

48 Rava

Ueber Begriff und Bedeutung der „dämonischen Persönlichkeit“

Rede zur Gedächtnisfeier
des Stifters der Berliner Universität
König Friedrich Wilhelm III.

in der neuen Aula

am 3. August 1925

gehalten von

Karl Holl

2

UNIV.-BIBL.
BERLIN.

Berlin 1925
Emil Ebering, Buchdrucker
NW. 7, Mittelstraße 29

40

Hochansehnliche Versammlung!
Werte Kollegen!
Liebe Kommilitonen!

Unwillkürlich richtet sich am heutigen Tage, an dem wir das Geburtstagsfest unseres königlichen Stifters begehen, immer — und zumal in der Bedrängnis der Gegenwart — unser Blick nach rückwärts auf die große Zeit vor 100 Jahren. Wir wissen freilich, die Geschichte wiederholt sich nicht. Jedem Geschlecht ist seine besondere Aufgabe gestellt. Es wäre Torheit, wenn wir hoffen wollten, daß gleichsam von selbst alles wieder genau so eintreffer müßte wie in der damaligen Schicksalswende. Aber die Fragen, vor die die Völker geführt werden, und die Mächte, die in der Geschichte entscheiden, bleiben zuletzt doch immer dieselben.

Eine einzelne dieser Fragen möchte ich herausgreifen, die die Menschen vor hundert Jahren aufs leidenschaftlichste erregte und die uns heute wieder ganz nahe angeht. Für jene Zeit verkörperte sich das Schicksal der Welt in einer gewaltigen Persönlichkeit. Napoleon hat aber nicht nur das äußere Antlitz von Europa umgestaltet; er hat zugleich die ganze Betrachtung der Welt und des Menschen aufs tiefste beeinflusst. An ihm empfand man das Rätsel der sogenannten „dämonischen Persönlichkeit“.

Heute ist dieser Ausdruck „dämonische Persönlichkeit“ ein geläufiges Schlagwort geworden, das man wahllos auf alle die Großen in der Geschichte anwendet. Für den Sinn, in dem es gebraucht wird, haben Nietzsche und Strindberg den Unterbau geliefert. Man sieht in dem Großen etwas wie eine Naturkraft, die sich auswirkt, so wie sie eben wirken muß. Nicht er handelt im Grunde, sondern es handelt in ihm und durch ihn. Lächerlich deshalb, sittliche Maßstäbe an ihn anlegen zu wollen. Er mag sich und anderen etwas vorreden von den sittlichen Grundsätzen, die er befolgt; für seine wirklichen Antriebe kommt das nicht in Betracht. Gerne holt man auch Goethe dafür als Kronzeugen herbei: „Gewissen hat eigentlich nur der Betrachter, der Handelnde ist immer gewissenlos“.

Indes so einfach liegen die Dinge wohl nicht. Es handelt sich hier um eine Frage, mit der die Menschheit seit Jahrtausenden gerungen und über die gerade die Zeit vor 100 Jahren höchst Bedeutendes, heute erst recht Beherzigenswertes zutage gefördert hat.

Die Griechen sind es zuerst gewesen, die auf das Rätsel gestoßen sind und die allgemeinen Umrisse der Frage festge stellt haben. Das Wort *δαίμων* selbst scheint zwar nicht griechischen Ursprungs zu sein, aber seinen weltgeschichtlich bedeutsamen Inhalt hat es durch die Griechen zuerst empfangen. Zwei Vorstellungen verbanden sich für sie in dem Wort. Sie dachten dabei zunächst an ein von außen her kommendes Schicksal, das als ein jäher Zufall, wie das Reisen der Bogensehne im entscheidenden Augenblick oder wie Tod und unheilbare Krankheit plötzlich alle Absichten des Menschen durchkreuzte. Ein Göttliches griff hier ein, das man doch

aus Scheu nicht zu benennen wagte und darum mit dem unbestimmten Wort *δαίμων* kennzeichnete. Aber Aehnliches nahm man auch im Innern des Menschen wahr. Auch da empfand man, daß der Mensch in gewissen Augenblicken unter einer Höheren, einer unheimlichen Gewalt steht, die ihn willenlos zu bestimmten Handlungen fortreißt. Tieferes Nachdenken führte darauf, daß diese Gewalt doch nicht so ganz von ungefähr den Menschen überkommt. In jedem Menschen lebte dauernd etwas, was ein anderes als er und doch wieder er selbst war. Das war sein Daimon, sein Schutzgeist oder auch sein Schicksal. Die Vorstellung hielt sich — nicht wie man jetzt in gedankenloser Anwendung der Nietzschesche Formel sagt: jenseits, sondern noch diesseits von gut und böse. Der Daimon konnte den Menschen auch zu Verrücktem treiben. Aber so wie es traf, mußte es hingenommen werden. Wer einen guten Daimon mitbekommen hatte, der wurde *εὐδαίμων*; wem ein übler beigelegt war, dem geriet nichts.

An dieser Anschauung, soweit sie ins Jenseitige hinübergreift, hat bereits Heraklit geteilt mit seinem tiefen Wort: *ἕδος ἀνθρώπων δαίμων*; sie kam völlig ins Wanken seit jener großen geistigen Umwälzung, die das Aufkommen der ionischen Wissenschaft, das Emporsteigen Athens zur Großmacht, der Uebergang zur Demokratie und das Auftreten der Sophisten in Athen bewirkte. Nummehr, wo die Natur der Maßstab werden sollte gegenüber allen künstlichen Schöpfungen der Gesetze, war es dem einzelnen möglich, sich auf sich selbst zu stellen und ungeschert sich zu sich selbst zu bekennen. Und zeigte die Natur statt der behaupteten Gleichheit vielmehr die Ungleichheit der Menschen, so erschien es als das gottgegebene Recht des Stärkeren, die Masse sich dienstbar zu machen. Es störte ihn nicht, er bejahte es trotz, wenn man ihm nachsagte, daß er vom Daimon der Herrschsucht besessen sei.

Was Sokrates und Plato dem entgegensetzten, war weniger eine überlegene Erkenntnis, als ein tieferer, ein das Gewissen aufrüttelnder Glaube. Es war von unermesslicher Bedeutung, wie Plato innerhalb der Seele des Menschen schied und nicht nur das sinnliche Begehren, sondern auch den Mut auf die eine Seite stellte, auf die andere dagegen das Vernünftige, das Streben nach der Idee. Auch dies ist Leidenschaft. Denn nur im *ἔπος*, im göttlichen Wahnsinn wird die Idee erfaßt. Aber solcher *ἔπος* ist der *w a r e D a i m o n*, dem es zu folgen gilt. Darin liegt zugleich: der Daimon ist dem Menschen nicht schicksalhaft gegeben. Der Mensch kann sich seinen Daimon wählen, und dem wahren Daimon folgen bedeutet einen harten Kampf mit dem Gemeinen in der eigenen Brust; einen Kampf, der sich ebenso als eine Selbsterziehung wie als ein Gezogenwerden darstellt.

J e d e m Menschen schreibt Plato diesen Daimon zu. Aber er stellt darum doch nicht den einen Menschen dem andern gleich. Einzelnen, Wenigen ist es vorbehalten, daß sie das Höchste, die Idee, in klarer Anschauung besitzen. Darnach gestaltet Plato auch sein Bild des Staates. Gerechtigkeit soll in ihm herrschen. Aber Gerechtigkeit heißt, daß jeder an den Platz kommt, der ihm gebührt. Die Leitung muß in den Händen jener Höchstbegabten liegen, deren Charakterbildung zugleich die Gewähr dafür gibt, daß sie selbstlos dem Ganzen dienen. Denn darin grenzt sich für ihn der wirkliche Herrscher von dem *T y r a n n e n* ab, daß jener das Gemeinwohl im Auge hat, während der Tyrann nur an sich selber denkt.

Platos Gedanken haben sich dauernd eingeprägt. Sie wirkten, wenn auch abgewandelt und geschwächt, durch alle die Formen hindurch, in denen die griechische

Philosophie der Folgezeit das Urbild menschlicher Größe suchte. Sie bildeten die Grundlage für die stoische Auffassung des Naturrechts wie für die Verehrung Alexanders des Großen als Agathodaimon, und sie brachen, durch die neu erwachende Religiosität verstärkt, mächtig wieder hervor, als die zerrüttete alte Welt sich nach einem Retter sehnte. Ein *genius* sollte in diesem wohnen, der ihm zum Werkzeug der Vorsehung machte, und nicht Macht allein sollten ihn auszeichnen, sondern Wirken für die allgemeine Wohlfahrt, für *pax* und *iustitia*. Wobei man nur nie vergessen darf, daß nach römischem Sprachgebrauch *pacare* soviel wie unterwerfen bedeutete und *superbus* der hieß, der dem römischen Willen sich nicht fügte.

