

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 17 (1937-1938)
Heft: 6

Artikel: Philosophie, Dichtung und Tragik. Teil I
Autor: Brock, Erich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-158350>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.02.2026

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

betrachte die Geschehnisse um Schanghai, wo — wie heute die Blätter melden — der offene Kampf zwischen China und Japan ausgebrochen ist. Abgeschlossen am 13. August 1937.

Philosophie, Dichtung und Tragik.

Von **Erich Brock.**

I.

Wir wollen unsere Betrachtung an das Buch von Emil Staiger „Der Geist der Liebe und das Schicksal; Schelling, Hegel und Hölderlin“ (Frauenfeld und Leipzig, Huber & Co.) anknüpfen. Der Grundgedanke dieser wahrhaft bedeutenden Schrift ist, die drei Freunde in ihrer Tübinger Stiftszeit zu schildern, als sie in fast ungebrochener geistiger Eintracht innerhalb einer gemeinsamen Ideenwelt sich bewegten, darnach aber ihr Auseinandergehen in verschiedene Geistesrichtungen zu verfolgen und daraus das Wesen jedes einzelnen dieser drei Großen in der Abhebung voneinander zu beleuchten. Tübingen bedeutete ihnen darnach ein jugendlich hochgespanntes Lebensgefühl aus der Idee einer Einheit von Vollkommenheit und Wirklichkeit. Sie lebten darin mit solcher Selbstverständlichkeit dahin, daß dieses Zusammenfallen ihnen als schlichte innerliche Notwendigkeit erschien, als unmöglich von der Wirklichkeit her widerlegbar. Höchstens daß das Bewußtsein eines Widerspruchs in der Ungeduld liegen konnte, sich noch eine greifbare Zeitspanne lang bis zum vollen Anbruch jener Vollkommenheit vertrösten zu lassen. Mit dieser chiliaistischen Trunkenheit fühlten sich die drei Freunde sicher genug, der Welt förmlich den Handschuh ins Gesicht zu schleudern. Von da schritten sie dann ins Leben hinein, und alsbald begannen die beiden Philosophen „mit der trägern Wirklichkeit zu unterhandeln“, während der Dichter an der festgehaltenen Absolutheit jener Einheitsidee verblutete. Schelling erscheint bei Staiger nahezu als einer, der, statt mit der Kraft des Glaubens in der Schau der letzten Versöhnung sich zu halten, die Gegenwart des Vollkommenen genialisch, aber mehr mit einem leichtfertigen Virtuositentum sich zusammenphantierte, in Philosophie wie im Leben — um dann im Alter und zu spät „Ernst und Schmerz des Negativen“ als entsetzliche und heillose Wirklichkeit neu lernen zu müssen. Hegel kommt beinahe noch schlechter weg. Er wird als derjenige dargestellt, welcher unter Hölderlins Sonne einen Augenblick erwarmt, dann aber alles Individuelle und Lebendige ohne Mühe in sich erwürgt und begräbt, weil ihm die inneren Gegenmächte, die ihm solches Tun hinlänglich erschwert hätten, ja weil ihm in einem tieferen Sinne das Schicksal selbst gebricht. „Auf die Kunde von seinem Ruhm meinten die ferneren Freunde erstaunt:

