

George Santayana

Autor(en): **Müller, Gustav**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Schweizer Rundschau**

Band (Jahr): - **(1931)**

Heft 11

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-853429>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

George Santayana

von Gustav Müller

I. Persönliche Voraussetzungen.

Santayana wurde 1863 in Madrid geboren als Sohn einer Adelsfamilie. Mit neun Jahren kam er nach Amerika, studierte in Harvard und durchlief die Stufenleiter, die allen begabten Jünglingen an den amerikanischen Hochschulen so viel leichter bereit steht, als Eurpoäern ohne Mittel: er wurde Assistent und schließlich nach mehreren Zwischenstufen Professor für Philosophie. Nach dreiundzwanzig Jahren zog er sich vom Lehramt und zugleich nach Europa zurück.

Will Durant spricht zwar in seiner *Story of Philosophy* die Ansicht vieler Amerikaner aus, wenn er sagt, daß Santayana nur durch die Gunst der Geographie ein Amerikaner sei; der Philosoph selber lehnt es auch ab, als Amerikaner betrachtet zu werden. Mit Europa aber verbindet ihn keine Loyalität, sondern nur ein elegisches Gefühl. Amerika ist ihm Exil, aber das Bewußtsein, ein Heimatloser zu sein, wird selber zur Heimat, zum Ort, wo er steht; es erweitert sich, wird zur prinzipiellen Stellung des Menschen zur Welt, wird Philosophie. Und diese Philosophie spricht in größter Reinheit eine wesentliche Seite des Amerikanismus überhaupt aus. Amerika ist ja gewachsen als Heimat der Heimatlosen, immer und immer wieder. Und immer hat es auch eine amerikanische Geistigkeit gegeben, die verlangend und sehnsüchtig und im Grunde doch fremd, – ja satirisch und spöttisch auf Europa zurückblickt. Es ist die Liebe des Antiquars zu Reliquien von Menschen, mit deren wirklichem Leben er doch nichts zu tun haben will. Santayana hat seine Muttersprache verloren und schreibt nur englisch, «die einzige Sprache, in der ich mich einigermaßen sicher fühle». Zugleich gesteht er, daß sie ihm nicht Naturlaut geworden, sondern ein literarisches Mittel geblieben sei. Und vielleicht gerade weil sie ihm bewußte Arbeit gekostet hat, funkelt sie bei ihm wie ein Geschmeide.

Und wie er von menschlicher Wirklichkeit kühlen, höflichen Abstand wahrt, wie ihm Ideale abstrakte Definitionen sind, die man « betrachtet », so fühlt er sich andererseits auch der Natur unverbunden. Er hat keine

Liebe dafür. Sie ist ihm ein dunkler, unbekannter, materieller Hintergrund, eine stimmungsvoll bemalte Kulisse, vor der sich die Tragikomödie menschlicher Narretei abspielt. Er ist das Kind der mechanischen, zivilisierten Stadt und ein Pflegling der Akademie, die ihn durch seinen glänzenden, kalten Geist mit Menschen zusammenführt – Menschen, von denen er weiß, daß sie sich für Geist nicht interessieren. Sie werden, nach kurzen, unbeteiligten Aufblicken vom « Fluß der Materie » hinweggespült und von « animalischen Dämpfen » getrieben, den einsamen Leuchtturm der Ironie vergessen. « Der Geist ist ein Fremdling in dieser Welt. »

Unverbundenheit und Abstand sind der reinen Kontemplation günstig, « sofern die Welt sie überhaupt dulden will ». Niemals seit Spinoza, der sein Liebling ist, hat ein Philosoph den Standpunkt der reinen Betrachtung absolut um ihrer selbst willen entschiedener und glänzender vertreten. Auch er betrachtet menschliche Schicksale und Werte, als ob sie Dreiecke wären: Ein Virtuose ironischer, unverbindlicher Offenheit allem überhaupt Betrachtbaren gegenüber, weiß er überall das Vergänglich-Widerspruchsvolle aufzuzeigen. Weder logische, noch Wertideen haben etwas mit der Wirklichkeit zu tun, sie sind für die von ihnen unabhängige Welt absolut unverbindlich. Sie sind unwirkliche Wesenheiten, die sich nur definieren lassen: Santayana ist ein Führer der Bewegung des « kritischen Realismus ».

Sein Zimmer ist mit Heiligenbildern geschmückt. Ein « atheistischer Katholik », hängt er an dem Aufputz einer Religion, die jeden Glaubensanspruch verloren hat, und kritisiert von da aus den unschönen, optimistischen, ernsthaften Puritanismus. Ein Witz lautet: « Santayana glaubt, daß Gott nicht existiert und daß die heilige Jungfrau seine Mutter ist. »

Er erduldet die Popularität seines Kollegen William James, der alles tut, um die philosophische Muse mit dem Lärm des geschäftigen Marktes auszusöhnen, und zieht sich in die aristokratische Gesellschaft der Griechen zurück, deren Ideal der Kalokagathia er dem strebenden, schwitzenden, fortschrittlichen Utilitarismus entgegenhält.

Und an formvollendeten, meisterlichen Sonetten meißeind, preist er die südliche Vollendung im Endlichen gegenüber der barbarischen, sentimentalischen, verschwommenen, unendlichen Maßlosigkeit des romantischen Nordens, in dem zu leben ein blindes Geschick ihn gezwungen hat. Sein philosophischer Stil ist klassisch nicht nur in Betracht seines vollendeten Glanzes, sondern auch in dem Sinn, daß er ganz seiner

persönlichen Haltung und seinem philosophischen Standpunkt entspricht. Jede Seite ist gleich wichtig oder gleich unwichtig. Es gibt da keine dramatische Schürzung und Lösung von Problemen, keine Sorge um Zusammenhang und Systematik. Wie ein Scheinwerfer irrt die Betrachtung von einer Wesenheit zur andern, jede grell beleuchtend, aber auf keiner länger verweilend als auf einer andern. Trotz den geistreichen Beleuchtungseffekten und trotz dem schneidenden Witz wirkt daher die Lektüre außerordentlich ermüdend. Man vergißt leicht; und im Bemühen, diese Welt zusammenzudenken, hat man das Gefühl, eine Wolke zu umarmen, eine Wolke, die aus lauter übergroßen Klarheiten besteht.

In *Characters and Opinions in the United States* und in *Winds of Doctrine* setzt sich Santayana mit Amerika auseinander « als Familienfreund mit einem verschiedenen Temperament ».