Von einem anderen Boden aus ist auch das Christentum auf dieselbe Frage gestoßen. Das Christentum übernimmt vom Judentum den bereits festgeprägten Gegensatz zwischen Gott und dem Teufel samt den Dämonen, zwischen dem, was vor Gott recht ist und was seinem Gericht anheimfällt. Dennoch war gerade im Christentum die Unterscheidung von gut und böse keine so ganz einfache Sache. Jesus hat gegenüber der im Kleinlichen sich verlierenden Sittlichkeit der Pharisäer die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe in den Mittelpunkt gerückt und an schlagenden Beispielen ihre Tragweite erläutert. Aber er hat kein Gesetz aufgerichtet, keines aufzurichten wollen, das seinen Jüngern für jeden einzelnen Fall den Weg gezeigt hätte. Er rechnete offenbar darauf, daß, wer nur in seinem Sinne Gott verstanden hätte, dann von selbst auch immer das Richtige fände.

Eben daran knüpfte sich jedoch innerhalb der ersten Gemeinde eine tiefgreifende Frage. Aus dem Auferstehungsglauben entsprang die Gewißheit, mit Gott und Christus fühlbar durch den Geist verbunden zu sein. Der Geist gab Weisung, wie man sich im einzelnen Fall zu verhalten hätte. Aber eben nur für den bestimmten Fall. Dazu: es gab auch einen trügerischen, einen dämonischen Geist, und woran ließ sich klar erkennen, ob der eine oder der andere aus einem Menschen sprach? Die Unsicherheit schien sich noch zu steigern, wie Paulus seinen grundsätzlichen Kampf nicht nur gegen das alttestamentliche Gesetz, sondern gegen jede Art von Gesetzlichkeit eröffnete. Nun sah es aus, als ob es gar keinen sichern Maßstab für die Unterscheidung von gut und böse, von göttlich und dämonisch geben könnte.

Aber eben Paulus ist es wiederum gewesen, der in dieser Lage das lösende Wort gesprochen hat. Er hat genial den Glauben an den Geist und die Antriebe, die von Jesus herstammten, zur Einheit verbunden.

Er bleibt dabei: eine Sittlichkeit, die aus dem Gesetz kommt, ist unterwertig, ist aufgezwungen, ist knechtisch. Sie entspricht nicht dem Verhältnis, in dem der Christ zu seinem Gott steht. Die wahre Sittlichkeit muß aus dem Geist, aus der Freiheit, aus dem lebendigen, unmittelbaren Gefühl der Gottesgemeinschaft hervorgehen. Aber echt ist der Geist nur dann, wenn es der Geist Christi ist, wenn der Inhalt seines Drängens sich mit dem deckt, was in dem Tun Christi selbst anschaulich ist.

Hier taucht also zum ersten Mal der Gedanke einer Sittlichkeit auf, die über jedes starrte Gesetz hinaufsteigt und trotzdem oder eben deshalb die wahre Sittlichkeit darstellt. Sie erfüllt das Gesetz, indem sie seinen letzten Sinn frei erzeugt. Das bedeutet zugleich: hier wird das Sittliche nicht nur als Hemmung verstanden, sondern als ein schöpferisches Gestalten. Es gehört dazu ein innerer Aufschwung, aber der Geist, den Paulus meint, ist kein Taumel; sondern klares Gefühl!

und sicherer Instinkt. Deshalb ist auch eine innere Selbstgewißheit notwendig damit verbunden. Paulus spricht sie mit den stärksten Worten aus: „der geistliche Mensch richtet alles, er selbst aber wird von niemand gerichtet“.

Aber Paulus ist sich auch über die Bedingungen klar geworden, an die die Erreichung dieser höchsten Stufe geknüpft ist. Der Geist ist Gabe, ist als solche jedem Christen verliehen; aber doch nicht jedem in gleichem Maße. Gerade auf dem Gebiet des Sittlichen hat Paulus wahrgenommen, wie es einzelnen innerlich unmöglich war, ihr Wissen von den Aengstlichkeiten zu befreien, in die ihr früherer Glaube sie verstrickt hatte. Daran stellt Paulus den Unterschied des Starken und des Schwachen fest. Der Starke ist ihm der, der solche Gewissensbedenken bei sich auflösen vermag. Aber er will neben ihm den Schwachen nicht vergewaltigt, sondern geduldet und — erzo-gen haben.

Denn so gewiß der Geist immer nur von oben her als Geschenk verliehen wird, solche Gabe läßt sich üben, und sie muß von jedem, vom Starken wie vom Schwachen, geübt werden. Je tiefer einer sich in jenes Gemeinschaftsverhältnis hineinlebt, das die Grundlage von allem bildet, desto feiner wird auch sein Takt, desto sicherer sein Gefühl für das, was er wagen darf und was er abweisen muß.

Auf der Höhe, die Paulus ihr gezeigt hatte, ist die Christenheit freilich nicht allzu lange geblieben. Wohl blieb das Bewußtsein immer lebendig, daß der Geist die Gemeinde leiten müßte, aber derer, die solche Verantwortung tragen mochten, wurden immer weniger; bis schließlich im Abendland ein Einziger als die alles entscheidende Stelle übrig blieb. Der Papst nimmt nun für sich allein das Recht in Anspruch, das Paulus einer ganzen Gruppe zugeteilt oder vielmehr jedem Christen gewünscht hatte. Er ist der homo spiritualis, der alles richtet, aber selbst von niemand gerichtet wird. Der Papst wird damit das Gewissen der Kirche. Ja noch mehr. Das im Papsttum verkörperte religiöse Ideal hat auch noch das politische sich unterworfen und in sich aufgenommen. Die Brücke bildeten die durch Cicero und Augustin vermittelten platonischen Gedanken. War es die höchste Aufgabe des Herrschers, pax und justitia in seinem Bereich zu schaffen, dann schien es nur folgerichtig, daß derjenige auch in weltlichen Dingen das letzte Wort sprach, der für beides die sichersten Maßstäbe besaß.

Doch wie war es eigentlich möglich, daß einer diese Stellung selbst innerlich aushielt? Die Papstpsychologie ist ein bis jetzt noch wenig angeregtes Kapitel. Und doch ist es schlechterdings nicht angängig, nur immer die einzelnen Päpste zu betrachten. Denn tragbar wird die Würde für den einzelnen zunächst gerade dadurch, daß er sich als Glied einer Reihe fühlt, die sich durch ihn und über ihn hinaus fortsetzt, wie sie vor ihm in die Jahrhunderte hinaufreicht. Der Papst glaubt an sich, weil er an die ganze ihm mitumfassende Ordnung glaubt. Er wälzt ein Stück der Verantwortung, vielleicht das größte, auf die Geschichte ab. Zu Hilfe kam ihm aber auch die Entwicklung der Kasuistik mit ihren immer duldsamer werdenden Maßstäben und ihrer Kunst, diejenige Seite an einer Sache herauszufinden, vermöge deren auch Bedenkliches als erlaubt oder als unumgänglich erschien. Die Selbstherrlichkeit, die man im Gottesbegriff betonte, unterstützte noch diese Neigung. Denn jene drei berühmten Fälle im A. T., wo Gott selbst etwas seinem eigenen Gesetz widersprechendes geboten hatte — der Befehl Gottes an Abraham Isaak zu opfern, der Diebstahl der ägyptischen Gefäße und die Aufforderung an Hosea, ein Huren-

weib zu nehmen —, gaben der Scholastik Anlaß zu der Frage, wie viel auch am Einfachsten und scheinbar Sichersten, an den 10 Geboten, nur positive, willkürliche Satzung sei. Ließ sich von da aus schon beim Laien vieles rechtfertigen, so erst recht beim Papste, der kraft jenes Paulusworts sich über die gewöhnlichen Rücksichten erhaben fühlte.

