

Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg.

Von
Fritz Kaufmann, Freiburg i. B.

Vorwort.

Philosophie ist, auch wo sie nicht die Form eines begrifflichen Ordnungssystems angenommen hat und annehmen konnte, doch – so sagt der Denker selbst, dem wir diese Arbeit widmen – »innerlich systematisch«: als geschlossene Einheit durch den Ductus des Lebenszusammenhanges und die Fügung des persönlichen Wesens bestimmt, woraus sie geformt ist. Die einer jeden Philosophie eigene Wahrheit besteht in der Bewährung ihrer wahrhaft eigentümlichen und echten Intentionen durch deckende Erfüllung. Eine jede will aus sich verstanden werden und gibt nicht nur in vorläufiger Ansicht ein Vorläufertum heutiger Einsichten ab.

Aber – so abwegig gerade in unserm Fall – bei der Darstellung einer ungewöhnlich streng und bewußt persönlichen Lebensauslegung – eine solche mediatifizierende Betrachtungsweise wäre, so unumgänglich ist auch hier der Versuch der Rechenschaft darüber, was uns diese Philosophie in produktiver Aneignung, nicht als Objekt müßiger Neugier bedeuten kann. Es heißt die Individualität einer menschlichen und somit auch einer philosophischen Leistung nicht fremden Maßstäben unterwerfen, sondern ihr die wahre Ehre, ihr eigentliches Recht geben, wenn man ihre innere Mächtigkeit und Geltungskraft durch die Tiefe mißt, in der sie uns gemahnend betrifft, erleuchtet und befruchtet. Denn nur in solcher Weckung und Wirkung wird sie nicht bloß als Begriffsgestalt, wie im äußeren Bilde, vorgestellt, sondern – gemäß einer Forderung von Yorck selbst – in ihrer immanenten Bildung, als geschichtliche Potenz ursprünglich verstanden und damit ihrem tragenden Element – dem schöpferischen Leben – zurückgegeben.

Doch auch ein Verlangen der Gegenwart selbst kommt so zu seinem Rechte. Das jeweilige Leben bedarf jener Explikationen, um der eigenen Selbstbefinnung und Deutung kontrollierenden Halt und geschichtliche Konkretion zu geben. Der Sinn unseres Lebens und

feiner Inhalte wird uns ja nur aus der Erfahrung des Woher und Wohin deutlich und deutbar, nicht schon aus dem oberflächlichen Status des phänomenalen Befundes, auf den eine aufs Geratewohl angestellte Reflexion zufällig auftrifft, — ohne Sicherheit, der Richtung der lebendigen Motive, die ein Phänomen zeitigten, wahrhaft nachgehen zu können. Nur die Motivgerechtigkeit der Zugangsrichtung verbürgt die Zugänglichkeit des wahren Wesens einer Erscheinung. Und wie nur so die Reflexion sich die innere Lebendigkeit eines Phänomens einzuverleiben vermag, so kann auch nur solche lebensgeschichtliche Selbstverständigung die Tiefe jener Lebendigkeit ergründen und bestimmen. Nur sie vermag ein Vorkommnis unseres Lebens und unserer Welt nicht bloß als Faktum und Datum, Fall und Zufall aufzugreifen und hinzunehmen, sondern es als mehr oder weniger wichtigen Faktor, mehr oder minder maßgeblichen Repräsentanten unserer Lebenswirklichkeit zu begreifen. Nur sie vermag, wo sich im Betriebe des Lebens die Erscheinungen unter sich entfremdet, wo sie sich einzeln und gegeneinander veräußerlicht haben, — nicht zwar die Tiefe und Einheit des Lebensinnes faktisch herzustellen, wohl aber diese Sinneinheit anzuzeigen und den Geist in jene Tiefenrichtung zu drängen, in der alle Lebensinhalte ihren angemessenen Beitrag zum Inhalte des Lebens leisten. — Und zwar ist beides — die Sinngemäßheit der Reflexion und das Maß der Inständigkeit der Lebenserscheinungen — nicht unabhängig voneinander: die Selbstbefinnung ist als ein echtes Anliegen des Lebens Symptom für dessen Gefahr, sich an die Welt zu verlieren; innere Richtkraft aber hat sie nur dort, wo das Leben dieser Gefahr noch nicht rettungslos verfallen, außer alles Verhältnis zu sich geraten ist und unmittelbare Verbundenheiten und Verbindlichkeiten nicht mehr erkennt und anerkennt.

Die Philosophie wird also die Marke dieses Lebenszusammenhanges, dem sie entstammt, an sich selber zu tragen haben; und insbesondere wird sie die schöpferischen Versuche dieses Lebens in sich aufnehmen müssen, seiner selbst gewahr zu werden und in der dazu nötigen Einkehr und Sammlung zu sich selbst zu kommen: denn hier wird sie zur Bekräftigung und zur Orientierung dem Ursprunge und der Richtung des eigenen Strebens begegnen. — Nun sind freilich die Mächte, die das Leben bewegen und tragen, nicht nur in philosophischer Begrifflichkeit zur Darstellung gelangt. Äußere Weltgestaltung, Kunst, religiöse Lehre, sittliche Bildung bieten nebst anderem andere Quellen dar, die minder verbaut scheinen, — andere Ausdrücke, in denen die Innerlichkeit häufig viel unmittelbarer zur

Ausprache gekommen ist und zur Mitteilung kommt. Aber die gedankliche Begreifung wird doch immer wieder ihre eigentümlichen Absichten und Notwendigkeiten am besten dort wahrgenommen sehen, wo ihr die Mittel, die sie für den eigenen Ausdruck vorfindet, bereit worden sind. Nur im Vergleich, was sie einst zu leisten hatten und dem, was jetzt zu leisten ist, wird sie zu einem gerechten und vertieften Verständnis dafür gelangen, wieweit die überkommenen Handhaben in der überkommenen Handhabung reichen.

Die Bedeutung des Yorckschen Denkens, die vor seiner Darstellung natürlich nicht voll gewürdigt, nur vorweg angedeutet werden kann, scheint mir nun zum einen Teile darin zu bestehen, daß Yorck, wie kaum ein anderer sonst, diese geschichtliche Lebensverbundenheit in ihrer zeugenden Kraft zu wahren, zu gewahren und zu prüfen verstanden hat. So wie er aber die geistige Einheit des geschichtlichen Lebens zur Geltung bringt, in dem auch wir noch stehen, wenn auch schon an einem anderen Punkte und minder fest als er selbst, — ist er nicht nur für die Form einer solchen konkreten Selbstbefinnung vorbildlich: auch der Gehalt dieser Befinnung kann uns nicht fremd und gleichgültig sein. Dies um so weniger, als — einen schon angezeigten Sinnzusammenhang bestätigend — diese geschichtlich gefättigte Selbsthabe eben durch die Bodenständigkeit ermöglicht worden ist, mit der Yorck einer noch ungebrochenen, doch schon längst zur Verteidigung gezwungenen Lebens-tradition angehörte. Eben dieser Zusammenhang ließ denn auch durch alle Kritik und methodologische Wandlung hindurch das Verhältnis zu jener Philosophie lebendig bleiben, in der eben dies geschichtliche Leben des protestantischen Deutschlands zur letzten großen Selbstverständigung gelangt war: vor allem zur positiven, geschichtlichen Philosophie Schellings und seiner Schule. Freilich versuchte sie Yorck kritisch-historisch in einen streng geschichtlichen Positivismus umzuwerten und all der spekulativen und konstruktiven Momente zu entkleiden, durch die auch sie — begriffliche Synthesis an Stelle des lebendigen Syndesmos setzend — ihrer Zeit den Tribut entrichtet hatte. — Indem Yorck, weit weniger durch naturalistische Zeitströmungen abgelenkt als Dilthey, das geschichtliche Leben in einer (auch als Natur noch) geschichtlich werdenden Welt in seinem absoluten Eigenwesen verständlich zu machen und zu restaurieren versuchte, alles Sein schließlich nur als Derivat dieser konkreten Ursprungsphäre gelten ließ, hat er einen großartigen und wie ich glaube, zukunftsreichen Versuch einer immanenten Lebenserfassung gemacht, innerhalb deren die Opposita von Natur und Geschichte

noch koinzidieren. Seine Realpsychologie nimmt die konkrete psychische Realität nicht als abhängigen Bestandteil der äußeren Welt hin, sondern stößt mit einer Dilthey überlegenen Energie zu einem geistig selbstgenügsamen, reinen und absoluten, dabei aber geschichtlich lebenden, geschichtlich erlebten und geschichtlich gedachten Bewußtsein vor, für das Physis und Psyche nur Abstraktionsprodukte sind. In diesem Versuch sehen wir mit Yorck selbst¹⁾ eine Konkretisierung der transzendentalphilosophischen Betrachtungsweise Kants, die das Ontische durch den Rückbezug auf die bloße Sinnlichkeit nur subjektiviert, zu einer reinen Pneumatologie; und damit oberhalb des heutigen philosophischen Streites zwischen Leben und Geist den Anlaß zu einer Lehre vom Leben des persönlichen Geistes. —

Die bisherige Phänomenologie hat vielfach ihren ernststen Willen zu radikaler philosophischer Befinnung in Abwehr gegen konventionelle Denkkonstruktionen und sinnfremde Lebens- und Weltbetrachtung bekunden müssen. Meine Arbeit dagegen schließt sich jenen Bestrebungen an, denen selbst die philosophische Kritik nur der reineren Gewinnung und Zubildung der positiven Kräfte der Vergangenheit, auch der großen philosophischen Vergangenheit, dienen soll. Das Interesse an Yorck ist also kein zufälliges; er soll sich vielmehr sowohl in seiner Eigenkraft wie auch in seiner vermittelnden Funktion als bedeutsam erweisen. Die Eigenkraft seiner Philosophie liegt eben in der Bestärkung jenes Strebens, durch die belebende Anamnese der Vergangenheit ein tieferes und schöpferisches Verständnis für das Wesen unseres Lebens zu gewinnen. Die Absicht unserer philosophie-geschichtlichen Darstellung Yorcks und die Absicht dieser Philosophie selbst stehen in Deckung; wir zeugen für ihn, weil er für uns zeugt: als geschichtliche Kraft muß Yorck den Willen und sodann auch die Kraft der Geschichtlichkeit tiefer in unsere Selbstbefinnung einpflanzen. Denn in der Verwirklichung dieses seines eigenen Programms, für die wir freilich auf knappe Andeutungen beschränkt sind, kann er nun auch als ein Ergründer, Vermittler und Erneuerer des gelockerten Zusammenhangs mit der historischen Aszendenz dahin mitwirken, das gegenwärtige Leben wieder einer größeren Tiefe der Geschichtlichkeit, des geschichtlichen Selbstverständnisses zuzuleiten. — Für die freie »Auffassung des Geschichtlichen als der Äußerung des Lebens selber, welche wieder Leben schafft«, für den »Nachweis des pädagogischen Wertes der geschichtlichen Welt« dürfte es — das bekennen wir mit Dilthey — keine

1) Vgl. Briefwechsel mit Dilthey S. 194.

tiefer wirkfame, lebendig kräftigere, ernster konzentrierte Sprache geben als die des Grafen Paul Yorck von Wartenburg¹⁾.

1) Die Bedeutung Yorcks für die existentielle Auslegung der Geschichtlichkeit hat bereits im letzten Jahrbuch (S. 397ff.) von Martin Heidegger eine trotz ihrer Vorläufigkeit eindruckliche Kennzeichnung erfahren. Meine Arbeit ist unabhängig von dieser Anregung entstanden und hat schon im Sommer 1925 der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg (B.) als Habilitationsschrift vorgelegen. Um ihren ursprünglichen Tonus zu erhalten, habe ich auf eine Radikalisierung der Gedankenbildung, wie sie nach Erscheinen von Heideggers epochalem Werke möglich gewesen wäre, verzichtet. Wie tief ich Heidegger auch obnehin – nächst meinem langjährigen, verehrten Lehrer und Führer Hufferl – verpflichtet bin, wird niemandem entgegen: ich danke beiden von Herzen.

Der Abhandlung lagen zuerst im wesentlichen nur die Briefe Yorcks an Dilthey zugrunde. Wiederholte Bemühungen, den schriftlichen Nachlaß des Grafen benutzen zu dürfen, sind an testamentarischen Bestimmungen gescheitert. Die geschlossene Form des Yorckschen Denkens ließ aber die Hoffnung zu, daß die wünschenswerte Veröffentlichung der Yorckschen philosophischen Entwürfe meine Skizze in Einzelzügen verbessern, in vieler Hinsicht ergänzen, ihren Grundlinien aber nicht zuwiderlaufen würde. – Diese Erwartung ist durch die inzwischen (1927) im Rechl.-Verlag erfolgte Veröffentlichung von Yorcks Italienischem Tagebuch – Reiseberichten vom 30. Januar bis 4. Juni 1891 – bestätigt und bestärkt worden. Ich konnte mich also, ohne den Zug der früheren Gedankenführung zu durchbrechen, auf die gelegentliche Heranziehung dieser neu erschlossenen Äußerungen beschränken. Nur der Exkurs »Kunstgeschichte als Geistesgeschichte« ist neu hinzugefügt. – Die Stellen aus dem Tagebuch sind durch ein vorgelegtes T gekennzeichnet, während die Seitenziffern ohne weitere Angabe auf den Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897 (Verlag Max Niemeyer 1923) verweisen. – Die Pedanterie häufiger Zitate und fortwährender Stellennachweise ist als Korrektiv erforderlich; sie soll das Bewußtsein sichern, daß trotz oft weiten Überfliegens dürftiger Anhaltspunkte doch die Orientierung an diesen streng maßgeblich bleibt.

A. Einleitung.

Der Name Yorcks war weiteren Kreisen bisher fast nur aus der warmen und schönen Freundeswidmung der »Einleitung in die Geisteswissenschaften« bekannt. Die Veröffentlichung seines Briefwechsels mit Dilthey erweist nun, daß ein Mann von mächtiger Physiognomie, ein Dilthey kongenialer Geist, eine wahrhaft große Natur dahinter steht. Ja – für sich genommen – erwecken die Briefe den Eindruck, daß Yorck durch Radikalismus, Macht und Geschlossenheit der Gedankenführung Dilthey weit überrage. Hier liegt einmal ein Unterschied des geistigen Temperamentes vor; Diltheys Behutsamkeit umwandelt und streichelt oft den Gedanken, statt ihn zu packen und zu formen – Kennzeichen dessen: hie und da eine gewisse Verschwommenheit im Ausdruck, eine gewisse Vorläufigkeit in der Erkenntnis. Tiefer aber führt ein Unterschied in der Festigkeit des geistigen Charakters: Yorck ist in viel höherem Sinne als der durch die Aufklärung stärker berührte Dilthey ein wurzelhaft geschichtlicher Mensch; in Bindung und Bann geistiger Tradition als innerer Grundkraft, nicht äußerer Vorstellung; niemals fühllos – gefügig an den geschichtlichen Vorgang als Erscheinung verloren. Diltheys bewegliche ästhetische Einfühlungsgabe geht freudiger, vorbehaltloser in den Strom der Daseinserscheinungen ein, deren Richtung daher leichter die ihm selbst eigene übermächtigt – wenn man nicht vorzieht zu sagen, daß die Diltheysche Grundwertung nach der Mächtigkeit und Selbständigkeit eines Wesens, als deren heldenhafter Überschwang ihm die Selbstaufopferung erscheint¹⁾, überhaupt kein qualitatives, richtunggebendes Prinzip berge, vielmehr eine innere Richtungslosigkeit²⁾ verrate. Diltheys feiner Sinn für die Positivität aller geschichtlichen Erscheinungen gestattet hin und wieder auch heterogenen Tendenzen eine Einflußnahme auf das eigene Denken, die dessen Reinheit zu trüben geeignet ist: ist er doch selbst wohl einmal halb scherzhaft, halb im Ernst wegen seiner »schlimmen Nei-

1) S. 146.

2) Vgl. aber unten Abschnitt III, 4 und 5c).

gungen für Evolutionslehre, Anthropologie und Völkerkunde« beforcht¹⁾. Oder – um auf eine andere, einigermaßen illegitime Bindung wenigstens hinzuweisen: wenn Dilthey Philosophie als die »Analytis« definiert, »welche von dem Zusammenhang der in die Wissenschaften erhobenen Bezüge des Menschen in den Lebenszusammenhang desselben zurückgeht«²⁾, so ist dies eine Fassung, die beinahe als Kennzeichnung von Natorps rekonstruktiver Psychologie dienen könnte³⁾, wenn nicht das Wort »Analytis« die ganz andere Rolle der Selbstbefinnung ankündigte. Auch würde eine Interpretation dieser Stelle aus einem größeren Kontext das hier gebrachte Zugeständnis an den Kantianismus geringer werden lassen, als es zunächst erscheint. Nur die immerhin vorhandene, nicht ganz bereinigte allgemeine Abhängigkeit, für die ja die Werke Diltheys zahlreiche Belege liefern könnten, sollte auch an Hand des Briefwechsels konstatiert werden. Im übrigen liegt das der Methode der Selbstbefinnung nicht eigentlich notwendige Ausgehen vom Faktum der Wissenschaften⁴⁾ zu sehr

1) S. 90. 2) S. 220.

3) In der Tat empfand denn auch Natorp selbst diese Verwandtschaft, die ja wirklich nicht nur scheinbar ist, aufs lebhafteste. (Siehe u. a. Dilthey, Gesammelte Schriften, V. Band, S. 421: Anm. zu S. 190.) An diesem Punkte trifft eben der Neukantianismus, der über sich hinaus will, mit dem zusammen, was in Dilthey der Transzendentalphilosophie jener Zeit noch irgendwie homogen geblieben ist. Eigentümlich ist Dilthey aber doch die prinzipielle Rechtfertigung dieser Haltung und in konkreter Durchführung die Beziehung, die dabei die philosophische Psychologie und eine durch geschichtliches Studium vertiefte, im Horizont erweiterte und sich angemessen durchbildende Hermeneutik der Lebensobjektivationen gewinnen. (Vgl. besonders die jetzt erst veröffentlichten Zusätze z. B. zur »Einleitung in die Geisteswissenschaften« (I 412 ff.) und zur »Entstehung der Hermeneutik« (V 338)). Die Würdigung dieses Zusammenhangs in Hinsicht auf ein »indirektes Verfahren« der Psychologie würde also über jenen zeitlich bedingten Anlaß hinausführen und in eigengeartete Regionen des Diltheyschen Geistes münden, die um die Begriffe »Erlebnis«, »Bedeutung als Kategorie des Lebens« und »Ausdruck« gelagert sind. (Vgl. unter anderem jetzt auch die höchst wichtigen Fragmente zur Poetik (VI 317 ff.)). –

4) Wieweit dabei ein doch zugrunde liegendes echtes Motiv – die der Sinnhaftigkeit des Lebens entsprechende Faßbarkeit des Lebens im Ausdruck – verfolgt wird, wieweit es in der abschnürenden Kennzeichnung des Ausdrucks als D u r c h g a n g s p u n k t e s für eine i n d i r e k t e Psychologie, also auf der Suche nach dem Ablauf bloß innerer Zuständlichkeiten (VI, 318) schon wieder verfehlt scheint, – das kann hier nicht ausgemacht werden. Und – gewiß muß bei der Berücksichtigung dieser Ausdrucksformen den Wissenschaften eine eigene Rolle – wenn auch nicht allen eine analoge – zukommen; im besonderen muß die philosophische Selbstbefinnung, wenn sie nicht aufs Geratewohl improvisiert werden, sondern in einem echten Verhältnis zu den durchherrschenden geistigen Tendenzen verharren soll, den Kontakt mit den

mindestens in der natürlichen Konsequenz der transzendentalphilosophischen Fragestellung als daß an eine direkte Anlehnung gerade an Marburger Formulierungen gedacht werden müßte¹⁾: wie denn bemerkenswerter-, freilich nicht merkwürdigerweise, soweit die – nicht lückenlose – Veröffentlichung reicht, die Cohen'sche Schule in dem ganzen Briefwechsel nicht ein einziges Mal ausdrücklich genannt wird²⁾.

Die erwähnte und oft recht deutliche Überschattung Diltheys ist doch zum guten Teil ein nur perspektivisches Phänomen. Denn erstens: der Briefwechsel und besonders Diltheys Anteil daran ist nur fragmentarisch erhalten – es fehlen gerade einige der Briefe, von denen man sich späterer Andeutungen halber den meisten Aufschluß versprechen könnte. Dann: der Schriftsteller darf sich als Briefschreiber eher mit flüchtigen Notizen begnügen, wo er auf den ganzen Fonds gedruckten Schaffens verweisen kann – dem Gutsheerrn von Klein-Oels gibt dagegen die Korrespondenz den einzigen Zwang und die oft einzig praktisch greifbare Möglichkeit, Gedanken, die sonst nur den flüßigen Stoff des Nachsinnens und der Unterhaltung oder den Inhalt von Randbemerkungen bei der Lektüre bildeten, in zusammenhängenden Begriffen festzulegen. – Weiter: während Yorck mit der Glaubensfestigkeit des strengen Christen und vielleicht auch ein klein wenig mit der Hartnäckigkeit des preußischen Junkers im Grunde immer und unerschütterlich sich

Geisteswissenschaften suchen; denn in ihnen müßte sich das allem höheren Leben eigene Selbstbewußtsein methodisch geklärt zeigen. Nicht aber sind die Wissenschaften darum auch das einzige »Material« der Philosophie, wie es an den angegebenen Stellen (S. 220; Schriften I 412 u. ö.) scheinen will, noch bilden sie eine sakrosankte Gegebenheit, die die Philosophie nur anzuerkennen und auf ihre Faktoren zu untersuchen hat. Die unmittelbare Beziehung zu den übrigen Geistesgestaltungen darf durch die Wissenschaften nicht ersetzt – sie soll nur durch ihre Vermittlung erleichtert, vertieft und erweitert werden; nur in dieser vermittelten Unmittelbarkeit kann die Ursprungsbetrachtung selber – kritisch und produktiv zugleich – die Ursprungstreue der Forschungsrichtung kontrollieren, und mithelfen, ihre motivische Echtheit aufrechtzuerhalten oder wiederzugewinnen.

1) Dilthey lehnt in einer Anmerkung zu einem Briefe Natorps sogar ausdrücklich eine solche Abhängigkeit von der 1888 erschienenen »Einleitung in die Psychologie« mit dem freilich nicht überzeugenden Hinweis auf einige Stellen der »Einleitung in die Geisteswissenschaften« (1883) ab: (Schriften V, 421). Vgl. ebenda S. LXXXVIII.