„Das hätten wir vom Hegel nimmer gedacht“, und erinnerten sich seiner als biederer, jovialen Gesellen, der kneipenhaftes Behagen schätzte, und alle dem großen Durchschnitt werten harmlos-robusten Züge aufwies. Wären sie ihm wieder begegnet, ihr Staunen hätte sich noch vermehrt. Denn sein Äußeres blieb sich gleich, nahm eher philiströsere Formen an und verblüffte manchen, der das Genie der ‚Phänomenologie‘ und der ‚Logik‘ zu sehen wünschte. . .“ Hegel konnte wohl später noch einmal, als er mit Hölderlin wieder in Frankfurt zusammentraf, einen neuen Anlauf persönlich gespannter Geistigkeit nehmen. „Hegels Frankfurter Schriften, die Gedichte und die tiefe Beseelung seines philosophischen Weltbildes verkünden in beredtester Sprache, wie sehr sein schweres und trockenes Wesen diese Freundschaft von neuem beschwingte. Nicht als ob er irgendwie sich selber aufgegeben hätte. Er blieb der ruhige Verstandesmensch, der gerade als solcher Hölderlin wohlthat.“ Aber nachdem Hölderlin ihm entschwunden war, erstarrte Hegel immer tiefer. „Hegels schwere, von Ungesagtem trachtige Sprache hat ihm in den früheren Werken oft gewaltigen Ausdruck verliehen. Doch immer leichter beugt er sich dem Joch des Schicksals, und die Sprache des Herzens verstummt, dem höchsten Satz der Moral gemäß, ‚die Schuld und die Leiden dieses Herzens in ihm selbst begraben, das Herz zum Grabe des Herzens zu machen‘, sich in jenes genaue Zentrum des göttlichen Willens zurückzuziehen, wo alles Individuelle aufhört. Soweit zieht Hegel sich zurück, daß man bei seinen späteren Schriften glauben möchte, das Grab sei leer. Denn solche Gegensätze zu tragen, wie sie dieses System vereinigt, ihre lebendige Spannung zu fühlen, ist jede menschliche Brust zu eng. Sie aufzurollen und aufzuheben, bleibt bald genug die Tat des Gedankens ohne Anteil der Existenz. In ungünstigerem Sinne gilt von Hegel das Wort Jean Pauls, er sei nichts gegen das, was er gemacht. . . Man wende nicht ein, dies sei nun eben das besondere Geschäft des Philosophen. Wenn schon die Einheit von Leben und Werk beim Philosophen weniger fühlbar sein mag, wenn er gleich der Neutralität des Gedankens bedarf, um sein strenges Gebäude aufzuschichten, so sind doch Fichte und Schelling etwa, um nur benachbarte Geister zu nennen, höchst existentielle Denker gewesen, gestählt von der Autonomie der Vernunft, bedrückt von der mystischen Schwermut des Daseins. Hegel freilich hätte Gott sein müssen, um seine Idee zu leben. Dem Menschen blieb es vorbehalten, wie Kierkegaard sagt, als ‚phantastisches Quodlibet‘ am Schreibtisch zu sitzen und zu schreiben, was man selbst nie getan hat. Persönliches scheint nur anzuklingen in den Briefen, Gedichten und theologischen Schriften der Tübinger, Berner und Frankfurter Jahre, solange Hölderlin nahe ist, als er, vom Geiste der Liebe ergriffen, vom Hauch ekstatischen Lebens berührt, vielleicht der eigenen Schwäche bewußt, in der gesamten deutschen Philosophie als erbittertster Gegner alles Erstarrten und Toten aufstand. Schon die ‚Phänomenologie des Geistes‘ zeigt das Erlöschen seiner Person in göttlich blinder Justitia, wenn auch dieser Untergang selbst wie fern grollender Donner noch nach-

halt. . . Wenn die Auseinandersetzung mit den Gestalten des Lebens, Unglück, Ehrgeiz, Romantik, Kampf, dennoch in solchem Ausmaß gelang, dankt dies Hegel mehr als andere dem reichen Schatz geprägter Weisheit, den die Jahrhunderte statt seiner erlitten und ihm als dem größten Verwalter zu Füßen legten. So hat er Schellings Enthusiasmus, so Hölderlins tragisches Schicksal ad acta gelegt. Er selbst aber blieb in seiner mit zunehmendem Alter mehr und mehr hervortretenden philiströsen Behaglichkeit unangefochten.“ Zugrunde liegt dieser Entartung weitgehend „der Wahn, daß der sittliche Wert reiner, unter endlichen Wesen immer abstrakter Objektivität dem heroischen Wagnis überhaupt irgendwie vergleichbar sei.“

