

**Zeitschrift:** Wissen und Leben  
**Herausgeber:** Neue Helvetische Gesellschaft  
**Band:** 26 (1923-1924)  
**Heft:** 6

**Artikel:** Dichtung und Philosophie [Schluss]  
**Autor:** Medicus, Fritz  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-748366>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 24.12.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

So schreibt denn Prof. Dr. Laur mit vollem Recht: „Kein wichtiges Industrieland der Erde hat seinen Unternehmungen solche Fesseln gelegt wie die Schweiz mit ihrem Fabrikgesetz. Soll unser Land konkurrenzfähig bleiben, so muss der Industrie wieder mehr Freiheit gegeben werden.“

Es grenzt an Tollheit, wenn man glaubt, in der Schweiz den Achtstundentag schablonenhaft durchführen zu können. In dieser Beziehung kommt der kommenden Abstimmung vom 17. Februar große Bedeutung zu. Es soll für die Zeit der Krisis vorläufig für drei Jahre die Handhabung des Fabrikgesetzes etwas erleichtert werden (Ausdehnung auf 54 Stunden). Jetzt ist Ausdehnung auf 52 Stunden gestattet gegen besondere Bewilligung.

Im allgemeinen tritt man mit etwas freudigeren Gefühlen ins Neue Jahr über als vor einem Jahre, aber im vollen Bewusstsein, dass noch viele Schwierigkeiten zu überwinden sind, bevor wir wieder normale Zeiten haben.

J. STEIGER



## DICHTUNG UND PHILOSOPHIE

(Schluss)

Nicht auf alle deutschen Dichter jener Epoche aber hat die Kantische Philosophie diese freundliche Wirkung getan — vor allem nicht auf den größten neben Goethe — auf *Kleist*. (Und Ähnliches könnte von Chamisso gesagt werden.) „Schmerzhaft erschütternd“, schreibt Kleist an *Wilhelmine v. Zenge* (22. März 1801), habe die Bekanntschaft mit dieser Lehre auf ihn gewirkt: „Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. Ist das letzte, so ist die Wahrheit, die wir hier sammeln, nach dem Tode nicht mehr — und alles Bestreben, ein Eigentum sich zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ist vergeblich — Ach, *Wilhelmine*, wenn die Spitze dieses Gedankens Dein Herz nicht trifft, so lächle nicht über einen andern, der sich tief in seinem heiligsten Innern davon verwundet fühlt. Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken,

und ich habe nun keines mehr — — Seit diese Überzeugung, nämlich dass hienieden keine Wahrheit zu finden ist, vor meine Seele trat, habe ich nicht wieder ein Buch angerührt. Ich bin untätig in meinem Zimmer umhergegangen, ich habe mich an das offene Fenster gesetzt, ich bin hinausgelaufen ins Freie, eine innerliche Unruhe trieb mich zuletzt in Tabagien und Kaffeehäuser, ich habe Schauspiele und Konzerte besucht, um mich zu zerstreuen, ich habe sogar, um mich zu betäuben, eine Torheit begangen, die Dir Karl lieber erzählen mag als ich; und dennoch war der einzige Gedanke, den meine Seele in diesem äußeren Tumulte mit glühender Angst bearbeitete, immer nur dieser: dein einziges, dein höchstes Ziel ist gesunken —.“ Bisher hatte Kleist das rein Menschliche in einem *objektiven Ziele* vor sich gesehen, in der durch *Wissenschaft* erkennbaren *Wahrheit*. Vom Optimismus der Aufklärungsphilosophie war er hergekommen: er hatte wissenschaftliche Bildung gesucht, an sie hatte er geglaubt, sie war ihm Religion gewesen, hatte ihm das Christentum ersetzt. Darum noch vor einem halben Jahre die Ermahnung an Wilhelmine, sich auf die Bestimmung ihres irdischen Lebens zu beschränken. Den Sorgen um das Jenseitige war das rein Menschliche entgegengetreten, und die Vollendung der reinen Menschlichkeit hatte er, das Erbe der optimistischen Renaissance und der noch optimistischeren Aufklärung in sich hegend, in der Wissenschaft, der wissenschaftlichen Wahrheit, der wissenschaftlichen Bildung gesehen. Mit dieser Lebenseinstellung, mit diesen Gedanken aber war Kleist weit hinter Kant zurückgeblieben: der Zusammenstoß mit ihm raubte ihm teuerste Vorurteile. Ganz anders Goethe, der als Jüngling schon ein viel weiter gespanntes Leben in sich trug als dasjenige, gegen das Kant kämpfte; sein philosophiegeschichtlicher Platz müsste auf dem Wege von Kant zu Schelling gesucht werden. Wenn aber der älter werdende Goethe sich, wo es ihm um begriffliche Erfassung seiner Weltanschauung zu tun war, gegen Schelling zu Kant stellte, sich also nach rückwärts orientierte, konnten sich ihm nur Inhalte verfestigen, die längst sein gesicherter Besitz waren. Nehmen konnte Kant ihm nichts. Kleist aber hatte in der Atmosphäre der Aufklärung gelebt, und für diese