Was innerhalb des päpstlichen Ideals nur verdeckt mit enthalten war, trat offen hervor, als das politische Ideal sich wieder vom kirchlich-religiösen löste. Die Renaissance sprach das Peinliche unverhüllt aus. Machiavelli deutete den politischen Willen als den Willen zur Macht und predigte es unaufhörlich, daß Macht das Erste und das Letzte sei, worauf es für den Herrscher und den Staat ankäme. Aber dann erklärt er es auch für unvermeidlich, daß der Herrscher unter Umständen, sei es um sich zu behaupten, sei es um das Vaterland zu retten, Böses müsse tun können. Man spürt auch bei Machiavelli noch die Nachwirkung der platonischen Gedanken. Wie die ganze Renaissance in der virtü nicht die rohe Kraft verherrlichte, sondern auch den Staatsmann als Künstler betrachtete, der dem Stoff des Gemeinwesens die Form gibt, so will auch er noch unterscheiden zwischen dem bloßen Tyrannen und dem wirklichen Herrscher. Der echte Herrscher ist derjenige, der zugleich sein Volk zur Freiheit emporhebt. Daneben ist aber bei ihm, obwohl er das Christentum ausgezogen zu haben meint, auch die Schulung durch die Kasuistik in der ganzen Art seines Denkens unverkennbar. Und doch vollzieht er gerade hier den entscheidenden Bruch. Er hat das Bedürfnis unbedingt ehrlich zu sein. Für Grausamkeit kann man ja wohl in manchen Fällen richtiger Strenge, für Geiz Sparsamkeit sagen. Aber Untreue, Hinterlist, Mord sind und bleiben böse. Und doch sind sie für den Staatsmann unentbehrlich. Damit hat Machiavelli die Frage der dämonischen Natur des Staatsmanns nach der sittlichen Seite hin ganz scharf gestellt.

Im entgegengesetzten Sinn hat Luther sich bemüht, die Christenheit herumzureißen. Luther hat das Papsttum von der religiösen Seite her bekämpft. Er erweckt das Gefühl aufs neue, das der Christenheit seit dem 2. Jahrhundert entschunden war, das der ganz persönlichen, unmittelbaren Verantwortung vor Gott. Sterben müssen wir alle doch allein; allein muß jeder vor Gottes Richterstuhl treten. Also gilt es hier zerbricht Luther die abgestuften Selbstverantwortung zu gewöhnen. Gleichzeitig Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe in seiner schlechthinigen Gültigkeit wieder auf. Und endlich dringt er zum Tiefsten wieder durch, indem er aus dem Evangelium der Sündenvergebung die Gewißheit der vollen Gottesgemeinschaft schöpft.

Mit alledem hat Luther die Voraussetzungen wiederhergestellt, auf denen die paulinische Sittlichkeit stand. Er folgt ihr auch bis zu ihrer ganzen Höhe; die wahre Sittlichkeit muß aus Lust und Liebe hervorgehen, aus dem freudigen Geist, den das sichere Verhältnis zu Gott ergibt. Sie muß frei sein, schon weil Gott jeden seine besonderen Wege führt und die Lagen des Lebens sich nie wiederholen. Aber sie hat ihr inneres Maß an der notwendigen, bewußten Beziehung alles Tuns auf Gott.

Indes schärfer noch als Paulus arbeitet Luther nun die Bedingungen dieser hohen Sittlichkeit heraus. Für eine derartige Gesetzesfreiheit ist die Voraussetzung gerade das Hindurchgehen durch das Gesetz, die Übung am Gesetz. Denn der Geist, von dem Luther spricht, ist keine angeborene virtü; er ist Gabe über die Natur hinaus. Ja, zu ihm steht die Natur des Menschen im schroffen Gegen-

satz. Der Mensch ist im tiefsten Grund seines Wesens selbststüchtig. Liebe als das Beherrschende kann ihm nur eingepflanzt werden durch Ausrottung dieser seiner innersten Art. Eben deshalb bedarf es des andauernden sich Messens an dem Unbedingten, des steten Kampfes, des häufigen Handelns gegen den eigenen Willen, des immer erneuten Sichrichtens und Erhebenlassens durch Gott — tägliche Buße nennt das Luther —, wenn der Mensch zu jener Freiheit emporkommen soll. So nur bildet sich die Selbstlosigkeit, die reine Sachlichkeit, die Barmherzigkeit, der sichere Instinkt für das Gute und Richtige, durch die die Freiheit erst ihren positiven Sinn erhält.

Dazu: Luther findet die regelmäßige Form, in der das Sittliche zur Wirklichkeit kommt, im Beruf, in der Aufgabe des Tags, wobei er freilich nicht an ein stumpfsinniges Verrichten denkt. Aber schon innerhalb des gewöhnlichen Berufs können sich Lagen ergeben, wo es gilt, die Regel des Handelns selbst zu finden. An diesem Punkt tritt für Luther der Unterschied des Starken und des Schwachen hervor. Der Starke vermag dann auch Ungewöhnliches, von allem Gesetzten Abweichendes, zu tun. Aber nur der hat ein inneres Recht dazu, der weiß, daß Gottes Ordnung dies jetzt verlangt, und der in jener langen Übung gelernt hat, Gottes Willen von den Einfällen und Wünschen seines eigenen Herzens zu unterscheiden. Dann vollzieht sich die Tat zugleich im Gefühl der höchsten Freiheit und der unbedingten Notwendigkeit, immer aber mit dem Bewußtsein der stärksten persönlichen Verantwortung.

Man darf indes, wenn man die großen katholischen Politiker schon einen Max von Bayern, noch mehr einen Richelieu verstehen will, nicht vergessen, daß daneben auch die katholische Kirche auf ihrem Wege weiter ging. Die exercitia spiritualia des Ignatius und der Probabilismus bringen hier eine neue Wendung. Aus dem Probabilismus ergab sich eine noch größere Ausweitung der sittlichen Möglichkeiten, während daneben die exercitia spiritualia zu fester kühler Ueberlegung und zu Entschlußkraft Anleitung gaben. Gegen beides hat sich Pascal nahe berühren. Er gelangt dabei zu Sätzen, die sich mit Paulus und Luther sehr ihm ausgehen.

Machiavellistische, lutherische, katholisch-kasuistische Gedanken ringen im Zeitalter der Religionskriege und der Herausbildung der neuzeitlichen Staaten heftig miteinander. Allgemein tritt jedoch dabei hinter der sachlichen Frage, ob eine bestimmte Handlungsweise noch mit christlichen Grundsätzen vereinbar sei, die persönliche Seite zurück.

Sie taucht, auch auf protestantischem Boden, erst wieder auf, wie der Persönlichkeit begriff überhaupt wieder Gegenstand des Nachdenkens wird. Einen ersten, nicht zu unterschätzenden Antrieb dazu gibt der Pietismus. Die Fragen, die dort eine wichtige Rolle spielen, wie man in schwierigen Fällen die „Freiheit“ zum Entschluß gewinnt, unter welchen Bedingungen die innere Stimme Gottes Stimme anzusehen sei, rühren bereits an die Geheimnisse, in die die Romantik später einzudringen trachtete.

Aber der entscheidende Anstoß geht von Leibniz aus. Leibniz hat gegenüber der causal-mechanischen Weltanschauung den Persönlichkeitsgedanken metaphysisch festgestellt. Zweifelloß mit unter dem Einfluß seiner protestantischen Erziehung. Und doch gibt er ihm eine Wendung, die stark nicht nur von Luther, sondern vom Christentum überhaupt abweicht. Aus seiner metaphysischen Grundanschauung folgte

für ihn nach der sittlichen Seite hin der Begriff der Vervollkommenung, die er sich dann nur als geradlinige, als Verwirklichung des in der Anlage Gegebenen vorstellen konnte. Die Begriffe der Sünde und der Reue fallen für ihn, wie für den ganzen deutschen Idealismus, tatsächlich zu Boden.

Aber in dieser Fassung war der Persönlichkeitsgedanke geeignet, die Anregungen, die von der sogenannten Geniebewegung herkamen, in sich aufzunehmen. Nachdem zuerst nur auf schriftstellerischem Gebiet darüber verhandelt worden war, ob das Genie an die gewöhnlichen Regeln gebunden sei oder durch sein Schaffen selbst Regeln hervorbringe, sprang die Frage in der Zeit des Sturms und Drangs über auf das sittliche Gebiet.