Demgegenüber nun sammelt sich alles Licht, alle Absolutheit auf Hölderlin, den Mann dieses Wagnisses, der sich selbst und sein blutwarmes Leben als Pfand seines Gedankens einsetzte. Auch er ergriff das Wesen des Negativen, die furchtbare Härte der unvollkommenen Wirklichkeit theoretisch nicht — das wird in ausführlichen vergleichenden Zergliederungen des Begriffs vom Tragischen bei ihm wie bei den beiden Tübinger Freunden dargelegt. Hier bei Hölderlin zeigt sich diese Unfähigkeit auch praktisch besonders stark in dem Drama „Empedokles“, das trotz mehrfacher und immer vertiefter Anläufe doch niemals zum Abschluß gelangte, eben weil die Gegenspieler des Helden, die den Widerstand der ungeistigen sinnlosen Welt verkörpern, niemals Gestalt und Leben gewinnen konnten, wodurch dem Ganzen der eigentliche dramatische Antrieb vorenthalten blieb. „Es gibt für Hölderlin kein Dasein, das nicht des Geistes Hauch beseelte. Gott hält das Leben in seiner Hand, wie an Seilen golden gebunden“, nach dem Wort der Patmoshymne. So nennt er auch als Fundament der Tragödie die Anschauung der ursprünglichen Einheit. Der wahre tragische Dichter aber lebt in jener entsetzlichen Mitte von Gott und Teufel, Sinn und Unsinn, Freiheit und blinder Notwendigkeit, wo es niemals ganz gewiß ist, welcher von beiden der mächtigere sei. . . Von jener faden Erbaulichkeit, die ohne den Ernst des Negativen das Leben Gottes als ein Spielen der Liebe mit sich selbst anspricht, ist Hölderlin bald weit entfernt. Er empfindet die rätselhafte Verwirrung nicht minder heftig als etwa Kleist.“ Aber er ist unfähig, dem Negativen ins Angesicht zu schauen, bei ihm zu verweilen. „Bei dem der reinen Innigkeit am fernsten stehenden Charakter (im „Empedokles“), bei Strato oder Hermokrates, vermochte Hölderlin nicht so lange zu weilen, um dem Gegner des Helden volle dramatische Wucht zu geben.“ Zutiefst kommt das daher, daß es für Hölderlin überhaupt nichts schlechthin Böses, das heißt durchaus Geistentblößtes gibt, sondern daß „das einzige ‚Nefas‘, das er kennt“, geradezu am andern Ende der Wertreihe steht, und „Übermaß der Innigkeit, eine erhöhte Fühlbarkeit des göttlichen Lebens ist; in dem durch sie entsachten Streit umfaßt die Gottheit Freund und Feind. Wie sollte da der Seher sich entschlossen auf eine Seite stellen?“ Hölderlin selbst aber, so sehr er in seinen Gedichten immer wieder sehnsuchtsvoll das Glück des greifbar beschlossenen Lebens preist, schwankte doch nicht, sich zum

Opfer für das Übermaß der Innigkeit, das ihm eben doch wesentliches Menschenschicksal schien, zu geben.

