen Staatsidealismus vielmehr ein spezifisches Gesellschaftsinteresse, das sich in das Staatsinteresse einschwärzen will. Der ganze Bereich des Untergeschichtlichen greift hier ein: die Faktoren des Raumes, des Klimas, der Rasse, der Stämme, der Gesellschaft, der Wirtschaft usw. Sie bilden das Material, in welchem der Staat gestaltet. Das Material trägt seine eigenen Gesetze in sich, es setzt dem Staatsmann wie dem Künstler Widerstand entgegen, nicht alles ist in jedem Stoff gestaltbar. Auch der Staatskünstler wird seinen Stoff ehren und so exakt wie möglich behandeln. Er wird aus ihm den Funken der Idee schlagen, die zwar nicht mit der Idee des Staates selbst identisch ist — denn diese überdauert alle Umwandlungen im Innern — wohl aber zum Ausdruck bringt, an welche Inhalte der Staat jeweils die Energie des absoluten Willens setzt. Das Wollen des Wollens macht den Staat frei, souverän, enthaltsam, formal; alles kommt darauf an, daß diese reine Energie nicht in der Materie untergeht, sondern, indem sie die Materie bewegt, zugleich in Selbstbewegung bleibt. Aber eben so sehr kommt es darauf an, daß die Energie des Staates sich nicht nur in sich selbst, sondern daß sie auch die Materie bewegt. So sieht sich der Staat auch nach innen dem Schicksal gegenüber. Auch nach innen vollzieht er die Selbstsetzung durch den Glauben. „Der Staat kann", wie Bismarck auf den Zweifel an dem Beruf des Staates zur sozialen Gesetzgebung antwortete.

Und hier ließe sich nun sagen, daß sich beide Abhängigkeiten des Staates, die nach innen und die nach außen, aufzuheben vermögen, daß die Abhängigkeit des Staates einerseits von seiner eigenen Gesellschaft, anderseits von der Staatengesellschaft zusammenwirken, um den Staat selbst souverän zu machen.

Wenn der Staat nämlich darauf verzichtet, in die gesellschaftliche Materie einzugreifen, beginnen aus der Materie Staaten im Staate zu erwachsen, d. h. Mächte, denen die Fähigkeit, sich selbst zu objektivieren, nicht beiwohnt, reine Egoismen landschaftlicher, wirtschaftlicher, religiöser Natur, begehrende Mächte, ohne Enthaltsamkeit, wirtschaftliche oder auch geistliche Erwerbsgenossen-

schaften, die Klassenkämpfe oder Religionskriege im Schoße tragen, nicht, wie der Staat, auf das Ganze, sondern auf die Vorherrschaft eines Teils über den anderen gerichtet, nicht von universalem Charakter, wie der Staat, sondern durch und durch partikular. Indem sie aber Staaten im Staate bilden, den Staat dem Spiel der Parteien ausliefern, sei es in der Form der Diktatur einer Partei oder in der des Gleichgewichts zwischen den Parteien, greifen sie auch dem Staatensystem an die Wurzel. Überstaatliche — gesellschaftliche oder religiöse — Organisationen bilden sich, die Parteien machen mit Parteien des Auslandes mehr oder weniger weitgehend gemeinsame Sache gegen den eigenen Staat. Der Keim der Felonie, von dem Bismarck sprach, entsteht. Und so ergibt sich der positive Sinn des Staatensystems dahin, daß in der Notwendigkeit des Staates, sich nach außen, gegen Staaten, zu behaupten, zugleich der Ursprung der disziplinierenden Kraft liegt, die er nach innen, gegen die Parteien, entwickelt.

Aus der Notwendigkeit staatlicher Selbstbehauptung gelangte die Welt des 17. Jahrhunderts zur konfessionellen Toleranz. Aus Gründen der Staatsräson widersetzte sich Bonaparte der revolutionär-atheistischen Weltpropaganda der Jakobiner, aus Gründen der russischen Staatsräson bekämpft gegenwärtig der Leninismus die Idee der kommunistischen Weltrevolution im Sinne des Trotzkianismus. Davon, daß viele Staaten sind und gegeneinander gerichtet sind, empfängt der Staat den Maßstab, um die innere Materie zu gliedern. Draußen, im Staatensystem, liegt gewissermaßen der archimedische Punkt, von dem aus der Staat die innere, gesellschaftlich-religiöse Parteiung zu bewegen vermag. Aber auch umgekehrt, in der entschlossenen, überparteilichen Gestaltung der inneren Verhältnisse, in der Behauptung der Souveränität liegt die Bedingung für das Bestehen der Staatsgewalt nach außen, liegt die Möglichkeit, zu verhindern, daß Staaten im Staate das Staatensystem erschüttern, liegt die Voraussetzung für die Friedensbewahrung.

Die Idee des Staates also, über den Parteien zu sein, hat ihr Gegenstück in der Idee des Staatensystems. Weltreichstendenzen dagegen gehen aus dem Übergewicht religiöser und sozialer Parteitendenzen hervor. Ordnung der inneren Gesellschaft und Ordnung der Staaten untereinander bedingen einander. Ein sozial organischer Zustand ruft einen politisch organischen hervor und umgekehrt. In der Staaten-

gesellschaft vollendet sich das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft.