Auf diesem Boden stieß der Gedanke des Genies zusammen mit dem Leitbegriff der schönen Seele, den man aus Shaftesbury und den Mystikern übernommen hatte. Ist Harmonie der Persönlichkeit oder Ausleben des eigenen Ich das Höhere, oder wie läßt sich beides zusammenbringen? Hamann, Herder, Rousseau, die Kräftegenies haben die ersten Schritte in der Richtung auf diese Frage getan. Dabei taucht auch, durch die Verehrung für Sokrates wieder ins Gedächtnis gerufen, das Schlagwort des Dämonischen von neuem auf und mit ihm zusammen bezeichnenderweise der Schicksalsgedanke. Stark hat diese Seite der junge Goethe in den Vordergrund gedrängt. Er, der nach Jacobi's Wort selbst zunächst wie ein Besessener wirkte, mit dem man doch nur eine Stunde zusammen zu sein brauchte, um es im höchsten Grade lächerlich zu finden, daß er anders denken und handeln sollte, als er wirklich denkt und handelt. Im selben Sinn hat Goethe seine Gestalten entworfen: seinen Werther, seinen Tasso, seinen Egmont. Sie müssen so handeln wie ihre Natur sie treibt; nach dem Gesetz, nach dem sie angetrieben. Dies ist ihr Glück und ihr Verhängnis zugleich. Was andere noch so gut gemeint gegen sie vorbringen, prallt an ihnen ab. „Kalt, daß mans drucken könnte“, nennt Werther Lottes Mahnungen. Und ebenso schüttelt Egmont Oraniens Gründe wieder ab: „Weg, das ist ein fremder Tropfen in meinem Blute! Gute Natur, wirf ihn wieder heraus“. — Und doch hat, wie man sofort hinzufügen muß, derselbe Goethe sein Leben lang damit gerungen, des Dämons im eigenen Innern Herr zu werden.

Aber welche Verwirrung über den Sinn und die Bedingungen von gut und böse aus dieser Lage entstand, beleuchtet am besten Jacobis Woldemar. Jacobi sucht eine Lösung mit dem Schlagwort des moralischen Genies, das „eine Tat, die in tausend Fällen nicht schicklich, nicht schön und gut ist, schnell dafür erkennt und da mutig sie ausführt“. Aber was leitet den Menschen dazu an? Das Herz, wie Rousseau meinte, das unmittelbare Gefühl? Jacobi muß seinen Woldemar mit den Sätzen schließen: „Ihm schauderte vor dem Abgrund, an dem er noch stand: vor den Tiefen seines Herzens“. „Wer sich auf sein Herz verläßt, ist ein Thor“.

Auf diesem Hintergrund zeigt sich, was Kant für seine Zeit bedeutete. Indem er das Sittliche als die Unterwerfung unter ein unbedingtes Gesetz bestimmte, stellt er den Gegensatz von gut und böse in seiner ganzen begrifflichen Schärfe wieder her. Sofern er zugleich Gesetz, Freiheit, Persönlichkeit als gegenseitig sich fordernde Begriffe erwies, gab er den Schlagworten der Zeit: Freiheit und Persönlichkeit erst ihren tieferen Sinn. Er wies damit den Glücksgedanken wieder aus der Sittlichkeitslehre hinaus, er überwand Shaftesbury, indem er Ethisches und Aesthetisches scharf voneinander unterscheidend lehrte, und er verhinderte, es, daß Spinozas mächtig werdender

Einfluß sich auch auf dem Gebiet des Sittlichen auswirkte. Kants Festsetzungen bildeten eine Grenze, die man nicht mehr überschreiten durfte. Man mochte im Geheimen über die Strenge seiner Sittlichkeitslehre murren, der Wahrheit, die in ihr lag, konnte sich doch niemand entziehen. „Er hat uns von der Weichlichkeit, in die wir zu versinken drohten, erlöst“ bezeugt auch Goethe.

Ein Abschluß war Kants Begriffsbestimmung des Sittlichen freilich nicht. Gewisse Anregungen, die man aus Rousseau und der Genielehre schöpfte, behaupteten sich neben ihr, ja erhielten durch sie noch verstärkte Kraft. Die Sittlichkeit, die man nach Kants Vorschriften erreichte, erschien doch wie etwas Künstliches dem Menschen nur Uebergeworfenes, während die wahre Sittlichkeit natürlich aus dem Innersten des Menschen hervorquellen sollte. Dazu fand man: Kants kategorischer Imperativ gebe nur eine Regel für die Auswahl unter den Maximen, aber keine Anleitung, um sie hervorzubringen; er berücksichtige bloß die einzelne Handlung, aber nicht den Menschen als Ganzes.

Diese Einwände hat bereits Herder gegen Kant erhoben, Schiller im gleichen Sinn den Begriff der schönen Seele zu Kants Ergänzung weitergebildet; aber erst die Romantiker haben den Punkt, um den es sich handelte, scharf gefaßt. Sie erst stellen sich die Aufgabe, jenes Geheimnisvolle im Menschen, auf das im bisherigen Verlauf der Frage immer nur hingedeutet wurde, zu ergründen und zu beherrschen. Mit Anwendung Fichtescher Formeln drücken sie dies so aus, daß es für den Menschen gälte, „sich seines transzendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ichs zugleich zu sein“.

Aber den Zugang dazu suchen sie nun nicht wie ehemals die griechischen Mönche im einsamen Grübeln über sich selbst, sondern vielmehr im Austausch mit andern und vornehmlich — man spürt darin den Einfluß der pietistischen Lebensbeschreibungen — durch die Vertiefung in die eigene Lebensgeschichte. Da öffnet sich dann etwa, um mit dem Heinrich von Ofterdingen zu reden, plötzlich „eine versteckte Tapentür im Menschen“. Er übersieht auf einmal alle seine Verhältnisse mit der weiten Welt um ihn her, fühlt, was er durch sie geworden und was sie ihm werden würde, und begreift alle die seltsamen Vorstellungen und Anregungen, die er schon oft in ihrem Anschauen gespürt hatte“. Das soll heißen: wer so sich selbst nachgeht, wird sich wohl in einem gehobenen Augenblick seiner ganzen Eigenart bewußt; der Eigenart, die er mit niemand teilt und die sich bei ihm in allem ausdrückt.

Aber er findet damit zugleich noch etwas Tieferes. Indem er sein geheimes Dasein, sein wahres Ich in sich selber entdeckt, stößt er zugleich auf das Göttliche. Denn dieses geheime Ich ist nichts anderes als die Divinität im Menschen. So empfand er, indem er sein Innerstes entdeckte, zugleich seine Bestimmung innerhalb des „Universums“.

Von diesem Punkt aus wird der Mensch erst fähig, im wahren Sinne sittlich zu handeln. Denn das Bewußtsein der Divinität erzeugt zugleich das Gefühl eines ganz eigenümlichen Berufs. Dies und nichts anderes bedeutet das Gewissen. Schulmäßige Regeln für das Handeln lassen sich daraus nicht ableiten. „Grundsätze sind im Leben, was im Kabinett geschriebene Instruktionen für den Feldherrn, sie sind etwas Vertrocknetes gegenüber dem lebendigen Leben“. Vielmehr wird eine etwas lebendig aus dem ganz persönlichen Gefühl entspringende Sittlichkeit oft genug oder fast notwendig mit der gewöhnlichen Sittlichkeit im Widerspruch treten. „Die erste

Regung der Sittlichkeit ist Opposition gegen die positive Gesetzmäßigkeit“. „Moralität ohne Sinn für Paradoxie ist gemein“. Und doch soll auch dieser paradoxen Sittlichkeit die innere Form nicht fehlen. Sie ergibt sich aus der Notwendigkeit, die Handlung dem Universum einzugliedern. „Um sittlich zu heißen, müssen Empfindungen nicht nur schön, sondern auch weise, im Zusammenhang ihres Ganzen zweckmäßig, im höchsten Sinne schicklich sein“, meint Friedrich Schlegel; ein Wort, bei dem man freilich nicht gerade an seine Lucinde sich erinnern darf.

Aus diesem Grund beschreiben die Romantiker den Zustand, in dem jene Schöpferkraft des Gewissens sich offenbart, als einen eigenümlichen Zwischenzustand. Sie haben das Verdienst, die Bedeutung der Phantasie auch für das sittliche Handeln klar erkannt zu haben. Die Phantasie zeigt in der Tat Auswege, Möglichkeiten sinnvollen Handelns, wo der Beschränkte nur mit brutalen Mitteln sich glauben helfen zu können. Aber weil auch den Romantikern die Sittlichkeit mehr als ein freies Spiel ist, gehört zu ihr notwendig auch das, was sie die Besonnenheit nennen. Denn das Genialische kann überall mit der größten Klarheit zusammenbestehen. Wie in einem guten Gedicht alles Absicht und alles Instinkt sein muß, so gilt es auch, ja erst recht für das sittliche Handeln.