Im erstgenannten Werk beschreibt er den moralischen Hintergrund mit seiner utilitarischen Stärke und seinen « Hemmungen », die erdrückende Macht gesellschaftlich-sportlicher Konventionen und die intellektuelle Dürftigkeit der studentischen und akademischen Atmosphäre, den Glauben in weltverbessernde Formeln und administrative Maßnahmen; den Kern des Buches bildet die grausame Kritik an seinen beiden berühmten Kollegen James und Royce. Doch fehlt es nicht an Lob. « Seine Liebe zu Amerika wächst in geometrischer Proportion zu seiner Entfernung, » wie sich ein Kritiker ausdrückte. « Es gibt da eine Fülle von Kraft, moralischer Güte und Hoffnung, wie sie keine andere Nation je besessen hat, » heißt es in der Einleitung. « Was manchmal wie amerikanische Gier und Drängerei an erster Stelle aussieht, ist alles Liebe für sichtbare Ergebnisse, nichts ist Unfreundlichkeit. Es ist ein furchtloses Volk, frei von Bosheit, wie ihr an ihren Augen und in ihren Gebärden sehen könnt, selbst wenn ihr Benehmen es nicht beweisen sollte... Aber warum sollte in diesem Boden nicht auch klares Denken, ehrliches Urteil und vernünftiges Glück wachsen? Diese Dinge sind allerdings zur Existenz nicht notwendig und Amerika kann auch ohne sie lang ein reiches, volkreiches Land bleiben, wie so manche barbarischen Völker der Vergangenheit... möge der Himmel dieses Omen wenden und aus der Neuen Welt eine bessere Welt machen als die Alte. In der klassischen und romantischen Tradition Europas war wenig Liebe und viel Schönheit. Vielleicht ist die moralische Chemie imstande, den Prozeß umzukehren und aus der amerikanischen Liebe Schönheit zu zeugen. »

In *Winds of Doctrine*, einer Sammlung kritischer Aufsätze, steht auch *The Genteel Tradition in American Philosophy*, worin er als erster den Finger auf eine allen fühlbare Wunde legt. Das Wort « genteel » scheint mir unübersetzbar: es bedeutet vornehm und elegant, aber abseitig und überflüssig, fein mit komischem Klang; ich werde « edel » sagen. « Amerika ist ein junges Land mit einer alten Mentalität... aber ein weises Kind hat immer eine komische und unversprechende Seite. Die Weisheit ist ein bißchen dünn und wörtlich, ihrer vollen Bedeutung und Wurzel nicht bewußt. Und physisches und emotionales Wachstum mag dadurch gehemmt oder sogar auf Abwege gelenkt werden. Ist dagegen das Kind kräftig, so wird seine eigene Mentalität mit der übernommenen im Kampfe liegen und dahin tendieren, diese zu etwas Konventionellem, Funktionslosem, heimlich Verachtetem herabzusetzen... und was geschehen ist, ist gerade dies, daß seine vererbte Philosophie abgestanden ist und seine akademische Philosophie den abgestandenen Duft geerbt hat. Amerika ist ein Land mit zwei Denkart, die eine Erbe überlebter Normen und Meinungen der Väter, die andere ein Ausdruck von Instinkten, Entdeckungen, Praktiken der jüngern Generation. In allen geistigen Dingen – in Religion, Literatur, Moralität – herrscht der Väter Ansicht. Der halbe amerikanische Geist, der nicht intensiv von praktischen Geschäften besessen ist, verharret, ich will nicht sagen hoch und trocken, aber ein bißchen windstill. Er ist sanft in stille Seitenwasser abgeglitten, während die andere Hälfte in sozialem und technischem Betrieb eine Art von Niagarafall hinunterstürzte. Der amerikanische Wille bewohnt den Wolkenkratzer, der amerikanische Intellekt das koloniale Landhaus; der eine ist die Sphäre des amerikanischen Mannes, das andere die Sphäre der amerikanischen Frau; der eine ist ganz Drauflos-Unternehmen, der andere ganz ‚Edeltradition‘.»

Die Quellen der Tradition sind ein verängstigtes Gewissen und ein verkrampfter Subjektivismus. Die äußern Stationen ihres Weges sind Calvinismus, Transzendentalismus und Romantik, Aufnahme deutscher Philosophie, akademischer Idealismus und populäre Schönfärberei. Das verkrampfte Gewissen entspricht einem plebejischen, armen, unwissenden und abergläubischem Völklein, das mit sich selbst im Ungewissen mit ungeheuren äußern Aufgaben kämpft; moralische Dorfangelegenheiten werden zu Angelegenheiten des Universums und des Schöpfers aufgebauscht – dieselbe Denkart ist über die Maßen lächerlich in einem wohlhabenden Hundertmillionenvolk. Und doch zuckt

das religiöse Leben dieser Nation immer noch in der alten Weise: sündige Individuen und eine vollkommene Welt bedingen sich gegenseitig so, daß es sündige Individuen geben muß, damit es auch ein aus diesen Unvollkommenheiten bestehendes Ganzes geben kann.

Der Umschlag puritanischer Askese in Wohlfahrt, Wohlstand, guten Arbeitswillen, der Umschlag der religiösen Leidenschaft in die Leidenschaft, Köpfe, Meilen, Kubikmeter zu zählen und Minuten zu «retten» – als ob irgend etwas da wäre, wofür sie gerettet zu werden brauchten – war begleitet von jener Erweichung des Protestantismus, die als Transzendentalismus bekannt ist. Das Selbst war autonom, kühn, revolutionär. Es fühlte, daß Wille tiefer sei als Intellekt. Nichtsdestoweniger berief es alle Dinge vor sein eigenes, kaum geborenes Gericht, damit sie ihren Wert für die letzte Minute erweisen sollten. Zur Natur sagte der Transzendentalist: Wie hübsch du bist, kein Wunder, denn du bist ja ich. Trotzdem darf sie aber nur Erscheinung bleiben, damit der höhere und direktere metaphysische Anspruch der Gewissensnöte gewahrt bleibe.

Intellekt- und gedankenscheuer Subjektivismus und Sentimentalismus beherrschen die geistigen Zentralstellen des Landes: die Frauenklubs, und beherrschen weißwaschend und konventionell auch die Literatur. Unterdessen wird der andere Teil immer barbarischer. Er getraut sich nicht, in die geheiligte Sphäre der Kirchen, der offiziellen weltlichen Geistigkeit und Weiblichkeit, zu brechen. Es ist ihm vielleicht auch bequem so, denn die «Edeltradition» mutet ihm nichts Gefährliches oder Anstrengendes zu.

Santayana sieht nur zwei Versuche, das kindlich-urwüchsige Naturburschenamerika zum Ausdruck seiner selbst zu bringen. Der eine Versuch ist William James: «Er wurde der Freund und Helfer dieser suchenden, nervösen, halbwilden, geistig enterbten, leidenschaftlich hungrigen Individuen, von denen Amerika voll ist.» Aber von Romantik kann auch er nicht lassen: Für das blinzelnde kleine Kind ist allerdings alles neu in der Welt und «radikaler Empirismus» ist die Philosophie derer, die wenig Erfahrung haben.

Der andere Versuch ist Walt Whitman: All die unendlich vielen Gemeinplätze des Lebens haben gleichen Sitz und gleiche Stimme mit den andern. Demokratie hat sich hier restlos der Literatur bemächtigt.