So ist politische Geschichte keine Wissenschaft vom isolierten Staate, vom Staat im Gegensatz zu seiner Materie. Wohl setzt sie sich einer autonomen Religions-, Sozial- oder Kulturgeschichte entgegen, weil in diesen Disziplinen, unter dem Schein, daß der Machtbegriff vermieden und ein angeblich höheres Dasein von ungestört „geistigem" Charakter ergriffen werde, in Wahrheit Religion, Gesellschaft, Kultur ihrerseits als Machtfaktoren, als Staaten im Staate auftreten. Unabhängige Religions-, Sozial- oder Kulturgeschichten widersprechen sich selbst. Sie erheben sich gegen Politik, Staat und Macht; sie wollen den menschlichen Geist aus den Niederungen des politischen Geschehens befreien und ihn in freiere, stillere Regionen emporführen, in denen die Kontinuität, die eherne Kausalgesetzlichkeit nicht mehr gilt, sondern von Ursprünglichkeiten durchbrochen oder in Fortschritt, Wertannäherung, Wertverwirklichung umgebildet wird. Seele, Sein, Wert sollen vom Werden erlösen. In eingebildeten Tiefen, auf künstlichen Höhen wird ein Friede gesucht, der den Aufruhr des Politischen hinter sich zu lassen gestattet. Nur insofern es gebändigt, überwunden wird, sei das Politische interessant. In sich selbst sei es ohne großes Interesse, jedenfalls aber von minderem Wert, und das Minderwertige sei zugleich das Minderhistorische!

So aber pflegt in dem Umpolitischen dieser Disziplinen in Wahrheit etwas Antipolitisches, d. h. indirekt gleichfalls Politisches wirksam zu sein. Indem diese Disziplinen gleichgültig, ja feindlich gegen den Staat auftreten, indem sie theoretisch gegen das Wesen der Macht streiten, verraten sie, wie sehr sie selber von dem Machtbegriff leben. Religionsgeschichte, Sozialgeschichte, Kulturgeschichte über- oder gleichberechtigt neben der politischen Geschichte: es sind ebenmäßig Formen des Willens zur Macht, nur mit dem Unterschied, daß als Träger der Macht nicht Staaten, sondern Parteien angenommen werden. Und nur weil sich die Partei nicht so gut wie der Staat in der Würde des Selbstzweckes und der Selbstbehauptung vorstellen läßt, weil dabei doch schlechter Egoismus einleuchtend bleibt, macht man den Machtwillen durch die Begeisterung für das Unpolitische latent.

Aber die Berechtigung aller Arten unpolitischer historischer Disziplinen greift die politische Geschichte nur an, weil sie sich selbst die Aufgabe zuschreibt, die religiösen, sozialen, kulturellen

Erscheinungen, insofern es sich um deren geschichtliche Würde handelt, zu umfassen, weil sie den Staat nicht bloß idealisiert und formalisiert, sondern in die Materie eingreifen und an ihr seine Form gewinnen läßt. Theologen und Kulturwissenschaftlern widerspricht der Historiker nicht, so lange diese ihren Stoff ihrerseits in die Perspektive politischer Zusammenhänge rücken, sondern wirkt mit ihnen zusammen und weiß ihnen Dank für die formgerechte Zubereitung ihnen besser vertrauter Materialien. Allerdings vermißt er die Grundlagen für ein solches Zusammenwirken gegenwärtig nur allzu oft, weil er in den Nachbarwissenschaften nur selten auf eine wirklich historische Einstellung trifft. Worauf alles ankommt, ist, zu erkennen, daß es nicht angängig ist, eine Religions-, Kunst-, Literatur-, Philosophie-, Rechts-, Sozial-, Wirtschaftsgeschichte usw. der politischen Geschichte einfach gleichzuordnen, gleiche geschichtliche Dignität in ihnen anzunehmen, sondern daß in dem politischen Moment das im spezifischen Sinne Geschichtsbildende liegt, daß also, insofern Kunst, Literatur, Philosophie usw. überhaupt historisch betrachtet werden sollen, der politische Ort in sie hineingebildet werden muß.

Die Historie ist aber mit den anderen Geisteswissenschaften auch dann nicht in Widerspruch, sondern nur in entfernterer Verwandtschaft, wenn diese ihr Material nicht historisch, sondern systematisch angreifen. Denn daß Geschichte im eigentlichen Sinne politische Geschichte und nur politische Geschichte sei, hat nichts mit einem Primat der Politik über Religion, Recht, Gesellschaft, Kultur usw. an und für sich zu tun. Es bedeutet nur, daß die Politik in der Geschichte überwiegt. Geschichte als politische Geschichte ist es daher auch, die den sog. „Historismus" aufzulösen vermag, den man ungefähr als Geschichte, wo sie nicht hingehört, definieren kann. Politische Geschichte, die die großen Mächte als das Element hervorhebt, das in der Geschichte dominiert, weil es das einzige ist, das nur in der Geschichte verläuft, erlaubt, wie mir scheint, allererst wieder, die religiösen, rechtlichen, künstlerischen, wissenschaftlichen Verhältnisse sub specie aeterni anzuschauen. Es ist ja kein Zufall, daß im Historismus ein doppeltes Moment wirksam wurde und noch ist: einerseits die Historisierung und Relativisierung aller Dinge und anderseits das Nachlassen eben der politischen Energie, das Herabdrücken des Staates unter seine Form, indem man den Staat bestenfalls zu einem unter anderen Faktoren, wenn nicht sogar zu einem minderwertig-minder-