2) Neben der Abneigung beider Freunde gegen ein ihnen innerlich fremdes philosophisch-konstruktives Wesen überhaupt mag hier die Animosität Yorcks gegen »jüdisch-abstraktes« Denken im besonderen mitgewirkt haben.

selbst setzt¹⁾, bewährt sich Dilthey auch hier als Meister seelischer Transpositionskunst. Seine Briefe sind ganz auf jenes bestimmte, ihm allerdings wahlverwandte Du abgestimmt; und so läßt er die Wesensart des Freundes den Ton des geistigen Gespräches angeben, empfängt von ihm Belehrung über sich selbst und Bestärkung in Richtung des gemeinsamen Zieles. – Und schließlich: was die größere Ablenkbarkeit der Diltheyschen Geisteshaltung anlangt, so hängt sie einmal – wie schon erwähnt – mit der außerordentlichen Einfühlungsgabe dieses intimsten Forschers geschichtlichen Lebens und mit der klugen Neigung zusammen, alles was durch Wirkung ins Weite eine innere Triebkraft zu bewähren, ein lebhaftes Bedürfnis auszusprechen und zu erfüllen scheint, als geistige Realität anzuerkennen. Sie hat aber auch mit seiner Eigenschaft als Bürger der akademischen Republik zu tun: der geistige Eremit hat das Recht und die Möglichkeit, Wesensfremdes zu meiden: der Mensch des wissenschaftlichen Berufs aber, an der Schmiede fast aller intellektuellen Waffen der Zeit und in unvermeidlichem und unmittelbarem Kontakt mit ihren richtunggebenden Persönlichkeiten, muß sich sogar verpflichtet fühlen, das Streben der Arbeiter neben sich mit liberalem Sinne mindestens in seinem relativen Rechte zu begreifen und die Toleranz zu üben, die er für sich fordern darf.

Eine erneute Würdigung Diltheys ist hier nicht beabsichtigt. Dafür würden die Briefe, von denen ich ausgegangen bin und auf die sich diese Abhandlung wesentlich stützt, eine zu schmale Basis sein. Bei Graf Yorck sind wir auch nach Veröffentlichung des Tagebuches noch immer auf diese Briefe an Dilthey als philosophisches Hauptdokument angewiesen; es genügt aber auch zu einer Betrachtung – ja rechtfertigt und fordert sie – die im Bedenken unseres eigenen Wesens der Bekümmernis eines bedeutenden Menschen um den Grund Sinn seiner Existenz nachgehen will²⁾. Zwar sind natürlich die Elemente seiner Lebens- und Weltdeutung arg verstreut in einer Korrespondenz, die sich ungezwungen über persönliche und politische, akademische und allgemein-pädagogische Angelegenheiten, über Ausstellungs- und Theaterwesen und vieles andere verbreitet und nur mit besonderer Liebe bei eigentlich philosophischen Betrachtungen

1) Charakteristisch die um Diltheys Verhältnis zu diesen Männern ziemlich unbekümmerte Kritik von Kant, Schleiermacher, Trendelenburg, Herman Grimm.

2) Wir suchen also den philosophischen Menschen Yorck nur in seiner Philosophie auf. Denn einen wie unabhängigen und würdigen Sinn er auch in anderen Ausstrahlungen seines Wesens bewährte, das lassen die Briefe doch mehr ahnen als erkennen.

tungen verweilt, auch da jedoch vielfach bloß einen Vor- und Nachklang beglückter Stunden mündlichen Symphilosophierens gewährend. Aber auch das »an sich« Disparate leuchtet doch durchdrungen von der Zentralkraft des in göttlicher Tiefe geborgenen und darum in eigener Tiefe gesammelten Geistes, der es sich zubildet und einverleibt. Und so ergeben auch für uns die nach außen hin oft vereinzelt Bemerkungen nicht nur als unverbundene, unverbindliche Aperçus »Inzitate des Denkens«, sondern schon die festen Umrisse einer denkerischen Gestalt von feltener Eindringlichkeit – oder mehr im Yorckschen Sinne gesprochen: die Einheit eines geistigen Charakters von ungewöhnlicher Prägnanz.

Denn als feste, nicht erst sich bildende Persönlichkeit steht York in diesen Briefen da. Über seinen Entwicklungsgang geben sie kaum irgendwelchen Aufschluß. »Wir wandeln uns nicht mehr, aber wir wachsen«, schreibt er 1885 dem Freunde¹⁾: die Grundzüge seiner Denkart sind bereits im Beginn der Briefzeit vollkommen ausgeprägt und treten später nur noch schärfer, manchmal wohl auch mit Schroffer, ganz gelegentlich einmal mit amüsanter Einseitigkeit hervor. Es fällt zunächst überhaupt schwer, an die Wandlungsfähigkeit eines Mannes zu glauben, dessen Lebensauffassung als ein so überzeugender und bündiger Ausdruck, als ein so entschlossen gezogenes Résumé seiner geschichtlichen Lebensbedingungen erscheint. Was den Vierziger (geb. 1835, gest. 1897) um 1877 mit dem zwei Jahre älteren Dilthey in Breslau zusammenführte, war sichtlich – und Dilthey's Widmung bezeugt es – von keiner Seite eine Jüngerschaft, sondern das Gefühl der Affinität von Menschen, denen es im Blute lag, Bestehendes als eine Projektion fortwaltenden inneren Lebens zu deuten und sich in ihm der eigenen Abkunft, Seinsart und Bestimmung zu versichern²⁾: eine geschichtlich-konstitutive Betrachtungsweise, deren Diskrepanz gegenüber transzendentalen Deduktionen York immer im Gegensatz zum veröhnlicheren Freunde deutlich einfach und unnachgiebig betonte. – Es ist also in seinem Sinne, zunächst, soweit unsere Unterlagen reichen, auf den Nährboden seiner Existenz hinzuweisen, die vorge-

1) S. 256. 2) Die unumgängliche Aufgabe, die Elemente Dilthey'scher Herkunft im Yorckschen, Yorckscher Provenienz im Dilthey'schen Denken aufzuweisen, schien mir bei deren inniger, auch für Dilthey's geübtes Auge unzertrennlicher Verschmelzung und bei der Unvollständigkeit des vorliegenden systematischen und entwicklungsgeschichtlichen Materials noch nicht mit Erfolg wirklich durchführbar zu sein: es konnte dafür nur in einzelnen Andeutungen sowie durch die getreue Rekonstruktion des Yorckschen geistigen Wesens selbst vorgearbeitet werden.

fundenen Bildungskräfte seines Wesens namhaft zu machen, die Atmosphäre und die Umstände seines Daseins zu bezeichnen, um dann auf das Resultat ihrer Auswirkung, Sichtung und Aneignung einzugehen – vielmehr, die Selbstverständigung mit zu erarbeiten, in der die Bedeutung dieser Lebensfaktoren gereinigt und verinnigt hervortrat.

B. Faktoren und Fakten der Yorckschen Entwicklung.

Der Enkel des Yorck von Tauroggen ist Halbbruder des Historikers Maximilian von Yorck, Schwager von Ernst von Wildenbruch, Schwiegervater des Malers Leopold von Kalckreuth: und auch über diesen Kreis hinaus nicht nur ein Edelmann unter adligen Männern, sondern – ein Verehrer Carlyles – dem Edelsten und den Edelsten aller Zeiten geistig verbunden. Im Gefühl der Besonderheit der historischen Bewußtseinsstellung doch vertrauter Sinngenosse aristokratischer Denker wie Heraklit und Platon, feiner Kenner und Deuter großer Dichter, Philosophen und religiöser Persönlichkeiten, vor allem tiefgläubiger protestantischer Christ, erfüllt vom Lebens- und Gottesgefühl Luthers.

Das Haus Paul Yorcks war schon vom Vater her, dem Grafen Ludwig Yorck, der Philosophie geöffnet. Dem geliebten Freund widmet der Breslauer Philosoph Christlieb Julius Braniß seine »Geschichte der Philosophie seit Kant« mit einer Zueignung, die wie ein Präludium der späteren Diltheyschen klingt. Er widmet ihm ein Werk, »das schon in seinem Entstehen Dir angehörte; denn Deine Teilnahme hat es gezeitigt – Deinem treuen Beistand allein verdanke ich Muße und Mut zu seiner Ausführung. Möge es durch seinen Gehalt die Ehre verdienen, sich einen Namen vorgelegt zu haben, an dessen Klang sich in der Erinnerung des deutschen Volkes die Morgenröte seiner Befreiung knüpft; damit es ein würdiges Zeugnis dafür sei, wie der Erbe so edlen Namens in tatkräftiger Förderung der Wissenschaft das Befreiungswerk fortsetzt«¹⁾).

1. Chr. J. Braniß.

Es ist nötig, das System dieses lebenswürdigen Denkers und feinen Stilisten, das noch einer Epoche angehört, wo die Philosophie als sittliche Tat galt und die philosophische Persönlichkeit eine bewegende Macht der menschlichen Existenz in all ihrer Breite und

1) Braniß, Geschichte der Philosophie seit Kant. I. Teil: Einleitung. Breslau 1842.

Tiefe zu sein beanspruchen durfte¹⁾, in einigen Hauptlinien zu skizzieren. Wurde doch Braniß der philosophische Mentor des jungen Yorck; und wenn dieser auch in der vorliegenden Korrespondenz nur ein einziges Mal, pietätvoll zwar, aber unter Abweisung der »rein formalen«, »echt metaphysischen« Argumentationen des Lehrers gedenkt²⁾, so darf man doch solche Äußerung, die 20 Jahre nach dessen Tode erfolgte, nicht zum Maßstab dafür machen, was Braniß in Wahrheit dem erst Heranreifenden gewesen ist. Noch 1866 hatte dieser in Dankbarkeit den Namen des »Lehrers und Freundes« der einzigen Arbeit, die von ihm – Yorck – in Druck gegeben ist, vorangeschickt. Die Elemente der Anregung, die ursprünglich gemeinfamen und die zur Aneignung kommenden Grundüberzeugungen erfuhren freilich in dem Geiste Paul Yorcks eine so völlige Umschmelzung, daß sie in dem neuen Zusammenhang und kraft der ganz andersartigen methodischen Fundierung eine selbständige Lebendigkeit gewannen. Aber dennoch bilden unverkennbar die entscheidenden, wenn auch nicht originären Intentionen der Branißschen Philosophie mit das Hauptmaterial, aus dessen Umprägung der eigentümliche Gehalt der Yorckischen Gedankenwelt hervorgegangen zu sein scheint, und wodurch Yorck in Verbindung mit jenen großen Geistesmächten tritt, als deren kleinerer Miterbe Braniß zu gelten hat. Die Darstellung dieser Branißschen Ideen hat nicht so sehr den Nachweis Yorckischer Abhängigkeiten zum Ziele, sondern kann einerseits gerade die Besonderheit deutlich machen, die dieser Bildungstoff im Medium des Yorckischen Denkens annahm; darüber hinaus soll sie für dessen Interpretation eine bestimmte und notwendige Folie geben: »zur Ehrlichkeit«, (ein document humain rein sehen zu lassen) »gehört auch das von außen sehen lassen, die so gegebene Unbestimmtheit an vielen Punkten der Entwicklung, die nur die mitforschende Phantasie des Lesers ergänzen mag«³⁾. Da gerade können die Anschauungen von Braniß, soweit die dem Briefstil eigenen flüchtigen und unausgeführten Bemerkungen des »Schülers« auf sie zurückdeuten, zwar nicht einfach zur Ausfüllung, aber doch als Hintergrund dienen.

Braniß hat im erklärten Anschluß an gewisse Tendenzen der Schellingischen Freiheitslehre⁴⁾ – das enge, aber umfrittene Ver-

1) Vgl. z. B. Braniß, System der Metaphysik, Breslau 1834. S. 122 f. Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart, Breslau 1848. S. 109.

2) S. 112 f. 3) Dilthey, Briefwechsel S. 242.

4) Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart S. 213 ff. Damit erhebt sich auch für die Beurteilung Yorcks hinter der feinen, aber schwächeren

hältnis zu Steffens mag hier außer Betracht bleiben – ein System entwickelt, das um den Pol der Transzendenz Gottes und um den der Geschichts-idee kreist – zwei für Braniß unzertrennliche Gedanken. Beide unterstehen – rein begrifflich ausgedrückt – der Tendenz, mit dem Prinzip des Absoluten als des von jeder Negation Freien Ernst zu machen: es wirklich als Prinzip und als frei von vornherein anzusetzen und durchweg zur Geltung zu bringen. Seine Position muß also freie Selbstposition und ein von der Setzung der Welt als des Nicht-Absoluten streng geschiedener, ein ihr apriorischer Akt sein. Diese darf nicht in jener Setzung schon wesentlich impliziert sein und nur noch der Entfaltung bedürfen, sondern die Welt muß durch ein freies Sich-Setzen des Absoluten in die Negation erst epigenetisch zur Schöpfung gelangen. Das Absolute ist also durchaus freie und demnach persönliche Tat – Geschichte, der Täter freies persönliches, zunächst sich selbst und dann erst die Welt zum Sein bringendes Wesen – Gott. Der durch diese Selbstnegation der Welt, immanente Gott ist nur unter Voraus-Setzung des transzendenten überhaupt möglich. Gott ist nicht schon seinem ursprünglichen Begriffe nach Weltgrund: seine Beziehung zur Welt ist nur eine »Tatföchlichkeit des Bewußtseins«¹⁾. Indem sich das absolute Wesen in die Negation setzt, schafft es das, was außer Gott ist – das schlechthin negative Sein, die Weltform: in die es aber doch als positiver Inhalt eingeht, weil es ja sich selbst außer sich setzt: die Geschichte der Welt ist Beseitigung dieses Widerspruchs. In der Geschichte der Natur und ihrer Gestaltungen entsteht zuhöchst der Mensch, in dem die Form zum entsprechenden Ausdruck des Inhalts geworden ist. Aber unmittelbar ist er doch nur seinem Sein nach frei sich setzendes Wesen, seinem Dasein nach bleibt er Resultat der ganzen Naturentwicklung, und so begegnen sich in ihm freie Geistigkeit und unfreie Natürlichkeit. – In der Geschichte des Menschengeschlechts ringt sich das Welt-Ich im Schmerz der Selbst-Verleugnung, in der Abwendung von seinem natürlichen Dasein zur Gott-Ichheit empor: da aber das Ich diesen Kampf nur eingeht, »weil seine freie Geistigkeit, das ist der in ihm seine Ichheit wirkende Gott, es zu solchem Ringen mit sich sollizitiert insofern ist es eben lediglich der absolute Gottesakt, durch welchen im Medium des

Gestalt von Braniß der noch immer dunkle Koloß der Schelling'schen Philosophie, deren Weiterwirken – oft weniger sichtbar als das Hegel'sche – über Schopenhauer, Nietzsche und Hartmann hinaus, gerade in unserer Zeit – bei Cassirer, Scheler, Berdjajew u. a. – neue Missionskraft gewinnt.

1) Aufgabe der Gegenwart S. 131.

Welt-Ich das Gott-Ich wirklich wird Die Gottestätigkeit im Ich fällt in ihm mit der Selbsttätigkeit des Ich schlechthin in eins zusammen¹⁾. Die Geschichte hat also zu ihrem Mittelpunkt die Offenbarung Gottes in der Menschheit, das erlösende und entführende Auftreten des Gott-Menschen, der sich an Gott hingibt und nur ihn in sich weiß und bejaht; sie hat die vollendete Lösung ihrer Aufgabe darin, daß »das menschliche Geschlecht, die in ihm wirklich gewordene Gottmenschheit an sich reflektierend, sich in die freie Macht des über alle Natürlichkeit schlechthin siegreichen Geistes aufnimmt und zum Organ desselben macht«. So »lebt sich der Gottmensch zur unverfälschten Weltwirklichkeit heraus und wird zur Gottwelt²⁾. »Eben hierin empfängt sich jedoch die Welt aus Gott zurück, und ihr an Gott aufgegebenes In-sich-sein stellt sich wieder her³⁾. In dieser in sich zurückgekehrten Lebenseinheit – »Ich in Dir und Du in mir« – ist der Unterschied zwischen der göttlichen Inner- und Außerweltlichkeit erloschen³⁾.

Man wird durch diesen Schematismus der dialektischen Begriffsentwicklung doch den Atem des von den lebendigen Interessen der Zeit bewegten Geistes hindurchgespürt haben. Das Hauptmerkmal dieses dialektischen Vorgehens ist das Wissen um seine Begrenzung, die Einsicht, den Sprung zwischen Gott und Welt nicht medieren zu können. »Man kann Gott nicht dialektisch so wissen wollen, wie er in seiner Ewigkeit sich selbst weiß⁴⁾. Darin dokumentiert sich die Auflehnung des religiösen Bewußtseins gegen eine Wissenschaftsperiode, deren Panlogismus die Theologie zur ancilla philosophiae zu machen drohte⁵⁾. In der anti-spinozistischen Betonung Gottes als eines persönlichen Subjektes wurde jede äußerliche Behaftung eines Denkobjektes – Substanz, moralische Weltordnung usw. – mit dem Namen Gott abgewiesen, weil sie der innerlichsten Meinung des religiösen Gefühles widerstand, »darin der Mensch sich zu Gott in das Verhältnis des Ich zum Du setzt, und ihn als den Wissenden festhält, der ihn vernimmt, wenn er zu ihm betet, ihm antwortet, wenn er zu ihm redet⁶⁾. Damit wurde der Begriff Gottes zwar denkend aus dem des Absoluten entwickelt, aber in strengerer Reinheit als bei Schleiermacher an den konstitutiven Daten der eigentlich religiösen Erfahrung erprobt. Das gilt

1) Aufgabe der Gegenwart S. 281. 2) Ebenda S. 284. 3) Ebenda S. 285.

4) Ebenda S. 243.

5) Es kann hier nicht unsere Sache sein, die irrationalen Ursprünge des Hegelschen Denkens aufzufuchen.

6) Aufgabe der Gegenwart S. 238.

in noch höherem Maße für die Behauptung der Transzendenz Gottes, die dem christlichen Erlebnis von der Bedürftigkeit des Menschen, seiner Angewiesenheit auf Gottes freie Gnade, aber auch dem kindlichen Vertrauen auf Gottes erlösende Macht Rechnung trägt: sie ist der Ausdruck der göttlichen Erhabenheit, die Deutung seines Tuns als eines Werkes herablassender Liebe. Gott ist nicht — wie bei Fichte und Hegel — nur das Licht, so wie es durch die Finsternis leuchtet — nur der logos, der Gottmensch —, sondern über aller Dunkelheit auch das rein aus sich und für sich selbst strahlende Licht Gott-Vaters¹⁾.

Welche Bedeutung hierbei auch die religiöse Erfahrung gewinnt, — sie ist doch immer nur als Prüfstein immanenter Denkeresultate aufgenommen und spielt als Triebkraft des Denkers, nicht des Gedankens eine gewissermaßen illegitime Rolle: sie geht nicht in das Denken ein, und dieses hat nicht den Beruf, sie auszulegen. So bleibt es metaphysisch, insofern es in reiner Selbstentwicklung seinen Inhalt, die Idee, nicht empfangen, sondern frei erzeugen will²⁾, und wird zur Realphilosophie nur insoweit, als es seine Bewährung durch Aufweis der Realität dieser Idee in der Wirklichkeit der Welt zu erbringen sucht. Bei dieser Überschärfung der Autonomie der spekulativen Vernunft bleibt doch im letzten Grunde die Übereinstimmung ihrer Ergebnisse mit dem Befunde des religiösen Gefühls unbegriffen und im Verdachte, mehr erzwungen als vorgefunden zu sein. Das religiöse Bewußtsein, das kein Hausrecht, sondern nur abseits ein Kontrollrecht zugebilligt bekommen hat, muß sich doch wundern, daß der Bau der Philosophie so ganz nach ihren — der Religion — Bedürfnissen eingerichtet erscheint³⁾. Die andere Gefahr, die dieser metaphysischen Entwicklung von außen droht, ist die, daß ihr reiner Ablauf durch die Rücksicht auf die im Hintergrund wartende Wirklichkeit abgelenkt wird, wie denn auch umgekehrt die unbefangene Betrachtung der empirischen Wirklichkeit durch die Akkommodation an die bereits erzielten Ergebnisse der Metaphysik bedroht scheint.

Wie das Hervorgehen der Welt aus Gott so ist auch die Heimkehr zu ihm ein Akt der Freiheit: nur durch jene Tatfache ist diese

1) Aufgabe der Gegenwart S. 243.

2) Metaphysik S. 124 ff.

3) Für Braniß bestehen diese Bedenken deshalb nicht, weil nach ihm daselbe reine Tun, daß sich dem Gläubigen offenbart, in der spekulativen Bewegung der Vernunft zum Durchbruch kommt. (Metaphysik S. 124, Aufgabe der Gegenwart S. 236, 239 f.)

notwendig geworden; denn außer Gott kann nichts Bestand haben, auch nicht das Nichts. Die Dialektik der Idealphilosophie muß sogar, wegen der Freiheit des Menschen auch zur Untreue gegen seine Aufgabe, an der Schwelle der Realphilosophie in der Unbestimmtheit enden, ob die Schöpfung selbst sich zu ihrer eigenen Befreiung emporzurichten vermag, oder ob ihre Vollendung nur in der Erlösung möglich ist und sich also durch Gottes Tat vollzieht, welche freilich die Selbsttat des Geschöpfes in sich aufzunehmen hat¹⁾. — Trotz der bedachten Subtilität dieser Ausführungen können doch derlei Zugeständnisse des spekulativen Denkens dem geschichtlichen Bewußtsein nicht auf die Dauer genügen. Daher sind tiefer als die schon erwähnten Bedenken diejenigen, die sich gegen die Erweiterung der dialektischen zur historischen Spekulation ergeben. Geschichte ist kein objektiver Ablauf, der in seinem weiteren Begriffe auch die Entwicklung der Natur umfassen könnte. Sie ist kein Vorgang, dessen Eigentümlichkeit schon dadurch gewahrt würde, daß man ihn freiem Tun entspringen und in freies Tun münden läßt, und daß man demgemäß zu Anfang und zu Beginn gewisse Unbestimmtheitskomponenten einführt. Das Historische hat eine lebendige und daher nicht ein für allemal festlegbare Bedeutsamkeit, die nur aus der Selbstbeziehung, nicht — wie indirekt immer — aus dem Begriffe des Absoluten gewonnen werden kann. Ist die Weltgeschichte eine Tatfache des Bewußtseins, so muß sie vom Boden des Bewußtseins aus verstanden werden. Es darf ihr nicht von der Idee des Absoluten aus vorgeschrieben werden, daß sie — da sie nun einmal ist — nichts als die Selbstsetzung und Selbstbejahung des Absoluten im anfänglich Nicht-Absoluten sein kann. Mag das religiöse Bewußtsein Gott als das A und O alles Seins und Werdens anerkennen, so tut es dies doch in einer ganz anderen Spannung als in der Sicherheit des saturierten Wissens. Philosophie darf den falschen Vorwurf des Atheismus nicht scheuen; sie kann nicht unkritisch mit dem Absoluten beginnen; sie muß sich vielmehr gerade auch als Ausdruck unseres religiösen Lebensbewußtseins damit abfinden, daß nur ihr Ziel das Unbedingte, das reine, ursprüngliche Leben sein kann, daß ihr Inhalt immer die Kritik unseres faktischen Lebens, die Auffuchung seiner unechten Bedingtheiten und die Rückführung in den echten Sinn seiner Phänomene ist und bleibt. Der auch von Braniß noch nicht ganz preisgegebenen Auffassung der Vernunft als der souveränen, alle bloße Gegebenheit hinter sich lassenden Denkbewegung²⁾

1) Metaphysik S. 372.