Damit hängt auch zusammen, was Friedrich Schlegel die Ironie nennt; wenigstens da, wo er das Wort im ernsthaften Sinn gebraucht. Novalis hat recht, wenn er meint „was Schlegel so scharf als Ironie charakterisiert, ist nichts anderes als die Folge, der Charakter der ächten Besonnenheit, der wahrhaften Gegenwart des Geistes“. Sie ist wirklich nach Schlegel das Gefühl, das mitten im Schaffen oder unmittelbar nach dem Schaffen den Menschen überfällt, daß mit dem Besten, was er geleistet hat, das Höchste doch noch nicht erreicht ist. Es ist die Stimmung, „die alles übersieht und sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über die eigene Kunst, Tugend oder Genialität“. So verstanden ließe sich die Ironie etwa mit dem vergleichen, was Luther die tägliche Buße nennt.

Aber freilich, dieses Stichwort weist zugleich auch auf den schwachen Punkt ihrer ganzen Auffassung hin. Wenn wirkliche Sittlichkeit ohne Genie nicht denkbar ist, so müßte auch jeder Mensch ein Genie sein. Die Romantiker ziehen diese Folgerung auch tatsächlich. Doch immer nur mit halbem Herzen. Denn schließlich war es doch schöner, im Bewußtsein der eigenen Genialität ironisch auf den Philister herabzublicken.

Aber die Ironie wendet sich noch in einem anderen Sinn, als sie es meinten, gegen sie selbst. Friedrich Schlegel hat über den Woldemar geurteilt: „all trete einem nur „der unfruchtbare Begriff des Unendlichen entgegen, dessen eingebildeter Genuß so undarstellbar ist, als er selbst“. Aber war der eigene Begriff der Romantiker vom Universum inhaltsvoller und fruchtbarer? Was sie Welckerkenntnis und Erkenntnis des Göttlichen nannten, stand doch letztlich nur auf dem eigenen lieben Ich und empfing von dort aus sein Leben; auf dem Ich, das zwischen Selbstvergötterung und einer alles wieder vernichtenden Ironie.

Das empfanden bereits die Zeitgenossen. Uns heutigen fällt bei ihrer Genielehre noch eine weitere Schranke auf. Man hatte in Deutschland kurz zuvor ein wirkliches Genie gesehen: Friedrich den Großen. Man bewunderte ihn, man nannte ihn den Großen, den Einzigen, aber niemand fiel es ein, ihn darum als ein Genie zu bezeichnen oder seine Persönlichkeit als Musterbeispiel bei der Genielehre zu ver-

wenden. Novalis hat sogar das harte Urteil über ihn gefällt: „Kein Staat ist mehr als Fabrik verwaltet worden als Preußen seit Friedrich Wilhelms I. Tode“, „als Mag sein, daß dabei die Eindrücke der Greisenjahre Friedrichs des Großen mitspielen, aber die Abneigung ging doch auf Tiefere zurück. Obwohl den Romantikern der Sinn für den Staat nicht fehlte, das Gebiet der Politik selbst erschien ihnen zu niedrig, zu mechanisch, als daß sie dort ein Feld für die Betätigung eines Genies hätten erblicken mögen. Die Gemeinschaftsform, die ihnen lag, war die Geselligkeit, die Freundschaft, nicht das Volk in seiner Gesamtheit. Kunst und Wissenschaft war ihnen die Welt, in die sie nach Schlegels berühmtem Wort allein ihr Innerstes ergießen mochten. Schopenhauer hat seine Herkunft aus der Romantik auch damit bekundet, daß er zeitweilig auf diesem Standpunkt geblieben ist. Er hat nur Spott dafür, daß man von einem Genie der Tat reden wolle.

Erst Fichte und Hegel haben diesen Bann gebrochen und damit zugleich die ganze Frage eines sittlichen Genies und einer gemalten Sittlichkeit wieder auf ihr eigentliches Gebiet, das des Willens, zurück verlegt.

Fichte hat bereits in der Sittenlehre von 1798 die Frage, um die es sich für uns handelt, scharf gesehen und seine Stellung zu ihr so gewählt, wie er sie im Grunde sein Leben lang festgehalten hat.

Er ist in seiner Philosophie vom Ich ausgegangen. Der Trieb nach absoluter Selbstständigkeit gilt ihm als die Wurzel auch alles sittlichen Strebens. Aber Fichte ist tiefer als die Romantiker von Kant ergriffen worden. Ihm ist es ganzer Ernst mit der Bewegung unter das Sittengesetz. Aber er leitet aus diesem sofort Bestimmungen ab, die über Kant hinausführen: „Das Sittengesetz in mir als Individuum hat nicht mich allein, sondern es hat die ganze Vernunft zum Objekte“. Der Gemeinschaftsgedanke, die Gemeine vernünftiger Wesen rückt damit für ihn in den Vordergrund, so stark, daß dem gegenüber das Individuum als bloßes Werkzeug erscheint. Fichte kann dies sogar so ausdrücken: „Jeder wird gerade dadurch, daß seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt“. Immerhin ist das nicht so gemeint, als ob alles Persönliche aus der Sinnenwelt ausgemerzt werden müßte. Fichte hat Sinn für den Gedanken, daß innerhalb des allgemeinen Vernunftzwecks jeder seinen besonderen Beruf hat. Aber zur Wirkung darf dieses Individuelle doch erst kommen, nachdem die Unterwerfung unter das allgemeine Sittengesetz vollzogen ist.

Wenn Fichte nun von da aus in die Wirklichkeit zurückblickt, dann heben sich für ihn zwei Formen des höheren Menschen scharf gegeneinander ab. Die einen, in denen jener vorsittliche Trieb nach absoluter Selbstständigkeit zu seiner rücksichtslosen Ausgestaltung gelangt. Sie stehen auf dem Glauben, als ob ihr gegebenes Charakter sich schon der beste wäre, damit ihnen das Recht verliehen sei, alles der absoluten Botmäßigkeit ihres Willens zu unterwerfen. Es sind keine gemeinen Naturen. Sie sind heroische Art und können darum Bewunderung erregen. Ihre Denkweise ist sogar, wie Fichte meint, die gewöhnliche der Helden der Geschichte. Und doch ist ihr Tun, moralisch angesehen, ohne Wert. Was sie vorwärts drängt, ist doch nur der blinde Trieb, die übertriebene falsche Wertachtung des eigenen Selbst. Fichte würde auch den Einwand nicht gelten lassen, daß sie willenlos ihrem Daimon folgen müßten. Es sei nicht wahr, daß niemand einen anderen Charakter

haben könne, als er habe. „Er soll schlechthin sich einen anderen bilden, wenn sein gegenwärtiger nichts taugt. Und er kann es. Denn dies hängt schlechthin ab von seiner Freiheit“.

Dem stellt Fichte den wahren Menschen höherer Art gegenüber. Er nennt ihn den „Gelehrten“, um damit auszudrücken, daß sein Vorzug nicht auf natürlicher Veranlagung beruht, sondern durch Freiheit erworben ist. Denn Voraussetzung ist auch bei dem Gelehrten zunächst, daß er in der Unterwerfung unter das Sittengesetz die Selbstlosigkeit gewonnen hat — oder vielmehr ständig gewinnt, ohne die ein wahrhaft vernünftiges Wollen nicht denkbar ist. Aber was ihn dann innerhalb der Gemeine der Gleichgesinnten emporhebt, ist sein tieferer Blick in den Zusammenhang der Dinge. Er arbeitet für die künftigen Zeitalter, nicht vermöge einzelner glücklicher Einfälle, sondern er arbeitet streng nach Begriffen denkt und sich damit über die gemeine Erfahrung erhebt. Besonnenheit und Bewußtsein gehören deshalb für Fichte erst recht zu den Merkmalen dieses höheren Menschen.