historischen, auf dem Felde der Geschichte macht, anstatt ihn eben auf diesem Feld herrschen und zu dem Begriff seiner Würde sich erheben zu lassen, zugleich ihn aber auf dieses Feld zu beschränken. Aus der Erschütterung des Staatsbewußtseins ist alles entsprungen: indem die Dämme entwichen, durch welche das in vollem Sinne Historische auf das Politische beschränkt wurde, überschwemmten die Ströme des Historischen alle anderen Gebiete geistiger Wirksamkeit. Die Relativisierung der religiösen, der rechtlichen Überzeugungen, die Auflösung der Philosophie in Philosophiegeschichte, der Kunst und der Ästhetik in Kunstgeschichte: was war es sonst als eine Folge der allgemeinen Verletzung des Staatsbewußtseins und des Staatsbegriffs?

5.

Aus der Notwendigkeit aber, daß der Staat die Sphäre der reinen Selbstsetzung verlassen muß, um in die Materie einzugreifen, oder vielmehr daß er diese Selbstsetzung in die Materie hineintragen muß, daß er sich religiös, kulturell, sozial akzentuieren muß, ohne sich jedoch einer inneren Partei auszuliefern, daß er schöpferisch und enthaltsam zugleich sein muß, wenn er seine Idee vollenden will, folgt für die Gestaltung in den auswärtigen Angelegenheiten noch ein weiteres: daß er nämlich nach Hegemonie im Staatensystem strebt. Hegemonie in diesem Sinne bedeutet nicht Weltherrschaft, denn die Weltherrschaft akzentuiert sich nicht nur religiös, kulturell und sozial, sondern ist einer bestimmten religiös-kulturell-sozialen Substanz untertan, ist verstaatlichte Parteiherrschaft. Hegemonie bedeutet vielmehr die mikrokosmische Darstellung des Staatensystems in einem führenden Staate. Der Wille zur Hegemonie ist nicht der Wille zur Weltherrschaft, sondern zum Mittelpunkt, der Wille, das Ganze des Staatensystems in und durch sich selbst darzustellen.

Nicht immer erheben sich Staaten zu diesem Range, nicht immer wird das Staatensystem seines Mittelpunktes teilhaftig. Es war die Metaphysik des Frankfurter und annäherungsweise auch schon des Basler Friedens. Es ist überhaupt eine deutsch-protestantische Idee. Aber es ist zugleich eine Idee weitab vom Nationalismus und Konfessionalismus. Weder Goethe, Schiller und Hegel, noch Bismarck wollten unmittelbar das Deutsche oder das Protestantische, ihnen allen war der Primat des Völkischen oder des Konfessionellen fremd. Es sind Unterschiede zwischen

ihnen. Bismarck tadelte den Basler Frieden nicht, aber er tadelte die Friedensbewahrung nach 1803, bei der die Goethe, Schiller, Hegel stehengeblieben waren. Das hing mit ihrer Erhebung des Kulturbewußtseins ins Religiöse zusammen, mit ihrer spezifischen Humanität, die noch nicht weltumfassend war. Sie wollten keinen Weltanschauungskrieg, aber einen Weltanschauungsfrieden, d. h. Frieden um einer bestimmten Weltanschauung willen. Sie wollten die Harmonie besitzen; in Schillers Lehre, daß sie nur im Gesang lebe, war Resignation und Protest. So wurde Neutralität und Harmonie für sie synonym. Das war eine Abweichung von Luther, welcher Religion und Weltanschauung aus der irdischen Kriegs- und Friedensfrage heraushalten wollte, den Religionskrieg verbot, aber auch nicht im Namen einer bestimmten Weltanschauung Frieden geboten hätte. Der Unterschied zwischen Neutralität und Hegemonie wurde erst in Bismarck lebendig.

Bismarck hatte einen anderen Gedanken über die Ordnung der Welt. Er wollte die Gegensätze nicht beseitigen, sondern beherrschen. Nicht Harmonie in der Substanz, sondern Souveränität in der Methode war der Inbegriff seiner Politik. Auch die Allianzen, die er schloß, lebten von dem Bewußtsein nicht nur der gemeinsamen, sondern vornehmlich auch der entgegengesetzten Interessen der Partner. So unterschied er sich von der liberalen Humanität. Nicht nur seiner Person, sondern auch der Welt gegenüber hätte er die Frage stellen können: warum soll sie harmonisch sein? Seine Lebensauffassung war der vollkommene Ausdruck seiner Politik.