Wie man sieht, werden die Akzente in diesem Buch mit Schärfe gesetzt, und das ganz bewußtmaßen. Dieses Bewußtsein geht eben auf letzte sachliche Gegensätze; — wenn nach unseren Ausführungen vielleicht der Anschein entstehen konnte, es habe stellenweise fast etwas wie eine persönliche Gereiztheit die Feder geführt, so liegt das wohl daran, daß in unserem kurzen Bericht natürlich das besonders Kennzeichnende und Überraschende stark herausgehoben werden mußte. Selbstverständlich findet ein Geist vom Range Staigers anderwärts auch die Steigerungswörter positiver Richtung, die einem Hegel einfach gebühren. Und was er nach Ja und Nein überlegt hinsetzt, ist sorgfältig belegt. In der „Neuen Zürcher Zeitung“ ist Fritz Medicus diesen Belegen mit Genauigkeit nachgegangen und hat einige davon in ihrer Stichhaltigkeit angefochten. Von der andern Seite sind dann wieder Gegenbedenken erhoben worden. Es kann sich hier also nicht darum handeln, diesen Weg noch einmal zu gehen, umso mehr als wir hinter diesem Streit eine tiefere dialektische Bedeutsamkeit zu erkennen glauben. Zwar wollen wir nicht verhehlen, daß wir einige Einzelwertungen vermutlich auch nach Durcharbeitung des von Staiger in Bewegung gesetzten Stoffes anders vollziehen würden. Es will uns von vornherein nicht ganz in den Kopf, daß ein großer Denker aus fremden Erlebnissen, fremder Existentialität eine Philosophie von dieser Würde und von dieser Dringlichkeit hätte hinstellen können. Und wenn gerade diese letzteren nur den Werken Hegels aus dem zweiten Drittel des Lebens zuerkannt werden sollen, so ist uns wieder der Gedanke nicht ganz realisierbar, daß jene Dringlichkeit nicht hauptsächlich an dem eigenen Lebensablauf und vielmehr gänzlich an der Berührung mit einer fremden Inständigkeit des Geistes und Lebens gelegen haben sollte. Soweit aber die Formulierungen Staigers ein gerechtes Gericht vollziehen, so müßte man doch wohl wieder einen Bezirk abgrenzen, wo die Befruchtung durch das Erleben Anderer, wo das stellvertretende Leiden von Vorzeiten, von schweigenden Vorkämpfern, von Geistern, denen kein Gott zu sagen gab, was sie leiden — eine berechnete, organische, unentbehrliche Rolle spielt. Was wäre alle Kunst, alle Geistesdeutung ohne Einfühlung, ohne die Möglichkeit, theoretisch und im Geiste unwirkliches Leiden und Kämpfen zu erleben, ja ohne ein gewisses Schmarobertum an den ungemünzten Ergebnissen, für die Andere den vollen Preis gezahlt haben? Aber natürlich ist das fruchtbarerweise nur möglich, wo fremdes Sicheinsetzen, Dulden und Überwinden mindestens von eigenem her, wenn es auch anders gelagert ist, assimiliert werden kann; aus reinem Phantasieren entstehen auch für den Künstler und Denker im tiefsten Sinne nur Lumpereien. Da aber bei Hegel auf jeden Fall Dinge sind, die man nicht auf der Straße findet, da andererseits im ganzen deutschen Idealismus eine gewisse Neigung zu freibleibender Schönfärberei nicht zu leugnen ist (am deutlichsten unter den größeren Geistern bei Schleiermacher und Wil-

helm von Humboldt) — so würde es sich also, wollte man diese Blickrichtung in den Vordergrund stellen, darum handeln, diese verschiedenen Bezirke bei Hegel voneinander abzugrenzen. Zweifellos wäre es eine ungemein interessante, aber sehr weitschichtige Arbeit, einmal in Hegels Geistes- und Begriffsentwicklung den sinnvollen Verfestigungs- und den sinnwidrigen Erstarrungsprozeß im einzelnen voneinander zu scheiden.