war Kant der alles Zermalmende (nach einem Wort Moses Mendelssohns). In demselben Brief, in dem Kleist seine furchtbare Erschütterung an Wilhelmine meldet, berichtet er: „Ich hatte schon als Knabe mir den Gedanken angeeignet, dass die Vervollkommnung der Zweck der Schöpfung wäre. Ich glaubte, dass wir einst nach dem Tode von der Stufe der Vervollkommnung, die wir auf diesem Stern erreichten, auf einem andern weiter fortschreiten würden, und dass wir den Schatz von Wahrheiten, den wir hier sammelten, auch dort einst brauchen könnten. Aus diesen Gedanken bildete sich so nach und nach eine eigne Religion, und das Bestreben, nie auf einen Augenblick hienieden stillzustehen und immer unaufhörlich einem höhern Grade von Bildung entgegenzuschreiten, ward bald das einzige Prinzip meiner Tätigkeit. *Bildung* schien mir das einzige Ziel, das des Bestrebens, *Wahrheit* der einzige Reichtum, der des Besitzes würdig ist.“ Und nun aus der Kantischen Philosophie die niederschmetternde Erkenntnis, dass die Wahrheit unerreichbar ist, dass es kein seiner selbst sicheres Bewusstsein der Wahrheit gibt. Die Wissenschaft war ihm Religion gewesen: in ihr fühlte er das Göttliche. Jetzt ist die Wissenschaft gestürzt. Gott ist ihm nicht mehr die Wahrheit, er enthüllt sich ihm nicht mehr in der Wissenschaft, er ist der Unbekannte, der Schreckliche, dem der Mensch in furchtbarer Nichtigkeit gegenübersteht. Bis jetzt hatte Kleist gewähnt, die Wahrheiten, die er hier sammelt, ins Grab mitnehmen zu können. Nun aber weiß er, dass seine Wahrheiten nur für die Welt in Raum und Zeit taugen: dem Absoluten gegenüber sind sie nichts, sie geben keine Überlegenheit über Tod und Grab, keine Überlegenheit über das Schicksal. Es ist schrecklich, in die Hände des unbekanntes Gottes zu fallen. Der wundervolle dichterische Ausdruck dieses Erlebnisses ist der *Amphitryon*.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Später hat Kleist mit Bewusstsein daran gearbeitet, sich zu verhärten. Er hört auf, nach Gott zu fragen: die Philosophie, die hinter der *Hermannsschlacht* und dem *Prinzen von Homburg* steht, ist positivistisch. Mit gutem Recht hat Ermatinger auf die Ähnlichkeit zwischen dem Cheruskerfürsten und Bismarck hingewiesen (*Das dichterische Kunstwerk*, S. 92). Und Anna Tumarkin führt aus, dass „die Problematik der Kleistischen Dichtung“ zwar von der Romantik ausgeht, dass aber das „Streben nach Wiedergewinnung des objektiven Gehaltes“, „die Tendenz, den Konflikt zu lösen durch freiwillige Unterordnung des individuellen Gefühls unter die allgemeine Satzung,“ den Standpunkt der Romantik verlässt (*Die romantische Weltanschauung*, 134 f.).