In dieser Verweigerung des Harmonismus kam das ursprünglich protestantische Element, von der neuhumanistischen Prägung befreit, durch Bismarck wieder zur Macht. Den Grundgedanken des deutschen Protestantismus, daß der letzte Ausgleich der Dinge im Unendlichen liege, daß die Rechtfertigung nur durch den Glauben und nicht durch Werke, in der Sphäre der Religion, nicht in der Sphäre der Kultur geschehe, gab er in die Reichsgründung hinein. So wurden Religion, Kultur und Politik ihrer eigenen Gesetzlichkeit zurückgegeben. Die Politik streifte auch jenen Zug, man möchte sagen, einer säkularisierten Theokratie ab, der in der Goetheschen Verklärung des Napoleonischen Reiches als der Herrschaft der Kultur über die Barbarei noch gelegen hatte. Nicht irdische Harmonie und Universalmonarchie, sondern metaphysische Einheit und Hegemonie im Staatensystem waren 1871 die Prin-

zipien. Die Verlegung der Harmonie in das Unendliche verwirrte nicht, sondern ordnete erst die endlichen Bereiche. Durch die Absage an den irdischen Harmonismus und die Zurückführung des Universalismus auf den Hegemonismus wurde eine Kraft eingesetzt, die ihre Bahn nicht sowohl in der Überwältigung als vielmehr in der Achtung vor den Rechten und der Freiheit anderer hatte. Eben damit, daß sie für diese Rechte und Freiheiten unschädlicher sei als eine französische, englische oder russische hat Bismarck in den „Gedanken und Erinnerungen" die größere Nützlichkeit einer deutschen Hegemonie in Europa begründet. Er sah hierin etwas wie ein Naturgesetz des deutschen Daseins, auf Geographie und Geschichte beruhend. Er sprach stolz von der „verdienstlosen Tatsache", daß Deutschland keiner Vergrößerung seines Gebietes bedürfe. Er erklärte das Reich für die einzige Großmacht, die durch keine Ziele, die nur durch siegreiche Kriege zu erreichen seien, in Versuchung geführt werde. Und er fügte hinzu, daß Deutschland die Behauptung in seiner zentralen und exponierten Lage erleichtert werde „durch die Objektivität des deutschen Charakters"[1]).

Mittelpunkt und Exponiertheit nahm er zusammen. Von der Exponiertheit Deutschlands sprach er: d. h. von der permanenten Bedrohung des Standpunktes der Mitte, von der „Leichtigkeit antideutscher Koalitionen". In fortdauernder Opposition gegen seinen Mittelpunkt erblickte er das Staatensystem. Der Protestantismus seiner Politik, den Dostojewski mit berühmten Worten hervorgehoben hat, erscheint so als das geistige System, mit dem die zentrale Macht auf die Tendenzen der Staatengesellschaft, ihren Mittelpunkt zu bestreiten, antwortete. Wille zur Macht war in dieser Kontra-Opposition des mittleren Staates durchaus. Aber ein Machtwille, für den Machtentwicklung mit Selbstbeschränkung, Souveränität mit Enthaltsamkeit, Hegemonie mit Objektivität identisch war.

Kein Zweifel, daß wir an diesem Zusammenhang von „Objektivität" und „Hegemonie" seither gründlich irre geworden sind. Mit dem Sturz des Reichsgründers wurde das ganze System desselben außer Kurs gesetzt. Seitdem haben wir einen schlechten Hegemonismus gehabt, der die Objektivität fahren ließ, sie wohl gar als deutsche Nationalschwäche ausgab, und einen noch verderblicheren Objektivismus, aus dem der hegemonische Antrieb

[1]) Gedanken und Erinnerungen II (Kapitel: „Zukünftige Politik Rußlands").

herausgeschnitten war. Phantasie und Logik der deutschen Staatsmänner seit 1890 reichten nicht mehr aus, um die Ideen von 1871 zu erkennen.

Zu verfolgen, wie sich Kunst und Wissenschaft unter dem Vorzeichen einer von diesen Ideen abgewichenen Politik entwickelten und ihre Beziehungen zueinander sich gestalteten, in welchen Formen die Feinde Bismarcks ihrer Weltauffassung sub specie aeterni Ausdruck verliehen und wie dann die innere Problematik dieser Formen aussah, war das Thema unserer Untersuchung. Sie ging von der Meinung aus, daß es Vorteil und den größten Reiz darböte, mit dem Gegner möglichst auf dessen höchstem Standpunkt zusammenzutreffen.

REGISTER

A.

Andrassy 14.
Arndt 65.

B.

Bamberger 152.
Baumgarten, F. 113.
Baumgarten, H. 94f., 204.
Beethoven 109.
Below, G. v. 188, 192, 200, 226.
Bernhardi 127.
Bethmann-Hollweg (Reichskanzler) 197, 230ff.
Beust 13.
Bezold, F. v. 204.
Bismarck 1—44 pss., 54, 64, 69, 86, 89, 99f., 102, 125f., 128ff., 131, 145ff., 148—153 pss., 163, 170f., 173f., 187, 203—210 pss., 218, 231, 237, 259, 264, 275, 280, 286, 289f., 293ff., 296.
Boeckh 156.
Borchardt 67, 166, 182—185.
Brandes, G. 136, 177, 179f.
Breysig 241.
Buckle 98, 158, 171.
Bülow (Reichskanzler) 187, 193, 201, 230.
Burckhardt 35, 105, 113, 115—119 pss., 125f., 133, 163, 168, 172f., 192, 222, 242.