Was Fichte so rein aus Begriffen abgeleitet hatte, das empfing für ihn Gestalt und Leben, als Napoleon hervortrat. Napoleon wird ihm jetzt das Urbild jener ersten Gruppe, der „dämonischen“, der von ihrem bloßen Machinstinkt weitergetriebenen Naturen. Er zeichnet Napoleon nicht ohne heimliche Bewunderung, wie er sein Leben und alle Bequemlichkeit desselben daran setzt, um sein Ziel zu erreichen. Er ist begeistert und hat einen absoluten Willen. Darauf beruht seine Stärke.

Aber Fichte hebt jetzt neben der Selbstsucht noch einen neuen Zug hervor. Die Schwäche und das Verhängnis Napoleons ist, daß er einer Grille nachjagt. Dies „einer Grille nachjagen“ wird nun Fichtes Schlagwort für alle derartigen Naturen. Sie halten, was ihre bloße Laune ihnen eingibt, für große und beseligende Ideen. Napoleon kämpft jetzt angeblich für die Freiheit der Meere, in Wirklichkeit denkt er an die Oberherrschaft über das Meer. Aber sollte er dies bei den Völkern durchsetzen, dann hätte er zu erweisen, daß diese Aufgabe an der Reihe sei, — wenn er dies vermöchte.

Was Fichte damit meint, wird deutlicher, wenn er das Gegenstück entwickelt. Man empfindet es auch an dieser Stelle, daß in der Zwischenzeit bei Fichte selbst eine religiöse Vertiefung eingetreten ist. Es handelt sich jetzt für ihn nicht mehr um das Verhältnis des Menschen zum Sittengesetz, sondern um die Beziehung zum absoluten Ich. Was die Gelehrten, „die freien Künstler der Zukunft und ihrer Geschichte“, die „besonnenen Baumeister der Welt“, künden, das erscheint jetzt wie eine Art Offenbarung. Denn sie schöpfen letztlich nicht aus sich selbst, nicht aus der Sphäre des gegebenen Seins, sondern aus dem ursprünglichen göttlichen Leben.

Fichte vermeidet es jedoch beharrlich, die Gelehrten darum Genies zu nennen. Der ursprüngliche Antrieb, den man Genies nenne, regt für sich allein nur die Einbildungskraft an und entwerfe bloß über dem Boden schwebende, niemals vollkommene bestimmte Gestalten. Beim Deutschen sei das Pochen auf Genie und glückliche Natur überhaupt nur eine seiner unwürdigen Ausläufer. Noch deutlicher rückt Fichte von den Romantikern ab, wenn er über ihre Ironie meint: „in ihrem Lachen lachet der ewige Witz des Weltgeists ihrer selbst“. Um Zukunftsbilder zu gestalten, die bis auf den Boden des wirklichen Lebens herabreichen und vollendet werden, dazu bedarf es nach Fichte mehr als bloßer Genialität; es bedarf dazu des „fleißigen, besonnenen und nach einer festen Regel

einhergehenden Denkens". Denn dies arbeitet er jetzt noch schärfer als früher heraus: Gegenwart und Zukunft sind nach einem inneren Gesetz mit einander verknüpft. Es herrscht ein Sinn, eine vernünftige Ordnung in der Menschheitsentwicklung. Es hat Fichte den Gedanken des bloßen Schicksals auch von der objektiven Seite her aufgelöst und zugleich deutlich gemacht, warum der Grillenhafte notwendig scheitert. Er versucht seine Laune dem Gang der Dinge aufzudrängen. Aber der Weltgeist läßt sich nicht spotten. Er schreitet über ihn hinweg.

In immer erneuten Anläufen hat Fichte sich bemüht, das Bild der Menschheitsentwicklung, wie es ihm vorschwebte, herauszuarbeiten. Doch gerade an dieser Stelle ist sein Einfluß überholt und bei Seite geschoben worden durch die wuchtigere Gedankenschöpfung Hegels.

Es war bei Hegel wohl ein Erbteil seiner schwäbischen Heimat, daß bei ihm das philosophische Nachdenken sich von vornherein auf den Staat, auf das Politische gerichtet hat. Denn in Würtemberg ist dank dem Fortbestehen der Stände trotz allem und allem das politische Verständnis auch im Volk lebendig geblieben, und die Gedanken von 1789 haben auch im Stiff viel stärker eingeschlagen, als dies die aktentmäßige Geschichtsschreibung vermeldet.

Unter diesem politischen Gesichtspunkt hat Hegel auch die religiöse Frage aufgefaßt, an die ihn sein Studiengang zunächst heranzuführte. Er denkt darüber nach, wie die Religion Volksreligion werden kann. Nur diese Seite, wie sie auf die Volksgemeinschaft wirkt oder sich mit ihr verträgt, zieht ihn an der Religion an. Für ihr Dasein in einer eigenen Gemeinschaft, in einer Kirche, hat er nie in seinem Leben Sinn besessen.

Eine gewisse Wendung kommt jedoch in der Frankfurter Zeit. Vornehmlich unter Hölderlins Einfluß ist ihm damals eine tiefere Vorstellung von Religion aufgegangen. Religion ist Erhebung, nicht nur vom Endlichen zum Unendlichen, sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben. Das bedeutet, daß nunmehr auch für ihn der Begriff des Lebens, des Allebens, in den Mittelpunkt tritt. Mit ihm zugleich aber der gleichfalls durch Hölderlin ihm nahegebrachte Begriff des Schicksals.

Auf Grund davon bildet er sich seine höchst eigenartige Anschauung der schönen Seele. Die schöne Seele ist ihm diejenige, die zwar das Schmerzvolle, das Widrige, das Unrecht im Leben tief empfindet, ihm bei sich selbst und bei anderen bis zum Aeußersten widersteht, aber in dem, was sie bekämpft und bekämpfen muß, zuletzt doch das Leben, das Lebendige erkennt und vermöge der Liebe Gemeinschaft mit ihm sucht. Also, das ist der Sinn: unbedingte Belohnung des Lebens, auch über Schmerz und Schuld hinaus, unbedingter Wille zur Gemeinschaft. Mit dieser entschlossenen Stimmung scheidet sich Hegel schon damals von den Romantikern, wenn er ihnen auch erst in der Phänomenologie den etwas groben Absagebrief geschrieben hat.

Die Gedanken, die damals in Hegel fest geworden sind, lernte er in den nächsten Jahren von Persönlichen auf die Verhältnisse seines Volkes übertragen. Der Friede von Lunéville ergriff ihn als ein Schicksal, als ein erschütterndes Schicksal, und trotzdem zögerte er nicht, auch dieses Schicksal zu bejahen. Es ist darin etwas geschehen, was so geschehen mußte und darum auch geschehen sollte. Hegel hat es aus den Ereignissen der letzten Jahre gelernt, daß zum Staat Macht gehört, ja daß sie „das Wesentliche ist, was einen Staat ausmacht". Darum war es in der Ordnung, daß Deutschland zertrümmert wurde. Denn Deutschland ist in diesem Sinne kein Staat mehr.

Und „es ist Torheit, in der Hitze der Begeisterung die Wahrheit, die in der Macht liegt, zu übersehen und so ein Menschenwerk der Gerechtigkeit und ersonnenen Träume gegen die höhere Gerechtigkeit der Natur und der Wahrheit sicher zu glauben". Aber indem Hegel diese harten Sätze niederschreibt, will er sich doch nicht einfach zum Recht der Gewalt bekennen. Denn eben damals wird ihm der Staat selbst zu einer sittlichen Idee; er erscheint ihm als die Zusammenfassung und Verwirklichung des sittlichen Geistes, der in einem Volke lebt. Und damit rückt ihm auch das Ringen der Staaten und der Völker untereinander in das Licht der Verwirklichung einer sittlichen Idee.

Auf dieser Grundlage hat Hegel späterhin das großartige Gebäude seiner sichtsphilosophie errichtet. Er ist darin den Idealen seiner Jugend treu geblieben. Der Fortschritt in der Geschichte ist ihm der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Aber es bleibt ihm auch die Ueberzeugung, daß der Weg zu dieser Höhe notwendig durch den Schmerz, den Kampf, den Gegensatz, die Entzweiung hindurchführt.