Soweit Santayana. Der Vortrag wurde kurz vor seiner Abreise von Amerika gehalten und ist eine Abrechnung in klassischer Gedrängtheit.

Seit 1911 haben sich die Dinge wieder erheblich, und zwar zugunsten des von dem Philosophen geforderten Realismus und Intellektualismus verschoben. Tragische persönliche Erfahrung macht sich in dieser Rede Luft. Aber die persönliche Note fehlt an der Oberfläche gänzlich und man fragt sich: Kann es diesem durchdringenden Blick entgangen sein, daß er sich selbst aufs unbarmherzigste bloßgestellt hat? Denn ein reineres Beispiel für « genteel tradition », für die tiefe Kluft zwischen den wirklichen Interessen der Studenten und der gelehrten Philosophie, als Santayana selbst sie darstellt, läßt sich nicht finden.

II. *Geschichtliche Voraussetzungen.*

Santayana äußert sich selten über andere Philosophien. Und wenn er es gelegentlich tut, so geschieht es mit Herablassung. Seine eigene Philosophie vermeidet, wie wir schon sahen, Kampf und Problematik. Seine Kritik nimmt sich selten die Mühe, auf den Standpunkt des andern einzugehen und ihn von innen her durchzudenken. Seine Kritik kommt von außen. Er gibt sich den Anschein, als sei es überhaupt nicht der Mühe wert, sich geschichtlich zu orientieren. Er liebt die Pose des Selbstdenkens. Tatsächlich ist jedoch eine geschichtliche Umschau für das Verständnis seiner Philosophie wichtiger als etwa bei Royce, wo eine ehrliche und offene Rechenschaft über den klassischen Bestand der Philosophie in ein systematisches Denken mündet, in dem die geschichtlichen Motive in durchsichtiger Klarheit aufgehoben sind. Umgekehrt ist der Eklektizismus Santayanas verwirrend, wenn nicht der geschichtliche Hintergrund dieser ungeklärten, undialektischen Gegensätze mitgesehen wird.

Entsprechend seiner einfach aufweisenden und hinstellenden Methode hat Santayana auch die geschichtlichen Hintergründe seiner Philosophie an Orten kenntlich gemacht, wo Philosophie gleichsam in poetischem Gewand verhüllt eine dialektische Auseinandersetzung abweist. In *Three Philosophical Poets, Poetry and Religion, Platonism and Spiritual Life* und in dem Kriegsbuch *The Egotism in German Philosophy* bestimmt Santayana im Spiegel der künstlerischen Form seine eigenen Züge.

Er liebt das klassische Heidentum: Der Mensch ist da unabhängiges Wesen, gehorsam sich einer überlegenen Natur einordnend, ihre dunkle Notwendigkeit verehrend und scheuend. Der Geist erscheint hier als Ausfluß oder Überfluß des Körpers, wie andererseits die körperliche Natur vermenschlicht und auf den natürlichen Menschen

hin ausgerichtet scheint. Die griechische Poesie zeigt den Menschen beherrscht von natürlichen Kräften und Leidenschaften und zeigt zugleich die reine Intelligenz, die nichts ändert oder „verbessert“, sondern die Tragödie wirren Naturlebens klar ausspricht. Daß natürliche Kräfte sich erfüllen, ihren Zweck erreichen und in Symbolen aussprechen, und daß diese Erfüllung geschaut werden kann, erscheint in der griechischen Poesie als Wunder. Daß reine Schau des Natürlichen möglich ist – das ist der Gipfel des Griechentums, es ist Wunder, weil es das einzig Intelligible ist.

Santayana scheint den reifsten Ausdruck des klassischen Heidentums in Lucrez zu verehren. Hier ist die Beschränkung im Endlichen am bewußtesten ausgesprochen. Hier ist die Körperlichkeit der Natur auf ihre durchsichtigste, atomistische Grundformel gebracht. Und nur Mars und Venus, der entzweiende Streit und die verschmelzende Liebe, die rein natürlichen Kräfte beherrschen das Leben der Natur und das des Menschen in eintönigem Rund. Der Lebensgüter sind wenige: Freundschaft, Einfachheit, gesunde animalische Befriedigungen und Freuden, Freiheit von Jenseitssehnsüchten und Aberglauben, und das größte von allen: Objektivität. Das Leben in der Natur ist als Ganzes gesehn, gleichsam ganz von außen umfaßt, das ursprüngliche Wunder reiner Schau hat seinen verliebten, mysteriösen Ausdruck abgestreift und zeigt sich in seinem Wesen als teilnahmlose Intelligenz, welche die Schicksale des Körpers begleitet und darin Glück findet. Das klassische Glück besteht im Verstehn des Unglücks.

Anders der Platonismus, der in Dante seine endgültige poetische Gestalt gewinnt. Sein Glück ist nicht Verstehn, sondern Überwindung des Übels der Existenz, „ein Fliehn von hier nach dort“. Seine „Natur“ ist ein Gleichnis ewiger Gerechtigkeit, des moralisch Besten. Sein Wesen ist Geist, und Geist entsteht in dem Wunder der Erhebung aus dem Fluten der Existenz zu ewigen Ideen, Normen, göttlichen Vorbildern, die wie Magnete die Seele anziehen, die einen stärker, die andern weniger. Und der Grad der Anziehung bestimmt eine unendliche Stufenleiter von Seligkeit und Verdammnis, von moralischer Individualisierung, welche Plato einleitet und Dante in feinsten Differenzierung veranschaulicht. Der Mensch gewinnt hier eine Wichtigkeit außer allem Verhältnis zu seiner kosmischen Stellung, sie verführt zu der Gleichnisrede der unsterblichen Seele, denn die ewigen Ideen fordern eine ewige Differenzierung, ja eine Verewigung des unseligen menschlichen Schicksals; sie verzerrt die Verhältnisse der Welt, so daß die

Natur zu einem Anhängsel, einem transparenten Abbild und Analogon des moralischen Lebens wird.

Santayana begegnet diesem normativen Idealismus feindselig, wo er ihn in den Nachklängen kirchlicher und akademischer Tradition leibhaftig antrifft. In seiner Kritik des «Platonismus» macht er jedoch klar, daß sich diese Feindschaft nicht gegen die Anerkennung der Ideen richtet. Aber er unterstreicht die absolute Irrationalität dieser Anerkennung. Daß Geist in dieser Welt erscheint, ist ein Wunder, welches dasjenige der klassischen Kontemplation noch überbietet. Wogegen er sich richtet, sind nicht die reinen Ideen oder bloß definierbaren Wesenheiten, vielmehr ist es ihr «Magnetismus», ihr Funktionscharakter, den er verneint. Ideen sind in keinem Sinn Kräfte oder Einflüsse. Es gibt da keine «organische Synthese». Es gibt nur ein Wunder, einen Sprung, eine Unbegreiflichkeit, einen Dualismus.