C.

Canning 73, 264.
Caprivi 187.
Carlyle 1, 6, 35, 76, 157, 166, 259.
Cavaignac 106.
Cavour 205, 264.
Chamberlain 203, 210.
Chuquet 218.
Comte 158, 171, 188.
Cornelius, P. 71.
Curtius, E. 93, 183.

D.

Dahlmann 72, 78, 101, 242f.
Darwin 138, 175, 204, 209, 211, 224.
Descartes 217, 222.
Dilthey 153—173 pss., 189ff., 192, 198ff., 202, 236, 242, 244, 266.
Dostojewski 295.
Droysen 53, 98f., 101.
Dubois-Reymond 159.

E.

Eisner 69.
Erasmus 222, 236.
Eulenberg 257.

F.

Feuerbach, A. 93.
Feuerbach, L. 59.
Fichte 169, 224.
Flaubert 114, 176.
Franz Josef I. 113.
Freytag 17, 100, 188, 257.
Friedrich der Große 34, 50f., 69, 204f., 218, 237.
Friedrich III. 17.
Friedrich Wilhelm I. 51, 171.
Friedrich Wilhelm II. 57, 65.
Friedrich Wilhelm IV. 7, 16, 34, 146, 149, 269.
Fontane 182.

G.

Gärtner 72.
George 127, 182, 245, 276.
Gervinus 101.
Giercke 164.
Gladstone 13.
Gneisenau 74.
Gobineau 257.
Goethe 24, 27f., 30, 41f., 65ff., 68, 74ff., 77, 80ff., 89, 91, 94f., 98, 104, 113, 119, 122, 128, 133, 138, 142, 145, 156, 160, 185, 208ff., 218, 222, 236, 239, 269f., 279f., 293f.
Gothein, E. 118, 172, 192, 202, 214.
Grillparzer 184.
Grimm, H. 183.
Grimm, J. 156, 188.
Gutzkow 58.

H.

Haeckel 149, 159, 175, 211.
Harden, M. 174.
Hardenberg 34.
Harris 35.
Hauptmann, G. 180ff., 234.
Häusser 53, 101.
Haym 59, 94, 96, 101, 215.
Hebbel 63, 79—93 pss., 94, 105.
Hegel 28, 30, 40ff., 51, 56, 60, 64, 68, 70, 74f., 77, 79ff., 82, 88f., 92, 94ff., 104, 127, 133, 137f., 141, 143, 145, 158f., 162, 165f., 183, 185, 188, 194, 202, 215, 224, 227, 229, 237, 242, 245, 249, 270, 278, 280, 285, 293f.
Herbart 188.
Herder 48f., 98, 133, 156, 194, 211.
Heymel 182.
Heyse, P. 149.
Hindenburg 32, 150.
Hintze, O. 188f., 192, 199f.
Hofmannsthal 182f.
Hölderlin 56, 92, 236.
Humboldt, W. 74, 94, 166, 188, 224, 245.

I.

Ibsen 175, 177ff., 180ff.
Jellinek 222f.
Iselin 194.

K.

Kalckreuth 210.
Kant 55f., 65, 68, 75, 86, 158, 163, 222, 224, 227, 234.
Keyserling 1.
Kjellén 97.
Kleist 61.
Klenze 72.
Koser 216.

L.

Lachmann 183.
Lamartine 78.
Lamprecht 172, 174f., 186—201 pss., 202, 208, 210ff., 218, 226, 246f., 266
Langbehn 203.
Lassalle 19.
Lavisse 218.
Lehmann, M. 54.
Leibl 210.
Leibniz 48, 168, 217, 236.
Lenz 31, 40, 52, 150ff., 191f., 194f., 201, 212, 218.
Lessing 75, 77.
Liebermann 210.
Lotze 158.
Ludwig I. (König v. Bayern) 72.
Ludwig, Emil 1—44 pss., 60, 67f., 91, 100, 109, 128, 146, 167, 203, 237, 240f., 251f., 257f., 261ff.
Luther 23ff., 27f., 31, 34, 40ff., 47, 50ff., 55, 59, 65, 67, 121, 130, 141f., 150f., 209, 222, 227, 237, 272, 294.

M.

Macanlay 35.
Malinckrodt 19.
Manet 114.
Mann, H. 234.
Marcks 7, 41, 150, 194, 199, 202—210 pss., 218.
Marx 108, 141, 197, 224, 234.
Maurois 35.
Meinecke 11, 190, 199, 205, 223, 230, 241—251 pss., 258, 266, 274.
Menzel 210.
Meyer, C. F. 93, 115, 133.
Meyer, Ed. 195, 218.
Michelet 114.
Mill 98, 158, 171, 180.

Mirabeau 264.
Moltke 17f.
Mommsen, Th. 84, 98, 101, 183.
Mommsen, W. 2.
Montesquieu 97.

N.