Man hat die Frage aufgeworfen, ob Kleist die Kantische Philosophie überhaupt richtig verstanden habe. Für das literarische Urteil ist, wie Ermatinger betont hat, die Frage ohne Belang; nicht Kants Lehre, sondern Kleists Kanterlebnis kommt da in Betracht. Aber auch für die Geschichte der Philosophie wäre schwerlich etwas Wesentliches zu gewinnen, wenn man Kleists Worte über Kant an Worte aus Kants Werken hielte. Anders, wenn man den Beziehungen zwischen der sich als bewegende Kulturmacht in der Geschichte auswirkenden Philosophie und der Dichtung nachgeht. Freilich ist jetzt nicht mehr das sinngetreu genaue Wiederholen der von Kant vorgedachten Sätze wichtig, sondern das Ergreifen ihrer Kulturtenenz. Das ist einerseits weniger, andererseits mehr als die Aufgabe des Kommentators. Und da sei denn folgendes festgestellt: Kants Philosophie ist die *Überwindung des Optimismus der Aufklärung*, und als solche wurde sie von Kleist erlebt. Mehr noch: das intellektualistische Kulturziel der Aufklärung war die Ausgestaltung eines in der Renaissancezeit aufgestiegenen Kulturgedankens. Wenn z. B. Pico della Mirandola von dem weihnachtlichen „Frieden auf Erden“ redet, mit dem nach dem schönen Mythos die Engel die Geburt des Menschensohnes gefeiert haben, so deutet er jenes Wort als das „Ziel der Philosophie“. Unsere Seele wird jenen Frieden genießen, wenn sie „durch Ethik und Dialektik von allen Schlacken gereinigt und durch die mannigfachen Zweige der Philosophie wie mit einem kostbaren Fürstendiadem ge-

---

Kleist gibt die Gelöstheit von allem Gegenständlichen, die nach dem Letzten fragt, die nur um das Letzte zu kämpfen für einen würdigen Preis des Lebens erachtet, auf und begnügt sich mit einem kaum Vorletzten, dem Bekenntnis zum „Prinzip der Subordination“ als der Grundlage des Staates (ein Ausdruck aus Hebbels Abhandlung über den *Prinzen von Homburg*). Er schreibt den allzupreußischen Aufsatz *Über das Marionettentheater*. Und im *Prinzen vom Homburg* wird „der spitzfünd'ge Lehrbegriff der Freiheit“, den der alte Kottwitz „entfaltet“ hat („Willst du das Heer, das glühend an dir hängt, Zu einem Werkzeug machen gleich dem Schwerte, Das tot in deinem goldnen Gürtel ruht?“), durch den inappellablen Mund des Kurfürsten als knabenhaft abgelehnt. In der erschütternden Einsamkeit mit der antwortlosen Frage hatte es Kleist nicht ausgehalten: er brauchte Antwort, brauchte das Positive und fand es — so weit er es fand — im befehlenden Willen eines starken Fürsten. So zeigt Kleists schnelle Entwicklung die Richtung, die die Philosophie im 19. Jahrhundert nahm, in dessen Mitte die Frage nach Gott übertönt war durch das laute Ergreifen der „positiven“ Inhalte. — In der *Fröhlichen Wissenschaft* (Nr. 347) hat Nietzsche das Bedürfnis nach Glauben, nach dem Festen, an dem der Gläubige nicht gerüttelt haben will, als Zeichen der Schwäche gedeutet; unter seinen Beispielen findet sich sowohl die unter unsern gescheiterten Zeitgenossen um sich greifende „Vaterländerei“ wie das wissenschaftlich-positivistische Verlangen nach Gewissheit.