Doch wie steht nun Hegel zur Frage des großen Individuums, zur Bedeutung des Individuums überhaupt? Man hat Hegels Meinung auf den Ausdruck gebracht, daß für ihn die großen Persönlichkeiten nur zu Marionetten in der Hand des Weltgeistes würden, die bewußlos seine Zwecke verrichteten; so daß für Hegel innerhalb der schicksalhaften Notwendigkeit auch der Unterschied von gut und böse sein Recht verliere. Ich glaube nicht, daß damit Hegels wirklicher Sinn getroffen ist. So gut wie Hegel die Volksgeister unterscheidet nach der Oberflächlichkeit oder Tiefe, mit der sie das, was Geist ist, erfassen — jedesmal ist das Volk das regierende, das den höchsten Begriff des Geistes hat —, im selben Sinne scheiden sich für ihn auch die großen Persönlichkeiten. Wohl ist es richtig, daß die List der Idee alle, die Guten wie die Bösen, für ihre Zwecke zu gebrauchen vermag. Und auch das ist richtig, daß bei den Werkzeugen der Idee ihre persönliche Leidenschaft, ihr Interesse immer mitwirkt. Auf dieser Leidenschaft beruht ihre Energie. Trotzdem steht nicht einer dem andern gleich. Ein Dschingis-Khan und Tamerlan mögen als die Besen Gottes ganze Weltteile völlig reinkehren. Aber bei ihnen steht man nur die Pracht der Verwüstung. Sie sind keine schaffenden Geister. Von Cesare Borgia meint er, es zeige sich schon an seinen Lastern, daß er nur zu einem ephemeren Glanz bestimmt gewesen sei. Die wirkliche Größe eines Individuums beruht doch immer darauf, daß, wie Hegel sich ausdrückt, seine partikulären Zwecke das Substantielle enthalten. Und zwar nicht nur als ein ihm Unbewußtes. Denn „erst das Wissen der Individuen von ihrem Zwecke ist das wahrhaft Sittliche". Fast mit Fichte'schen Worten kann Hegel es aussprechen: „Die weltgeschichtlichen Individuen sind diejenigen, die nicht ein Eingebildetes, Vermeintes, sondern ein Richtiges und Notwendiges gewollt und vollbracht haben, die es wissen, daß ihrem Innern sich geöffnet hat, was an der Zeit und was notwendig ist".

Die Frage hat nicht geruht, auch nachdem Hegels System zergangen war. Sie muß immer wiederkehren. Denn sie ist eine ewige Menschheitsfrage. Emerson, Carlyle, S. Kierkegaard, Nietzsche haben sie, jeder in seiner Weise, aufs neue gestellt.

Doch ich darf nun die Summe ziehen. Durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurch geht der Gegensatz zwischen einer Anschauung, die den Genius freispricht von irgendwelchen sittlichen Rücksichten, und einer anderen, die gerade an ihn die höchsten sittlichen Anforderungen stellt. Am ernsthaftesten tut dies das Christen-

tum, das seine Freiheit an die Bedingung des strengsten Selbstgerichts knüpft. Heute rückt man diese zweite Anschauung gern in das Licht eines welt- und lebensfremden Doktrinismus. Allein es verhält sich doch nicht so, daß dafür auf der anderen Seite der strenge, nüchterne Wirklichkeitsinn stünde. Vielmehr waltet auch da ein bestimmtes dogmatisches Vorurteil, ein bestimmter Glaube; der Glaube, daß der Mensch selbstverständlich im Großen und im Kleinen nur seinen Vorteil im Auge hat, daß das Sittliche demgegenüber höchstens eine gewisse Hemmung darstellt, die er doch im Drang der Not oder in der Leidenschaft des Augenblicks wie Zwirnsfäden zerreißt.

Es steht nicht Wissenschaft gegen Glaube, sondern Glaube gegen Glaube. Zuletzt entscheidet dabei die persönliche Stellungnahme zu den höchsten Lebensfragen.

Aber soviel darf man doch auch ohnedem sagen, daß jene sogenannte illusionsfreie Betrachtung nicht einmal dem psychologischen Tatbestand wirklich gerecht wird. Goethes Wort: „der Handelnde ist immer gewissenlos“ ist nur halb wahr. Nicht bloß Paulus und Luther, auch Fichte und erst recht Nietzsche — vielleicht auch Goethe selbst — würden darauf erwidern: gewiß, der Mensch handelt größtenteils nach seinem Instinkt. Aber Instinkte kann man züchten. Im Augenblick des Handelns, in der Leidenschaft kommt nur zu Tage, was der Mensch von lang her in sich hat wachsen lassen oder sich selbst eingepflanzt hat. Es hat tatsächlich immer Grob- brochenes sittliches Ringen, ein Ringen um Gott, deren Handeln ein ununterbrochenes sittliches Ringen, ein Ringen um Gott gewesen ist. Sie empfanden das Sittliche nicht als Hemmung, sondern als Quelle ihrer Kraft. Erst dann fühlten sie sich wirklich rückentfrei, im Besitz ihrer ganzen Kraft, wenn sie sich selbst als Vollstrecker des göttlichen Willens ansehen durften.

So hat auch die Menschheit allezeit geurteilt. Sie hat nie einen als wirklich Großen anerkannt, bei dem sie nicht diesen Ernst, den Willen ihr zu dienen, durchgeführt hat. Wer nur an sich selbst, an seinen Ruhm und seine Größe, gedacht hat, der hat auch bei der Menschheit seinen Lohn dahin.

Von den für das Jahr 1925 gestellten Preisaufgaben sind die folgenden bearbeitet worden:

Die von der Theologischen Fakultät für den staatlichen Preis gestellte Aufgabe: „Die vorpaulinische jüdische Mystik (Septuaginta, Philo) und ihr Verhältnis zur antiken Mystik, mit besonderer Untersuchung der etwaigen Beziehungen zu Poseidonos“ hat eine Bearbeitung gefunden mit dem Kennwort „Gottesmystik“.

Ihr Verfasser hat die Erörterung der Poseidonios-Frage mit Bewußtsein beiseite gelassen, das Thema im übrigen aber mit Fleiß und guter Literaturkenntnis bearbeitet. Er hat jedoch den für die Ablieferung der Preisarbeiten festgesetzten Zeitpunkt leider so stark überschritten, daß die Fakultät die an sich lobenswerte Arbeit einer amtlichen Beurteilung als Preisschrift nicht unterziehen kann.

Die von der Juristischen Fakultät gestellten Aufgaben haben keine Bearbeitung gefunden.

Die von der Medizinischen Fakultät gestellte Preisaufgabe:

„Welche diagnostische Bedeutung hat das Blutbild für die otogenen Krankheiten?“ hat zwei Bearbeitungen erfahren.

Die mit dem Kennwort: „Blut ist ein ganz besonderer Saft“ versehene Arbeit ist sehr fleißig und exakt. Die hämatologische Einleitung läßt an Klarheit zu wünschen übrig. Die Fortschritte der Methodik hämatologischer Forschungen sind nicht mit hinreichender Schärfe herausgearbeitet, so daß ein mit diesen Fragen nicht mit vertrauter Leser nur mit Mühe das Verständnis für die leitenden Gesichtspunkte gewinnen wird. Ein weiterer Nachteil der Arbeit beruht darin, daß Unwesentliches mit der gleichen Ausführlichkeit behandelt wird, wie wichtige Feststellungen. Dieser Mangel werden sich bei einer Ueberarbeitung sicher leicht beseitigen lassen. Die Verfasser hat das Wesen des Blutbildvorganges, den Phasenablauf u. a. m. im wesentlichen richtig erfaßt. Die mit aller Vorsicht gezogenen Schlußfolgerungen dürfen als gut begründet und zutreffend angesehen werden.

Ihr Verfasser ist:

stud. med. ELSE PHILIPPINE LEVY.

Die Verfasserin ist nicht immatrikuliert, war also nicht berechtigt, sich um den Preis zu bewerben.

Die zweite Arbeit mit dem Kennwort: „Justiliae“ ist ebenfalls als eine tüchtige und fleißige Leistung zu bewerten. Sie ist temperamentvoller und an machen Stellen fesselnder geschrieben, andererseits aber nicht so exakt wie die erste. Auf die schon ziemlich umfangreiche Literatur ist der Verfasser — abgesehen von Hinweisen auf einige wenige Arbeiten — nicht eingegangen. Viele der registrierten Blutwerte sind unwahrscheinlich hoch. Dagegen ist die praktische Verwertung des Blutbildes im allgemeinen richtig erfaßt. Gut beobachtet ist das Auftreten degenerativer Blutformen mit relativer Hypo-Leukozytose, die also nicht immer als prognostisch günstig zu bewertet ist.

Dieser Arbeit wird der Preis zuerkannt.
Ihr Verfasser ist:

stud. med. ELEONORE v. BALDEN.