Napoleon I. 15f., 35, 70, 75, 91, 114, 130, 218, 236, 290, 294.
Napoleon III. 11f., 113.
Naumann 175.
Niebuhr 74, 156.
Nietzsche 3, 28, 30, 40, 58, 86, 89, 105, 116, 120—143 pss., 144, 159, 170, 179f., 183, 185, 192ff., 206, 218, 222, 224, 236, 255, 272, 276.
Nikolaus I. 78, 145.

O.

Ostwald 211.

P.

Palmerston 77, 145.
Peel 77.
Pitt 264.
Platen 63, 217.

R.

Rachfahl 202.
Ranke 46f., 54, 58, 66, 74, 95f., 113, 117, 145f., 150f., 156, 160, 166, 191, 193ff., 197f., 201f., 207, 216f., 231, 237, 245ff., 248, 268, 272, 288.
Ratzel 189, 195.
Raupach 91.
Reinhardt, M. 184.
Rickert 168f., 222, 225, 227f., 241, 244f., 250.
Rilke 182.
Robespierre 65, 109.
Rochau 95, 100.
Roeßler 130.
Roon 18, 23, 34.
Rousseau 108, 226.
Ruedorffer 197.

S.

Savigny 98, 156.
Schäfer, D. 118, 214.
Schäffle 169.
Schelling 47ff., 56, 68, 71, 116, 158, 183.
Scherer 215.
Schiller 41f., 47f., 54—67 pss., 68, 74f., 79, 81f., 90, 94, 117, 208, 256, 293f.
Schlegel, F. 70.
Schleiermacher 74, 154, 158f., 279.
Schlosser 53, 158, 163f., 167.
Schlözer 164.
Schmidt, Erich 215.
Schmoller 153f., 162, 164, 171f., 188, 190.
Schopenhauer 86, 110, 137.
Schröder, R. A. 182.
Schulze-Gaevernitz 224.
Schwarzenberg, F. Fürst v. 264.
Seifert, F. 188, 210f.
Shakespeare 37, 80f., 91, 133, 256.
Sohm 151.
Spencer 138, 171, 188.
Spengler 1, 127, 196, 203, 238, 275f.
Spinoza 48f., 87f., 136f., 168.
Springer 72.
Srbik 185.
Stein, Frhr. v. 34, 74, 264.
Stendhal 114.
Stracchey 35.
Strauß, D. F. 148, 159.
Strindberg 257.
Sybel 20, 53, 95f., 99, 101f.

T.

Taine 176, 188.
Thiers 13.
Tillich, P. 30.
Tirpitz 187.
Treitschke 4, 17, 20, 54, 72, 92, 95f., 98, 100f., 115, 125, 127, 145f., 147, 149, 183, 185, 207, 210, 258.
Troeltsch 168, 222, 244.

U.

Uhde 210.

V.

Virchow 18f.
Voege 194.

Voltaire 47, 50, 97, 129, 135, 166, 180, 222.

W.

Wagner, Adolf 154, 171, 174, 187f.
Wagner, Richard 58, 86, 89f., 105 bis 110 pss., 120f., 126, 128, 144, 210.
Weber, Max 241.
Wedekind 182.
Wilhelm I. 6, 14, 16f., 23, 31f., 34.
Wilhelm II. 203f., 231, 233.
Winckelmann 49, 66, 75, 133, 156.
Windelband 75, 168, 228f., 248f.
Windthorst 19.
Wölfflin 45, 48.
Wundt, W. 175, 189f., 211.

Z.

Ziegler 30.
Zola 176, 180f.

[Bismarck]

NEUERE WERKE ZUR GESCHICHTS- UND STAATSLEHRE

Welt- und Staatsauffassung des deutschen Liberalismus

Von Otto Westphal. 326 Seiten. 8°. 1919. Brosch. M. 7.—

Sacrum Imperium

Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. Von Dr. Alois Dempf

590 Seiten. Gr.-8°. 1929. Brosch. M. 20.—, in Leinen M. 22.50

„Ein mächtiges Gebäude mittelalterlicher Geschichts- und Gemeinschaftslehren, vom sicheren Verstehen des Einheitsgedankens getragen, der Kirchen- und Staatsgewalt in seinem großen Bekenntnis noch als zwei Schwerter ein und derselben überirdischen Macht gefaßt wissen wollte."

Lit. Handweiser

Die Idee der Staatsräson

Von Prof. Dr. Friedrich Meinecke

3. Auflage. 550 Seiten. 8°. 1929. Brosch. M. 17.—, in Leinen M. 19.50

In einer weitblickenden, von den Lehren Machiavellis ausgehenden und bis zur Gegenwart führenden Darstellung verfolgt Meinecke den Zusammenstoß der Staatsräson mit den Weltanschauungen der verschiedenen Zeitalter der Neuzeit, die Abwandlung des Problems Politik und Ethik in der gesamten Staatsphilosophie.