2) Ebenda S. 151 u. ö.

mußte freilich die Reinheit des Denkens durch die Einbeziehung des religiösen Erlebnisses getrübt werden, weil dann die Vernunft überhaupt des Anlasses an einer Erfahrung bedurfte, – und die Heiligkeit der Religion dadurch, daß ihre Daten so zum Material des Denkens herabgesetzt würden, und die christlichen Vorstellungen schließlich doch erst im Begriff ihren adäquaten Ausdruck fänden¹⁾. Aber die Transzendenz des Bewußtseins – das Gewissen unserer höheren Bestimmung – darf nicht zur Überheblichkeit des Bewußtseins entarten. Wir können wirklich nichts aus der Idee heraus über die unaufhaltame Verwirklichung der Geschichts-idee, die Vollendung der Welt in Gott, auslagen, wie es Braniß versucht²⁾; und innere Selbstprüfung und geschichtliche Erfahrung widersprechen der Bemühung, den konsequenten Fortschritt in der Realisierung eines immanenten Zweckes der Geschichte feststellen zu wollen und uns selbst auf dem höchsten erreichten Punkt dieser Aufwärtsbewegung zu bestaunen. Das Historische liegt für uns nicht wie ein Vergangenes hinter und unter uns, so daß es eo ipso in unseren Standpunkt aufgehoben wäre, und wir wiederum nur als Funktionäre eines Prozesses dienen, für dessen glückliche Durchführung Gott schon seinem Begriffe nach Garantie leistet. Das Historische ist kein abgeählter Schatz, in dem wir als sicheres Erbe den Arbeitsertrag der Generationen besitzen, sondern eine gegenwärtige, bewegende Kraft, deren Größe sich nach dem Maß unserer Lebendigkeit bemißt, nach dem was uns für die Führung unseres Lebens jene Arbeit bedeutet. – Das Bewußtsein dieser Angewiesenheit des Historischen auf die innere Erfahrung kann als eine Hauptidee Yorcks angesprochen werden: wir werden sehen, wie sie in der Auffassung des Historischen als »Empfindungsrealität« zum Ausdruck kommt.

Indem für Braniß die Bestimmung, daß das Absolute freies Tun und somit die Welt, als deren Prinzip es sich bewähre, Geschichte sei, aus der Explikation des Begriffes des Absoluten hervorgeht, erschließt sich aus der spekulativen Geschichts-idee »eine tieferes, ja das allein wahre Verständnis der Welt«³⁾. Dieser Historismus, der vom absoluten Tun, nicht wie der »Naturismus« vom absoluten Sein ausgeht, hat also die Philosophie der Geschichte nicht nur als Einzeldisziplin unter sich, sondern ist seinem eigentümlichen Standpunkt nach selbst ganz und gar Geschichtsphilosophie, geschichtsphilosophische Spekulation⁴⁾. – Wenn sich der Leser die Mühe nimmt, nach der

1) Vgl. Aufgabe der Gegenwart S. 262. 2) Ebenda S. 342 ff. 3) Ebenda S. 331. 4) Ebenda S. 116, 228.

Lektüre dieser Arbeit die höher-geschichtliche Empirie Yordks mit dieser historistischen Spekulation zu vergleichen, so wird er finden, daß es eine erlaubte, wenn auch nicht erschöpfende und nicht genügend tiefe Charakteristik jener Philosophie ist, wenn man sie als eine Transposition der Branißschen Weltanschauung¹⁾ bezeichnet, als die Überleitung von Konstruktionen, die ihren eigenen Grund mißkennen oder doch nicht klar erkennen lassen, auf den Boden, der sich geschichtlicher Selbstbefinnung erschließt.

Es muß aber gesagt werden, daß Braniß auch dieser phänomenologischen Methode nicht überhaupt ferngestanden hat: er vermochte sie nur nicht als Organ aller Philosophie überhaupt anzuerkennen. Sondern wie Hegel die Lehre von den Erscheinungen des Bewußtseins als Vorstufe braucht, um dem Subjekt den Entschluß abzuverlangen, sich in den reinen Stand des absoluten Wissens zu versetzen, so bildet auch für Braniß die Aufzeigung und Auslegung des höheren Selbstbewußtseins die »subjektive Voraussetzung der Philosophie«²⁾. Diese Voraussetzung gewinnt der Mensch in der weltgeschichtlichen, nicht in der subjektiv-innerlichen Erfahrung von den Gestaltungen, die das Bewußtsein bis jetzt durchlaufen hat, und in der Erkenntnis des Standpunktes, der sonach dem gegenwärtig Lebenden geschichtlich angewiesen ist. Darin reflektiert sich bei Braniß die neue Einsicht in die Bedeutung, die das geschichtliche Bewußtsein für unser modernes Leben und somit auch für die Philosophie als einen Ausdruck dieses Lebens gewonnen hat. Nur läßt er dann doch die Historizität in unserem Sinn vor der Schwelle der eigentlichen Idealphilosophie Halt machen. Die geschichtliche Befinnung – soweit sie überhaupt durchgeführt erscheint – leitet nur auf das Recht und die Pflicht über, sich in der angebrochenen Periode der sich selbst wissenden und aus diesem Wissen gestaltenden Geschichte als ihr Organ zu bewähren, ihren Geist zu repräsentieren und sich der absoluten Idee des sich selbst setzenden Tuns, auf dem

1) Braniß steht hier natürlich als vermittelnder Repräsentant für den Geist der Philosophie, die von Schelling ausgegangen ist. Es wäre eine eigene und verwickelte Aufgabe – zu der mir aber die vorliegenden Materialien der Yordkschen Philosophie nicht auszureichen scheinen – die Elemente zu sondern, die in ihr jeweils auf Anregungen von Schelling, Steffens (weniger wohl von Schleiermacher) und Braniß zurückgehen. Dazu wäre eine sorgsame Auftrennung des dichten Gewebes, in dem sich die Fäden der Denkarbeit dieses Kreises schneiden, Voraussetzung: eine Analyse, die aus dem angegebenen Grunde hier nicht unternommen werden soll.

2) Metaphysik S. 44.

Gebiete der Intelligenz also der Idee des spekulativen Denkens, anzuvertrauen¹⁾).

Der angeführte Satz, daß nicht innerlich-subjektive Reflexion, sondern weltgeschichtliche Erfahrung den Einzelnen lehre, was er sei und wo er stehe, beruht auf Gedanken, die noch zum Schluß in diesen Exkurs über Branß aufgenommen werden sollen, weil von ihnen aus ein Licht auch auf die Yorckische Auffassung des »Selbst« und auf seine Stellung zu Sittlichkeit und Ethik fallen dürfte. – Wir haben gesehen, daß der Mensch nach seinem unmittelbaren Auftreten den Streit von Natürlichkeit und Freiheit in sich trage; und da er wesentlich die Macht ist, »seine Wirklichkeit zum entsprechenden Ausdruck des absoluten Geistes zu erheben«²⁾, von seiner Natürlichkeit also nicht nur zu abstrahieren, sondern sein Verhältnis zur Natur aus einem gegebenen zu einem frei gesetzten zu verwandeln³⁾, – so entspricht sein wirkliches Dasein als natürliches Individuum nicht seinem wesentlichen Sein. Die Aufgabe dieser Verwirklichung der dem Menschen immanenten Gott-Ichheit wird nicht im Leben des abstrakten Einzelwesens, sondern durch die Arbeit der Geschlechterreihe gelöst. Nur im sittlichen Geiste der Menschheit empfängt der Mensch sein freies Sein: »in der Gesellschaft hat der Einzelne ein Allgemeines sich gegenüber, davon er nicht bloß als von einem gegenständlichen Fremden ein Bewußsein haben kann, sondern das er als sein eigenes Wesen, als sich selbst wissen muß«⁴⁾ und in letzter Tiefe weiß. Nur wo es sich um die Naturseite des Menschen handelt, gibt es ein Subjekt in abstracto als bloßes Exemplar der Gattung; als Vernunftwesen ist der Mensch Moment in der sich verwirklichenden Idee des vernünftigen Menschen und überkommt im Zusammenhange mit dem Geschlechte »einen Teil der Gesamtarbeit als seinen vernünftigen Beruf«⁵⁾. Nur dank ihrer und in ihr setzt er sich selbst samt seiner Welt in die Freiheit der Idee. »Indem dieses Handeln von dem Gottesbewußtsein bewegt wird, ist es ein freies Sich-Aufgeben des Subjektes an Gott, in welchem die sittliche Forderung, die es in seiner Freiheit an sich selbst stellt, ihm die Bedeutung eines göttlichen Gebotes hat, und seine freie Selbstbestimmung in der Vollziehung der Forderung sich als freier Gehorsam gegen Gott darstellt. Das Subjekt, dessen Selbstbewußtsein

1) Metaphysik S. 125f., Aufgabe der Gegenwart S. 108f.

2) Metaphysik S. 366. 3) Ebenda S. 137.

4) Geschichte der Philosophie S. 17.

5) Metaphysik S. 124.

zugleich freies Gottesbewußtsein, und dessen Selbstbestimmung an sich selbst freier Gehorsam gegen Gott ist, hat in seiner Wirklichkeit seine Wahrheit erreicht¹⁾. Unter diesem religiösen Aspekt erscheint es als selbstlicher Hochmut und Abfall von Gott, wenn sich das abstrakte Individuum – zu starr, sich unter das befehlende Gebot der Liebe zu beugen und in der Hingabe zu vollenden – aus eigener Kraft zum Vollstrecker der sittlichen Aufgabe machen will. Dies aber geschieht, wenn der menschliche Geist trotz der Erkenntnis der Idee des absoluten Geistes und der sittlichen Forderung »sich nicht an Gott aufgibt, sondern vielmehr umgekehrt die Idee Gottes in sein natürliches Dasein hineinzieht, ihr darin erst durch sein Handeln Realität zu verschaffen strebt und Gott zu einem bloßen Ideal herabsetzt . . . Die Forderung, seine Wirklichkeit zum Ausdruck der Freiheit zu bringen, tritt« (im endlichen Geist dann) » . . . als ein zu seiner absoluten Natur gehörendes, unbedingt geltendes Gesetz, nach welchem er handeln soll, auf So tritt denn an die Stelle des freien Gottesbewußtseins das Bewußtsein eines absoluten Gesetzes, an die Stelle des freien Gehorsams gegen Gott der angestrebte Gehorsam gegen das Gesetz²⁾, das Streben nach Sittlichkeit, der nie endende Kampf zwischen dem Guten und Bösen.

Dies sind, soweit sie für Yorck in Frage zu kommen scheinen, die Hauptpunkte im Denken des Mannes, der den jungen Grafen in den Bereich der Philosophie einführte.

2. Die Kathartik-Arbeit.

Aus der Spätzeit dieses Einflusses stammt jene 1866 erschienene und Branitz zugeeignete Abhandlung über »die Kathartik des Aristoteles und den Oedipus Coloneus des Sophokles«. Eine kurze, zur Prüfung für die höheren Verwaltungsämter geschriebene Arbeit, die in der thematischen Beschränkung, in der ängstlichen Sorgfalt, mit der die Richtigkeit der Hauptthese aufgewiesen werden soll, das Merkmal des opus operatum zeigt. Eine Jugendarbeit, in der gerade das Hauptanliegen, die Deutung des Kathartik-Begriffes, noch – wenig überzeugend – mit Hilfe der auch sonst nachwirkenden³⁾ Technik einer dialektischen Synthesis erfüllt wird⁴⁾. Dennoch trägt die Abhandlung unverkennbar den Stempel echter Genialität in der Wehr einer ebenso hohen wie strengen Selbstzucht.

1) Metaphysik S. 366. 2) Ebenda S. 369 f.

3) Vgl. Yorck, Kathartik S. 35.

4) Ebenda S. 22: Die Kathartik vollzieht sich, indem Schmerz und Lust in der höheren Einheit der Ekstase zur Aufhebung kommen.

Wiewohl die Fachwissenschaftler nicht umhin konnten, Skepsis und Bedenken gegenüber den Schwächen eines philologischen Laientums zu äußern¹⁾, das Yorck selbst freimütig eingestanden hatte, so findet doch die Schönheit der Darstellung ebenso wie die Höhe des geschichtsphilosophischen Standpunktes (Sufemihl) uneingeschränktes Lob. Mit einigem Neide muß trotz fachlicher Ablehnung auch der französische Kritiker bekennen, der Autor zeige Kenntnisse in der klassischen Literatur, die man bei seinen Standesgenossen in Frankreich vergebens suchen dürfe: *dans sa dissertation tout est singulier pour nous, l'occasion, le rang de l'auteur, et aussi la manière dont l'éducation allemande prépare à comprendre et à sentir les oeuvres d'art.*

Die Arbeit ordnet sich, philologisch betrachtet, in die lange Reihe der Untersuchungen ein, die vor allem seit der berühmten Abhandlung von Jacob Bernays aus dem Jahre 1857²⁾ dem Problem der tragischen Katharsis gewidmet worden sind. Yorck resümiert eine fünffache Auffassung des Terminus Katharsis »als moralische Besserung, als Lustration, in hedonischem Sinne, als ein bestimmter Zustand der Intelligenz, endlich als rein pathologischer Zustand.«³⁾ – und stimmt dann dieser letzten, von Bernays durchgeführten Deutung, aber auf Grund einer selbständigen Gedankenentwicklung und in einer eigentümlichen Aufweitung zu. Er kommt zu dieser Interpretation, indem er die griechische Tragödie unter einen geschichtsphilosophischen Aspekt stellt, als dessen frühester genauer Anweiser doch wohl Schelling zu gelten hat⁴⁾: sie tröstet ekstatisch den antiken Menschen über seine Gottverlassenheit hinweg.

1) Mir sind folgende Kritiken der Yorckschen Arbeit bekannt: a) Sufemihl, Jahrbücher für klassische Philologie, 13. Jahrg. 1867, S. 223–227. b) Ch. Thurot, Revue critique, 1867, S. 38–40. c) Literarisches Zentralblatt 1868, Nr. 36 S. 963. d) Döring, Die Kunstlehre des Aristoteles 1876, S. 292 ff.

2) Jakob Bernays, Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie 1857.

3) Katharsis usw. S. 17.

4) Der Versuch von Karl Borries (Die Romantik und die Geschichte, S. 233), diese Ehre Friedrich Schlegel zu vindizieren, kann mich nicht überzeugen; Vordeutungen finde ich am ehesten bei Herder, aus dem dann Novalis geschöpft hat (5. Hymne an die Nacht). So sucht Herder in seinem Aufsatz »Wie die Alten den Tod gebildet« (1786) im Gegensatz zu Lessing zu zeigen, daß der fürchterliche Thanatos der Griechen als wirkende Macht nie die Erklärung zum Knaben mit der geknickten Fackel erfahren habe, sondern daß seine unerträgliche Vorstellung durch das Bild dieses Jünglings, das Symbol des Todes schlafes, verdrängt werden sollte: erst Christus verwandelt wirklich den Todesdämon selbst in einen Engel des Schlafes (vgl. Unger, Das Todesproblem bei Herder, Novalis und Kleist). – Wie aus der Nacht des

Die verschieden gestalteten Periodisierungen der Weltgeschichte, die Schelling seit 1795, seit den Briefen über Dogmatismus und Kritizismus¹⁾, dann in seinem System des transzendentalen Idealismus (1800), in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums sowie in denen über die Philosophie der Kunst (1802/03) versucht hat, stimmen doch in dem einen überein – in dem Gefühl für die Tragik, die den Glanz und die Herrlichkeit gerade des reifen antiken Menschen erschüttern mußte, sobald ihm der Halt im Endlichen nicht mehr genügte: »Er kann dem schrankenlosen Objekt keine Form mehr geben, unbestimmt schwebt es ihm vor, wo soll er es fesseln, wo ergreifen, wo seiner Übermacht Grenzen setzen?«²⁾ Die Unsichtbarkeit des dunklen Fatus führt diese tragische Epoche der alten Welt an den Abgrund, vor dem die Menschheit dann doch im Augenblicke der höchsten Not durch die christliche Offenbarung errettet wird, in der sich das Schicksal zur Vorsehung verklärt³⁾. In diesen Ausführungen ist das Fatum aus einer äußerlichen Zufallsmacht in der Tragödie zur tragischen Bewußtseinsmacht eines ganzen Menschentums geworden, die tiefe Schatten über die vielgepriesene Heiterkeit des hellenischen Antlitzes wirft. Und zugleich ist damit das Altertum als eigene Welt von der christlichen, von einem neuen Prinzip beherrschten, getrennt. Seit Schelling ertönt das Lied von dem unabwendbaren Schicksalsleid alles Heidentums häufiger und häufiger: wir hören es aus dem Munde von Friedrich Schlegel angeflücht der Edda⁴⁾; Solger weiß davon aus Schellings Jener Vorlesungen⁵⁾; auf Baader⁶⁾, der ja Schellings Einfluß erfahren hat, weist Ernst von Lasaulx zurück⁷⁾, der wiederum besonders durch seine Arbeit »über den Sinn der Oedipuslage«⁸⁾ in den Gesichtskreis von Yorck trat.

Todes so ist für Yorck wie für Schelling der christliche Mensch überhaupt aus der »Nacht des Schicksals« (Yorck a. a. O. S. 33) entstanden; Herder dagegen betont hier wohl die Verwandlung des Todesbewußtseins, nicht aber die allgemeinere des Schicksalserlebnisses.

1) Schelling, S. W. I. Bd. I, S. 337. 2) Ebenda; vgl. Yorck a. a. O., S. 21.

3) So wenigstens die Darstellung in der Philosophie der Kunst, S. W. I, V 429. Aus späterer Zeit vgl. die im Wesentlichen übereinstimmenden Stellen S. W. II, I, 256; II, III, 511 f.

4) Friedrich Schlegel, Über nordische Dichtkunst, S. W. VIII, 69.

5) Solger, Erwin (Ausg. von Kurtz 1907) S. 227 ff.; Nachgelassene Schriften II S. 499 f.

6) Baader, Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit (1824), S. W. 2 I S. 443–496.

7) Lasaulx, De mortis dominatu in veteres (1835) (Studien des klassischen Altertums S. 459–494).

8) Lasaulx, Studien usw. S. 357–373.

Ich habe diese Entwicklungslinie skizziert¹⁾, weil Yorck selbst sich für das griechische Leidensbewußtsein nur auf Solger beruft – freilich mit Worten von Lasaulx –, während er den Ahnen dieser ganzen Bewegung merkwürdigerweise gar nicht zu kennen scheint: hier wie auch meist im Briefwechsel mit Dilthey bleibt Schelling im Hintergrund als eine wirkfame, doch kaum bemerkte Macht.

Philologisch wie philosophisch sind es also fremde geistige Elemente, denen Yorck seine Deutung der griechischen Tragödie verdankt. Ihm ganz eigen ist aber die energische Synthese dieser beiden Elemente, die Kraft und die Konsequenz, mit der er die geschichtsphilosophischen Erkenntnisse zum Hebel philologischen Verständnisses macht. Zwar hatte schon Friedrich Schlegel das nur durch weise Mäßigung gezähmte orgiastisch-ekstatische Moment in der griechischen Kunst und Mythologie, die begeisterte, trunkene Anbetung der unendlichen Lebenskraft und Naturfülle, die Kühnheit in der Verschmelzung von Leben und Tod, Schrecken und Lust hervorgehoben²⁾; und Bernays hatte dann schließlich in seinem Aufsatz die Kathartik therapeutisch, als die ekstatische Entladung von den universalen Affekten Furcht und Mitleid mit dem gemeinfamen Menschengeschick zu begreifen gesucht. Denn als Empfindung dieses Geschickes, die »den Menschen durchbebt, wenn er sich seine Stellung zum All und dessen geheimnisvoll strafenden und lohnenden Kräften in der

1) Neben gelegentlichen Äußerungen von Schopenhauer (Reclam II, 690 f), der aber auf Yorck keinen merklichen Einfluß geübt hat (vgl. Briefwechsel mit Dilthey S. 211), wäre in der Nachfolge Schellings vor allem noch der große und Yorck wohlbekannte Philologe August Boeckh zu nennen, der Schellings Schrifttum von den Vorlesungen über das akademische Studium bis zur Philosophie der Mythologie verfolgt hat und im Staatshaushalt der Athener (1817) das Schellingsche Leitmotiv aufnimmt (a. a. O. S. 117).

Daß es sich im Anschluß an solche Vorgänger bei Yorck nun doch nicht um eine vorübergehende jugendliche Abhängigkeit nur literarischer Art handelt, sondern daß darin ein geschichtliches, in der Familientradition fest verwurzeltes Lebensgrundgefühl durchbricht, dafür kann noch aus dem Sterbejahre Yorcks das Motto zeugen, das sein Bruder Maximilian in der »Weltgeschichte in Umrissen« der vorchristlichen Zeit voranstellte:

*Οὐ μὲν γάρ τί ποῦ ἐστὶν διξυρώτερον ἀνδρὸς
πάντων ὅσσα τε γαῖαν ἐπὶ πνέει τε καὶ ἔρπει (Ilias 17, 446 f.)*

– und im Vergleich damit das Vorwort für die Zeit nach Christi Geburt:

*Straverunt alii nobis, nos posteritati;
Omnibus at Christus stravit ad astra viam.*

2) Friedrich Schlegel, Gemäldebefreibungen aus Paris und den Niederlanden (1802/04) S. W. VI 122; vgl. schon Jugendschriften I 140 – aus dem Jahre 1797.

bloßen Anschauung vergegenwärtigt¹⁾, hatte Bernays in verständlicher Abneigung gegen »das blind kapriziöse Schicksal, jenes Mißgeschöpf der Romantik«²⁾, das Erlebnis des Fatums gedeutet: war doch dieses Fatum in der Dichtung von Zacharias Werner bis Grillparzer zu einer hie und da fast albernen Zufallstücke entartet.