Der «Idealist» kann einen radikalen Dualismus nicht begreifen, er ist wie ein halber Liter, der einen ganzen Liter einen Dualisten schimpft, weil er ihn nicht fassen kann. Dafür ist sein «Wissen» von einer ideal bestimmten oder bestimmbareren Wirklichkeit nichts als eine poetische Illusion; das beste, was man davon sagen kann, ist die Umkehrung der Sokratischen Maxime: die Illusion des Wissens ist besser als Unwissenheit.

Anhand feiner Analysen von Renaissancedichtern zeigt Santayana die Unentbehrlichkeit platonischer Stilisierung und Idealisierung gemeiner Erfahrungen, wodurch sie geläutert in das Reich typischer Idealbildungen, ja Allegorien eingehn, die er in Schutz nimmt.

Wir verlassen mit einem dritten Schritt den offenen Himmel katholischer Mythologie und finden uns im bewölkten Norden bei romantischen Barbaren. An Stelle klassischer Objektivierung und idealistischer Deutung und Transzendenz stürmen, gären, treiben und übertreiben hier maß- und regellose Gefühlsfluten. Alles wird Fragment und unersättliche Lust nach Abenteuer und «Erfahrung». Die Welt geht unter im Schrei des Herzens, in Unmittelbarkeit und Ichverbissenheit. In der Reformation poltert die «deutsche Innerlichkeit» und Verachtung der Vernunft. Im irreligiösen, mittelpunktlosen Shakespeare prunkt der barbarische Geist in seiner schnörkeligen und fetzenhaft-verschlitzten Krafftülle. Ihren reinen, vorbildlichen, poetischen Ausdruck findet die barbarische Romantik jedoch in Goethe und in der fälschlich als Wissenschaft ernst genommenen Lyrik der deutschen Philosophie. Santayanans Analyse des *Faust* ist ein Meisterstück kaltblütiger Sezierung eines

zuckenden Opfers. Was ist denn eigentlich der Gehalt dieser Formlosigkeit? Ein rücksichtsloses Ego rennt durch die Welt, fest entschlossen, alles, was Wissenschaft, Magie, Kunst oder Erfahrung in seinen Gesichtskreis bringen mag, sich anzueignen und zu verzehren. Er sieht nichts als das, was seine allerpersönlichste Erfahrung werden kann, und opfert diesem blinden Drang alles. Daß er « strebend sich bemühte », davon ist von Anfang bis zum Ende nichts zu entdecken. Er ist am Schluß genau derselbe rücksichtslose Egoist, der er am Anfang war. Selbstverständlich liegt bei einem solchen Lebensprogramm das ersehnte Glück stets um die nächste Ecke, und daß es auch am Ende noch dort liege, auf diese Illusion lebt nicht nur, sondern stirbt auch Faust. Und obschon die Illusion ihn blind gemacht hat, will er nicht einmal das sehen oder zugeben. Der idealistische Prolog und der katholische Schluß sind aufgeklebt, sind « genteel tradition », bestenfalls gehören auch sie zu den Erfahrungen wie der Utilitarismus und Weltbeglückungstraum der letzten Lebensphase, alles schön und interessant, alles aber auch Stückwerk, prinzipielle Unabgeschlossenheit, Unentschlossenheit. Wodurch unterscheidet sich Faust vom Teufel? Nur dadurch, daß der eine mit der schillernden Wärme der gewünschten Illusion schön und interessant färbt, was der andere nackt und sans phrase sieht. Und was bedeutet die « Rettung » durch das « Ewig-Weibliche »? Ist das Ewig-Weibliche nicht die subjektive Illusion ohne platonische Hintergründe? Und was soll Faust im Himmel? Wird er dort nicht ebenso weiterstürmen und neue himmlische Erfahrungen sammeln wollen? Was können die Engelknaben von ihrem künftigen Lehrmeister anderes erwarten als Auerbachische Keller, Hexenküchen, weltliche Tricks mit etwas gedrücktem Gewissen?

In metaphysische Hieroglyphen ver mummt, erzählt die deutsche Philosophie dieselbe Geschichte. Schon in Leibnizens Monadologie, aber dann bei Kant beginnt die unheimliche Verschlingung aller Realität ins Ich. Bei Kant sei es noch nüchterne Erkenntnispsychologie: statt uns zu sagen, was existentielle Dinge und irrealen Ideen sind, weist er uns an, zu fragen, welches unsere subjektiven Perspektiven sind. Dadurch soll dem Calvinistischen Glauben und der moralischen Innerlichkeit Raum geschaffen werden. Bei seinen Nachfolgern aber bricht die Romantik aus. Fichte macht aus einer bescheidenen psychologischen Wahrheit, die von der Reaktionsfähigkeit eines Organismus berichtet, eine metaphysische Fabel und findet die romantische Formel: Das Selbst soll sich zur Welt erweitern. Und Schelling und Hegel machen aus dieser

Formel Ernst. Das ganze Universum wird zu einem blind experimentierenden Faust, und die weiße Herrengesellschaft ums Mittelmeer herum verkörpert den « Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist », am besten. Die moderne Erfahrungssucht, die Begeisterung für mechanische Bewegung und ziellosen Fortschritt sind die folgerechten Auswirkungen der befreiten barbarischen Seele.

Aber Erfahrung, als unmittelbare, *ist* eben so. Sie und nicht die objektivierete « Natur » der Klassik zeigt das Wesen des Wirklichen, der « Substanz ». An Goethe gemessen, bleiben die Lebensansichten des Lucrez allgemein und konstruktiv. Wirklichkeit ist kein Ganzes, kein Kosmos, sondern ein schreckliches, fragmentarisches Geheimnis.

III. Systematischer Aufbau.

Realität zerfällt in drei durch Zufall oder Wunder manchmal zusammen erscheinende Seinsarten. Auf der einen Seite fließt das gänzlich rätselhafte « Leben der Materie », auf der andern stehn gänzlich unwirkliche, unwirksame « Wesenheiten », die manchmal und ganz willkürlich in der Materie erscheinen. Und in der Mitte ist das « Leben der Vernunft », das zusammen mit seinen Ansichten, Perspektiven, Konstruktionen, seinen Wissenschaften und seinen Aberglauben unser Teil ist und von einer « literarischen Psychologie » beschrieben werden kann. Die erste Schicht ist das Grundthema von *Scepticism and Animal Faith* und *Realm of matter*, die zweite Schicht steht im Mittelpunkt von *The Realm of Essence*, und das unendliche Garn der dritten Schicht wird gesponnen in dem fünfbandigen Werk *The Life of Reason*, in dem Santayana zu tun unternimmt, was ein « desillusionierter Hegel » oder ein « systematischer Nietzsche » hätten tun sollen; es ist eine unerschöpfliche Fundgrube höchst geistreicher Aphorismen. Um zu den Extremen zu gelangen, fangen wir, wie billig, in ihrem Schnittpunkt, bei uns selbst an.