Weltbürgertum und Nationalstaat

Von Prof. Dr. Friedrich Meinecke

7. Auflage. 570 Seiten. 8°. 1928. Brosch. M. 18.50, in Halbperg. M. 22.—

Im ersten Teil gibt Meinecke eine Geistesgeschichte des deutschen nationalen Gedankens im 19. Jahrhundert, seines allmählichen Herauswachsens aus dem Spannungsverhältnis zwischen Weltbürgertum und Nationalstaat. Er zeigt die Entstehung des deutschen Nationalismus aus den zwei geistigen Wurzeln der Aufklärung und der Romantik. Der zweite Teil beleuchtet die Auseinandersetzung des preußischen Staatsgedankens mit dem deutschen Nationalstaatsgedanken.

Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht

Grundlegung einer christlichen Metaphysik der Geschichte Von Erwin Reisner

310 Seiten. 8°. 1929. Brosch. M. 12.50. in Leinen M. 14.50

Der kulturbejahenden Auffassung, wie sie in Dempfs Werk zum Ausdruck kommt, steht hier eine strenge Kulturkritik gegenüber, wie sie unter dem Blickpunkt der Grundtatsache evangelischer Gläubigkeit, der Offenbarung, geübt wird.

Hegel und der Staat

Von Franz Rosenzweig

Band I: Lebensstationen. 268 Seiten. 8°. 1920. Brosch. M. 5.—, geb. M. 6.20
Band II: Weltepochen. 267 Seiten. 8°. 1920. Brosch. M. 5.—, geb. M. 6.20

Bas Buch, eine auf reichstem Quellenmaterial fußende Biographie des Hegelschen Geisteslebens, macht sich die Darstellung des Werdeganges Hegelscher Staatslehren zur Aufgabe. Aus der Lebens- und Geistesgeschichte Hegels und ihrer Beziehungen zur geistigen und politischen Umwelt seiner Zeit entsteht ein Ganzes, im eigentlichen Sinne eine Geschichte der geistigen und politischen Strömungen des 19. Jahrhunderts.

Wilhelm von Humboldt und der Staat

Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800
Von Prof. Dr. S. A. Kaehler

593 Seiten. 1 Tafel. Gr.-8°. 1927. Brosch. M. 18.—, in Leinen M. 20.—

Das Werk verarbeitet, zwischen Biographie und Monographie die Mitte haltend, ein reiches Material von Selbstzeugnissen Humboldts zu einer Darstellung seiner Entwicklung als Staatsmann und Staatsdenker und geht dabei aus von der Problematik der romantisch veranlagten rezeptiven Natur gegenüber dem tätigen Leben der Gemeinschaft.

Geschichtsauffassung und Politik in Bismarcks Bewußtsein

Von Helmuth Wolff

222 Seiten. 8°. 1926. Brosch. M. 4.80

Hauptaufgabe des Werkes ist die Untersuchung der politischen Struktur der Geschichtsauffassung Bismarcks. Von dem Bismarcks Charakter beherrschenden Machtwillen ausgehend, führt uns der Verfasser zu den Gedanken Bismarcks über die großen geschichtsphilosophischen Probleme und endet mit der Betrachtung der Geschichte als Lehrmeisterin der Bismarckschen Politik.

Historische Belletristik

Ein kritischer Literaturbericht. Herausgegeben von der Schriftleitung der Historischen Zeitschrift

3. Auflage. 54 Seiten. Gr.-8°, 1929. Brosch. M. —.60.

Die ungeheuren Erfolge der Bücher von Emil Ludwig, Eulenberg, Hegemann, Wiegler u. a. haben den Anstoß zu dieser Herausgabe der Schrift gegeben. In ihr sind die Urteile der Geschichtswissenschaft über die bekannten Werke der obengenannten Autoren zusammengefaßt. Namhafte historische Forscher nehmen kritisch zu Form und Inhalt dieser Werke Stellung, suchen analysierend die Ursachen ihrer Erfolge zu ergründen, um so eine sichere Grundlage für die Beurteilung von Wert und Unwert dieser neuen Art belletristischer Geschichtsschreibung zu gewinnen.

HANDBUCH DER MITTELALTERLICHEN UND NEUEREN GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON G. v. BELOW, F. MEINECKE UND A. BRACKMANN

Von den bisher erschienenen Teilen sind z. Zt. folgende lieferbar:

I. Abteilung. Allgemeines

Below, G. von, Deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen.
2. Aufl. 232 S. Gr.-8°. 1924. Brosch. M. 5.—, in Leinen M. 7.—

Fueter, E., Geschichte der neueren Historiographie.
2. Aufl. 646 S. Gr.-8°. 1925. Brosch. M. 20.—, in Leinen M. 22.—

II. Abteilung. Politische Geschichte

Schmidt, L., Allgemeine Geschichte der germanischen Völker bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts.
258 S. Gr.-8°. 1909. Brosch. M. 7.50, in Leinen M. 9.—

Fueter, E., Geschichte des europäischen Staatensystems von 1492 bis 1559.
364 S. Gr.-8°. 1919. Brosch. M. 8.50, in Leinen M. 10.—

Platzhoff, W., Geschichte des europäischen Staatensystems 1555 bis 1660.
279 S. Gr.-8°. 1928. Brosch. M. 12.50, in Leinen M. 14.50