Bernays sympathisiert hier in ausgesprochener Weise³⁾ mit Solger, der freilich die allgemeinen Gesetze, die im Schicksal zum Ausdruck kommen sollen, mehr sozialpsychologisch, nicht – wie Bernays – kosmologisch-anthropologisch interpretiert. Auch das Äußerste entsteht nach Solger »erst aus dem Menschlichen und insofern Gewohnheiten – – –, und zwar durch eine Fügung von Umständen, die auch ganz in diesem Kreise liegen. Darin zeigt sich eben das wahre Schicksal, welches insofern seinem Wesen nach in alter und neuerer Kunst daselbe ist«⁴⁾. Der Unterschied beider besteht bei Solger also nur darin, daß das moderne Drama die Elemente des Daseins in ihrer motivischen Wirksamkeit zur Entfaltung bringt – Elemente, die in der Antike noch in der Vorgegebenheit eines ewigen, abgegeschlossenen Wesens verdichtet ruhen⁵⁾. Solger vermittelt hier – wie mir scheint – zwischen Herder und Schelling. Hatte Herder doch das Schicksal überhaupt nur in dieser »Verknüpfung der Begebenheiten und Umstände« gesehen. Er hatte die Dunkelheit nicht erkannt und anerkannt, die nach Schelling diese Fügung für das Altertum behalten sollte. Vielmehr waren ihm die Schicksale jedes der alten Helden »eine Exposition seines Charakters«: »nur also durch Menschencharaktere wirke das Schicksal, doch so, daß jene unter der Gewalt dieses wirken«⁶⁾. Dieser Gedanke, von Herder

1) Bernays, zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Dramas S. 78. 2) Ebenda S. 75. 3) Ebenda S. 77.

4) Solger, Nachgelassene Schriften II 584.

5) Ebenda S. 579. Dennoch ist die Gesamtkonzeption des griechischen im Gegensatz zum christlichen Leben der Schellingschen Lehre verwandt: II 500.

6) Herder, *Ädrea* 10, das Drama – Februar 1802; vgl. schon Briefe zur Beförderung der Humanität III 28 und 34 (1794). – Auch ein noch früheres Zeugnis – von 1786/7 (*Ideen* XIII 4) – hört doch aus der antiken Schicksalsklage über menschliche Vergänglichkeit und die wahllose Verteilung von Glück und Leid nur die allgemeine Stimme sanfter Humanität heraus. Zusammengehalten mit dem obengenannten Aufsatz »wie die Alten den Tod gebildet« – einen Aufsatz, auf den Herder hier offenbar in einer Anmerkung verweist – und mit den Gedanken über Vorsehung am Schluß des XV. Buches der *Ideen* ist hier der Schellingsche Gedanke alles in allem schon vorgebildet, aber doch nicht einheitlich und mit aller Schärfe als Prinzip zu radikaler Unterscheidung zweier Bewußtseinsperioden in ihrer Lebensgrundhaltung geltend gemacht. Wie Herder das Verhältnis von Naturgesetz und Vorsehung bestimmt, kommt

gleichmäßig für das antike Drama wie für Shakespeare entwickelt, wurde im Winter desselben Jahres von Schelling so differenziert, daß die wesentliche Verschiedenheit des Schicksalsbegriffes in der Antike und im Christentum, vor allem im protestantischen Christentum hervortrat. Denn auch Schelling hebt für das moderne, Shakespeare'sche Drama die Macht des Schicksals nicht einfach auf, sondern er läßt nur das äußere Schicksal in der Innerlichkeit des Menschen verschwinden und zur Gewalt eines unbezwinglichen Charakters werden – dies übrigens ein Moment, das auch in Yorcks Shakespeare-Auslegung einging¹⁾. Solger beachtet als Schüler Schellings diese Befonderung, aber er nimmt ihr die Kraft, indem er ihr nur noematische Bedeutung zuschreibt; ein und daselbe ist es, was als Schicksal einmal dunkel und undurchsicht, das andere Mal klar und expliziert vorliegt – das eine Mal als *brutum factum*, das andere Mal als Produkt des Charakters. Schelling dagegen besteht gerade auf der wesentlichen und realen Bedeutung jener christlichen

weder das sittliche noch das religiöse Moment zu vollem Rechte. Das sittliche nicht, weil die sittliche Vernunft auf die noch ganz außer-ethischen Sinnregeln formaler Praktik eingeengt werden soll, die in der wesensmäßigen Abhängigkeit des Handlungserfolges von den Gesetzen der Seinsordnung gründen. Das religiöse nicht, weil damit ja zwar faktisch die menschliche Freiheit in der Einstellung zur Außenwelt vorausgesetzt, nicht aber direkt im Verhältnis zur Vorlesung zum Problem gemacht ist; weil für Herder zwar die von Gott gesetzte Notwendigkeit durch Freiheit, nicht aber die Freiheit durch Notwendigkeit unterbaut ist; weil die *πρόνοια* sich also, wie schon Herders Freund, der Philologe Heyne bemerkte (Herders Werke, herausgegeben von Dünker IX 28), mit der *ἀνάγκη* identifiziert, und Gott nicht auch, wie wir vertrauen, dem Stückwerk menschlicher Freiheit über all unser Wollen und Können hinaus die Assistenz väterlicher Fürsorge und Förderung leistet (vgl. dagegen Schelling I, III, 616). Erst in der wechselseitigen Kongruenz von Freiheit und Notwendigkeit vollendet sich die Umwandlung des Schicksalsdruckes in die Kraft des Vorlesungsglaubens. – Es ist hier wohl die Bemerkung am Platze, daß die oft heimliche und ungewußte Wirksamkeit Herders insbesondere auf den Denkerkreis, mit dem wir hier zu tun haben, gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Die Umgestaltung Leibniz'scher Ideen bei Herder legt wie kaum eine andere literarische Tat den geistigen Grund zur deutschen historischen Schule und ihrem geschichtlichen Bewußtsein. Leben als ein System der Kräfte, Personalität als perennierende Kraft, Humanität als individuelle Vollkommenheit am jeweiligen geschichtlichen Orte, Bedeutung der Tradition, Missionskraft der wenigen gotterwählten großen Männer, Notwendigkeit der geschichtlichen Erziehung durch Irrtum, Blut und Schuld: damit sind nur einige wenige der freilich oft dümmrig-vagen Gesichte Herders erinnert, die dennoch – einmal in seinen »Ideen« beschworen – nie wieder verloren gehen und gerade bei Yorck eine bedeutende Rolle spielen.

1) Briefwechsel S. 93 f.; vgl. schon Katharisisarbeit S. 37 Anm. Dazu Schelling S. W. I. V 720 ff.

Innenwendung, in der überhaupt erst die Freiheit der Person ins Spiel tritt, die ihr Schicksal nicht nur heroisch auf sich nimmt, sondern ihren Fehls auch frei, d. h. mit innerer Notwendigkeit aus sich erzeugt, während keine äußeren dämonischen Gewalten sie innerlich übermächtigen können. Das gleichbleibende Moment der unwidersprechlichen Gelehrtheit und Gefährlichkeit wechselt mit dem Orte, mit der Hereinnahme in das souveräne Gemüt auch sein eigentliches, sein genetisches Wesen. Wiewohl das Christentum im Heidentum vorbereitet, die Sehnsucht des Heidentums im Christentum erfüllt wird, ist doch das erlöste Bewußtsein ein radikal anderes geworden¹⁾.

Yorck mildert diese Schroffheit der Entgegensetzung nicht, sondern verstärkt sie eher. Daß die Götterdämmerung der griechischen Welt durch den aufgehenden Glanz einer neuen Freiheit des Geistes hervorgerufen wird, erleichtert nicht die Trostlosigkeit des Leidensdruckes, der der Geburt dieser Freiheit vorhergeht. Auf jeden Fall gewinnt Yorck durch dieses Bestehen auf der entscheidenden und scheidenden Besonderheit der Bewußtseinsperioden die Möglichkeit, dem griechischen Drama in seinem eigentümlichen Wesen gerecht zu werden, die Tragik des Hellenentums nicht wie Bernays in die des allgemeinen Menschentums verwischend aufzulösen. Und zugleich verschärft er Bernays gegenüber die Tiefe und Unausweichlichkeit dieses tragischen Leides der Griechen. Für Bernays ist dieses Leiden zwar allgemein menschlich, aber exoterisch — die drückende Empfindung der dumpfen Menge; für Yorck ist sie spezifisch griechisch, aber allgemein griechisch: auch das tiefere und gerade das tiefere Gemüt unterliegt ihm — denn keines der Bernays'schen Heilmittel, weder Religion noch Philosophie, verfängt dagegen. Die Religion nicht: »weil die griechische Gottesanschauung, welche die Gottheit unter dem höchsten Symbole des Menschen faßte« und »notwendigerweise die höchste Stufe des Gottbewußtseins der heidnischen, nicht erlösten Menschheit« war, durch das unselige Gefühl der Mangelhaftigkeit dieses Gottesbewußtseins, durch »den Zweifel an der Realität und Würdigkeit der bisher gläubig verehrten Göttergestalten«²⁾ vergiftet wurde. Aber auch in der Leidensabstraktion der Stoa (eine Richtung, die Yorck übrigens nicht mehr als genuin griechisch empfand³⁾) hätte Yorck nur die Leidensflucht wiedererkannt, nicht aber eine autarkische Erlösung vom Leiden gesehen.

Vor allem aber ist die Yorck'sche Konzeption ungleich gedrun-

1) So auch Steffens, Christliche Religionsphilosophie I 407 ff.

2) Yorck a. a. O. S. 220. 3) In den Briefen (S. 234) legt er Wert darauf, daß Zeno »semitischen Blutes« war.

gener als die Bernays'sche Deutung, indem sie – und dies war Yorck selbst als wesentlich eigene Leistung bewußt¹⁾ – den zeitlich-äußeren Zusammenhang der Tragödie mit dem Dionysosdienst zu einem inneren verdichtet. Die Affektionen, deren Katharsis die Tragödie bewirkt, gehen selber erwirkend, als drängende Leidens-Mächte schon in die *Genese* der Tragödie ein, haben schon den Dionysosdienst aus sich hervorgetrieben. Erst bei Yorck ist die ekstatische Befreiung im Erlebnis des Dramas Einschläferung gerade jenes vorgängigen Leides, aus dem sich das gottverlassene Menschenleben in den Taumel des Orgasmus stürzt. Die Tragödie ist nicht nur wie bei Bernays darauf »angelegt«, in der Ekstase von den Affekten zu befreien, die »einen begründeten Anspruch auf eine für sie berechnete Katharsis haben«²⁾; dieser rationale Zweck-Mittelzusammenhang ist bei Yorck in einen leidenschaftlichen Zusammenhang des Geschehens überseht. Der Effekt der Tragödie wird – aller Kalkulation fern – in viel umfänglicherem Maße als bei Bernays aus der Herkunft der Tragödie selber bestimmt. Die griechische Tragödie verdankt nach Yorck nicht nur i. A. das Rezept der Katharsis jenem dionysischen Kult, aus dem sie stammt; sondern dieser Kult ist selber schon hervorgegangen aus dem Schmerz und Schrecken der gottflüchtigen Menschheit, die das Leid der Entbehrung im schmerzlichfüßen Taumel, im Meer des Selbstvergeßens ertränkt. Die Tragödie ist nur die Läuterung dieser Ekstase und muß also auch von geläuterten Affekten Befreiung wirken. Das krampfhaftes Eigenleid des Gottesbewußtseins wird durch die ablösende Symbolik der Darstellung am anderen Menschen in der sanfteren Form des Mitleidens empfunden, bis »durch Wort und Gefang, durch bestrickenden Tanz und die magische Gewalt bald jubelnden, bald tiefstes Weh ausstöhnenden Gefangs Luft und Leid die Fesseln des Bewußtseins sprengen und der leidvolle Geist unter schauernder Luft in das Alleben verfließt«³⁾.

Es handelt sich hier nicht um die Richtigkeit der Deutung, sondern um ihren Sinn für die Wirklichkeitstiefe. Die Anaphora der existentiell-religiösen Motive zu inständigem Verständnis ist – in einer Zeit äußerer, abständiger philologisch-ästhetischer Kritik und Analyse der Erscheinung – immer das Hauptanliegen Yorcks geblieben. – Als notwendiges Element des reifen griechischen Lebens, nicht als ästhetisches Schauspiel, als willkürlicher Schmuck einer ver-

1) Yorck a. a. O. S. 20. Eine – minder entschiedene – Vordeutung, wenn auch nicht gleiche Deutung dieses inneren Zusammenhanges doch auch wieder schon bei Schelling S. W. II. III, 503.

2) Bernays a. a. O. S. 69. 3) Yorck a. a. O. S. 34.

feinerten Gesellschaft wird die Tragödie von ihm verstanden¹⁾. Aber auch nicht als bloßes zweckdienliches Heilmittel; vielmehr immer zugleich genetisch, als herköünftig aus einem Kult, dem es um Gott, nicht nur um den Menschen ging: ein Kult, dessen Gefänge, Umzüge und Tänze Mittel der Ekstase nur als unmittelbare Äußerungen von Wesen sind, die sich den im Weltall regen Kräften der Bewegung anheimgeben.

Schon in diesen Bemerkungen dürfte man eine Vordeutung gespürt haben, wie notwendig Yorck als Bindeglied einer Entwicklung in Anspruch genommen werden muß, die von Schelling ausgeht und die in Nietzsches Geburt der Tragödie ein vorläufiges Ende erreicht. Die für sich genommen nicht ganz verständliche und auch durch die Vermittlung Schopenhauers nicht hinreichend erklärte Beziehung zwischen der Schrift Nietzsches und den Gedanken der Schellingschen Geschichtsphilosophie ist auch von Borries bemerkt worden²⁾; aber die Ausstrahlung Schellingschen Geistes ist bei Nietzsche sehr viel schwächer fühlbar als bei dem noch ganz von diesem Geiste gefättigten jungen Yorck.

Die Nennung Nietzsches und der Vergleich mit ihm ist unumgänglich wegen der vielen Berührungspunkte, die zwischen der Katharsisarbeit und der wenige Jahre darauf (1871) erschienenen »Geburt der Tragödie« bestehen, und die zum Teil freilich in der geschilderten wissenschaftlichen Situation, zum Teil in dem allgemeinen geschärften Leidenbewußtsein jener Jahre, denen Schopenhauer und Wagner ihre Geltung verdanken, eine Erklärung finden³⁾: so aber, daß nur Nietzsche als Exponent jener Zeitstimmung gelten kann, der er in seiner Weise nachgab, indem er sie heroisierte. Auch für Yorck ist die Tragödie der »heiteren« Griechen ein Rettungsversuch aus der tragischen Zerrissenheit des Bewußtseins, der der Mensch durch

1) Yorck a. a. O. S. 19 Anm.

2) Borries, Die Romantik und die Geschichte S. 43.

3) Oft beinahe wörtliche Übereinstimmungen könnten zwar die Vermutung nahelegen, daß Nietzsche darüber hinaus eine direkte und bewußte Umbildung der Yorckschen Anschauungen im Sinne der Schopenhauerschen Philosophie, so wie er sie damals verstand, vorgenommen hat. Eine solche Kenntnis der Yorckschen Schrift ließ sich jedoch weder bei Nietzsche selbst noch durch Nachfragen in Leipzig und Basel belegen und wird von Frau Förster-Nietzsche für »fast ausgeschlossen« gehalten: was vielleicht in Anbetracht der mehrfachen Rezensionen, die Yorcks Schrift gefunden hat, doch zu weit geht. — Jedenfalls ist — bei aller Verschiedenheit der religiösen Grundlage — die Verwandtschaft auch im gedanklichen Tonus viel enger als die von Bernays überschätzte Berührung zwischen Nietzsches Schrift und der seinen (vgl. Nietzsche-Briefe I, 375, 385).

seine Isolierung verfallen ist. Diese besteht in der Zurückgeworfenheit eines abstrakten, selbstbewußten und sich doch nie genügenden Willens auf sich selbst. Diese Verlegung des Individuationsprinzips in den eigenen Willen findet sich zwar in dem Aufsatz nicht deutlich ausgesprochen; sie ist aber bei Schelling vorgebildet¹⁾; und die Heilung, die nach Yorck diese Krankheit des antiken Menschen erfährt – Heilung durch »Opferung des eigenen Willens«²⁾, – schließlich Yorcks spätere Briefäußerungen zeigen deutlich, daß er das vereinzelte menschliche Individuum wesentlich als das auf seinen Willen gestellte Subjekt begreift – und zwar entweder als das auf sich verwiesene Ich, dem Gott sich entfremdet hat (Griechentum) oder – dies tritt in der Jugendarbeit nicht hervor – als das auf sich versteifte Ich, das sich seinem Gott entfremdet hat (moderne Zeit). Seine Philosophie endet aber nicht in der abstrakten Verneinung des Willens als in einer bloßen Negation wie bei Schopenhauer, sondern – vielleicht gerade angesichts der von diesem aufgezeigten Gefahr und in Gegenwendung zu ihr – lebt sie von der Heilerfahrung freier Willenshingabe und daher im Bewußtsein der Gemeinschaft aller Gläubigen in Gott.

Indem für Yorck die Schließung jenes Risses durch die historische Tat Christi vollbracht ist³⁾, vermag er die geschichtliche Bedingtheit einer Bewußtseinsstellung zu begreifen, in der die unerlöste Menschheit, ihrer Gottverlassenheit inne, am Leben verzweifelte. Nietzsche dagegen hat später selbst anerkennen müssen, daß er sich mit »modernen Formeln« und »modernsten Dingen« das griechische Problem verdorben habe; ihm war der »tieffinnige und zum zartesten und schwersten Leiden einzig befähigte Hellene« doch nur der bevorzugte Träger einer an sich zeitlosen Erkenntnis, und zwar derselben Erkenntnis, von der aus auch Yorck das griechische Drama – aber als die Tragödie des Heidentums – begriff, und aus der das Silenswort stammt: »Nie geboren zu sein ist das höchste Glück, der zweite Gewinn aber, daß der Lebendige in Eile dahin wandere, woher er sproßt«⁴⁾.

Für Yorck wie für Nietzsche ist das griechische Drama ursprünglich die Flucht des antiken Menschen aus der individuellen Vereinsamung ans Herz, in den Schoß der einigen, allwaltenden Natur⁵⁾. Schon für Yorck hat es ja seinen Ursprung nicht nur äußerlich im dionysischen Kult, sondern auch innerlich in dem dionysischen Drang.

1) Vgl. z. B. Schelling S. W. I, VII, 365. 2) Yorck S. 21.

3) Yorck S. 37. 4) Yorck S. 21: Nietzsche (Taschenausgabe) I, S. 62f.

5) Yorck S. 21 ff.: Nietzsche I, 87.

Bacchus ist Lyaios, der Befreier. Im Rausch der Ekstase, im Aufgeben des Selbstbewußtseins wird vorübergehend die Erlösung erwirkt, der Schmerz des Daseins betäubt; der Mensch sucht sein Heil, indem er das Opfer seiner selbst vollbringt, »sich zum Gefäß der Natur macht, indem er den Strom der das Weltall durchflutenden Kräfte in sich leitet. In ihren Wogen versinkt die Sonne der Erkenntnis, und die alte Sage erfüllt sich, Zeus werde von den Titanen gestürzt werden. – Dies ist die Bedeutung und die Notwendigkeit des Dionysus-Kults«¹⁾.

Die Tragödie wird nun – wie schon angedeutet – von Yorck als »der verklarte Bacchusdienst selbst« verstanden: heben sich in der dionysischen Ekstase die unmittelbaren Empfindungen von Schmerz und Schrecken und die Luft des orgiastischen Taumels in ungehindertem Durcheinanderwogen zur Einheit wonnigen Schmerzes, freudigen Schreckens, krampfhafter Luft, trauervoller Freude²⁾ auf, opfert hier der Mensch sich selbst in todbringendem Bann, so erlöst die Tragödie das zum Tode müde Bewußtsein nicht durch seine Vernichtung, durch Aufopferung seiner selbst, sondern rettet den Menschen durch Ablösung des Opfers, durch Verwandlung des Bannes in Zauber, des Todes in Schlaf.³⁾ Die die Menschheit direkt gefährdenden und unendlichen Stürme der entfesselten Natur und die wilden und entsetzlichen Ausbrüche des Affekts dämpft das Drama durch Darstellung des allgemeinen Leides des Geschlechtes zu den indirekten, nicht-selbstlichen Gefühlen angstvoll starken, aber doch mildernden Mitleidens mit unseresgleichen und läßt uns so die Besonderungen des eigenen Leidens vergessen. Es »lockt allen Schmerz aus den Tiefen der Seele«⁴⁾, weist die Erlösung und das Glück des Todes, verwandelt Qual des Leidens in Leidensluft, die es sänftigend an Stelle der empfindungslos trunkenen Luft setzt⁴⁾.

Indem die Tragödie wie im Einschlafen das Bewußtsein – wenn auch als verschwindendes Moment – bewahrt, läßt sie es die Schauer einer zwischen den Polen des Sich-Behaltens und Sich-Verlierens schwebenden Wonne, die Hingabe des Individuums an die Allnatur genießen: diese tiefe, beseligende, für die Mühen des Alltags neu stärkende Wirkung, dieses beglückte Sich-Lösen des erschütterten Bewußtseins in süße Wehmut ist mit jener Reinigung von Mitleid und Furcht gemeint, die die Tragödie durch Erregung dieser Affektionen bewirkt. So sind für Yorck die tragische Katharsis und der Gesang und Tanz des Chores eine Erhöhung des dionysischen Kultes,

1) Yorck S. 21 f.: vgl. Nietzsche S. 68 ff., 107, 187 u. ö.

2) Yorck S. 23, vgl. Nietzsche S. 60.

3) Yorck S. 23, vgl. Nietzsche S. 52 ff., 57 ff. 4) Yorck S. 31 f.

seine Verklärung zu den schönen Gestaltungen »maßvoller« Kunst:¹⁾ und es ist wohl in Yorcks Sinn, zu sagen, daß hier ein apollinisches Moment das dionysische durchwirke – eine im Dienste jenes Gottes stehende Geistigkeit, »welcher, wie das ihm geheiligte Symbol der scharf begrenzenden Sonne²⁾, feste gefonderte Form und das Leben normierende Gesetze schafft«³⁾. Aber die Formkraft des bildnerischen Gottes ist doch nur Bändigung einer in sich schrankenlosen Ekstase; und so bleibt auch, wie Aristoteles bezeugt (1341^a 21 ff.), die tragische Musik von der dem Kulte Apollons eigenen verschieden: Diese ist von der Magie des Tones, vom Zauber des rein musikalischen frei und allein auf rhythmische Abfolge als auf ein architektonisches Moment gestellt⁴⁾.

Dennoch hat Yorck nicht dieselben Folgerungen wie Nietzsche gezogen, er hat das Drama nicht als Bindung und Bündnis von Polaritäten, als Produkt von entgegengesetzten Prinzipien – des dionysischen und des apollinischen Triebes – verstanden, sondern nur verehrend die Läuterung und das schöne Maß bezeichnet, wodurch die Tragödie über die Ausgelassenheit des Dionysoskultes zu einer verklärten Ekstase emporgehoben ward. Wie ihm geschichtlich die Verfolgung der Entstehungsart der Tragödie unmöglich erscheint, diese vielmehr aus dem bacchischen Treiben allmählich und unmerklich gleich einem Naturprodukt erwachsen und sofort in der äschyleischen Vollendung Pallas-ähnlich zur Welt gekommen sei⁵⁾, so wird auch psycho-genetisch jener Vorgang der Sublimierung nicht zum Problem gemacht. Erst Nietzsche hat es unternommen, auch dieses künstlerische Formelement auf eine eigene seelische Konstituante zurückzuführen; er hat die Einheit dieses Entwicklungsprozesses aufgespalten und im Stilgegensatz von Chorlyrik und eigentlicher Handlung den Gegensatz zweier Urtriebe rekonstruiert: er hat somit in der einen Ausdruckssphäre den Niederschlag nur rauschhaft empfundener Kräfte des einigen, glühenden Lebens gefunden, in der

1) Yorck S. 31 f.