Unser Wissen macht verschiedene Voraussetzungen: es setzt voraus, daß es ein von ihm unabhängiges anderes, ein zu wissendes gibt. Ferner, daß es so wie es gegeben ist, unklar oder noch nicht gewußt ist, weil sonst ein Bemühen darum nicht nötig wäre, und schließlich, daß es nicht außerhalb der Erfahrbarkeit oder Denkbareit liegen kann. Wird die Andersheit des Objekts geleugnet, so wird Wissen unmöglich, denn Wissen ist immer « Wissen-von »; wird die Andersheit zur prinzipiellen Unerkennbarkeit übersteigert, so wird Wissen ebenfalls un-

möglich, weil sinnlos. Die erste Voraussetzung führt zur Unterscheidung von Realität und Erscheinung, die zweite zur Unterscheidung von Gewißheitsgraden des Wissens.

Für die Wissenschaft mögen diese Voraussetzungen genügen. Für den philosophischen Kritiker sind sie zunächst dogmatische Annahmen. (Im Verlauf der Kritik wird sich das « zunächst » in ein « endgültig » verwandeln.) Sehn wir näher zu.

Wenn Primitive den Regenbogen als Götterbrücke verklären, oder wenn heutige Wissenschaft die Regenbogenfarben in Energiequanta und Wellenlängen verklärt, so wird in beiden Fällen der Wahrnehmung eine Vorstellung hinzugegeben, ohne daß deswegen die ursprüngliche Erscheinung verändert würde. An Stelle einer Tatsache haben wir nun lediglich deren zwei, denn die Erklärung ist ebenfalls eine neue, der Erklärung bedürftige Tatsache, ein neues Objekt mit allen Kennzeichen jedes Objekts. Jede Erklärung vermehrt die Konfusion der Welt und wenn uns das nicht zum Bewußtsein kommt, so deswegen, weil wir die individuelle Fülle der Erfahrung sowohl wie die der Erklärungen wieder vergessen und uns nur an die halten, die für praktische Zwecke ausgewählt und brauchbar sind.

Santayana nennt das der Wahrnehmung und dem Denken *Erscheinende* das *Gegebene* und behauptet, daß *nichts Gegebenes existiert*. Alles Gegebene erscheint sinnlich und intellektuell maskiert. Je aufmerksamer wir diese Masken mustern, desto weniger können wir etwas entdecken, das unsern Glauben in ihre Existenz rechtfertigt. Der logisch eindeutige Zusammenhang, auf den sich der logische Idealismus stützt, befindet sich selbst unter den vielen Tatsachen, ist selbst eine der umgebundenen Masken, die das Existentielle an dem Schauspiel verhüllen. Jedes beliebige Beispiel wird der kritischen Reflexion zeigen, daß es weder mit irgendeinem andern zusammenhängt, geschweige daß es mit irgendeinem andern logisch zusammenhängt. Der Zusammenhang ist eine addierte Tatsache, so wie die Götterbrücke eine zum Regenbogen addierte Tatsache ist. Gerade logisches Denken ist es vielmehr, das uns sagt, daß jeder Merkmalkomplex ebenso gut für sich betrachtet werden kann, daß wir uns ebenso gut andere Prozesse denken können, durch die er uns erscheinen könnte, genau so wie wir uns beliebig viele und verschiedene Fortsetzungen von einem gegebenen Weltzustand aus vorstellen können. Die ganze Evolution ist voller Risse, Sprünge, offener Alternativen, und jede einzelne ihrer Interpretationen ist selbst ein solcher Sprung, eine erscheinende Gegebenheit, und die logische

Erklärung hat vor der alogischen nur ihre größere Gewaltbarkeit voraus. Indem wir das Gegebene gleichsam verhaften, in unsern Gewahrsam nehmen, es isolieren, können wir es nach Belieben mißhandeln, vereinfachen und dadurch auch wieder komplizieren, aber das Geständnis seiner Existenz erpressen wir ihm dadurch nicht. Existenz ist weder ein logisches noch ein sinnliches Prädikat. Und andererseits braucht Existenz gar nicht gegeben zu sein; was existiert, muß nicht notwendig auch für jemanden erscheinen.

Nun erhebt sich jedoch die Frage, wie es denn mit unserer skeptischen Theorie selber stehe. Auch sie ist nun eine Tatsache. Als solche ist sie ein Gegebenes, ein Objekt, ein Anderes, das wir betrachten können, das die Konfusion der Erscheinung durch eine weitere Perspektive vermehrt. Wollen wir unserm eigenen Kind Existenz absprechen?

Als unleugbare Tatsache zweifelhafter Natur beweist der Skeptizismus so wenig gegen die Existenz als andere Theorien die Existenz hervorklauben. Wäre es anders, so könnten wir ja, frei nach Descartes, die Existenz doch noch in einem theoretischen Akt des Zweifels ertappen. Skepsis wäre dann doch nur eine provisorische Methode, um nachher um so rationalistischer und dogmatischer zu sein. Wenn alles Gegebene problematisch ist, dann ist auch die Skepsis problematisch. Das ist richtig, wie alles Theoretische richtig ist – aber es führt um keinen Schritt weiter, überbrückt weder die Kluft zwischen Erscheinung und Existenz, noch die unzähligen Risse zwischen den sogenannten Graden der Gewißheit. « Darf ich deshalb allen Glauben aufgeben? Wenn ich nur könnte, welch ein Frieden würde in mein verwirrtes Gewissen herabsteigen! Der Anblick der Torheit anderer Leute wiedererweckt in mir beständig den Verdacht, daß gewiß auch ich genarrt werde. Und die Art der Meinungen (*beliefs*), die sich mir aufdrängen – die Phantastik von Raum und Zeit, der groteske Naturwirrwarr, der grausame Hohn, den sie Religion nennen, die traurige Geschichte und die absurden Leidenschaften der Menschen – alles läßt mich ein, anzuzweifeln und zu der Welt zu sprechen: Komm nur, wie erwartest du, daß ich an dich glaube? Aber zu gleicher Zeit ist diese meine Ungläubigkeit und mein Staunen grundlos und ohne Ausweise. Welches Recht habe ich zu irgendeiner Anmaßung über das, was natürlich und geziemend sein sollte? Die größte Extravaganz ist ebenso plausibel, als irgendeine andere. Und das selbstverständlichste Axiom ist ein willkürliches Dogma. So mag ich mich kehren nach welcher Seite ich will,

und mir Dinge zurechtlegen wie ich mag, der Druck der Existenz, eines absolut tyrannisch gegenwärtigen Seins scheint sich mir entgegenzustellen. Ich fühle eine gegenwärtige, vieldeutige Spannung, die mich zu sagen zwingt, daß ich bin und daß ich denke... sie verneinen, heißt sie produzieren, sie bannen, heißt sie verdoppeln.»