Wahl, Prof. A., Geschichte des europäischen Staatensystems im Zeitalter der Französischen Revolution und der Freiheitskriege. 1789 bis 1815.
326 S. Gr.-8°. 1912. Brosch. M. 9.—, in Leinen M. 10.50

III. Abteilung. Verfassung, Recht, Wirtschaft

Holtzmann, R., Französische Verfassungsgeschichte.
554 S. Gr.-8°. 1910. Brosch. M. 12.50, in Leinen M. 14.—

Hatschek, J., Englische Verfassungsgeschichte.
771 S. Gr.-8°. 1913. Brosch. M. 18.—, in Leinen M. 19.50

Schaube, A., Handelsgeschichte der romanischen Völker.
835 S. Gr.-8°. 1906. Brosch. M. 18.—, in Leinen M. 19.50

His, Rud., Geschichte des deutschen Strafrechts bis zur Karolina.
203 S. Gr.-8°. 1928. Brosch. M. 9.—, in Leinen M. 11.—

Kulischer, Jos., Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit.
Bd. I: Das Mittelalter.
361 S. Gr.-8°. 1928. Brosch. M. 14.—, in Leinen M. 16.—
Bd. II: Die Neuzeit.
564 S. Gr.-8. 1929. Brosch. M. 22.—, in Leinen M. 24.—

IV. Abteilung. Hilfswissenschaften und Altertümer

Erben, W. und **O. Redlich,** Urkundenlehre.
I. Teil: Allgemeine Einleitung zur Urkundenlehre. Von O. Redlich. Die Kaiser- und Königsurkunden. Von W. Erben.
379 S. 1907. Brosch. M. 10.—, in Leinen M. 11.50
III. Teil: Die Privaturkunden des Mittelalters. Von O. Redlich.
241 S. Gr.-8°. 1911. Brosch. M. 7.50, in Leinen M. 9.—

Kretschmer, K., Historische Geographie von Mitteleuropa.
658 S. Gr.-8°. 1904. Brosch. M. 15.—, in Leinen M. 16.50

Friedensburg, F., Münzkunde und Geldgeschichte der Einzelstaaten.
204 S., 230 Abb. auf 19 Tiefdrucktafeln. Gr.-8°. 1926. Brosch. M. 13.—, in Leinen M. 15.—

Luschin von Ebengreuth, A., Allgemeine Münzkunde und Geldgeschichte
2. verm. Aufl. 353 S., 107 Abb. Gr.-8°. 1926. Brosch. M. 15.—, in Leinen M. 17.—

HANDBUCH DER PHILOSOPHIE

HERAUSGEGEBEN VON A. BAEUMLER UND M. SCHRÖTER

Bis jetzt liegen folgende Teile vor:

Erkenntnistheorie. Von Prof. Dr. Friedrich Kuntze.
112 S. Gr.-8°. 1927. Kart. M. 5.25

Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. Von Prof. Dr. Erich Rothacker.
171 S. Gr.-8°. 1927. Kart. M. 8.—

Philosophie des Geistes. Von Prof. Dr. Emil Wolff.
73 S. Gr.-8°. 1927. Kart. M. 3.50

Psychologie — Metaphysik der Seele. Von Prof. Dr. Friedrich Seifert.
97 S. Gr.-8°. 1928. Kart. M. 4.60

Metaphysik der Natur. Von Prof. Dr. Hans Driesch.
95 S. Gr.-8°. 1927. Kart. M. 4.50

Metaphysik der Neuzeit. Von Prof. Dr. Heinz Heimsoeth.
239 S. Gr.-8°. 1929. Kart. M. 11.25

Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. Von Prof. Dr. Hermann Weyl.
162 S. Gr.-8°. 1927. Kart. M. 7.50

Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises. Von Prof. Dr. Alfred Forke.
215 S. Gr.-8°. 1927. Kart. M. 10.—

Ethik des Altertums. Von Prof. Dr. Ernst Howald.
64 S. Gr.-8°. 1927. Kart. M. 3.—

Ethik des Mittelalters. Von Priv.-Doz. Dr. A. Dempf.
112 S. Gr.-8°. 1927. Kart. M. 5.25

Ethik der Neuzeit. Von Prof. Dr. Theodor Litt.
184 S. Gr.-8°. 1927. Kart. M. 8.70

Religionsphilosophie evangelischer Theologie. Von Prof. Dr. Emil Brunner.
100 S. Gr.-8°. 1927. Kart. M. 4.80

Religionsphilosophie katholischer Theologie. Von P. Erich Przywara, S. J.
104 S. Gr.-8°. 1927. Kart. M. 5.—

Gesellschaftsphilosophie. Mit einem Anhang über die philosophischen Voraussetzungen der Wirtschaftswissenschaften. Von Prof. Dr. Othmar Spann.
188 S. Gr.-8°. 1928. Kart. M. 8.85

Rechtsphilosophie. Von Prof. Dr. Arthur Baumgarten.
90 S. Gr.-8°. 1929. Kart. M. 4.25

Charakterologie. Von Prof. Dr. Friedrich Seifert.
65 S. Gr.-8°. 1929. Kart. M. 3.10

R. OLDENBOURG · MÜNCHEN 32 · BERLIN W 10

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
WAP
34332/I/2