2) Auch für Nietzsche gehört ja zum Bild des sonnenhaften Gottes die »maßvolle Begrenzung« (S. 54), und so wird ihm Apoll zum Urbild des principium individuationis. Im Bruderbunde von Apollon und Dionysos wird die Wahrheit des Übermaßes (S. 69) durch das Maß der Erscheinung erträglich (S. 181 ff.). Verwandt damit schon bei Schelling (II, IV, 25) die Einheit von Rausch und Nüchternheit in der apollinischen im Gegensatz zur bloßen Trunkenheit der dionysischen Ekstase.

3) Yorck S. 28 Anmerkung 3.

4) Ganz ebenso Nietzsche S. 60.

5) Yorck S. 22 Anmerkung.

anderen die traumhafte Vision des bacchischen Schwärmers gesehen, die »Verbildlichung dionysischer Weisheit durch apollinische Kunstmittel«¹⁾ – die ungeheure Erkenntnis verhüllt in den durchsichtig gewordenen Mantel der Erscheinung – Versöhnung der beiden feindlichen Mächte durch Befriedigung der Ansprüche einer jeden.

Für Nietzsche zerriß die göttliche Trunkenheit den Schleier der Maja. Was jene erlebte, die Ureinheit des Seins, war seiner metaphysischen Ästhetik eine über den Wandel der geschichtlichen Erscheinungen erhabene Erkenntnis; so konnte das Bild von der Geburt der griechischen Tragödie zugleich zum Wunschbild für die Wiedergeburt des tragischen Mythos aus deutschem Geiste werden, und konnte umgekehrt das Wagnerische Musikdrama Züge zur Deutung der griechischen Tragödie leihen. – Der Schüler von Brandl (wenn es überhaupt der Erinnerung an solche Abhängigkeit bedarf) mußte anders urteilen als der Jünger Schopenhauers. Das Bewundernswerte an der Yorckschen Arbeit ist die frühe und tiefe Befonnenheit, mit der er die Verabsolutierung der an den Griechen gewonnenen Einsichten vermeidet, und mit der er sich die strenge Rücksicht auf die Verschiedenheit der geschichtlichen Bewußtseinseinstellungen und auf die sich daraus ergebenden »Gegensätze der großen Zeitepochen« zur Pflicht macht²⁾: wie es denn schon charakteristisch für ihn ist, daß er die begriffliche Bestimmung der Katharsis nicht aus abstrakter Überlegung erfinden, das Phänomen nicht »durch ein Spiel des Verstandes« von außen her und also nur allegorisch³⁾ deuten, sondern seinen Sinn aus den konkreten geschichtlichen Unterlagen, nach dem, was es den Griechen selbst bedeuten konnte, eruieren will.

Das hellenische Drama bezeugt – und damit ist seine Notwendigkeit wie seine Bedingtheit aufgewiesen – die Tragik des heidnischen Menschen auf dem höchsten Punkte seines Daseins. Ist das homerische Epos Dokument der die Geschichte eines jeden Volkes und eines

1) Nietzsche S. 187. 2) York S. 19, S. 25 Anm., S. 26 Anm.

3) York S. 19. Man vergleiche damit z. B. Hegel, Philosophie d. Religion II², S. 115, 128; oder Lafaulx »Über d. Sinn d. Oedipusfage« (1841) a. a. O. S. 366 ff. Für Lafaulx besteht die »objektive Wahrheit« des Oedipus-Mythos in der mythischen Vorbildlichkeit seines Helden für griechisches Wesen und Leben: Wie der Grieche Oedipus das Rätsel, das ihm die Verslossenheit und Gebundenheit der sphinxhaften ägyptischen Natur aufgibt, im Worte Mensch zur Auflösung bringt, so erschließt er sich eben damit in seinen Leiden die ganze Unseligkeit des griechisch-heidnischen Daseins; während seine Todesverklärung als wunderbare Traumprophezeiung die Aufhebung und Auferstehung griechischer Erkenntnis in der christlichen Wahrheit bedeutet.

jeden Menschen eröffnenden Zeit eines ungetrübten heiteren, paradiesischen Gottesfriedens, der »völligen Harmonie des Gottesbewußtseins mit dem Selbstbewußtsein«¹⁾, – so tritt in der griechischen Tragödie die Ungenüge eines entwickelten und erstarkten Selbstbewußtseins an menschlicher Götterherrlichkeit zutage. Das furchtbare Silenswort ist Ausdruck einer nun ins Unüberwindliche gesteigerten Gottesverlassenheit; das Leben getrennt von Gott erscheint wie ein Unrecht, Rettung nur im Tode. Die lehnsuchtsvolle, befehlene, doch vergebliche Jagd nach dem Besitz Gottes irrt unselig an der Grenze einer unbegreiflich fremden Macht hin und her, die eben deshalb immer und überall feindlich und drückend empfunden wird, weil sie nie und nirgends faßbar ist²⁾. »Die Schicksalsidee ist das tragische Ende des Heidentums«³⁾; und diesem Mißverhältnis zu Gott gemäß ist das Schicksal bei den griechischen Tragikern »eine notwendige Macht innerhalb des Bewußtseins und nicht ein dem Menschen Äußeres und Zufälliges« wie das moderne Schicksal, das bei dem Glauben an die Vorsehung nur noch als Zufall figurieren kann⁴⁾. Gleichnishaft erscheint das Los des antiken Menschen der reifen Zeit, der Konflikt zwischen Gottesmacht und selbstbewußter Erkenntnis, an Prometheus, dem »griechischen Adam«, dem Lucifer, dem schon die Vergänglichkeit der Götter aufgeht; und dann eben an jenem Oedipus⁵⁾, dessen Geburt dunkel ist, der sehend blind ist und blind erst sehend wird, der ohnmächtig ist als Mächtiger und Pfand großer Verheißung im ärgsten Elend, und der schließlich im Heiligtum der Schicksalsgöttinnen dem Tage entrückt wird: »aus der Nacht des Schicksals wird der Mensch zum Lichte geboren, die Schatten des Schicksals verdunkeln sein Leben, bis er in die Nacht zurückkehrt, aus der er hervorgegangen ist«⁶⁾. Hoffnungslos einem blinden Walten anheimgegeben, »dessen Willen er,

1) Yorck S. 20. Auch Nietzsche spielt (S. 63 ff.) den apollinischen Epiker gegen den dionysischen Tragiker aus; aber er wendet sich gegen die Annahme eines ursprünglichen Paradieses, die ihm modern-rousseauisch erscheint, während sie sicherlich viel tiefer in christlichen und anderen religiösen Vorstellungen verwurzelt ist. Die Naivität Homers ist ihm schon eine erhabene Bekundung des Sieges der apollinischen Illusion, des schönen Scheines über das abgründliche Leiden. – Hier neigt Nietzsche mehr zu Schelling: S. W. II, III, 428.

2) Yorck S. 21. Vgl. Schelling S. W. I, 337, I, VII, 379 u. ö.

3) Yorck S. 25. 4) Yorck S. 25 Anm.*.

5) Yorck S. 25. Auch diese Zusammenstellung von Oedipus und Prometheus bei Nietzsche S. 100 f. Auch hier der Vergleich zwischen dem Raube des Feuers und dem Sündenfall Adams.

6) Yorck, S. 33; vgl. Schelling S. W. I, VII, 360.

zur Opferung des eigenen Willens bereit, nicht gerecht werden kann, weil er ihn nicht zu erkennen vermag¹⁾, kann der gottverlassene Mensch nur in der Aufgabe seiner selbst, in der Rückkehr in die bewußtlose Natur, vorübergehend Erlösung und Trost finden. »Denn der Mensch kann von Gott nicht lassen, er lasse denn von sich selbst¹⁾. Diese Freistatt der Selbstvergessenheit findet der verwaiste Geist in der rauschhaften bacchischen und der schlafgleichen tragischen Ekstase. —

Nach alledem kann die moderne Tragödie das Gottesleid, von dem das griechische Drama zeitweise Befreiung wirkt, nicht heilen wollen. Denn dies ist schon durch die Tatsache der Erlösung geschehen; »durch diese Tatsache ist das Gottes- und Selbstbewußtsein tatsächlich ein anderes geworden und somit sind die Elemente des geschichtlichen Lebens für uns andere als für die Griechen²⁾. Diese kannten keine wissentliche Verschuldung ihrer Helden, und insbesondere ist der Oedipus auf nicht selbst gewußte, nicht selbst gewollte, darum nicht minder reale Sünde gebaut, auf die Erbsünde, die ererbter Fluch zeugt³⁾; die Freiheit unterliegt unvermeidlich der dunklen, vorherbestimmten Notwendigkeit. Die christliche Offenbarung hebt den Bann dieses vergeblichen Ringens mit dem Schicksal auf und verlegt den Konflikt in das Innere der freien und daher zu Schuld wie zu Sühne fähigen Person. Wie Gott dem Menschen als Person befreiend und sühnend erschienen ist, so ist auch die Idee der Person, die zu Gott — und nicht mehr die Ekstase, die zur Natur zurückführt, — das befreiende Element der neueren Tragödie: selbst der Untergang des tragischen Helden erscheint als »Triumph der Person⁴⁾. So wird der Zuschauer unserer Dramen nicht durch ekstatische Preisgabe an das Universum seiner beschränkten Individualität entrückt, sondern durch den magischen Vorgang persönlicher Ausweitung zur Größe einer mächtigen, zum Guten wie zur Sünde freien Persönlichkeit gesteigert, im Mitgefühl ihres Leidens, im Fortgang von freier Schuld zu freier Sühne dem niederen Alltag enthoben und auf die Höhen der Menschheit gestellt. Und der gleiche Gegensatz zeigt sich im künstlerischen Schaffen: während in der Antike die poetische Kraft im schönen Wahnsinn der Ekstase, im Organwerden für die gegebene Welt, in der Aufnahme vorgefundener Motive bestand, — hat der moderne Dichter die Freiheit der Phantasie gewonnen, die die Elemente der Welt zu neuen Formen umgestaltet⁵⁾.

1) Yorck S. 21. 2) Yorck S. 37. Vgl. dazu z. B. Solgers Nachlaß II, 500

3) Yorck S. 26. 4) Ebenda S. 37. 5) Yorck S. 37, Anm.

Was alle diese Darlegungen auszeichnet und ihnen eine über ihre fachliche Ergiebigkeit hinausgehende Bedeutung verleiht, ist eben der psycho-historische Tiefblick, der auch jetzt noch seltene Radikalismus, mit dem Yorck die geistigen Phänomene als geschichtliche deutet, das heißt wie er die sichtbare Gegebenheit in ihre unsichtbaren Motive hinein verfolgt und die einzelne Erscheinung aus dem Ganzen und aus der Sonderheit eines geschichtlichen Verhältnisses zu Gott und Welt versteht¹⁾. — Während wir damit an der bleibenden und treibenden Wurzel der Yorckschen Kraft stehen, bezeugt der spätere Briefwechsel mit Dilthey, daß das Interpretationsergebnis vor allem für das moderne Drama Yorck auf die Dauer nicht ganz genügt und einer Korrektur unterzogen wurde. Der Charakter dieser Veränderung muß in kurzen Worten angegeben werden, weil in ihr nicht nur eine Differenzierung des Schauens, ein unbefangenes, zeitlich minder beengtes Urteilen in Aktion tritt, sondern weil hier das geistige Werden Yorcks in seiner entscheidenden Richtung vielleicht einigermaßen bemerkbar wird²⁾.

Die Wertung der großen Persönlichkeit als des eigentlichen Hebels weltgeschichtlicher Bewegungen hat Yorck immer beibehalten; aber jener von Yorcks Liebling, Carlyle, befeuerte Heroenkultus, zugleich das Geschichtsgefühl der nachrankischen, bismarckischen Generation, und das besondere Pathos der Freiheit, das aus den Worten über das neuere Schauspiel spricht, — dies alles hat später doch gewisse Einschränkungen von Seiten des religiösen Denkers

1) Der christliche Glaube an das Unsichtbare »nicht allein als wirklich, sondern als das allein Wirkliche« eint Yorck mit Carlyle (vgl. über Helden und Heldenverehrung, Ausgabe der deutschen Bibliothek S. 3); daher suchen beide zu sagen, was ein Mann oder eine Nation ist, indem sie deren Religion oder »auch bloße Zweifelsucht und »Nicht-Religion« erforschen als die Weise, in der man sich »mit der unsichtbaren Welt oder Nicht-Welt geistig verwandt fühlt«. — Für die Bedeutung des Unsichtbaren vgl. Briefwechsel z. B. S. 26, 60, 184. — Yorcks Stellung zu Carlyle ebenda S. 65, 148, 184. — Die Entgegensetzung von Schicksal und Vorsehung ist Carlyle indessen fremd (vgl. Helden S. 36). — Zum Teil durch Carlyle dürfte eine gewisse Berührung von Yorck und dem in manchem Sinne verwandten Ethos des späteren Fichte vermittelt worden sein. Darüber hinaus wird vor allem die Staatslehre von 1813 auch direkten, stärkeren, bis in die Terminologie spürbaren Einfluß geübt haben.

2) Über eine gewisse Vermutlichkeit können leider die folgenden Erwägungen nicht hinausgeführt werden, weil es sich um sehr fein nuancierte Unterschiede — freilich um Nuancen von entscheidendem Belang — handelt. Die kurzen Andeutungen und gelegentlichen Wendungen der Katharsis-Arbeit werden vielleicht schon zu sehr gepreßt, wenn man ihr Befagen und Verschweigen im Hinblick auf jene Differenzen genauer auszudeuten sucht.

erfahren. Im Briefwechsel mit Dilthey ist der Einheitsbegriff der modernen, im Sinne der christlichen Tragödie gegenüber dem antiken Drama aufgegeben; in der neueren Kunst stehen sich Charaktertragödie und Situationstragödie gegenüber: nur in jener ist innere Schuld, nur in dieser innerer Konflikt. Kennt also das griechische Schauspiel vorwiegend nur den äußeren Konflikt, in den der Mensch nach einer ihm fremden Bestimmung gerät, nicht die innere Schuld, so kennt umgekehrt die Bühne, an der »die Theorie von der Schuld als Essentiale jeder Tragödie« ihren Boden fand, die Bühne Shakespeares, einen Konflikt überhaupt nicht. »Die Schuld ist Natur, ein gegebener Charakter.... Geradlinig bewegt sich der Held, wie ein englisches Rennpferd läuft er, bis er fällt. Er fällt im Grunde immer durch sich selbst.«¹⁾ Aber diese Freiheit im Sinne der Eigengefeßlichkeit, die dem Helden zur Schuld und zum selbstbereiteten Schicksal wird, ist als Bewußtseinsstand zwar erst durch den Mißbrauch der neuen Freiheit eines Christenmenschen ermöglicht, sie gehört aber als beherrschender Lebenscharakter nur der Epoche der »modernen rationalen Freiheitslehre«²⁾ und einem historischen Weltverhältnis an, das York als den Dynamismus auf allen Gebieten, auf dem der Dichtung sowohl wie auf dem der Wissenschaften erkennt und verfolgt. Diese Freiheit von aller Bindung und Verbindlichkeit ist ja nichts anderes als eine dämonische Verschllossenheit in sich selbst, die »alle Relation, alle Copula negiert« und so die tiefste geistige Schuld auf sich lädt, den geschichtlich gestifteten und geweihten Zusammenhang (Syndesmos), den »Satz des Lebens« zu zerreißen.³⁾ Der Dichter, seiner Welt den Spiegel vorhaltend, zeigt damit eine Gegenbewegung zur christlichen auf: er offenbart jene Schuld, ohne sie vielleicht, selbst noch im Banne jener historischen Denkrichtung, ganz zu durchschauen. So geht der Held, wenn man von den »höchsten, den astralen Dichtungen Shakespeares«⁴⁾ abieht, an seinem Streben nach Selbstbehauptung majestätisch zugrunde, statt in der Selbsthingabe sein Heil zu finden. Die Erhabenheit dieses Untergangs ist für York um diese Zeit nicht mehr der Triumph des eigentlich christlichen Prinzips der freien Persönlichkeit, sondern eher so etwas wie die Strafe, die das heile, heilige Leben an dem vollstreckt, der jene Einheit verlegt – so aber, daß der Tod im Menschen selbst sitzt, der sich außerhalb des Lebens stellt⁵⁾. Das

1) S. 94. 2) S. 93. 3) S. 94. 4) S. 94.

5) Vgl. S. 98: »Schrackenlosigkeit muß eben in der Geschichte wie in Shakespeares Dichtung zum Verderben führen.«

Leben und Sterben auch der mächtigsten Natur bleibt doch eben ein natürlicher Vorgang – und Freiheit begegnet erst, wo Gottes freier Wille frei in uns geschieht.

Dies wenigstens scheint mir die Unterlage des neuen und differenzierteren Urteils über das abendländische Drama zu sein. Man kann nicht sagen, daß sie der Zeit der Oedipusabhandlung ganz fremd gewesen sei¹⁾. Der Gedanke, daß das Tun des Menschen gerade erst in seiner Selbstnegation zur freien Selbsttat wird, daß die Kraft zu diesem Opfer aber nur von Gott ausgehen könne, daß Gott auch wirklich dieses Opfer auf sich genommen und es so auch uns ermöglicht habe, – daß also die Selbsttat gleich sehr Gottestat darstelle: dieser Gedanke war Yorck – wenn nicht sonst – so sicher durch Braniß vertraut²⁾: er bestimmt in jenem Aufsatz die Bindung, in der die Freiheit mit der Tatsache der Erlösung auftritt; aber die Kennzeichnung des freien Menschen als großer, auf den Höhen der Menschheit wandelnder Persönlichkeit hebt in der Freiheit zur Sünde offensichtlich stärker die Gewalt hervor, die nunmehr in des Menschen Hand gelegt ist, als den Verfall echter Lebendigkeit, den die fündige Eigenmächtigkeit mit ihrem Abfall von Gott und mit ihrer Verwirkung wahrer Freiheit in Gott bedeutet. Erst in der Zeit

1) Stimmt doch diese Charakteristik im wesentlichen mit der überein, die schon Hegel (W. W. X2, S. 195 ff.) von der »auf sich verwiesenen«, »außergöttlichen«, leidenschaftlich konsequenten Individualität der Shakespeare'schen Helden gegeben hat, deren »eigene bestimmte Natur . . . ist, wie sie eben ist, und nicht durch irgend etwas Höheres begründet, darein aufgelöst, und in etwas Substantiellem gerechtfertigt sein will, sondern unbeugsam und ungebeugt auf sich selber beruht, und in dieser Festigkeit entweder sich durchführt oder zu Grunde geht«.

2) Z. B. Braniß Metaphysik S. 372. – Auch bei Carlyle konnte Yorck lesen, daß alle großen Menschen Leuchtsterne seien, die nur durch des Himmels Gabe scheinen (a. a. O. S. 1), ihre Gedanken Offenbarungen, die ihnen aus der Tiefe der schauervollen Wirklichkeit kommen, Einstrahlungen des gewaltigen Flammenbildes des unendlichen Weltwesens (S. 52, 65): Wirkungen Gottes, nicht Leistungen unsrer selbst. Daß also Demut und Selbsthingabe die höchste Weisheit sei, die dem fündhaften, ewig strauchelnden, ewig sich aufraffenden Menschen zieme. Aber zugleich erschien doch diese aufrichtige Demut als die edelste Art der uns vergönnten Tapferkeit, als eine neue Art Heldentum: eine Einstellung, die wir ja auch bei Dilthey finden, und von der sich nur sagen läßt, daß in ihr mindestens auch ein spezifisch germanischer Eigentum mitschwingt, und daß sie – ebenso wie der kosmische Zug in der Religiosität Carlyles – nicht ausschließlich aus alt-christlichem Lebensgefühl erwächst: wie denn auch Dilthey das Neue und immer noch Wachstümliche der abendländischen Religiosität stets betonte (z. B. S. 240 oder Schriften: V, 290 ff.).

des Briefwechsels finden wir vielleicht jene geschichtliche Kritik vollkommen deutlich entwickelt, die eine historische Potenz nicht allein nach dem Maße bewegender Kraft überhaupt, sondern nach dem Maße geschichtliches Leben schaffender Kraft bemißt, – ein Maß, das selber davon abhängt, wie tief das betreffende Wesen im Gnadenverbände der Geschichte wurzelt; diesem und damit seinem Stifter, Gott in der Person Christi, wird alles wahrhafte Leben verdankt, während mit unserer eigenen, auf sich selbst gestellten Macht nichts getan ist. In den Briefen besteht er mit unerbittlichem Ernste darauf, daß die Einheit von Selbsttat und Gottestat nicht als gleichberechtigtes Zusammenwirken koordinierter Faktoren gelten kann, daß vielmehr das liberum arbitrium ausschließlich bei Gott ist¹⁾, und der menschliche Wille wesentlich nichts ist und nichts vermag. Nur der an sich verzweifelnde, unendlich bedürftige Mensch kann dem ohnmächtigen Eigenwillen so entlagen, daß er sich ganz und gar, auf Gedeih und Verderb der Gnade dessen anvertraut, von dem er alles Leben regiert weiß. –

Das heißt: wenn auch schon in der Katharistschrift die religiösen Grundbestimmungen christlichen Denkens auftreten, so ist doch das rein lutherische Gottesverhältnis²⁾ wohl erst nach und nach als alles durchherrschende und -bewegende Macht des Yorckschen Denklebens zutage getreten. – Über diesen Prozeß selbst erfahren wir aus den vorliegenden Urkunden nichts. Die Briefe zeigen den in Gott und damit in sich gefestigten, gereiften Mann. Wir haben sie bisher nur zur indirekten Charakteristik herangezogen. Sie gaben den Richtungspunkt an, dem sich nach 1866 das Denken Yorcks zubewegte. Ist uns dadurch eine leichte Wandlung in der religiösen Grundhaltung Yorcks wahrscheinlich geworden, so werden wir diese Briefe im Folgenden in den Mittelpunkt der Untersuchung rücken, um zu zeigen, wie ein im wesentlichen gleichbleibendes Verhältnis zu Welt und Leben im Lauf der Zeit methodisch-philosophisch doch eine ganz andere Auslegungs- und Darstellungsweise gefunden hat; wie – sicherlich mit unter dem Einflusse Diltheys – eine psycho-historische Ursprungsforchung die Positionen unterbauen sollte, die sich Yorck in der Jugend mit Hilfe Schellingscher Theoreme erobert hatte. Auch hier können wir leider den Fortgang dieser Umgestaltung nicht verfolgen; auch hier

1) S. 144.