schmückt und durch die Tore der Theologie zur Höhe emporgeklommen ist; ... in prunkreicher Gewandung, gleichsam in hochzeitlicher Kleidung, umgeben von der Fülle der Erkenntnisse (!) wird sie dem Bräutigam entgegengehn“ (*De dignitate hominis*). In solcher Gestalt hat sich in der Renaissancezeit die Zersetzung der sozialen Körper eingeleitet: die „Gebildeten“ hoben sich von den Ungebildeten ab. Fortan entspringen die wesenhaften Inhalte des geistigen Seins dem Leben einer gebildeten Oberschicht; und die Führung aller Bildungsbestrebungen liegt bei der Wissenschaft; ja, allzuoft gründet sich der ganze Bildungsanspruch eines Menschen darauf, dass er etwas gelernt hat. Die wissenschaftliche Bildung wird immer mehr Vorbedingung auch für den Zugang zur Kunst der neuen Zeit. Welche Fülle mythologischer Kenntnisse muss derjenige mitbringen, der Schillers schönstes Gedicht, die *Nänie*, genießen will, obwohl sie nur sieben Distichen umfasst! Ungefähr alles, was das Menschenleben reich machen soll, gehört seit der Renaissance lediglich den „Gebildeten“. Und es dauert lange, bis diese solche Zersetzung des Volksganzen schmerzlich empfinden.<sup>1)</sup> Die Religion scheint lange die Aufgabe zu haben, die Gemeinschaft des Geistes herzustellen. Hier und dort hat sie diese Aufgabe auch erfüllt und einen Steg über die Kluft gezimmert. Aber die Florentiner waren schon im 15. Jahrhundert so weit, dass sie für den Gebildeten eine neuplatonische Umdeutung der christlichen Lehren schufen; und in der Aufklärungszeit war es die Philosophie, die sich zum Gebrauch der Gebildeten an die Stelle der Volksreligion setzte (wobei es ohne wesentlichen Belang ist, ob sie sich dieser anpasste und ihre Sprache redete oder feindliche Haltung gegen sie einnahm). So hatte sich auch Kleist seine eigne Religion geformt — den Kult der wissenschaftlichen Bildung. Indem aber sein Kanterlebnis diesen Götzen stürzt, erweist es sich als wirklich kantisch. Auf einem Papier aus Kants Nachlass stehen die Worte: „Ich bin aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den

<sup>1)</sup> Über den Optimismus der intellektualistischen Kultur ist Nietzsches *Geburt der Tragödie*, vor allem in ihrem 18. Abschnitt, nachzulesen. Zu den letzten Sätzen vergleiche man H. Amberg, H. Kober, J. Matthieu, H. Neumann: *Volksbildung, Sozialismus, Religion* (Zürich und Mühlhausen i. Thür. 1921), 21 ff.

ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht.“ Kants Philosophie besiegt — das ist ihre größte kulturgeschichtliche Bedeutung — jenen „Aristokratismus der Intelligenz“, der seit der Renaissancezeit bestrebt war, als echtes Lebensgut nur das gelten zu lassen, was von Gebildeten für Gebildete geschaffen war. Für die Geschichte der Künste besagt dies: Kant macht die Bahn frei für den Expressionismus der Romantik.

Im Expressionismus bricht — so sei das Wort hier verstanden — das durch die Bildung verdeckte Ursprüngliche hervor. Dieses Ursprüngliche ist die Bezogenheit des Menschen auf Gott. Das Zwischenreich der Bildung bedeutete die Abkehr des Menschen von seinem Ursprünglichen, von seinem Ursprung; es bedeutete den Versuch des Menschen, sich auf sich selbst zu stellen, sich zu seinem eignen Werk zu machen. Dieser vom Menschen geschaffene Mensch, den der Gebildete vor sich stellt, um sich nicht sehen zu müssen, wie er ist, ist der *schöne* Mensch: ihm sucht der Gebildete sich anzugleichen, nach diesem Vorbild sich selbst zu formen. — Schiller, der von Kant vieles, aber freilich nicht die Aufgeschlossenheit für den Expressionismus gelernt hat, wird in den *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* zum Verkünder des ästhetischen Staates. „Der dynamische Staat kann die Gesellschaft bloß möglich machen, indem er die Natur durch Natur bezähmt; der ethische Staat kann sie bloß (moralisch) notwendig machen, indem er den einzelnen Willen dem allgemeinen unterwirft; der ästhetische Staat allein kann sie wirklich machen, weil er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht. Wenn schon das Bedürfnis den Menschen in die Gesellschaft nötigt und die Vernunft gesellige Grundsätze in ihm pflanzt, so kann die Schönheit allein ihm einen geselligen Charakter erteilen.“ „Existiert aber auch ein solcher Staat des schönen Scheins, und wo ist er zu finden? Dem Bedürfnis nach existiert er in jeder fein gestimmten Seele.“ Da vollendet