Der Glaube an die Existenz ist *animal faith*, tierischer Glaube. Diese Existenz ist ein naher Verwandter von Schopenhauers blindem Weltwillen. Nur daß Santayana sie inkonsequenterweise materialistisch als Stoff denkt, inkonsequenterweise, da ja Materie doch offenbar eine der sinnlichen Masken des Gegebenen ist. Der Glaube daran ist selber existential, ist ein « Teil » davon. Er besteht in jener krampfhaften Anspannung, sich zu behaupten, wodurch Objekte existentielle Bedeutung erhalten. Im Reich des animalischen Verhaltens verschwinden nun alle jene dialektischen Schwierigkeiten, auf die das theoretische Denken notwendig stößt. Hier gibt es nun jenen ungebrochenen Fluß, den animalisch gebundene, logische Idealisten vergeblich logisch zu rechtfertigen und zu denken versuchen. Philosophisch läßt sich von der Existenz nichts sagen. Wir wissen weder woher sie kommt, noch wohin sie geht, ob sie oder wann sie angefangen hat, wir kennen weder ihren Willen, noch ihre Richtung, wir sind eine Welle in ihren trüben Strudeln, für einen Moment auftaumelnd und versinkend. Erst recht sinnlos, ihr mit Wertungen auf den Leib zu rücken. Wertungen selber sind animalische Funktionen, entstehen als besondere Idiosynkrasien im existentialen Denken. Der irrationale Fluß materiellen Lebens bringt sie hervor, er ist eben zu allem fähig, er ist der prinzipiell unbeständige Wille, alles und jedes zu sein. Aber die Existenz selber gut oder böse zu nennen ist eine hoffnungslose menschliche Philistrosität und Beschränktheit. Logische aber, so gut als andere Werte kommen nicht, um sich an Stelle der Existenz zu setzen, sondern um ihre Dschungelvegetation zu vermehren. Jeder Schritt, der uns näher an sie heran zu bringen scheint, bringt uns paradoxerweise immer auch einen Schritt von ihr ab.

Ganz anders stellt sich uns das Sein dar, wenn wir uns von den Existenzen zu den *Essenzen* wenden. Die Grundvoraussetzungen des Wissens von der Andersheit und der Erkennbarkeit des Objekts gelten auch hier. Aber im Gegensatz zum existentiellen Denken erreicht hier das Wissen sein Ziel. Hier wird nicht nur gemeint, sondern erschaut. Die Wesensdefinition deckt sich mit dem definierten Wesen, fällt mit ihm zusammen. Die Andersheit des Objekts vom Wissen als Akt oder

Prozeß tritt gerade durch die Erreichung des Ziels noch deutlicher hervor, denn die erschaute Wesenheit ist eine ewig mit sich identische, beliebig vielen Intuitionen zugängliche. Das Wissen, das um ewige Wesenheiten weiß, ist *Geist*.

Je geistiger die Erkenntnis wird, je mehr das Interesse für das Wesentliche vorherrscht, desto mehr verliert die Welt ihren existentiellen Zwang und Drangcharakter, desto mehr zerfällt sie aber auch in unzurückführbare, einfache Wesenheiten, die alle voneinander unabhängig, nur mit sich identisch sind. Und es ist die Tragödie des unreinen Geistes, der empirischen Wissenschaft, daß sie in ihrer Freude, etwas Festes gefunden zu haben, statt nur die trügerisch-wandelbare Existenz umarmen zu müssen, nun in animalischem Ungestüm jedermann und allen Existenzen die erschaute Wesenheit zumutet. Dadurch werden die Wesenheiten fälschlich zu Normen, « Gesetzen », wirklichen Despoten herabgewürdigt; der tierische Glaube verliert einerseits seine Sicherheit und andererseits werden Wesenheiten gewaltsam im materiellen Fluß festzuhalten versucht, den sie doch nur besuchen. So kommt es bestenfalls zu jener eigentlich ästhetischen Kontemplation, die Worte, Zeichen, Merkmale, Grammatik mit Existenz gleichsetzt und dadurch jenes Bild der *Natur* schafft, das in gleichmäßigen Proportionen gerundet von ewigen Gesetzen regiert, in regelhaftem Rhythmus objektiviert, menschlicher Moral angemessen gedacht wird und so gefällt.

« Unter Wesenheit verstehe ich ein All von beliebiger Definition und Kompliziertheit, das auch den Sinnen oder dem Denken gegeben sein kann. Nur solche Universalien haben logische oder ästhetische Individualität, nur sie können ganz und unmittelbar gegeben sein. Wenn Aristoteles sagt, daß die ‚Sinne‘ das Einzelne geben, so meint er damit zweifellos die vollständige Auseinandersetzungsfähigkeit der Tiere, ihre instinktiven Reaktionen und den Scharfsinn, der materielle Gegenstände setzt und sie in äußerliche Beziehungen einstellt, hier, jetzt und in dieser Gegend. Aber die ‚Sinne‘, wie der moderne Idealismus sie versteht, bedeuten mehr ein passives Gewahrwerden eines ästhetischen Datums, und dieses (von mir Intuition genannt) kann nichts finden als rein ideale Unteilbarkeiten (*individuals*), die durch ihre wesentlichen Merkmale individuell bestimmt sind. Und da die äußern, dynamischen Beziehungen der Intuition nicht gegeben sind, ist sie auch ein in sich selbst Geschlossenes, ein All (*universal*). Dieser Gegenstand reiner Schau oder reinen Denkens, mit keinem

Zusatz von Glauben, dieser Gegenstand, der in sich vollständig und individuell ist, ohne Beziehungen nach außen, ohne physischen Zustand, ist das, was ich eine Wesenheit (*essence*) nenne.»

Philosophie, reine Logik und Mathematik wimmeln von Beispielen. Alle haben gemeinsam, daß sie mit sich identisch und daß sie überhaupt « sind ». Es gibt also nicht zwei oder mehr gleiche Wesen; wenn sie nicht verschieden sind, so sind sie identisch, erscheinen oder sind eventuell beliebig oft gegeben. Da ihnen allen reines Sein zukommt, sind sie nirgends zu erwarten oder empirisch aufzuspüren. Raum und Zeit selbst sind Wesen, die nirgends sind, noch selbst verfließen, genau wie auch der « Fluß » des Heraklit selbst nicht verfließt, sondern gelegentlich erschaut wird, wenn sich die Existenz über sich selbst erheben kann. Ihre Menge ist unendlich. Diejenigen, die in Erscheinung treten, bilden nur eine kleine Auswahl der « möglichen », wie Mathematik, Logik und poetische Phantasie zeigen. Die in sinnlicher Erfahrung erscheinenden haben auch keine bevorzugte Stellung vor den andern, zu denen sie gleichmütig auch wieder zurückkehren. Hierin liegt der Irrtum Platos, daß er dem « Guten » einen bevorzugten Platz zuwies. Als reines Wesen steht das Gute auf gleicher Linie wie das Grotteske oder Monströse.