2) Quando Deo tribuimus, quod suum est, et reservamus nobis, quod nostrum est, tunc nihil reservamus et ipsum nihil est nostrum (Psalmen Kommentar. Luthers Werke W. A. III, 282, 31); vgl. z. B. auch Luther, W. II, 247 f.

geben uns die Briefe und das Tagebuch nur das im großen Ganzen vollzogene Resultat, mit dem wir uns vorläufig abfinden müssen.

Bis jetzt wenigstens strömt aus ihnen allein dem zunächst noch etwas blassen Schema der Yorckschen Philosophie Blut und Leben zu. Denn die »Abneigung gegen das Aufschreiben«, die ihm Dilthey einmal nachsagt¹⁾, hat Yorck leider zu spät zu überwinden gesucht. Er hatte in verwaltungsgerichtlicher Tätigkeit (bis 1878) die konkrete Fülle geschichtlicher Beziehungen, in denen unser Leben verläuft, mit der Unmittelbarkeit und in der verantwortlichen Mitarbeit am Staate kennen gelernt, die seiner eigenen Empfindung nach²⁾ durch keine bloß theoretische Beschäftigung mit abstrakten Rechtsgebilden ersetzt werden kann. Diese direkte Fühlung war ihm das Wesentliche. Nicht äußere und innere Schwierigkeiten allein scheinen zuwege gebracht zu haben, daß sich in seinem Leben wirklicher die Notwendigkeit durchsetzte, im steten Verkehr mit den geistigen Realitäten zu sein – als der nie gestillte Drang, das innerlich Erfahrene einem weiteren Kreise zu vermitteln. Freilich hätte auch die literarische Zusammenfassung und Gliederung der Masse psychologischen und geschichtlichen Stoffes, dessen er zum motivischen Verständnis des Lebens bedurfte, eine intensive Arbeit von so lange ungestörter Dauer verlangt, wie sie dem Herrenhausmitglied, dem Herrn und Sklaven seines Gutes, dem Augenkranken niemals vergönnt gewesen zu sein scheint. Aber er hatte ja durch seine politische Stellung, selbst nach Ausscheiden aus dem Amte, das schöne und verpflichtende Vorrecht der Geburt, den Ertrag lebendiger Erkenntnis als bewegende Kraft der Krone und dem Staate in intimer und öffentlicher Beratung zuleiten zu können – und hatte also gewisse andere Ventile und Wirkungsmöglichkeiten³⁾ als nur die schriftstellerische Mitteilung. Er war ein Mann, der den deutschen Kaiser an Friedrich des Großen Wort vom roi des gueux erinnern durfte⁴⁾, und dabei doch – vielleicht zu sehr – ohne das, was er soziale Sentimentalität nannte; immerhin: ein Konservativer im besten Sinne, Bewahrer der Scholle und der Tradition, ein Mann von strenger Disziplin, in dessen Mund und Ohr »Gehorsam« noch einen tiefen ethischen Klang hatte⁵⁾ – einen Klang, der ihm noch

1) S. 9. 2) Vgl. S. 19. 3) Über ihre Grenzen s. S. 136f. des Briefwechsels, S. 70 des Tagebuchs. 4) S. 96.

5) Vgl. S. 111. Auch hier die tiefe Übereinstimmung mit Carlyle, der in ähnlicher Verehrung vor den wahrhaften Rangordnungen des Lebens verharrte: »es gibt . . . keine sittlichere Handlung zwischen Menschen, als die der Herrschaft und des Gehorsams. Wehe dem, der Gehorsam in Anspruch nimmt, wenn er ihm nicht gebührt; wehe dem, der ihn verlag, wenn er sich ge-

nicht durch Mißbrauch von der einen, durch Gespött von der anderen Seite entweiht war.

C. Die Philosophie Yorcks.

I. Die Forderung der Bodenständigkeit¹⁾ des Lebens.

Was nun als die Philosophie, als Gehalt der Lebensbefinnung Yorcks in der Zeit der Reife bezeichnet werden kann, ist Rechenschaftslegung, Anerkennung, Befestigung und Verteidigung der Kräfte, die die Essenz seines Daseins ausmachten. Einmal waren diese Kräfte ihrer eigenen Art nach dazu angetan, ihn zur Selbstprüfung zu leiten. Zum anderen warf ihn der innere Gegensatz zu den Tendenzen der Zeit in einer lebhaften Bewegung der Reflexion in sich selbst zurück und brachte die tiefere Bedeutung der aufbauenden Faktoren des persönlichen Lebens zu bewußter Abhebung und Geltung. Offenbarten doch die aktuellen Strömungen – wie die Entwicklungstheorie, die damalige naturalistisch-experimentelle Psychologie usw. – gerade auf der Höhe ihres Erfolges ihre wahre Seichtheit, ihre Inadäquatheit für das Verstehen der Lebenserscheinungen und ihre Unzulänglichkeit, dem Leben Halt und Sicherheit, ein echtes und fruchtbares Wissen seiner selbst zu geben. Die Aufspaltung der zusammenhängenden Lebenswirklichkeit und ihrer Problematik in emanzipierte oder doch nur locker verbundene, nicht in einem festen Gesamtbewußtsein vereinte Organisations- und Kultursysteme und die Selbstdifferenzierung eines jeden davon, so der Philosophie und der Wissenschaft in theoretische und praktische, systematische und geschichtliche Fachdisziplinen – dies alles hatte jedem so isolierten Zweige die lebensschaffende Kraft geraubt, die nur in der steten und durchgängigen Verbindung mit dem Mutterboden des ganzen Lebens gedeiht. »Der Faden der Wissenschaft ist so lang und immer dünner gesponnen, daß er nunmehr der impetuellen Frage: Was ist Wahrheit? gegenüber reißt«²⁾.

bührt!« (Helden und Heldenverehrung S. 226). – In diesem nur darstellenden Zusammenhang kann an die eigentliche Legitimierung des Phänomens des echten Gehorsams nicht gedacht werden. Es sei nur angedeutet, daß er in einem Grundcharakter des Lebens, der Hörigkeit (Heidegger), fundiert scheint: ein Charakter, in dem auch das Erlebnis menschlicher Zugehörigkeit wurzeln dürfte. In gehöriger Zugehörigkeit folgen wir gemeinsam den Weisungen, die uns aus dem überkommen, was uns die geschichtliche Welt befragt.

1) Ich finde dies Wort bei Yorck nicht angewandt. Wohl aber tritt das Negativum, das Wort »Bodenlosigkeit« in der Kritik des zeitgenössischen Lebens immer an entscheidender Stelle hervor. 2) S. 128.

Der »Nominalismus« eines sich nur in Verhältnisbestimmungen bewegenden Denkens, der unernste Formalismus einer im Grunde sachfremd gewordenen, leerlaufenden, nur auf ihre eigenen oder gar auf anderswo aufgelesene Spielregeln bedachten Methode mußte Yorck als Ausdruck einer inneren Substanzlosigkeit, eines geistigen Libertintums erscheinen¹⁾. Die Notwendigkeit der Selbstbehauptung gegenüber diesem rationalistischen Unwesen und nicht die Lust an logischen Spitzfindigkeiten²⁾ oder spekulativen Konstruktionen befestigte zum mindesten den Trieb zur Philosophie, zur besonnenen und doch nachdrücklichen, ja emphatischen Bejahung der Kräfte, die sonst vielleicht eher ein Leben schlichter Positivität geführt und den Charakter eines natürlichen Lebensodems gehabt hätten. Der Halt- und Bodenlosigkeit des »voraussetzungslosen« Forschens mit seinen blaffen Evidenzen setzte Yorck die sichere und erprobte Gewähr des eigenen Lebens entgegen: äußerlich betrachtet ein System dreifachen Haltes — verankert in Erde, Geschichte und Gott — während es in Wahrheit vollkommen einheitlich von den Wurzeln bis in die Krone des Daseins reicht; der erste Faktor kann nur darstellungshalber, der letzte garnicht vom zweiten getrennt werden: denn »in der Geschichte (sind) Himmel und Erde eins«³⁾.

II. Die reale Bodenständigkeit des Lebens.

Da jede Äußerung des Lebens Bekundung einer Weise des Lebens ist und zwar ganz konkret dem jeweiligen Behaviour des Lebens in den »Um«ständen, in denen es sich be»findet«, angehört, so ist der Mangel eines geistigen Schwerpunkts nicht eine bloße Schwäche der menschlichen Lebensinnerlichkeit, nicht Charakter eines Denkens an und für sich, sondern eine Schwäche der ganzen Daseinsposition, des Denkens in einer geschichtlich bestimmten weltlichen Situation. Er ist durch einen Mangel der realen Existenz verschuldet. Yorck erblickt ihn — in strikter Analogie zu dem geistigen Zustand — in dem Verlust physischer Bodenständigkeit.

1) Vgl. z. B. S. 39f., 65f., 128 ufw.

2) Doch hatte Yorck das lebhafteste logische Interesse, wie das sorgfame Studium z. B. der Logiken von Loge, Sigwart, Wundt, B. Erdmann und die teilweise sehr ausführlichen und scharfsinnigen Auseinandersetzungen mit diesen Denkern beweisen. Vgl. u. Abschnitt III, 6.

3) S. 60 — Gelegentlich verwendet Yorck den Ausdruck »Historie« allerdings in abstrakterem, weltlicheren Sinne. S. 70: »Der Christ steht über der Historie«. S. 43: »Nicht — — christliche, sondern historische Wahrheit.«

Gegenüber der Entwurzelung des Großstädtertums und der »psychischen und physischen« Heimatlosigkeit des Judentums¹⁾ muß die Kraft der Scholle und des Vaterlandes bewahrt, erneuert und zur Geltung gebracht werden. Leben ist Zusammenhang – und Zusammenhang ist Leben. »Der Schauplatz verändert das Leben«²⁾. – Schon im Aufsatz über die Katharsis des Aristoteles hatte Yorck Worte gefunden, die wie eine Verurteilung des modernen Kosmopolitismus klingen³⁾. Dieser, wie Yorck ihn versteht, ist von jenem geistigeren Universalismus der deutschen Humanitätsphilosophie unterschieden, der – wie unter anderen schon Braniß bemerkte⁴⁾ – der Vergangenheit der deutschen Bildung angehört und durch den Trieb aufgehoben ist, das persönliche Leben mindestens nicht unmittelbar und ausschließlich in die unbeschränkte Idee der Menschheit sich ergießen zu lassen, sondern es vorweg im nationalen Gemeingefühl zu organisieren. Kosmopolitismus im Yorckschen Sinne bedeutet aber, daß dem Menschen die Kraft der Heimat und das Heim weh fremd geworden sind, daß er »von einem Immobile ein Mobile geworden« ist⁵⁾. Selbst die Sehnsucht nach der überirdischen Heimat, die wir im Gegensatz zu den Griechen befaßen⁶⁾, eine Heimat, die freilich etwas essentiell anderes ist als nur die höhere Form des Diesseits wie die Ideenwelt⁷⁾, kann doch – so dürfen wir es wohl deuten – erst aus der Vertrautheit mit dem, was vorläufig auf Erden Heimat ist, entspringen. Die natürliche Umwelt ist selbst nicht nur Bühne, sondern – in erlebter Wirklichkeit – Faktor unseres geschichtlichen Lebens. So vermag Yorck in der großartigen Koinzidenz der natürlichen Bedingungen und der historischen Gestalt auf römischem Boden den »Überschlag von Natur in Geschichte und umgekehrt« zu begreifen⁸⁾. –

1) S. 254: Als Jude mit der ganzen Kompliziertheit dieses Problems schmerzlich vertraut, muß ich mir ein in diesem Zusammenhang notwendig ungenügendes Eingehen darauf verfallen. Mir erscheint es als fruchtbarer daran mitzuhelfen, die Yorcksche Kritik gegenstandslos zu machen als gegen sie zu polemisieren. 2) S. 20.

3) Katharsis usw. S. 26.

4) Aufgabe der Gegenwart S. 68.

5) Katharsis usw. S. 26. 6) Ebenda. 7) T. 76.

8) S. 119. Vgl. auch S. 148; besonders aber S. 174; T. S. 4, 42, 125f., 149. Im Römischen die willensmäßige substantielle Formkraft von Natur und Geist, die allem römischen Wesen den Charakter fester Eternität, abgeschlossener Sicht- und tastbarer Seinsgestalt gibt und es so dem eigentlichen geschichtlichen Werden in der Gemeinsamkeit eines übernatürlichen, nur im Gefühle realen Lebensprinzips entzieht: wofür das Tagebuch immer und immer

Diese Auffassung von der Bedingtheit der geistigen Haltung durch den irdischen Halt ist natürlich kein Bekenntnis zum historischen Materialismus; sie hat mit der angeblichen Dominanz der materiellen Verhältnisse im geschichtlichen Leben nichts zu tun. Die Erdbundenheit des Menschen ist ursprünglicher als die wirtschaftliche Interessiertheit; sie geht mit inniger und einigender Kraft weit über die flache Relation zwangsweiser Abhängigkeit hinaus, wie sie das wirtschaftliche Bedürfnis erzeugt. Somit gründen die echten Regeln des äußeren Lebens überhaupt im tiefen Bestande des menschlichen Wesens und begründen ihn ihrerseits: sie dienen nicht nur der äußeren Konsolidierung des natürlichen Daseins, sondern der inneren Konsolidierung der persönlichen Existenz. Das *Δός μοι ποῦ στῶ* ist mehr als die spirituelle Forderung nach einem geistigen Halt und Standpunkt — es ist die Forderung des ganzen, heilen Lebens. Leben — immer nur in der Welt möglich¹⁾ — kann nur gedeihen, wenn es in ihr als in seinem Element zu atmen vermag. —

Diese Erdfestigkeit steht nicht im Widerspruch zur Transzendenz, zur Eigengesetzlichkeit des höheren Lebens gegenüber der objektiven Gesetzmäßigkeit der Natur: die natürliche Welt wird ja hier nicht im abstrakten Fürsichsein, sondern als Umwelt, als konkreter, geschichtlicher, gestaltend-gestalteter Boden verstanden. — Je länger und je tiefer das Leben der Generationen in der Muttererde verwurzelt ist, um so reichere, stärkere Säfte steigen aus dem schon durch die Arbeit der Vorfahren gedüngten Boden in den Stamm unseres Daseins. Je ungehemmter und dauernder das Leben seine Kräfte im Kreise seines täglichen Umgangs zu entfalten vermag, um so mehr wächst ihm der Gegenstand seiner beständigen Hoffnungen und Sorgen, der Ursprung immer erneuter Freuden als ein Eigenes, als ein *φίλον*, als ein Teil seiner selbst ans Herz. Je ungeteilter aber menschliches Wesen in dem ihm Beschiedenen aufgeht, dieses gestaltet und sich wahrhaft zu eigen macht, statt sich in der Endlosigkeit der Fremde zu verlieren, um so reiner und geschlossener gestaltet es sich selbst, um so sicherer kommt es in der Welt zu sich selbst: denn es muß ja die Einheit

wieder Beweise sucht. Dem wird (T. S. 131f., 154f.) die ganz andere Geschichtslosigkeit entgegengestellt, die Neapel und Sizilien der Flüchtigkeit des Tages ausliefert, dem Meereslande gleich, in dem nur »die Griff- oder Fußspuren fremden starken Wollens eingeprägt« bleiben, »nicht verwischt von Feuer oder Wasser, welche beiden beweglichen Elemente hier die Erde und der Bewohner dieser Erde Bewußtsein bestimmen.« — Zur Charakteristik der deutschen Landschaft vgl. T. S. 149, 159.

1) Vgl. T. S. 219: Menschlichkeit und damit Weltlichkeit — — —

in sich erzeugen und haben, deren Stempel es seiner Welt aufdrückt. Wie denn umgekehrt, vermöge dieses Zusammenhangs, die Besonderheit auch der natürlichen Welt, die uns leiblich bestimmt, in die wir uns einleben und mit der wir nach außen zu tun haben, den besonderen Charakter der geschichtlichen »Bildung« mitbedingt.¹⁾

Aus solcher – in den Briefen freilich nicht hinreichend explizierten – Einstellung und nicht aus dem unbewußten Egoismus des Agrariers scheint mir das sittliche Pathos hervorzugehen, mit dem Yorck für das Privateigentum am Landgut eintritt, während er über die Verstaatlichung innerhalb des Gebietes der Gütervermittlung (Börsenwesen usw.) »ausschließlich nach Rücksichten der Zweckmäßigkeit«²⁾ entschieden wissen will. Der Begriff des Privateigentums ist Yorck für den Bereich der primären Güterquellen »keine rechtliche und keine ökonomische Kategorie, sondern vorrechtlich, vorökonomisch«.³⁾ Die Anmessung an Einzelpersonen entspricht dem ethischen Gehalt des Eigentumsbegriffes, also der konstitutiven Bedeutung eines Faktors, »der immer persönlichen Ursprungs ist«^{4) 5)}. Die innere Befestigung des Menschen hängt eben für Yorck offenbar an dieser Solidität im Wortsinne, an dieser Erdhaftigkeit. Und der Bodenbesitz ist Ausdruck und Gewähr für die Innigkeit, für das Wachstümliche dieses Verbandes: »Mensch und Gut – in ökonomischem Sinne, stehen einander nicht gegenüber, sondern eines ist an und mit dem anderen«⁴⁾.

Der Ausgangspunkt Yorcks ist also hier wie überall weder die Natur noch die Geschichte als objektive und separate Wesenheit, sondern das konkrete Dasein, wie es um sich selber in voller Eigen-

1) Vgl. S. 144, 185. T. passim.

2) S. 33. 3) Ebenda. 4) Ebenda.

5) Vielleicht ist die Vermutung erlaubt, daß diese freilich schon bei Kant und Fichte (W. W. 4, 441) vorgebildete und auch in Schellings »Deduktion des Naturrechts« (I, 1273 ff.) übergegangene ethische Korrelation von Person und Eigentum bei Yorck durch Vermittlung von Braniß auf Steffens und Schleiermacher zurückgeht, die beide Eigentümlichkeit und Eigentum in enge Verbindung bringen: »Ein Mensch, der sich kein festes Eigentum bildet, hat auch keine persönliche Individualität. Und umgekehrt, je weniger Individualität, desto weniger Anhänglichkeit an festes Eigentum, sondern nur an Geld.« (Schleiermacher, Ausgabe der philosophischen Bibliothek Band II, S. 121.) Diese »natürliche Eigentumstheorie« (Adolf Wagner) findet sich indeffen auch – in Nachfolge und verbunden mit einer Kritik Kants und Hegels – bei dem christlich-konservativen Rechtslehrer Frdr. Julius Stahl, der ja im Kreise Yorcks sicherlich kein Unbekannter war. Auch Stahl betont den Zusammenhang von Vermögensrecht und Gütererzeugung. (Philosophie des Rechts II², S. 276 ff.; vgl. Der christliche Staat S. 87 f.)

erfahrung weiß. Nicht zwei Bereiche – Natur und Geschichte – werden vorausgesetzt, sondern zwei Grunderfahrungen, die doch in aller Disparatheit Momente eines Erlebnisses sind, werden in ihrer Bedeutsamkeit aufgewiesen. Die Gegenföglichkeit kausaler Notwendigkeit, der wir als Leibwesen ausgesetzt sind, und motivmäßiger Bestimmung – zuhöchst durch zeitüberwaltende, virtuell verbindende Lebensmotive –, ein Einfluß, der den Gang unserer geistigen Existenz bei Offenlassung unserer geistigen Entscheidung leitet: dieser Gegensatz erweist uns zugleich als natürliche Individuen und als geschichtlich persönliche Wesen und führt also sekundär zur Trennung von Natur und Geschichte als zweier Reiche, deren Bürger wir sind¹⁾. Aber das faktische, konkrete Dasein kennt diese Differenz nicht als reale Sonderung. In ihm modifiziert sich schicksalhaft jedes geschichtliche Prinzip nach den Gestaltbedingungen des natürlichen Mediums, in das es erfüllend eintritt und dessen es zu seiner Erscheinung bedarf. Und freilich liegt hier auch die Gefahr einer Alteration nahe: nicht jede natürliche und naturbedingt seelische Atmosphäre ist für die Entfaltung eines geistigen Lebensprinzips als motivierender Kraft gleich günstig. Der Mangel einer natürlichen Grundlage gefährdet die ungebrochene Auswirkung des geschichtlichen Prinzips²⁾, während wiederum ihr Vorhandensein es niemals erwecken könnte: ist es doch – wenigstens für die Eigentlichkeit, die wahre Konkretion geschichtlichen Lebens – übernatürlicher, unsinnlicher Herkunft. Daher ist die sichtbare Welt als solche niemals für das Leben des Geistes völlig transparent. Auf der anderen Seite ist die Natur in uns und außer uns doch immer schon durch geschichtlich-persönliche Bildungskräfte bis zu einem gewissen Grade durchackert, als Umwelt dem Menschen durch anschauliche Prägung und handwerklichen Eingriff nicht nur für vitale, sondern auch für geistige Bedürfnisse zugetichtet und zugeeignet: und wie uns jeder eigentliche Umweltfaktor in seiner obligaten Bedeutung vertraut ist, so trägt die Natur in sich selbst die Werkzeuge und das Material zu immer weiterer Assimilation, zu immer schärferer Bestimmtheit des Wozu ihrer Elemente. Und dieser Zusammenhang ist um so inniger persönlich, je indivi-

1) S. 71, 180; T. S. 213. Bemerkenswert die weitgehende sachliche und terminologische Übereinstimmung mit Droysen, Grundriß der Historik (Neue Auflage 1925) S. 74 ff. Stärker noch dürfte Yorcks genaue Vertrautheit mit Leibniz mitprechen. *Les motifs inclinent sans nécessiter.* (Vgl. z. B. 5. Schreiben an Clarke § 8; oder *Théodicée* Erdm. II 590*.) Über die Mittelstellung des Organischen zwischen physischer Natur und Geschichte f. u. Abschnitt III, 6c.

2) S. 120 Tagebuch passim.

dueller, je minder auswechselbar diese Bezüge sind. In diesem Sinne ist wirklich die bodenständig treueste Arbeit die Arbeit am beständigen Boden: am anderen Pole steht die mit Geldwechseln und wechselndem Geld.

III. Die geistige Bodenständigkeit des Lebens.

1. Geschichtliche religio.

»Jede Hineinsteigung, Blick ins Innere, ist zugleich Aufsteigung, Himmelfahrt, Blick nach dem wahrhaften Äußern.«
Novalis.

a) Geschichtliches Leben.

α) Erste Charakteristik.