sich die Menschheit, wo das Ideal des schönen Menschen den ganzen sozialen Körper beherrscht. Das ist das Ziel der Bildung. Das Hässliche ist der eigentliche Feind. Von ihm wendet sich der Gebildete ab, er *will* es nicht sehen. Lessing legt Wert darauf, dass die Alten den Tod nicht unter dem widerlichen Bilde eines Skeletts vorgestellt haben, und er wünscht, dass auch wir mit diesem ekelhaften Brauche aufhören: „Nur die missverstandene Religion kann uns von dem Schönen entfernen: und es ist ein Beweis für die wahre, für die richtig verstandene wahre Religion, wenn sie uns überall auf das Schöne zurückbringt“ — heißt es am Schluss der Abhandlung *Wie die Alten den Tod gebildet*. Und ähnlich lautet es bei Goethe in den *Sprüchen in Prosa*: „Es gibt nur zwei wahre Religionen: die eine, die das Heilige, das in und um uns wohnt, ganz formlos, die andere, die es in der schönsten Form anerkennt und anbetet. Alles, was dazwischen liegt, ist Götzendienst.“ In der Sphäre der Schönheit, die von der Bildung ausgeht, wird die Religion domestiziert: es entsteht der Normbegriff des *Sittlich-Religiösen*. Das Wort schon findet sich bei Goethe, und Goethe selbst darf wohl als Typus eines sittlich-religiösen Menschen gelten — nicht der junge Goethe, wie sich versteht (von ihm ist in diesen Ausführungen nicht die Rede), aber der „mündig“ gewordene: „Sobald ich mündig bin — Es sind's die Griechen.“ Die Griechen, „in deren Werken stets der schöne Mensch dargestellt ist“. Der Gebildete zieht die Religion in die Sittlichkeit hinein. Was sich nicht in sie einbeziehen lässt, lässt er auf sich beruhen, er weicht ihm aus und rechtfertigt wohl auch solches Ausweichen: Gott hat seine Geheimnisse; aber eben diese gehen den Menschen nichts an. Es gehört zur Sittlichkeit, zur Selbstzucht des Menschen, dass er vor diesen Geheimnissen in ehrfürchtiger Scheu zurücktritt. In dem wundervoll aufgebauten letzten Teil von *Dichtung und Wahrheit* mit dem Motto „Nemo contra deum nisi deus ipse“ steht bald nach dem Anfang der Satz: „Auf eigene moralische Bildung loszuarbeiten ist das Einfachste und Tunlichste, was der Mensch vornehmen kann“; sich nicht damit begnügen, gefährdet, ja zerstört die Sicherheit der Lebensführung. Und mit einem sittlich-religiösen Bekenntnis schliesst das Buch. Aber



nicht viel vor diesem stehen die bedeutenden Ausführungen über das Dämonische. Goethe weiß recht wohl, dass die Sittlichkeit nicht das Letzte, Tiefste der Welt ist; Gott ist noch etwas anderes als der Grund der Sittlichkeit. Das Dämonische „bildet eine der moralischen Weltordnung wo nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht ... Alle Philosophien und Religionen haben prosaisch und poetisch dieses Rätsel zu lösen und die Sache schließlich abzutun gesucht, welches ihnen noch fernerhin unbenommen bleibe“. Aber Goethe hat doch keine Freude an solchen Versuchen. Wie Schelling sich an solche Probleme macht, wendet sich Goethe zu Kant; und was die Religionen angeht, so verlassen sie eben hier die domestizierte Sphäre und kennen und verehren nun das Göttliche weder ganz formlos noch in der schönsten Form.

Am Anfang alles Expressionismus steht das große Entsetzen. Alle Sittlichkeit bleibt etwas Kümmerliches, ein Flitter, der den Menschen nicht ausfüllt, ihn nicht zum Weltwesen führt, ihn nicht vor tiefstem Elend schützt. Wo die Ursprünglichkeit des Lebens nicht durch eine Bildungsschicht abgedämpft ist, wird sie das Sittliche und das Religiöse voneinander scheiden, ja auseinanderreißen. „*Esto peccator et pecca fortiter*“ tönt es bei Luther (Brief an Melanchthon vom 1. August 1521): darauf kommt es für dein Verhältnis zu Gott nicht an, ob du gesündigt hast, ob deine Sittlichkeit mangelhaft ist; sie könnte vorzüglich sein, und du wärest von Gott doch weltenweit und könntest spüren, dass du von ihm verlassen bist. „*Wê waz ist got?*“ ruft Parzifal, wie er, keiner unrechten Tat sich bewusst, als Der bezeichnet worden ist, der durch seine Gegenwart Artus' Tafelrunde entehrt. Er hatte gewähnt, Gott als den zu kennen, der die Guten unter seinen Schutz nimmt!