Aber, wie gesagt, es handelt sich für uns hier nicht darum, mit Staiger um Schattierungen zu feilschen, sondern wir möchten versuchen, die tiefere ideelle Gegensätzlichkeit herauszuschälen, welche Staiger, dessen letztes Ziel kein philosophisches, sondern ein literargeschichtliches ist, nur halb ausgesprochen zu Grunde liegen läßt. Uns aber geht es hier, schroff gesagt, nicht darum, ob Hölderlin der Folgerichtige und Hegel und Schelling die Verräter waren — sondern ob der Dichter als solcher jenes ist, der Philosoph als solcher dieses. Eine derartige grundsätzliche Scheidung mag heute in einem Zeitalter, wo das Sowohl-Als-Auch des Entwicklungsdenkens, trotz aller Reaktion der Gegenwart dagegen, uns doch noch sehr tief im Blute sitzt, befremdlich erscheinen. Aber Staiger selbst hat, wenngleich sie hier nicht im Mittelpunkt seines Interesses steht, Mut und Willen zur Schroffheit solcher Entscheidung, ja auch sie eindeutig mit Wertvorzeichen zu versehen. Er sagt: „Beide, Hegel und Schelling, haben ihr Leben der Philosophie gewidmet, wo sie im höchsten Maße der Distanz, der sachlichen Kühle und Schärfe bedurften, die Hegel gegen die spekulativen Schwärmer stets so entschieden vertrat. Wem aber noch in unserer Zeit der Dichter eine höhere Stufe im Reich menschlicher Werte bedeutet, wird sagen, daß ‚des Vaters Strahl‘ nicht ihr ganzes Wesen entzündet habe, und sich mit umso tieferer Scheu dem Dritten zuwenden, Hölderlin, dieser Gestalt mythischen Glanzes, der ohne die Klinge von Schellings Intellekt, ohne den breiten Schild von Hegels Phlegma, schutzlos dem unendlichen Ansturm des Gefühls ausgesetzt war, gleich einer Muschel bebte und sang unter dem Schwingen der ewigen Liebe, der die Sprache der Götter verstand, aber nie der Menschen Wort, und nichts auf dieser Welt zu tun fand als das Innig-Reine zu preisen und, ein Opfer des Schicksals, zu fallen. Was bleibt weiter von ihm zu sagen, auf dessen Leben nicht der kleinste Schatten des Gemeinen ruht, der bis zum Wahnsinn die Schmerzen trug, welche die andern klar formulierten, und so allein die große Idee mit erschütternder Treue zu Ende lebte?“

Man sieht, wie Staiger hier den tiefen Unterschied zwischen Hölderlin und den beiden Philosophen außer aus der Einzigartigkeit Hölderlins, den er in allem mit diesem mythischen Glanze umwebt, doch sehr deutlich und im Mittelpunkt aus dem verschiedenen Gesichte beider ableitet. Hölderlin ist eben der Dichter, ja das Urbild des Dichters in seinem Ausgesetztsein gegenüber dem unendlichen Ansturm des Gefühls, und als solcher der Vertreter einer höheren Stufe im Reich menschlicher Werte. Schelling und Hegel aber bedürfen als Philosophen in höchstem Maße des Abstandes, der

sachlichen Kühle und Schärfe, und damit finden sie eine gewisse positive Rechtfertigung für das, was dann für Staiger zwar ihr Versagen bleibt, aber doch weithin ihr sach- und einstellungsbedingtes Versagen. So ist hier ein echt dialektischer Gegensatz angeschlagen, der sich weiterhin enthüllt, sobald wir den Blick nicht auf Mittel und Zweck, sondern auf das Weltgefühl des Dichters und des Philosophen richten.

Der Dichter, wie der Künstler überhaupt, nimmt seinen Standort zunächst und hauptsächlich in dem sich als einheitlich darbietenden Gewebe aus allen Seins- und Wertgegensätzen, das in der Mitte zwischen den Prinzipien sich ausdehnt und das wir die Wirklichkeit nennen. Die Prinzipien selbst hat er wesentlich nur soweit im Auge, wie sie in die „Wirklichkeit“ eintreten. Diese braucht hier nicht philosophisch zergliedert zu werden, es genügt, sie so zu lassen, wie sie sich dem Dichter mehr oder weniger aktiv auferlegt. Er fühlt sich ihr aus diesem Verhältnis heraus verhaftet, sie ist ihm der Umkreis seines Lebensbezirkes, er nimmt sein Schildern und Deuten, sein Einschätzen, Anerkennen und Verwerfen aus ihrer Hand entgegen. (Selbstverständlich besagt dies Gefühl des Sinnnehmens nichts dagegen, daß es sich in einer tieferen Schicht dabei um ein Handeln, ein Gestalten handelt — wie ja z. B. auch in der Religion eine unüberbietbar gesammelte Aktivität die Form unbedingter Hingabe annehmen kann.) Zwar kann der Dichter nur im Falle eines kurzen Aufflommens, für das sich die Wirklichkeit in blendenden Visionen bald verzehrt, den noch so unausdrücklichen Glauben an ein Festes ganz entbehren. Aber dies Feste wird ihm in der Wirklichkeit beschloffen bleiben. Als Selbstgefehlisches und Selbstmächtiges tritt es dem Dichter nur ahnungsweise anklingend, oder nur wie eine Tiefe der Wirklichkeit selbst entgegen. Ginge es ganz offen in diese absolute Selbstmacht ein, so wäre damit die Spannung zwischen den Gegensätzen, in welcher der Dichter lebt und schafft, zerstört, die sinnlich gestaltbare Wirklichkeit überhaupt aufgelöst.