Der Konsolidierung des Lebens — seiner heimatlichen Verwurzelung — tritt als zweite Grundtatsache menschlicher Existenz die Solidarität des Lebens in geschichtlicher Gemeinschaft zur Seite. Wie die Umwelt den Boden, so bilden Vor- und Mitwelt gewissermaßen die Atmosphäre eines Wesens, das nicht nur »von Tag zu Tage« lebt. »Gerade so wie Natur bin ich Geschichte und so einschneidend ist das Goethesche Wort von dem mindestens dreitausend Jahre Gelebthaben zu verstehen«¹⁾. Das Eigenleben, das »Selbstverhalten« des Menschen ist von seiner Geschichtlichkeit so unabtrennlich »wie Atmen und Luftdruck«²⁾. Aber die Zugehörigkeit zum geschichtlichen Kosmos ist als innerliche Verbundenheit von der objektiven Zugehörigkeit zum natürlichen Kosmos essentiell zu unterscheiden. Ist diese ein mit unserer Leiblichkeit gegebenes brutum factum, so ist jene eine innere Obliegenheit unseres geistigen Lebens: auch sie freilich in der Überkommenheit der Existenz gründend, in die wir eingesetzt sind. Und zwar ist es nicht damit getan, daß wir im Gegensatz zu bloßen Sachen irgendein Wissen um die Ordnung, der wir angehören, in uns tragen. Dieses Wissen muß vielmehr ein Rückhalt des Lebens selbst sein, der dieses in seinem Sinn ausrichtet und befestigt. Das Leben muß sich dadurch in sein eigentliches Recht gestellt, nicht um sein Eigenrecht betrogen fühlen. Es kann sich also nicht etwa um die müde Resignation des Historismus handeln, der sich der Geschichte im Bewußtsein menschlicher Unfreiheit nur sklavisch ergibt, der der Historie nicht die echte Notwendigkeit, sondern die bloße Zufälligkeit seines Tuns entnimmt, der sich damit begnügt, ein ihm im Grunde fremdes »Programm«³⁾ zu er-

1) S. 71. Charakteristische Verschärfung der bekannten Verse aus dem westöstlichen Diwan, Buch des Unmuts.

2) S. 69; vgl. T. S. 118. 3) Vgl. S. 63.

füllen, und der im »Schwinden der elementaren Freude an der historischen Gegebenheit«, im Gefühl hoffnungsloser geschichtlicher Bedingtheit und Vergänglichkeit das Ende einer Epoche kennzeichnet¹⁾. Die Zugehörigkeit zur geschichtlichen Lebenswelt bedeutet vielmehr ein derartiges inneres Verhältnis zu ihr, daß das Bewußtsein unserer Zugehörigkeit zu ihr die Innigkeit des Gefühles ihrer Zugehörigkeit zu uns hat. Als geschichtliche Menschen spüren wir uns durchdrungen, getragen und gefördert von einem Leben, das das unsere und doch nicht nur der Ablauf des eigenen Daseins ist: das uns wie unser Fleisch und Blut angehört²⁾, und dem auch wir deshalb angehören können, weil es als aktuelle Kraft, aus der wir die Zukunft zu entwickeln suchen, gefühlt wird: nicht nur als einmaliges Leben, sondern als Bildner des zukünftigen, als *πνεῦμα ζωοποιόν*³⁾; nicht nur als früheres Geschehen, geschichtliches Produkt, sondern als die in uns eingegangene Kraft unserer eigenen geschichtlichen Produktivität. »Nur was der Kraft nach gegenwärtig, in der Gegenwart aufzeigbar ist, gehört zum Bereich der Geschichte«⁴⁾. Das Historische ist eben dadurch etwas anderes als das bloß Geschehene und Gewesene, daß es in einer solchen ursprünglichen Lebenshabe gegenwärtig gehalten wird, in deren Dauer und Erneuerung es selber als fruchtbare Lebensmacht immer neue, immer aus der Tiefe kommende und in sie zurückwirkende Antriebe ausendet.

Diese Lebenshabe wird selbst geschichtlich variabel sein. Je weiter wir uns vom Ursprungsinn der Tendenzen entfernt haben, denen unsere geschichtliche Welt entsprungen ist – je mehr unser Leben Ausdruck (auch ablehnender Ausdruck) von Konventionen wurde, die in uns keine direkte lebendige Resonanz mehr finden – um so mehr werden wir uns einer ausdrücklichen Belinnung auf das Woher dieses ganzen Getriebes nähern müssen. Sie wird an Stelle einer blinden Unterwerfung unter menschliche Bedingtheiten oder einer ebenso blinden Revolte gegen sie – ein ursprüngliches Verständnis der Lebensinstitutionen, ein kritisches Sichten nach echten und unechten Motiven eintreten lassen. Dies oder dies vor allem muß als die wahre Funktion des modernen geschichtlichen Bewußtseins gelten – »in dieser Zeit, wo des Lebens Wogen so hoch gehen, wo wenn irgend wann Wissen Macht sein soll«⁵⁾. Das Kriterium dieser Sichtung geht aus dem Sinn der Geschichtlichkeit selbst hervor: der Ge-

1) S. 140. Die hier beigezogenen Äußerungen Yorcks sind übrigens nicht direkt auf den Historismus gemünzt. 2) S. 223. 3) Vgl. Kor. I, 15, 45.

4) S. 167. cf. T. S. 42, 63. 5) S. 251: die bekannte Bacon'sche Forderung. – Vgl. Dilthey's Formulierung auf S. 156 f.

schichte im prägnanten Sinn¹⁾ gehört an, was die Lebenszugehörigkeit, den Verband (*σύνδεσμος*) des Lebens vertieft; unhistorisch ist alles Verhalten, das diesen Zusammenhang, diesen »Satz« des Lebens zu zerlegen droht. Erst also, wenn das Leben jegliche Vereinzelung, in der es trotz allem überheblichen Stolz auf seine Selbstständigkeit doch nur haltlos irrlichterieren kann, transzendiert, kommt es recht eigentlich zu sich selbst. Indem wir in den virtuellen Zusammenhang des geschichtlichen Gemeinschaftslebens eingehen – ihn uns aneignen und uns ihm dankbar und liebevoll zu eigen geben – in solcher Hörigkeit ergreifen wir frei die Prinzipien, die Voraussetzungen des eigenen Lebens und halten sie fest. In diesem Folgeleisteten gewinnt das Leben innere Folge. –

Das heißt also zugleich: wie wir nur in der Geschichte wahrhaft leben, so existiert auch Geschichte wahrhaft nur als Kraft unseres gegenwärtigen Lebens, als »Erlebnis«, Empfindungsrealität«, wie Yorck sagt²⁾: »Empfindung« bedeutet hier das unmittelbare Innensein und Innwerden der im geschichtlichen Lebensbewußtsein direkt spürbaren und vorfindlichen Gehalte und Kräfte – und hat nichts mit dem abstrakten, hypothetischen, ja imaginären Empfindungsatom in einem isolierten Einzelleben zu tun. Auch hier ist bezeichnend und bestätigend für das geschichtlich-konkrete Denken von Yorck, wie diese uns ungewohnte, ganz unnaturalistische Fassung des Empfindungsbegriffes mit der Fassung übereinstimmt, die sich der Lebensbegriffung eines Denkers wie Droysen aus seiner geschichtswissenschaftlichen Praxis ergeben hatte – eine Übereinstimmung, die freilich auch noch durch die besondere Beziehung motiviert sein mag, in der Yorck zu dem Biographen seines Großvaters stehen mußte. Auch nach Droysen ist die »Totalität, innerhalb deren wir stehen«, in der »unmittelbaren Empfindung« gegeben³⁾. Und nur in dieser Empfindung hat die Geschichte wirklichen Bestand: »Man denkt nicht zu gering von der sittlichen (d. h. für Droysen: von der geschichtlichen) Welt, wenn man ihren Gestaltungen diese rastlos flutende und schwellende Schicht geistigen Seins als ihre Stätte, ihren Boden, als die sozusagen plastische Masse ihres Gestaltens zuschreibt. Und sie sind wahrlich darum nicht von geringerer Realität, von minder objektiver Macht, weil sie wesentlich nur im Geist und Herzen der Menschen, in ihrem Wissen und Gewissen lebendig sind«⁴⁾.

1) Yorck gebraucht »historisch« und »geschichtlich« promiscue, doch mit der Neigung, gerade am »Geschichtlichen« den Charakter der höheren Lebendigkeit zu betonen. 2) Vgl. S. 61, 95, 113.

3) Droysen, Grundriß der Historik (Neudruck 1925) S. 76. 4) Ebenda S. 74.

Die Geschichte konstituiert sich also nicht wie die Natur in äußerer Widerständigkeit, noch gar in einem von uns abgelegten, in sich selbständig gewordenen thematischen Gegenüber, sie hat vielmehr nur in der Immanenz – als auf uns übertragene Kraft, als in uns erfahrener Halt – dauernden, nicht in Prozessen der Vergangenheit aufgelösten Bestand. Geschichte ist kein zeitlicher Erscheinungsprozeß – oder wenigstens wird ein solcher Hinblick ihrer eigentlichen Bedeutung, ihrer ursprünglichen Seinsweise nicht gerecht¹⁾ – sondern als Konnex nur erlebbarer Kräfte²⁾ eine intensive, keine extensive Größe, eine *ἑνίδοσις εἰς αὐτὸ* – »in jedem Neuen die ganze Reihe durchlebter Formen ideell summiert«³⁾. Im Zusammenhang eines in seiner Totalkraft stehenden Lebens hat das objektive Nacheinander erlebnismäßig keine entscheidende Bedeutung. Vielmehr hat alles echt Historische durchgängige Dauer als Bedeutsamkeits-Komponente in der Einheit eines reinen, virtuellen, innerlichen Zusammenhangs⁴⁾. Erst bei dessen Zerfällung – wie sie der Mangel an innerer Sammlung, der Verlust oder die Aufgabe der Lebensinständigkeit, z. B. die theoretische Betrachtung mit sich zu bringen pflegt – wird die innere Erfahrung von der Permanenz der Kräfte durch die äußere von der Sukzessivität der Ereignisse und Gestalten als von reihenhaft geordneten Inhalten exklusiver Zeiträume übermächtigt und abgelöst⁵⁾.

In ihrer wahren Bedeutung kann aber Geschichte – und das bedingt einen eigenen Anspruch geschichtlicher Objektivität – nur betroffen werden, indem sie selbst uns in der Tiefe betrifft; sie kann nur in Erhaltung und Festigung des inneren Erfahrungskonnexes erkannt werden. Nur als realer Faktor der geschichtlichen Wirklichkeit, nicht als bloß objektivierende Leistung innerhalb eines lediglich theoretisch-intentionalen Zusammenhanges erfüllt Geschichtswissenschaft den Sinn, den ihr thematisches Wesen ihr anweist. So daß der Prozeß, in dem Geschichte begriffen wird, wesentlich zu dem gehört, in dem sie als Geschichte begriffen ist. Diese existentielle Funktion ist der Historie keineswegs schon durch das Faktum eines wissenschaftlichen Betriebes gesichert. Sie bedarf bei der Mechani-

1) Vgl. z. B. S. 60. 2) S. 155, 193 u. ö.

3) Droysen, a. a. O. S. 72; vgl. z. B. auch das Vorwort zur »Geschichte der preussischen Politik«.

4) Vgl. schon Schelling S.W. I, III, 591: »Allerdings ist mit dem Bewußtsein jeder Individualität nur so viel gesetzt, als bis jetzt fortgewirkt hat, aber eben dies ist auch das Einzige, was in die Geschichte gehört und in der Geschichte gewesen ist«.

5) Vgl. T. S. 132.

flerungstendenz alles Lebens dauernder Revision und Erneuerung. Jede Transzendentalphilosophie, die sich ausschließlich an dies Faktum hält, überantwortet ihre quaestio iuris blind der Problematik eines noch in der vermeinten Selbstbekümmernng selbstvergessenen Lebens. Die philosophische Logik darf nicht nur maßnehmend, sie muß maßgebend sein können. So sehr sie sowohl für die existentielle Haltung wie für die kategoriale Auslegung das Faktum der Wissenschaft nutzen soll: sie muß sich die Möglichkeit wahren, ihm — wo nötig — sein eigentliches fieri vorzuschreiben.

Yordks philosophische Analyse setzt also unmittelbar an der Geschichte als dem eigentlichen Wesensbereich der geschichtlichen Lebendigkeit ein, nicht wie die Wissenschaftstheorien des Neukantianismus an dem Derivat des Inhalts der Geschichtswissenschaft als einem aus dem Stoff der sinnlichen Wirklichkeit irgendwie präparierten Produkt. Und sie erhält dadurch gegenüber jenen Theorien wie vor allem gegenüber der Geschichtswissenschaft selbst die Freiheit der Kontrolle auf die »Adäquatheit der wissenschaftlichen Methode«¹⁾: auf ihre Ursprungstreue zur erlebten geschichtlichen Wirklichkeit und insbesondere zu den Motiven, aus denen diese Wirklichkeit in sich selber eine Geschichtswissenschaft zeitigt.

ß) Geschichtliche »Zugehörigkeit«.

Indem Leben und Leben sich in dem »unsichtbaren Kraftbereich der Motive«²⁾ begegnen, ist die »Wirkung von Leben auf Leben« »unmittelbar und selbständig«³⁾: zum mindesten beruht persönlicher Kontakt so wenig auf der Vermittlung durch sinnliche Objekte als eigentlicher Grundlage wie etwa das Sprachverständnis auf der Vernehmung von Lauten; wie das Sprachfoma für den Sinn der Sprache nicht konstitutiv ist, so ist überhaupt geistiges Wesen somatisch bedingt, doch nicht somatisch geartet; geschichtliche Wirkung von Person zu Person nicht einmal somatisch, geschweige denn ontisch bedingt⁴⁾. Und daher sind die okularen Bestimmungen eines äußeren Zusammenhangs, in dem Geistiges direkt oder indirekt auftritt, für seine wahrhafte Erfahrung — für das Erfahren seiner Bedeutsamkeit — irrelevant⁵⁾. »Luther, Augustin, Paulus wirken auf mich gegenwärtig und körperlos«⁶⁾. Nur wenn es nicht allein auf die lebendige und

1) S. 179. 2) S. 88.

3) S. 192; vgl. auch Droysen a. a. O. S. 74 u. ö. 4) S. 180, 193 f.

5) S. 193 f. 6) S. 192. Auch Dilthey, gegen den a. a. O. argumentiert wird, kennt doch sehr wohl die Bedeutung dieser direkten Wirkung: so z. B. schon 5 Jahre vor dieser Diskussion: Schriften V 114.

wesentliche Bedeutung geschichtlicher Potenzen, sondern auch auf eine vollständige historische Erkenntnis ankommt, geht die lebendige Hinbewegung in die objektive Feststellung ontischer, somatischer, temporeller Bedingtheiten über, die die genuine persönliche Wirkung des Geschichtlichen nicht ausmachen, sondern nur seine »Erkenntnisseiten«, seine innerlich gleichgültigen Außenwerke sind¹⁾. – Wir haben es hier noch nicht mit der geschichtswissenschaftlichen Methode zu tun. Vorläufig genügt, aus der innerlichen Zugehörigkeit alles Geschichtlichen die Möglichkeit eines primären Rapportes zu begreifen, der auf keinen hypothetischen Analogieschluß, auf keine Verlegung »eigener innerer Erfahrung in andere menschliche Körper« angewiesen ist, sondern unmittelbar zwischen Leben und Leben ins Spiel tritt. Weil es ein einzig-eines, freilich mannigfach gegliedertes Leben ist, dessen Kräfte jeden Einzelnen in der Gemeinschaft durchdringen, »spricht« der Mensch in der »Kategorie« Humanität ohne weiteres auf den Menschen als Mitmenschen »an«: diese Regel des Ansprechens, in der jenes Verhältnis der Zugehörigkeit anerkannt wird, ist in analoger Weise als konstitutives Element des Bewußtseins anzusehen wie die Kategorie Objektivität, unter der sich alles Sachweltliche zusammenfindet²⁾. Wie in der Objektivierung der Verstand seine Herrschaft antritt – Yorck erinnert²⁾ an den ersten Satz in Lockes Essay: the understanding sets man above the rest of sensible beings, and give him all the advantage and dominion which he has over them – so tritt in der »Humanität« das Gefühl für die Lebensganzheit zutage: ein Gefühl, das allerdings – wie wir noch weiter sehen werden – nicht eleatisch unartikuliert sein darf, wenn es Menschheitsgefühl, Gefühl für den geschichtlichen Kosmos und damit auch für dessen Struktur sein soll³⁾.

Menschheit ist also in durchaus gegenfälliger Weise gegeben wie ontische Objektivität, in einer Umkehr des Bezugsinnes. Menschheit begegnet in der Verbundenheit zentripetalen Lebensgefühles, Gegenständlichkeit als Widerständigkeit in der Zentrifugalität des abgeforderten und auf sich gestellten, an das andere, als ein ihm Äußeres nicht gebundenen Willens. Gemeinsam ist beiden – dem Gefühl als konkreter Lebensempfindung und der abstrakten Selbstbehauptung des Willens – nur das Eine: Organ der Wirklichkeit, Spürung der Wirklichkeit zu sein. Denn als Wirklichkeit wird von uns angesprochen und anerkannt, was als innere Wirklichkeit der

1) S. 193. 2) S. 192.

3) Interpretation auf Grund von S. 85, 97 und 225.

Person anspricht und sich geltend macht: die Kraft. Wir werden noch zu sehen haben, wie darin keine zeitlose Definition gegeben ist, sondern eine geschichtlich-christliche Grundbestimmung zu Wort und Auswirkung kommt. Der Wille ist Wirklichkeitsgarant, Quelle äußerer Erfahrung, indem er auf äußere Wirklichkeit auftrifft, in der Widerstandsempfindung seine gegen-ständige Begrenzung erfährt. Das Gefühl ist Wirklichkeitsgewähr, indem es in lebendiger Hingabe die wirkliche Zugehörigkeit gewahrt und wahrt, in der geschichtliches Leben vor uns und um uns das Eigenleben »eigentlich« mit ausmacht. Dies Gefühl der Zugehörigkeit leistet die offene, verantwortliche Ent-sprechung auf den Anspruch, der aus der Empfindung, d. h. der unmittelbaren Berührung, der Mitteilung, der Eröffnung mitmenschlichen, geschichtlich präsenten Wesens an uns ergeht. Der äußeren Erfahrung steht somit nicht die Subjektivierung der transzendentalen Methode, sondern diese innere Erfahrung, diese Verinnerlichung im Sinne der Vergeschichtlichung des Menschen entgegen¹⁾.

Die hohe ethische Bedeutsamkeit der These, daß Humanität eine aller Objektivität gegenüber völlig eigenartige Anspruchsweise, d. h. Kategorie sei, leuchtet ein, wenn man sie leicht variiert und in ihrer Auswirkung betrachtet. Dann erhält sie die bekannte, hier aber aus dem Sinn aller mitweltlichen Verhaltensweisen lebendig erwachsende, nicht abstrakt postulierte Fassung: »Ein Mensch wird dem andern nie zur Sache«²⁾ – natürlich insofern er als Mensch in adäquater Gegebenheit, eben im Verhältnis lebendiger Zugehörigkeit³⁾ zu uns begegnet. Die freie Willkür gegenüber der Sache – Voraussetzung alles rein intellektuellen Verhaltens – ist im geschichtlich-konkreten Leben durch den »Respekt«, die Rücksicht unterbunden, die im Leben des andern dieselbe Kraft wirksam weiß und ehrt, der wir die Bildung unseres eigenen geistigen Daseins verdanken (schon diese Sonderung des einen und anderen ist also nur obenhin, nicht im Grunde statthaft), und die sich in uns auf so verwandtes Leben hin unmittelbar regt. Diese urgründige Verbundenheit ist so wenig Produkt einer Willensstiftung und -Vereinigung, nachträgliche Verbindung, daß vielmehr die heute anscheinend aktuelle Notwendigkeit einer Synthese selbst erst Resultat einer Lebenszerlegung ist⁴⁾. Dafür ist nach Yorck ein Übergriff der konstruktiven Willenstendenz verantwortlich, die – um schrankenlos herr-

1) S. 167 f., 192, 194, 223; T. S. 218 f., 224 f.

2) S. 203. 3) S. 192.

4) S. 97. Vgl. dazu und zum Folgenden Schelling, S. W. I, VII 364 ff., Steffens, Christl. Religionsphilosophie II 18 ff.

schen zu können — die »abstrakte Selbstbestimmung«¹⁾, die egoistische Absehnung der Individuen aus dem Lebensverbände betreibt und so freie Bahn gewinnt, das innerlich fremd Gewordene, äußerlich doch aufeinander Angewiesene aus atomistischer Vereinzelung mechanisch zusammenzufügen.

Diese vorweggenommene Behauptung kann erst in späterem Kontext die Verständlichkeit gewinnen, die wir zunächst durch folgende Andeutung vorbereiten: Die ursprüngliche Art, wie alle, die irgendwie unsere Angehörigen sind, unseren eigenen Lebenszusammenhang mit ausmachen, läßt in einem lebendig bewahrten, inständigen Verhältnis zu ihnen jene Distanzbildung nicht aufkommen, durch die sie zu Objekten der Vorstellung und insofern zu für uns unwirklicher Erscheinung werden. Erst die der Isolierung des Eigenwillens entsprechende Ver selbständigung von Faktoren unserer Lebenswelt, ihre Projektion in das Dürben der Vorstellung degradiert diese Daseinskomponenten zu Elementen abtändigen Seins, zu Material, das wir nach den Bedürfnissen geistiger Handlichkeit, nach den Machtgelüsten des Willens zerstückeln und in einen neuen, konstruktiven Zusammenhang einbauen können. Denn erst in dieser Abstandsbildung lösen wir uns aus der umgänglichen Verknüpfung mit der Welt los und gewinnen gegenüber einer erweiterten, überweiteten Sachwelt die freie Möglichkeit und Unverbindlichkeit eines objektiven Verhaltens und objektivierenden Verfahrens, dem aller Zusammenhang nur durch Synthese, Assoziation ist²⁾, und für das die ursprünglichen Gemeinschaftskräfte der Liebe, der Gnade usw. zufällige Akzessorien sind³⁾. Der wahrhaft urwüchlige Lebensorganismus mitmenschlichen Daseins spottet jedoch der Danaidenarbeit solcher Komposition des Syndesmos⁴⁾. — Die Erfahrung der unmittelbaren, primären geschichtlichen Verbundenheit von Mensch zu Mensch in der gemeinsamen Abhängigkeit historischer Kraftübertragung (Tradition) läßt das in der Psychologie übliche Ausgehen vom Einzelich, das aus dieser Vereinzelung herausstrebt, nur als freilich interessante — nämlich verräterische — Abstraktion erscheinen⁵⁾. Humanität als wesentliche Bildungskraft des eigentlich menschlichen, des historischen Daseins im allein ursprünglichen Verhältnis des geistigen Syndesmos ist also kein abstraktes Ideal, kein objektives Gebot, das an das Leben ergeht; es ist aber auch keine platte Wirklichkeit, sondern ein tiefster Grund, aus dem alles Leben wächst und in den es um so tiefer einwächst, je treuer es seinem Ursprung bleibt. Je

1) S. 85. 2) Vgl. S. 178 f.; 192 f. 3) S. 88, 154. 4) S. 85. 5) S. 192.

fechter also die Wurzelung in dem Zusammenhang wird, der Leben heißt und übergreifendes geschichtliches Leben ist, um so reiner ist auch echte Humanität realisiert.