Die Wesen sind an sich *vor* aller Erfahrung, sie erscheinen *in* ihr und *für* den Geist, sie werden erinnert und von der Erfahrung abstrahiert und sind in diesem Sinn auch *nach* ihr. Bestimmend für die Existenz werden sie deswegen nicht, nur Unwissenheit und dramatische Poesie und tierisches Ungestüm schreibt sie der Existenz zu.

Durch ihre klare Erfassung wird nun im Gegenteil der Gegensatz zwischen « dem aufgeblasenen kosmischen Frosch Mensch und dem ontologischen Ochsen Bein » als absolut unüberbrückbar mit eingesehen. Existentiell befinden wir uns (auch in unserm geistigen Dasein) in einem blinden, brutalen, zufälligen Drang, wo ein Ding das andere verdrängt, verzehrt, wo jeder Erwerb auch ein Verlust, jeder Sieg auch eine Niederlage ist. Die verschiedensten Wesenheiten lassen sich dagegen friedlich auf einem Punkte nieder, wie zum Beispiel die Wesenheiten grün, Rundheit, Zweiheit sich in zwei Erbsen zusammenfinden. Wo der animalische Verstand aus seinen Kampfgehnheiten « Widersprüche » zu entdecken meint, sind für den Geist beide Seiten echte Wesenheiten, die ruhig zusammen bestehen können, während tierische Ungeduld Entscheidung und Bevorzugung des einen vor dem andern verlangt. Wären wir nichts als Dasein, so wäre es nicht der Mühe

wert, dieses Dasein erhalten zu wollen, da es ja aus nichts als aus Angst, sich zu erhalten, überhaupt besteht. Die Wesenheiten umgeben und verhüllen Existenz wie eine lose Gewandung, und Existenz hat keinen andern Sinn, als da und dort inmitten seines Trubels die Möglichkeit der Wesenschau, das Fest des Lebens durchschimmern zu lassen. Das Beste des Lebens besteht darin, es zu vergessen. « Dialektik » als ein sich Entrüsten über Antinomien und unlösbare Gegensätze ist selbst noch existentiell orientiert.

IV. Anwendungen.

Auf seinem systematischen Unterbau errichtet Santayana in fünf Bänden: *Leben der Vernunft* seine Kulturphilosophie. Diese Kritik der Unvernunft « überrascht Erkenntnis in den Armen der Konvention ».

Da wir nicht reiner Geist sein können – das hieße unser Leben in ein absolut müßiges Traumleben verwandeln, das zusammenhanglos in den unendlichen Gefilden geschiedener, identischer, schattenhafter Wesenheiten umherirrte – müssen wir uns damit begnügen, das zu sein, was uns die Hellenen klassisch vorgelebt haben. Menschliche Kultur ist eine unglückliche Heirat von Wesenheit und Existenz, wobei beide Teile ihre Eigenart, ihre Sicherheit, ihre Heimat verlieren, ohne doch eine, nun echte Einheit zu gewinnen. Der Tierglaube wird zu einem philiströsen Sancho Panza, der Geist dagegen ist ein lächerlicher Don Quichote, der nach eingebildeten Idealen jagt. Die Kultur ist ein sinnig-unsinniges Lügengewebe für uns « wahrer » Mythologie. Man begreift sie offenbar am besten, wenn man über jede ihrer Entwicklungen und Einrichtungen möglichst Widersprechendes behauptet. Die Rationalisierung der Existenz ist zugleich eine Materialisierung der Essenz, immer tragisch und komisch zugleich.

Wir können hier nur einzelne Punkte als Nachtrag und Illustrierung herausheben. Der erste Band *Vernunft im gesunden Menschenverstand* enthält vielleicht (es ist durchaus willkürlich, was man als zentral herausheben mag) als Leitmotiv die «Moralisierung des Tierglaubens». Common Sense nimmt sich selbst als Mittelpunkt der Wirklichkeit und wendet sich alsbald ärgerlich gegen andere, welche ihrerseits dieselbe Blickverzerrung teilen. Diese ärgerliche Wendung heißt « gut » und « böse ». Der « kategorische Imperativ » formuliert in glücklicher Unbewußtheit den animalischen Sachverhalt höchst treffend, wenn er sagt, daß unsere Maximen als Gesetz für jedermann müssen gedacht

werden können. In der Idee des Selbstzwecks des Guten erreicht der moralisch-gesunde Menschenverstand eine praktisch harmlose, reine Wesenheit, in deren gemeinsamer Kontemplation die Menschen ihre tatsächlichen Anwendungen und wirklichen Mißverständnisse vergessen können.

Die Vernunft in der Gesellschaft erweitert den Common Sense und verkörpert ihn in öffentlichen Beziehungen, Bindungen, Institutionen, welche die Sinnlosigkeit materiellen Dranges, sexuellen Zufalls und egoistischer Besessenheit mit dem Heiligenschein von Recht und Unrecht verbrämt. Das Tragikomische dabei ist jedesmal die Verewigung bloßer Tatsachen. Santayana unterwirft die verschiedenen « animalischen Ewigkeiten » der sozialen Ordnung einer bitteren Kritik.

Ideale Interessen konstituieren Freiheit und ermöglichen zugleich Freundschaft und Wohlwollen, die höchsten Güter und Zwecke der Gesellschaft.

Die Vernunft in der Wissenschaft belauert die Gewohnheiten des materiellen Flusses, um praktisch erfolgreich zu sein. Ihr Prüfstein ist der technische Erfolg. Indem sie die freie, willkürliche Verschwendungssucht der Existenz außer acht läßt, und ihre fixen Zeichen und Symbole an Stelle der irrationalen Existenz setzt, schafft sie durch Hervorarbeitung eines blinden Mechanismus Raum für Abstand und Kontemplation.

Ihre « Wahrheit » wäre eine praktisch durchgängig erfolgreiche Beschreibung der « Natur », die selbst nur ein schmaler Ausschnitt aus dem ganzen « Reich des Wesens » darstellte. Die Frage, ob eine gegebene Wesenheit zu diesem Abschnitt « Natur » gehört, ist von tragischer Wichtigkeit für das Tier, das auf die dramatische Übersetzung des Existentiellen in wissenschaftliche Begriffe angewiesen ist. Diese Frage kann nicht a priori beantwortet werden, da zwar alle Wesenheiten oder begriffliche Definierbarkeiten a priori sind, ihr Erscheinen in einem praktisch bedeutsamen Naturzusammenhang dagegen vollständig willkürlich ist. Eine « a priorisch fundierte Wissenschaft » ist daher eines jener höchst bezeichnenden Amphibien, an die zu glauben der Kultur unentbehrlich ist.