Für den städtischen Preis war von der Philosophischen Fakultät die folgende Aufgabe gestellt worden:

„Die zahlreich vorhandenen Untersuchungen über die Umsetzung zwischen Chlor und Wasserstoff im Licht und im Dunkeln sind unter einheitlichen Gesichtspunkten zu besprechen, wobei die Anstellung eigener Versuche nicht ausgeschlossen, aber nicht Bedingung sein soll.“

Es sind zwei Bearbeitungen eingegangen. Gemeinsam ist beiden, daß über eigene Versuche nicht berichtet wird, was nicht überraschen kann bei der Schwierigkeit der letzteren. Im übrigen aber sind beide sehr verschieden.

Die eine, durch das Kennwort „Faust“ bezeichnet, enthält einen ausführlichen Bericht über die photochemischen Untersuchungen von Bunsen und Roscoe aus den Jahren 1855—59, dem dann in wenigen Zeilen die Erwähnung einer modernen Deutung gewisser in dieser klassischen Arbeiten noch gar nicht zu Tage getretenen Besonderheiten, der Reaktion folgt. Die Arbeit macht also gar keinen Versuch, in der Tat sehr zahlreichen Untersuchungen zu besprechen, von denen die der beiden Klassiker doch nur eine erste und in vielen Ergebnissen heute weit überholte darstellt.

Es kann in dieser Bearbeitung keine Lösung der gestellten Aufgabe gesehen werden.

Ganz im Gegensatz hierzu bringt die zweite mit dem Kennwort „Kette“ versehenen Arbeit mit wohl lückenloser Vollständigkeit das verlangte Referat über die vorhandenen Untersuchungen, analysiert die Gründe der vielfach vorhandenen Widersprüche ihrer Ergebnisse, kritisiert die von den verschiedenen Autoren versuchten theoretischen Deutungen der Beobachtungen u. u. versucht in konsequenter Weise die Beobachtungen der einzelnen Untersuchungen einer theoretischen Deutung einzuordnen, die ihrer Gesamtheit gerecht wird.

Das Ganze ist mit einer außergewöhnlichen Beherrschung des Gegenstandes durchgeführt, klar und folgerichtig durchdacht; es bringt vielfach ganz neue Gesichtspunkte in das so reich durchackerte Gebiet, es regt neue experimentelle Arbeiten an — kurz es stellt eine durchaus reife, wohlgelegene Bearbeitung der gestellten Aufgabe dar.

Es ist dieser mit dem Kennwort „Kette“ gezeichneten Arbeit der Preis zuerkannt worden.

Der Verfasser ist:

stud. phil. NATHANIEL THON.

Für die Preisaufgabe, welche die Philosophische Fakultät für den staatlichen Preis gestellt hat, hat sich kein Bearbeiter gefunden.

Für das nächste Studienjahr werden folgende Aufgaben gestellt:

1. von der Theologischen Fakultät:

Für den staatlichen Preis:

„Das Verhältnis der alttestamentlichen Sprachbildung zu der ägyptischen“.

Für den staatlichen Preis:

1. Wiederholung des für 1925 gestellten Themas:
„Darstellung und Kritik des Begriffes der Imagination in der alprotestantischen Theologie“.

„Die afrikanischen Märtyrerakten sollen auf ihre literarischen Zusammenhänge und ihren literarischen Wert untersucht werden“.

2. von der Juristischen Fakultät:

Für den staatlichen Preis:

1. Wiederholung des für 1925 gestellten Themas:
„Die Ausführenden im heiligen Staatsrecht“.

2. „Das Privatrecht des Berliner Stadtrechts vom Ende des 14. Jahrhunderts (neue Entwürfe im Zusammenhang behandelt werden. Nach Wahl des Bearbeiters kann die Darstellung auch auf einige Rechtsinstitute beschränkt werden, wenn über den Privatrechtlichen Inhalt im Ganzen eine Übersicht vorausgeschickt wird“.

Für den staatlichen Preis:

1. Wiederholung des für 1925 gestellten Themas:

„Der Gegensatz zwischen ausdrücklicher und konkludenter Willenserkklärung und seine praktische Bedeutung im bürgerlichen und Handelsrecht unter Berücksichtigung der Handelsgebräuche“.

2. „Der Eigentumsvorbehalt an Maschinen nach den Rechten der wichtigsten Kulturstaat“.

3. Von der Medizinischen Fakultät:

Für den staatlichen Preis:

„Kritische und experimentelle Prüfung der oralen Immunisierung gegen Darminfektionen (als Einzelfall der lokalen Immunisierung)“.

Für den staatlichen Preis:

Wiederholung des für 1925 gestellten Themas:

„Unter welchen Bedingungen kommt es bei einem tuberkulose-infizierten Kinde zu einer Milcharterkulose?“

4. Von der Philosophischen Fakultät:

1. eine philologische:

„Die Geschichte des Wortes „deutsch“ vom Ausgang des Mittelalters bis zur „Revolutions““.

2. eine mathematisch-physikalische:

„Es sind die modernen valenthetischen Anschauungen der organischen Chemie kritisch darzustellen“.

Für den staatlichen Preis:

„Es soll die phänomenologische Ästhetik nach ihren Grundzügen, ihren tatsächlichen Ergebnissen und ihrer philosophischen Bedeutung geschildert und beurteilt werden“.

Für den städtischen Preis:

1. Wiederholung des für 1925 gestellten Themas:
„Der Gegensatz zwischen ausdrücklicher und konkludenter Willenserklärung und seine praktische Bedeutung im bürgerlichen und Handelsrecht unter Berücksichtigung der Handelsgebräuche“.
2. „Der Eigentumsverbleib an Maschinen nach den Rechten der wichtigsten Kulturstaaen“.

3. Von der Medizinischen Fakultät:

Für den staatlichen Preis:

„Kritische und experimentelle Prüfung der oralen Immunisierung gegen Darminfektionen (als Einzelfall der lokalen Immunisierung)“.

Für den städtischen Preis:

Wiederholung des für 1925 gestellten Themas:
„Unter welchen Bedingungen kommt es bei einem tuberkulose-infizierten Kinde zu einer Milzinfektion?“

4. Von der Philosophischen Fakultät:

Für die staatlichen Preise:

1. eine philologische:
„Die Geschichte des Wortes „deutsch“ vom Ausgang des Mittelalters bis zur „Jahr-Revolution““.
2. eine mathematisch-physikalische:
„Es sind die modernen valenztheoretischen Anschauungen der organischen Chemie kritisch darzustellen““.

Für den städtischen Preis:

„Es soll die phänomenologische Aesthetik nach ihren Grundzügen, ihren tatsächlichen Ergebnissen und ihrer philosophischen Bedeutung geschikert und beurteilt werden““.

Vor der Rede des Rektors.

Gebet aus „Iphigenie in Tauris“

Leih aus deines Himmels Höhen.
Uns, o Gott, ein gnädig Ohr!
Bis zu deinem Thron empor
Steige deiner Kinder Fiehn!
Du allein aus ewger Gnade
Kennst und gibst, was uns gebricht,
Und auf unsres Lebens Pfade
Bist du Trost und Heil und Licht.
Dir ist ganz die Zukunft helle
Gleich der Zeit, die längst verrann;
Sieh, an deines Tempels Schwelle
Sticht das Volk und betet an.

Deutscher Text von J. D. Sander,
Komposition von Gluck, 1779

Nach der Preisverteilung.

Deutschland, Deutschland über Alles.

Deutschland, Deutschland über Alles, über Alles in der Welt;
Wenn es stets zu Schutz und Trutze brüderlich zusammenhält.
Von der Maas bis an die Memel, von der Etsch bis an den Belt.
Deutschland, Deutschland über Alles, über Alles in der Welt!

Deutsche Frauen, deutsche Treue, deutscher Wein und deutscher

Sollen in der Welt behalten ihren alten, schönen Klang.

Uns zu edler Tat begeistern unser ganzes Leben lang —

Deutsche Frauen, deutsche Treue, deutscher Wein und deutscher

[Sang.]

Einigkeit und Recht und Freiheit für das deutsche Vaterland!

Darnach laßt uns alle streben brüderlich mit Herz und Hand!

Einigkeit und Recht und Freiheit sind des Glückes Unterpfand —

Blüh' im Glanze dieses Glückes, blühe deutsches Vaterland!