Der Schrei „*Weh, was ist Gott?*“ hallt aus der gesamten expressionistischen Kunst. Wir hören ihn im Gilgameschepos und im Buche Hiob; im gefesselten Prometheus des Aeschylus und in den Troerinnen des Euripides; in den Dramen Shakespeares, im Schrifttum der deutschen Romantik, bei den Expressionisten unserer Tage. — Darf Shakespeare hier mitgenannt werden? der Dichter doch auch der lustigsten Ko-

mödien? Sind wir bei ihm nicht ganz auf der Seite Goethes? Goethe hat ihn gewiss aufrichtig bewundert. Aber Gundolf hat doch recht, wenn er sagt: „Je mehr Goethe sich selber fand, desto weiter entfernte er sich von Shakespeare.“ Gundolf weist sehr fein darauf hin, wie dem Goethischen und überhaupt dem klassischen und klassizistischen Drama der geistige Raum das Gegebene ist: „Die Kunst besteht darin, ihn zu füllen. Die Menschen werden in ihn hineingestellt, gegen ihn abgegrenzt, in ihn eingeordnet. Die dramatische Bewegung besteht aus der Bewegung der Menschen im Raum. Bei Shakespeare ist der Raum die Ausstrahlung seiner Gestalten, er wird gleichzeitig mit den Menschen, ist erweiterter, variabler Leib. Daher in jedem Stück eine andere Atmosphäre, eine besondere Luft. Die dramatische Bewegung bei Shakespeare entsteht durch das Raum-schaffen oder vielmehr, sie ist das Raum-schaffende selbst“ (*Shakespeare und der deutsche Geist*). (Gundolf nimmt das Bild vom mathematisch-physikalischen Gegensatz zwischen dem Raum Newtons und dem Einsteins oder Riemanns, wobei Goethe diesmal auf die Seite Newtons kommt.) Goethe bringt den geistigen Raum für seine Gestalten von vornherein mit: er setzt ihn voraus. Denn er glaubt an Gott, den Allumfasser und Allerhalter. Shakespeare aber glaubt nicht an Gott, er kann — und muss — nur nach ihm fragen: und darum entsteht ihm der geistige Raum, in dem seine Gestalten sich bewegen, erst durch deren Lebensregung selbst. Und ganz dasselbe ist von Kleist zu sagen. Und gilt bei ihm am allermeisten vom *Amphitryon*. — Was aber Shakespeares Komödien angeht, so sei ein Wort Nietzsches angeführt: „Ich kenne keine herzerreißendere Lektüre als Shakespeare: was muss ein Mensch gelitten haben, um dergestalt es nötig zu haben, Hanswurst zu sein!“ (*Ecce homo*.)

Nietzsche hat an anderer Stelle Shakespeare Montaignes besten Leser genannt (*Richard Wagner in Bayreuth*). Und das Eigenste, Feinste, Tiefste an Montaigne ist, dass seine Philosophie nicht in einem affirmativen Satz, sondern in einer Frage gipfelt: „Was weiß ich?“ — Dies aber ist nun *aller* Philosophie wesentlich, dass jeder ihrer Affirmationen das Fragezeichen beigegeben ist, dass sie sich der Kritik offen hält. In der

Philosophie als solcher wird nicht geglaubt. Philosophie lebt nicht von Dogmen, sondern von Problemen. Die Systeme mithin, in denen sie sich äußerlich darstellt, sind nicht sie selbst, sondern nur erst ihre Außenseite: sie selbst ist Leben, das freilich nie ohne Außenseite sein kann, aber unablässig daran arbeitet, diese umzugestalten: denn die *Substanz* dieses Lebens ist das Selbstbewusstsein von *Problemen*. Diese beiden also, Substanz und Außenseite, Problem und Affirmation sind in jeder Philosophie vereint. Aber das lebendige Verhältnis, in dem sie zueinander stehen, kann sehr verschieden sein. Bei Montaigne herrscht das Bewusstsein des Problematischen. Wogegen etwa Spinoza sich mit Affirmationen panzert.