Der Philosoph ist auch an die Wirklichkeit gebunden, aber in anderer und für vorläufige Betrachtung weit schwächerer Weise als der Dichter. Dem Philosophen ist Mißtrauen und Vorbehalt gegen die sich unmittelbar dem Blick stellende Wirklichkeit das Erste, was sogar ihn soweit führen kann, dieser Wirklichkeit schroff entgegenzutreten. Die Wirklichkeit dient ihm nur dazu, in ihr Hinweise über sie hinaus aufzufinden, welche dann als Prinzipien rückwärts ihr zugrunde gelegt werden. Denn die Prinzipien werden in irgend einem Sinne von dem Philosophen als „a priori“ gedacht. Auf sie richtet er sich vorzüglich. Und wenn der Dichter mit wesenhafter Vorspiegelung uns Ganzheiten herzaubert, die sich in einem begrenzten Wirklichkeitsausschnitt scheinbar rein aus diesem selbst heraus runden und uns die Ganzheit eines Unendlichen sinnbildlich antönen — so richtet sich der Philosoph offen und unmittelbar auf die Ganzheit des Unendlichen. Er sucht eine Gestaltungs- und Darstellungsweise, welche bei aller menschlichen Unzulänglichkeit und Lückenhaftigkeit doch das Ganze des Seins um-

faßt. Diese Weise ist das System. Der Philosoph im engeren Sinne ist, bewußt oder instinktiv, ausführend oder andeutend, immer systematisch.

Ein Beispiel, aus dem gewaltigsten Bezirke des Dichterischen genommen, mag uns die Kernererscheinung desselben innerhalb dieses Gegenstandes näher freilegen. Es ist natürlich auch durchaus denkbar, einen Philosophen zum Gegenstand einer Dichtung zu machen; und ebenso wird man nicht das Dichterische, vollends nicht überhaupt das Lebensmäßige von der Philosophie ausschließen können. Sicher ist trotzdem, daß Goethes „Faust“ (I. Teil) seinen Charakter als Dichtung, welche nirgends etwas Philosophisches auch nur augenblicksweise freigibt, weitgehend dadurch so zumitteltst auferlegt, daß Faust im Grunde kein Philosoph ist. Das Lebensmäßige überwiegt bei ihm von Anfang an entscheidend. Er ist schon vor der Verwandlung einer, der leben, besitzen will, mit dem Ganzen zeugend umgehen; — nicht aber in einem engeren Sinne denken und erkennen. Für ihn ist, echt heidnisch-renaisancehaft, Denken und Erkennen nur innerhalb des Lebens, eine Verstärkung des Lebens. In dem Selbstgespräche, den Gesprächen mit Mephisto und dessen Belehrung an den Schüler, also den Auftritten, die das Drama eröffnen, wird nur das Lebendige des Denkens gesucht, dies nur an jenem gemessen — und vor allem wird auch das Lebendige an sich gesucht: Faust will Befriedigung, Gefühl, Intensität, Ausfüllung, sinnliche Greifbarkeit. Er will nicht verzichten und entbehren — und diese Unwilligkeit ist so ungestüm, so unreflektiert, so ohne Auseinandersetzung mit Prinzipien, daß daraus die Brutalität seines Besitzwunsches Gretchen gegenüber, den er nach der ersten flüchtigen Begegnung mit ihr Mephisto herrisch ins Gesicht schleudert, abstrahlend verständlich wird. Die Wandlung durch den Zaubertrank braucht nicht tief zu sein, Faust ist kein im eigentlichen Sinne geistiger Mensch (dies ohne Werturteil gedacht). Das Wort von den zwei Seelen in seiner Brust wird ihm nicht zum Problem, nicht zum Ausgangspunkt eines immer erneuten, zur Dialektik und Vereinigung führenden Kampfes zwischen Geist und Leben, wie er den Philosophen ausmacht. Und im Fortgang wird klar, wie alles Denkerische noch weiter zurückweicht und sich von selbst im rein Lebendigen löst. Außerlich zeigt sich das darin, daß Faust in einer uns erstaunenden Weise die geringste Übersicht über die äußere Situation von sich fernhält. In „Wald und Höhle“ leuchten die Anfangsmotive noch einmal auf, aber immer mehr lebt Faust in dem, was den Augenblick prall erfüllt, und wovon der nächste bereits nichts mehr weiß: Das Leben ist ohne Konsequenzen und unsystematisch, es ist mit äußerster Verdichtung immer im Nun. Glück geht abstrahlend in Unglück über, jenes ist zwingend und dieses ist zwingend, im Augenblick absolut und ausweglos, es besteht keine Möglichkeit, davor auszubiegen. Es gibt keinen deutschen Dichter, der von weitem an Goethe herankäme, dies zu malen, dies berufungslos, brutal, auf sich selbst gesammelt Süße und Herzerreißende des Lebens — an Goethe in seiner ersten Lebenshälfte, der nicht ideengläubig war, nicht an