In der Geschichte, « dem künstlichen Gedächtnis », tritt der tierische exakt-mechanische Zug der Wissenschaft zurück. Das Band zwischen intuitiven Wesenheiten und praktischer « Wahrheit » lockert sich. Die Willkürlichkeit der Auswahl und die Freiheit der Ideen, sich niederzulassen, wo es ihnen einfällt, wird deutlicher.

Ebenso verhält es sich in der Psychologie, die überhaupt keine Wissenschaft mehr ist, sondern durch essentielle Phantasien das Lebensgefühl aufrührt. Als Wissenschaft beschreibt sie Dingbilder und Objektzusammenhänge hinsichtlich des organischen Körpers und seiner Schicksale.

Durch die Minderung praktischen Drucks nähern sich Psychologie und Geschichte dem freien Dilettantismus der Kunst.

Reine Mathematik oder Logik aber ist, wie wir schon wissen, nicht mehr Wissen als Rechenschaft von der Erscheinung des Existentiellen, sondern Wesensschau. So lange sie als existentiell angesehen werden, solange zeigen sie auch die typischen Widersprüche, die aus unvereinbaren Forderungen erwachsen, besonders deutlich: in diesem Fall werden sie zum Tummelplatz der «Dialektik», die in «Skeptizismus und Tierglaube» einerseits und im «Reich des Wesens» andererseits landet.

Wissenschaft ist die Spitze der Rationalisierung materiellen Lebens, ist daher zentral menschlich. Santayana fordert daher «hebräische Hingabe an griechische Ziele».

Vernunft in der Religion. Auch die Religion zeigt in Pantheismus, Theismus und Mystik das Doppelgesicht menschlicher Kultur. Ihre Götter, Gottheit oder Gott sind entwirklichte tierische Schicksale, Kräfte, Körper, die verehrt werden. Das reine Sein der Wesenheiten ist nichts für sie. Auch die Religiösen sind Tatsachensucher und ihre tierische Ernsthaftigkeit zwingt sie aus poetischen Fabeln zusammenhängende wissenschaftliche Systeme zu machen. Das Heil der Seele hat als Grundlage die Angst um Wohlergehen und Prosperität, Ewigkeit der Seele ist durchpulst vom Drang der Fortpflanzung. Gott ist Macht, Naturmacht, eine Spinozistische Substanz oder eine schmeichelhafte Vorsehung, die über menschliche Zwecke wacht. Sein Wille ein archaischer Ausdruck für die materiellen, wissenschaftlich zu entdeckenden Bedingungen animalischer Wohlfahrt.

Das Christentum insbesondere ist ein Gemisch aus dem hebräischen Gott der Wohlfahrt, den man wie einen Räuber behandelt, indem man ihm die Börse anbietet, um sein eigenes Leben zu retten; aus der Verehrung Christi, die eine griechische Vergöttlichung und Entwirklichung einer Person ist; aus heidnischer Mythologie, pseudo-platonischer Metaphysik und quasirömischer Rechtsorganisation. Die Hoffnung durch Gebete und kultische Handlungen die Natur zu reinigen oder harmonisch zu stimmen, ist pathetisches Schauspiel.

Die Mystik andererseits ist ein subjektives Lebensgefühl in vacuo.

Es sucht Menschen heim in Augenblicken, wo die Rationalität ausgeschaltet ist und verleitet seine Opfer, das subjektive Gefühl ihrer Lebenseinheit nach Abstraktion von allen existentiellen Beziehungen und wesentlichen Gehalten auf ein « All » auszudehnen, in dem alle Unterschiede verwischt sind. Es ist eine primitive Aufwallung des blinden Tierglaubens, erschütternd und zerstörend wie ein Erdbeben, auf dessen Ruinen kein rationales Leben mehr zu wachsen vermag. Aber alle religiösen Symbole sind konzentrierteste Objektivierungen der menschlichen Lebenslage. Ihren vernünftigsten Ausdruck würden sie finden im Bewußtsein der Hingabe überhaupt und der Pietät zur « Erde » und der Anerkennung der Reinheit der Ideen im besondern.

Vernunft in der Kunst zusammen mit Santayanans erster größern Veröffentlichung, dem *Sinn der Schönheit*, zeigt seine stärkste Seite. Er ist selbst ein festlicher Denker und in der Ästhetik liegt der Schwerpunkt seines Systems.

Seine Analyse der ästhetischen Qualität des sinnlichen Materials, der ordnenden Form und des seelischen Ausdrucks sind nicht neu und sie entbehren, wie fast alles, was Santayana schreibt, des Nachdrucks. Aber sie sind von feinstem Gefühl gesättigt.

Originell aber ist seine Ästhetik als Schnittpunkt seiner Systemlinien. Schönheit ist erscheinende Wesenheit, deshalb endlich-unteilbar und doch immer ganz. Sie wird, obschon sie an sinnlichem Material und im existentiellen Kampf erscheint, bewußt als un-existentielle, als fraglose Gegenwart erschaut. Sie verklärt die Übel der Existenz und der zweideutigen menschlichen Kultur, indem sie sie vollkommen entwirkt in einfacher, symbolischer Gebärde zu verstehen gibt. Sie ist das höchste Gut und die einzig mögliche Vollendung des Lebens.

Mit Kunst hat sie direkt wenig zu tun. Kunst als praktisches, nützliches Tun erwacht im animalischen Drang, von dem sie ein Teil ist. Aber andererseits darf sich die Kunst nicht einbilden wollen, daß sie selbst Wesen sei, daß sie also dem Kampf, der Angst und der Sinnlosigkeit des Daseins entrückt werden darf. Denn ihre Mission ist es ja, gerade diese existentielle Bedrängnis, aber ins Wesentliche übersetzt, erscheinen zu lassen. « Aufgabe des Künstlers ist es nicht, sich auszudrücken, sondern die Welt zu beglücken. » Der Künstler, der Kunst mit Schönheit verwechselt, verfällt unfehlbar dem Fluch des Epigontums, der Schwächlichkeit und Dekadenz.

Dieser ästhetische Schwerpunkt Santayanans steht in einem lehrreichen

Gegensatz zu dem idealistischen System Roycens, wo das All als ein All logischer und ethischer Problematik gedacht wird, während hier dasselbe All schließlich in seiner symbolischen, entwirklichten, dem Kampf entrückten Seligkeit und Selbstverständlichkeit erschaut und so bejaht wird.

Wir fassen unsern magern Überblick über das von Gedankenreichtum strotzende *Leben der Vernunft* zusammen. Alle Kulturwerte werden als Illusionen entlarvt, indem sie in unvereinbare Gegensätze, in unversöhnliche Widersprüche zerrissen werden. Da wir jedoch ohne Illusionen weder leben noch vernünftig leben können, so sind sie auch alle wieder als Illusionen zu bejahen. Oder vielmehr das Leben der Vernunft besteht aus ihnen und es wird sie als solche bejahen, ob es uns «gut» dünke oder nicht.