Es kann niemandem und ganz gewiss nicht einem Dichter verwehrt werden, an die Affirmationen einer Philosophie zu glauben und ihre Fragezeichen in weitem Maße auf sich beruhen zu lassen. Das Affirmativische in der Weltanschauung, in der Philosophie eines Dichters haben wir als etwas Gegebenes hinzunehmen: wir werden nicht mit Calderon über seinen Katholizismus, noch mit Gottfried Keller über seinen Feuerbachianismus rechten. Wir mögen uns klar darüber werden, dass solche Lebensanschauungen eine Entfernung dieser Dichter von uns begründen können: um ihrer Lebensanschauungen willen sind sie dann nur in gewissen Grenzen *unsere* Dichter. Aber es genügt, dass wir sie in diejenigen Kulturzusammenhänge einstellen, in die sie gehören, und ihnen unter den damit festgelegten Voraussetzungen gerecht werden. Das Kunstwerk ist eine in sich geschlossene Welt, und wenn wir es genießen wollen, müssen wir in diese Welt eintreten, uns auf die in ihr geltenden Voraussetzungen einlassen — und die Wirklichkeit vergessen. Gerade darauf beruht ja das Be-seligende des Kunstgenusses, dass wir uns befreit fühlen von der Last des wirklichen Lebens.

Aber nicht von aller Kunst gilt das Gesagte: es gilt nur so weit, als die Energie der sich in ihr auswirkenden Weltanschauung wesentlich Energie eines Glaubens ist. Der Glaube will bejahen. In diesem Sinne hat Goethe das Bedürfnis zu glauben gehabt: er hat aus den Philosophien, um die er sich bemüht hat, den Honig ihrer Bejahungen zu saugen gewusst.

Allein Lebensanschauung kann auch das andere Moment der Philosophie, das der Frage, zum Herrschenden machen. Und wenn ein Dichter aus solcher Lebensanschauung heraus schafft, ist es nicht mehr möglich, seine Weltanschauung einfach als eine historische Tatsache hinzunehmen. — Wer die Fragen der Weltanschauung mit Dogmen unterdrückt, seien sie bejahend oder verneinend, stellt sich als Künstler dahin, wo wir ihn nur missverstehen, wenn wir mit ihm diskutieren wollten: sein Kunstwerk ist eine Welt für sich, in sich geschlossen, sich selbst genügend. Wer aber eine *Frage* in die Welt wirft, tut es nicht bloß, damit er gefragt habe. Eine Frage ist nie etwas Ganzes, nie etwas sich selbst Genügendes. Und gefragt zu werden ist nicht beseligend. Hier versinkt nicht die Welt mit ihrer Qual. Also sind wir hier, in der expressionistischen Kunst, nicht aus der Wirklichkeit des Lebens herausgehoben. Die äußere Form des Kunstwerks ist hier viel mehr bloße Form als in der klassischen und klassizistischen Kunst, und nicht von ohngefähr hat die Romantik — hat insbesondere Hoffmann — eine ganz besondere Zuneigung zum literarischen Fragment, zu dem auch der Form nach nicht geschlossenen, nicht auf sich gestellten Kunstwerk. Das expressionistische Kunstwerk will uns nicht beseligen, es will uns keine Gottähnlichkeit vortäuschen: — es ist Frage, *die* Frage, die uns das Problematische unseres gottlosen, unseres von Gott abgekehrten Zustandes, selbst unserer gottlos gewordenen, unserer domestizierten Religion zum Bewusstsein bringt. Als solche Frage will uns das expressionistische Kunstwerk *erschüttern* — und mit dieser Erschütterung uns dem Leben geben. Genau wie auch eine Philosophie, die das Moment der Frage zum Wesentlichen macht, kein sich selbst genügender intellektueller Sport sein kann, sondern den Anspruch erhebt, bewegende Macht des Lebens zu sein.

ZÜRICH

FRITZ MEDICUS