eine Selbstmacht der Ideen von außerhalb des Lebens her glaubte; und darum ist auch der Schluß des II. Faust-Teiles so unbefriedigend und äußerlich. — In dieser unbedingten Hingegenheit ans Leben, in welchem Ideen und Systeme nur eine relative Rolle spielen unter anderen lebendigen Wirkmächten, gleicht Goethe dem andern absolut ursprünglichen und ungemischten Dichter der Weltliteratur, Shakespeare. Wie dieser etwa im „ *Lear* “, wirft er uns das Leben in seiner Wonne und seinem Grauen hin und läßt uns ohne Lösung ins Milde und Allgemeine dastehen. In dem ganzen Gedankenwerk von Faust ist nichts, was die Gretchen-Tragödie im geringsten abschwächen könnte. Es ist kein Zufall, daß Goethe der große Meister der Frauencharaktere war, die allerdings fast alle dies rein Lebensmäßige haben und gelegentlich darin bis ins Dumpfe gehen, und die Wahl von Goethes Gattin doch über alles Zufällige hinausheben.

Als Gegenbild von der andern Seite stehe einen Augenblick Kant da. Er hier besonders erleuchtend, weil er auch dem deutschen Geist angehört, welcher ja an sich viel mehr auf Sein, Haben, Einheit, Erfüllung abgestellt ist. Kant ist das große Beispiel in Deutschland von Denken, Vermittlung, Teilhaftigkeit durch Denken und Vermittlung hindurch, Denkgegenständlichkeit, bei der sich das Ich ruhig außer seiner selbst befindet. Georg Simmel hat den Gegensatz Kant-Goethe in ähnlichem Sinne geistvoll systematisiert ¹⁾. Die Trennung von Geist und Leben ist eher bei den romanischen Völkern beheimatet, derart, daß auf der einen Seite ein bis zum Starren gehender Rationalismus herrscht, auf der andern das Leben ganz in sich selber schwebt. Jene erste Hälfte romanischen Geistes liefert ein Beispiel, um das Wesen des Dichterischen noch von der andern Seite her näher zu klären. Corneille war ein Gleichstrebender des cartesischen Grundgedankens, wonach das Gute, Vernünftige, Richtige irgendwie eine fast maschinell aus sich selbst laufende Macht sei, eine im luftleeren Raum widerstandslos sich verrichtende Spontaneität. In seinem „ *Polheucte* “ strömt der Glaube wie Wasser klar und ungehemmt aus sich selbst und deklamiert noch schön dazu. Die Frau des Helden liebt ihren alten Geliebten in dem Augenblick ganz automatisch nicht mehr und statt dessen ihren Mann, wo sie sieht, daß dieser achtbarer ist. Im „ *Cid* “ wird erst das Leben durch die Ehre vergewaltigt, indem Chimene den Tod des Geliebten fordern muß, und dann die Ehre durch das Leben, indem sie den Mörder ihres Vaters heiraten muß. Derlei gibt im letzten nur sozusagen wider Willen Dichtung, als welche fast nur in der Schwebelage zwischen Natur und Absolutem gedeiht, und zumal keine Tragik. Dem stellen wir hier Kleists „ *Prinz von Homburg* “ gegenüber. In diesem Drama zeigt sich uns eine reiche und gegenstandsreiche Menschlichkeit, der alle rein aus seinem Begriff fortschreitende Absolutheit des Geistes fernliegt. Der Held ist voll Schwäche und Unterliegen, wo es ein Mensch sein muß; ein Verhältnis, für das Kleist anderwärts den schönen Vers fand:

¹⁾ Kant und Goethe. München, Duncker & Humblot.

„Die abgestorbne Eiche steht im Sturm;
Doch die gesunde stürzt er schmetternd nieder,
Weil er in ihre Krone greifen kann.“

Nicht also in einer unmenschlichen Mechanik des Heroismus, aber in lebendiger Überwindung ringt sich Kleistens Held dann doch noch zur Kraft und Freiheit durch. Dies ist die Domäne der Dichtung, dies auch der einzige Mutterboden echter Tragik, welche nur in der bis zuletzt beharrenden Spannung des Menschlichen, nicht aber in einem unbehindert bei sich selbst wohnenden Prinzipie möglich ist. Ja es ist nicht zuviel gesagt, daß Dichtung und Tragik zwei in ihrem Umfang und Wesen aufs engste verknüpfte Begriffe sind. Die Tragik ist es, die weithin eine Grenzmarke zwischen Dichtung und Philosophie aufstellt. (Nicht umsonst kreist daher Staiger, dessen Wahl getroffen ist, in seinem Buche unaufhörlich um die Idee der Tragik, in der verschiedenen Auslegung der drei Tübinger Freunde — wohl wissend, daß mit ihr die Sache bereits für Hölderlin entschieden ist.)

(Schluß folgt.)

Die Landsgemeinde in der heutigen Zeit.

Von Hans Joppi.

Als ein Überbleibsel aus ferner, grauer Vorzeit erscheint vielen unter uns die Landsgemeinde. Wir wissen, daß sie am Anfang der Geschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft schon da war. In den Urständen unserer Eidgenossenschaft trat die Landsgemeinde in das Licht der Geschichte als Form und Wesen des Staates. Sie entsprang sicherlich in Schwyz und Uri der Markgenossenschaft. Und die älteste Landsgemeinde unseres Landes, die von Schwyz, die im Jahre 1848 zu Grunde ging, hatte ihre Wurzel in der heute noch bestehenden Oberallmeindkorporation des alten Landes Schwyz. Wir wissen auch, daß bei germanischen Völkern der Vorzeit der Thing unserer Landsgemeinde entsprach; wie bei uns, so hatte auch dort nur der Freie und Gleichberechtigte Stimme und Wort. Wir wissen auch vom großen Landesthing der Isländer, dieser Emigranten aus dem königlich und christlich gewordenen Norwegen, die die bäuerliche Demokratie der Germanen auf die Insel Thule retteten. Aber es scheint doch vielleicht etwas abwegig zu sein, die Landsgemeinde als ein ausschließlich germanisches Erbgut zu bezeichnen. Ganz abgesehen davon, daß die freien Rhätoromanen Bündens seit Jahrhunderten Landsgemeinden kennen, war z. B. die Versammlung des athenischen Volkes sicherlich eine Landsgemeinde, Verkörperung der reinen Demokratie. Aber den historischen, reinen Demokratien war die rousseauische Idee ganz fern und fremd, wonach „Jeder, der Menschenantlitz trage“, gleichberechtigter Bruder und souveräner Bürger