Um dem Gefühl für die gemeinsame Substanz alles geschichtlichen Lebens Nachdruck zu geben, zieht Yorck den Terminus »Zugehörigkeit« dem Diltheyschen der »Gleichartigkeit« von Leben und Leben vor¹⁾. Offenbar findet ja in diesem Begriff der Gleichartigkeit gerade unser Mitmenschentum noch keinen Ausdruck: er gibt statt der Anerkennung der urtümlichen Ganzheit geschichtlichen Lebens nur ein Vergleichsergebnis an, das höchstens verständlich machen kann, wie die in solcher Koordination getrennten Einzelwesen nachträglich zur Vereinigung gelangen können. »Gleichartigkeit« bedeutet (i. u.) äußere Gleichheit und Ähnlichkeit statt innerer Verwandtschaft und nähert sich damit – statt einem unmittelbaren persönlichen Befunde gerecht zu werden – der revolutionären, von Yorck als trügerisch angesehenen Forderung der Gleichheit aller Menschen untereinander; wohingegen »Zugehörigkeit« Konstituante alles geschichtlichen Lebens überhaupt ist²⁾. – Die Yorcksche Stellungnahme zu jenem Begriff wird noch begreiflicher, wenn man das Wort »Gleichartigkeit« zerlegt und die Bedeutung seiner Bestandteile für sich und in Beziehung zueinander prüft. Die anscheinend vorwiegend terminologische Frage erhält auf diese Weise einen für Yorck höchst wichtigen methodologischen Hintergrund.

Yorck unterscheidet grundsätzlich die eidetische, auf äußerer Ähnlichkeit beruhende und durch Vergleichung herauszuhebende Allgemeinheit der Art von der generellen, konstitutiv, d. h. durch ein einheitliches Bildungsgesetz begründeten und also genetischen Allgemeinheit der Gattung, des Herkunftsgleichen. Der aristotelische Wortgebrauch wird hier also in seinem strengen etymologischen Sinne wieder aufgenommen, ganz im Einklang mit Lohe, unter erfreuter Berufung auf ihn³⁾, aber doch von ihm unabhängig und zu systematisch viel bedeutsamerer Verwertung. Immerhin ist die Stelle bei Lohe, an die Yorck wohl gedacht hat, auch in unserem Zusammenhange höchst belehrend; sie lautet: Des Aristoteles Wahl der »beiden Ausdrücke Eidos und Genos ist ohne Zweifel durch die ursprüngliche Wortbedeutung bestimmt worden; Eidos, die Art, welche unter sich nur Individuen befaßt, ist das Gemeinsame des Aussehens oder der Erscheinung; Genos begreift das Formverhältnis-

1) S. 192. 2) Zum Begriff der Zugehörigkeit vgl. o. S. 39 Anm. 5 u. S. 47

3) S. 22f.

dene, das in seiner Entstehung, oder wenn es überhaupt nicht zeitlich entspringt, doch in dem bedingenden Zusammenhang seiner Bestandteile derselben gesetzgebenden Formel gehorcht¹⁾. — Dieser Satz enthält die historische Rechtfertigung dafür, weshalb Yorck es ablehnte, bloße Gleichartigkeit als Grundlage menschlichen Einverständnisses zu bezeichnen. Das Eidos hat Individuen nur vermöge ihrer Gestaltgleichheit unter sich, mögen sie untereinander in realer Gemeinschaft stehen oder nicht: »Gleichartigkeit« würde also die existenzielle Bedeutung des geschichtlichen Mediums vernachlässigen. Damit ist zugleich gesagt: das eidetisch Begriffene ist Gestalt; die Gestaltauffassung aber ist der wirklichen Gegebenheit der Mitmenschen, der Wirkung persönlicher Kräfte inadäquat. Das Eidos ist okularer Abkunft: Gestalten stehen vor mir; der Kräfte werde ich inne, wie sie sich und mich durchdringen; in dieser Durchwirkung sind sie der Vergleichung, die ein objektives Nebeneinander braucht, unzugänglich. Der Gestalt gegenüber haben wir Abstand, sie steht vor uns: im geschichtlichen Leben stehen wir selbst, es ist bei voller Integrität seines Gehaltes nicht distanziiert vorstellig zu machen. — Die Rede von der Gleichartigkeit alles menschlichen Lebens zielt also ins Leere, wenn wir auf das ausgehen, was menschliches Leben wesentlich ausmacht und was nur in existenzieller Gemeinschaft zu erfahren ist. Sie kann somit nur als eine praktisch bis zu einem gewissen Grade bewährbare Hypothese für die Vorstellung eines Lebens dienen, dessen umspannender Wirkung ich mich entziehe und das ich dann also nur noch gewissen abgeforderten Seinsgestalten gleichmäßig »unterlegen« kann. Innere Zugehörigkeit ist ein der konkreten Selbstbefinnung greifbarer Befund: menschliche Gleichartigkeit die nur solipsistischer Einstellung nötige, sonst innerlich unbegründete Voraussetzung einer Selbsttranszendenz²⁾ — im besten Fall eine unbegriffene und letztlich unbegreifliche Tatsache. Denn ein Dilthey'scher Erklärungsversuch der neunziger Jahre macht die Gleichförmigkeit der menschlichen Natur (bei allem Wandel inhaltlicher Typik) doch nicht von innen heraus verständlich und wird von ihm auch nicht ernsthaft durchgeführt: daß nämlich zu der inneren Verwandtschaft alles Geistigen, der Souveränität der Sinnbeziehungen noch die Wirkung der allgemeinen gesetzlichen Verhältnisse komme, die die ganze Natur durchwalten und — »indem sie das bedingende

1) Loge, Logik S. 50. — Diese Unterscheidung nähert sich also der von konkreter und abstrakter Allgemeinheit — universitas und universalitas —, die in der Rickert-Lask'schen Philosophie eine so große Rolle spielt.

2) Vgl. dazu Dilthey, Schriften V, S. 250.

Milieu für die geistige Welt bilden« – sich auch in dieser durch die Gleichförmigkeit ihres Effekts äußern¹⁾. Diese Erstreckung physischer Gesetzmäßigkeit auf gemeinfame Züge des von ihr umspannten Lebens würde ja doch – Dilthey sagt allzu vorsichtig: auf absehbare Zeit – ein undurchdringliches Mysterium bleiben²⁾ – das aber, mindestens in den Rahmen einer hermeneutischen Philosophie, erst durch eine falsche Fragestellung Eingang findet³⁾.

b) Christentum als geschichtliches Leben.

a) Die genetische Einheit des Lebens.

Es ist ein durch die Einstellung des »Allgemeinen« in eidetische und generelle Allgemeinheit geforderter Schritt, wenn wir nach Ausschaltung des einen Gliedes der Disjunktion feststellen, daß dem Begriff des geschichtlichen Menschen generelle Allgemeinheit zukommt. Das Recht zu dieser Behauptung ist aber nicht nur ein formal-logisches. Sie findet vielmehr auch materiale Bestätigung in den Betrachtungen, die wir hinter uns haben, und in der Übereinstimmung mit der Yorkschen Hauptposition, der wir uns gleich zuwenden werden.

In der Tat bedeutet ja diese Bestimmung nichts als den Ausdruck dafür, daß die Grundrichtung, unter der der Mensch von York gesehen wird, nicht die naturalistische ist – wiewohl er nicht verkennt, daß der Mensch auch als Naturwesen aufzufassen ist⁴⁾ – sondern so, wie er unter der Kategorie Humanitas steht: als Glied der geschichtlichen Lebensgemeinschaft. Aus dieser Funktionalität muß sich dann also ergeben, was der Mensch wesentlich ist, d. h. er muß von dem Bildungsgezet der Gemeinschaft her und also, wenn ich so sagen darf, generell definiert werden.

Aber, wenn alles geschichtliche Leben ein Leben dank der uns überkommenen historischen Kräfte ist und sich im dankbaren Bekenntnis zu ihnen erhält, so muß seine Einheit selbst eine geschichtliche, gewordene, sein Bildungsgezet selbst irgendwann ins Leben getreten sein. Nicht nur im Rahmen der Geschichte dürfen sich geschichtliche Mächte wirksam erweisen; sondern das Prinzip der Ge-

1) Vgl. dazu Dilthey, Schriften V, S. 268 f.

2) Ebenda S. 272.

3) Die neben ideeller Sinnngemeinschaft und geschichtlicher Zugehörigkeit doch auch vorhandene Gleichförmigkeit im Naturwesen des Menschen stellt vor das Problem der Grenzen jeder idealistischen Transzendentalphilosophie, aber auch der Pneumatologie im Sinne Yorks. Das wird auch schon bei der Lektüre der einschlägigen Partien von Diltheys »Einleitung« (Schriften I 17 ff.) deutlich. 4) S. 71.

geschichte muß selber geschichtlich sein, wenn menschliches Leben von Grund aus geschichtlich sein soll.

Die ernsteste menschliche Verpflichtung muß dann der Tat gelten, die den menschlichen Syndesmos in seinem absolut innerlichen Sinne überhaupt erst ins Leben gerufen hat. Die generelle Allgemeinheit dieses Menschenbegriffs muß aus der Genese des geschichtlichen Menschentums verständlich gemacht werden – wie denn überhaupt nach Yorck die »generischen« Bestimmungen aus den »genetischen« zu gewinnen sind¹⁾.

Nun denn – geschichtliches Leben im prägnanten Sinne, Geschichte als Empfindungsrealität geht für Yorck, wie schon für Fichte²⁾ und Schelling³⁾ aus der Heilstat Christi hervor, der im Gefühl aboluter Zugehörigkeit, im Vertrauensverhältnis der Gotteskindschaft menschliche Gemeinschaft im tiefsten Grund verankert habe; dessen Opfertod Zeugnis dieser Solidarität und damit Quellpunkt des lebendigen Bewußtseins sei, daß das Tun des einen wirkende Kraft im Leben des anderen Menschen zu werden vermag; jeder für jeden einzustehen habe; daß alles geschichtliche Leben aus opfervoller Liebe stammt und sich in Bekennung und Bewährung dieses Ursprungs durch opfervolle Liebe fruchtbar bekundet⁴⁾. »Alles und in allen Christus« ist die Lehre des Apostels und die Wahrheit des Abendmahls. »Nicht ein anderer, sondern ein Mensch und historische Kraft ist Jesus: das Kind gewinnt durch das Opfer der Mutter, ihm kommt es zugute. Ohne diese virtuelle Zurechnung und Kraftübertragung gibt es überhaupt keine Geschichte«⁵⁾. Es wird notwendig sein, diesen Ausdruck ganz wörtlich zu nehmen, wie es denn auch Dilthey, der es doch wohl wissen durfte, getan hat – also das Wort »diese« nicht in »solche« umzudeuten, um den Ausdruck

1) S. 162.

2) W. IV, 541: Christus »der Anfänger aller wahren Geschichte«. 544: »Wie wir uns stellen mögen, in den Boden der christlichen Zeit hinein sind wir gesetzt, durch seine Einflüsse ist das faktische Grundsein bestimmt, von welchem wir ausgehen.«

3) Das Christentum ist nach Schelling »seinem innersten Geiste nach und im höchsten Sinne historisch« (S. W. I, V, 288); war dem Griechen das Universum Natur, so ist es dem Christen Geschichte: »dies ist der eigentliche Wendepunkt der antiken und modernen Religion und Poesie« (S. W. I, V, 427).

4) Auch Stahl z. B. betont – aber in ganz dogmatischer Weise – den »christlichen Charakter« der Weltgeschichte und sieht im »bloßen Prinzip der Menschlichkeit« nur »ein aus dem harmonischen Ganzen christlicher Gefinnung einseitig abgelöstes Moment.« (Der christl. Staat, S. 15, 41.)

5) S. 155. Sperrung von mir. Vgl. Diltheys Einwand ebenda.

seiner harten Ausschließlichkeit zu entkleiden. Denn erst in diesem Deckungsverhältnis von Christlichkeit und Geschichtlichkeit wird Geschichtlichkeit selbst als geschichtliche Tatsache gesehen; erst ein solcher christlicher Positivismus überwindet nach Yorcks Überzeugung radikal jenen Nominalismus, dem alles Geschehen lediglich als Paradigma gilt¹⁾, und gibt dem Leben Christi die existentielle Bedeutung des eigentlichen Lebensprinzipes²⁾, nicht nur – wie bei Dilthey – die eingeschränkte einer besonderen »Faktizität«, die nur als Symbol für ein universelles geschichtliches Verhältnis dienen kann³⁾.

Gewiß schließt der Glaube an die Sündlichmachung durch einen – äußerlich betrachtet – einmal geschehenen, »tatsächlich von anderen begangenen« Sündenfall und an die Entführung durch ein »von einem andern einstmals gebrachtes« Opfer zunächst eine doppelte Unmöglichkeit ein: für den niederen empirischen Sinn die, ein Vergangenes mit unbedingter Gewißheit als geschehen anzunehmen; für den moralischen Sinn die, ein von anderen Begangenes als entscheidende gegenwärtige Lebensbestimmung anzuerkennen. – Yorck ließ jedoch diese Herausforderung des bon sens nicht bloß als widervernünftige – sich damit abzufinden – in ihrer ganzen Härte bestehen. Er rettete sich auch nicht sozusagen kopfüber durch einen verzweifelten Glaubenssprung aus einem Abgrund der Unverständlichkeit: ungleich dem doch sonst nicht unverwandten Kierkegaard, den Yorck leider erst spät, flüchtig und mittelbar in der Darstellung Höffdings kennen lernte⁴⁾. Sein Bewußtsein der Virtualität des geschichtlichen Lebens erlaubte ihm, die Antinomien eines nur an der Natur geschulten Verstandes zu überwinden, ohne das Übervernünftige, das Wunderbare geschichtlicher Gnadenwirkung zu leugnen⁵⁾. Denn indem Yorck als gläubiger Christ in der religiösen Einigung ein im ontischen Sinne Gewesenes als präente Kraft und höchsten Schatz des Daseins besaß, wurde er in letztentscheidender Weise gewahr und versichert, daß konkrete Geschichtlichkeit in der Habe des »der Erscheinung nach Vergangenen, der Kraft nach Aufbehaltenen«⁶⁾ besteht. Die Beziehung absoluter Zugehörigkeit der

1) S. 144.

2) Für Yorck hat die personale Geschichtsauffassung, die er mit seiner Zeit gegenüber der Ideengeschichte Rankes teilt, in dieser Herkunft aller Geschichte aus persönlicher Tat ihre tiefere, nicht nur aus politischem Tagesgeschehen gezogene Begründung: Personalität ist »religiöses Postulat« (S. 160). Yorck sieht ein Kennzeichen des neuen geschichtlichen Lebensgefühles darin, wie etwa bei Augustin der heilige Geist fraglos personal bestimmt wird (S. 160). Denn »Person sucht Person« (Schelling II, I, 566).

3) Dilthey S. 158. 4) S. 224. 5) Vgl. S. 155. 6) S. 167.

Menschen zu Gott und damit der Menschen untereinander, Yorcks tiefste und sicherste Empfindungsrealität war ihm in Christo wirklich, durch seine persönliche Tat wirksam geworden; sie war dann in der christlichen Gemeinde bewahrt, durch Luther zu freier vertraulicher Unmittelbarkeit erneuert¹⁾ und der Gegenwart überantwortet worden.

Diese Partizipation, diese Anteilnahme aber verdanken wir nach Luther der Anteilgabe, der Mitteilbarkeit göttlicher Kraft im menschlichen Wesen Christi²⁾. In dieser Vergeschichtlichung des Kommunikationsbegriffes sind die wahrhaft geschichtlichen Fakten zugleich als innere wie als gegenwärtige Wirklichkeit verstanden: wie denn Luther die Tatsachen des Lebens Jesu nicht als Chronikengeschichte behandelt, vielmehr als *res viventes, ut vivificent nos*, eingeschärft wissen wollte³⁾. Die Geschichtlichkeit in der Konzeption Yorcks darf in diesem Sinne als lutherische in Anspruch genommen werden. Über Kant hinweg geht Yorck auf Luther zurück⁴⁾.

Die Mitteilung der Kraft Christi ist als *creatio nova* dem Eigenwillen enthoben und geht also der *imitatio* vorher. *Non imitatio fecit filios, sed filio fecit imitatores*⁵⁾. Dies ist auch der letzte, tiefste Grund, weshalb Yorck persönliche Zugehörigkeit, nicht Gleichartigkeit zum Prinzip des geschichtlichen Zusammenhanges machte. Und daher konnte ihm so wenig wie Luther Christus nur ein *exemplum imitabile*, geschichtliche Gegebenheit nur exemplarischer Fall univerrer menschlicher Möglichkeiten sein.

Demgegenüber steht Dilthey – nicht durchweg, doch in immer wiederkehrenden Äußerungen – noch in der Abhängigkeit von Humboldt und damit letztlich von Leibniz: die Phänomene verlieren an geschichtlicher Tiefe, indem sie bei allem Sinn für ihre unberechenbare Individualität darin (erkenntnistheoretisch) zur Gleichung gebracht werden, geschichtliche Darstellungen der übergeschichtlichen Idee, der »Form der Menschheit« (Humboldt), der immer selben Menschennatur (Dilthey⁶⁾) zu sein. In dieser Konfrontation zur Idee werden sie dann doch – einander ergänzend – nebeneinander geordnet.

Yorck aber wahrt immer die entscheidende Hinsicht auf die eigentlich geschichtliche Seinsweise, auf die Virtualität, die die geschichtliche Person zum Faktor geschichtlichen Lebens macht. Als bleibende Kräfte sind Christus und Männer wie Augustin und

1) Vgl. für Luther etwa W. A. IV 401, 18: *Christus est nostrum idipsum, in quo omnes participamus; quod si participamus, eo ipso associamur omnes simul.*

2) Vgl. z. B. Luther W. 34. 2, 57.

3) Vgl. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte 2. u. 3. Aufl. IV 181.

4) S. 145. 5) Luther W. 2, 518. 6) Z. B. Schriften V 245.

Luther in diesen Bund des höheren Lebens eingegangen¹⁾, den der einzelne nicht erst als seine selbständige Errungenschaft zu inaugu-rieren hat — wie vermöchte er das? — sondern gnädiger Stiftung verdankt. Als Prinzip erlebbarer Geschichtlichkeit ist damit — mindestens mußte Yorck es so ansehen — das Überfinnliche aus einem Element der Spekulation zum Grundfaktor konkreter Selbstbefinnung geworden. Denn als solche letzte zwingende Erfahrung geschichtlicher Lebendigkeit war das Christentum mehr als ein metaphysisches System, mehr als ein ethisches Prinzip; es verfloß nicht in die Selbstgerechtigkeit des auf sich gestellten freien Willens, sondern erschloß die Tiefe des Gemüts der in der christlichen Gemeinschaft wirkamen Lebenskraft und -fülle; es durchseelte den einzelnen so sehr mit dem Geiste des Ganzen, daß wahrhaft geschichtlich leben in Christo leben heißen durfte; es führte in Aktivierung des Zusammenhangs zu freier Gefolgschaft auf dem Wege eines reinen, unbedingten, in-ständigen Lebens.

β) Die Positivität des Christentums.

Das Christentum ist also für Yorck der Urquell des Wissens um die Solidarität des in Gott einigen Lebens: das Einzelleben hat nur im Ganzen Bestand; das Ganze ist Kraft des eigenen Innern. Diese Virtualität alles geschichtlichen Lebens bedingt, daß seine Analysis sich überall erst im Aufweis und in der Würdigung der jeweiligen geschichtlichen Motive vollenden kann²⁾. Der Realitätscharakter der Geschichte bringt es mit sich, daß die Geschichtlichkeit einer Tatsache, die durch empirische Forschung nur zur höchsten gerade möglichen Wahrscheinlichkeit gebracht werden kann, ihre letzte Gewähr in der inneren Beglaubigung findet, die ihr die Wirksamkeit als lebendiges Motiv verleiht. Geschichte ist ein der Selbstbefinnung und nur dieser wahrhaft gegenwärtiger Lebenszusammenhang. Die Anerkennung Christi als einer geschichtlichen Realität ist also im letzten Grunde Resultat einer Selbstprüfung, die sich des Fonds der eigenen Existenz zu versichern sucht und in solcher wachen Bereitschaft ihr geschichtliches Eigentum reklamiert. Nun aber war die Christlichkeit für Yorck die bindende Kraft des Gemeinschaftslebens, dem er sich angehörig fühlte, und dem er verdankte, was er war. Zwei Jahrtausende hatte das Christentum gebildet, zwei Jahrtausende hatten es sich zugebildet: Yorck

1) Yorck anerkennt Luther also »nur« als historische Kraft, nicht als Lehrgehalt (S. 144); er hält an der existentiellen Bedeutung des lutherischen Glaubensbekenntnisses, nicht an der Äternität der lutherischen Glaubensformeln fest (S. 16). 2) S. 45, 71 u. ö.

war ihr Erbe. Die innerlich mächtigen christlichen Glaubensmotive — die lautere, gottinnige und die Menschen einende Kraft des Lebens Jesu selbst und die überzeugend gemahnende, von innen heraus bestätigte Deutung der menschlichen Lebenslage — begegneten sich in der Leibhaftigkeit einer Erfahrung, deren Lebensblut das Blut Christi war. Das Bewußtsein dieser Abkömmlichkeit von einer höchst persönlichen Kraft und Tat, von deren Geist und Sinn das ganze »nachfolgende« Leben getragen wurde, gewährte Yorck über die Person Christi eine mehr als objektive — eine innere Selbstgewißheit und gab dem Dasein Sicherheit der Richtung, in der es zu führen, und Halt auf dem Grunde, auf dem es gebaut ist. »Ich lebe aber, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir¹⁾.« Vom Lichte solcher Offenbarung durchdrungen, konnte Yorck die blassen sachlichen Evidenzen und Probabilismen nur als abgeleitete gelten lassen²⁾: der »historische Wahrheitsbeweis« ist »der Erweis der Kraft.«³⁾, die in uns selbst befunden wird⁴⁾. In jenem Aufschluß über sich selbst befaß Yorck den Schlüssel zu seiner konkreten Existenz und damit die Bedingung jedes lebendigen geschichtlichen Verständnisses und die Handhabe jeder streng geschichtlichen Kritik. »Einen anderen Grund kann niemand legen, außer dem, der gelegt ist«⁵⁾. Damit ist statt des Schauens die Selbstempfindung des gläubigen Menschen zur letzten geschichtlichen Grunderfahrung geworden.

Die Selbstbefonnenheit, in der Yorck die Geschichte als innerlich lebendige Realität und die Christlichkeit als eigentliches geschichtliches Ferment begriff, schloß die Selbstvergeffenheit der Frage, inwiefern der Herrschaftsanspruch der christlichen Religion objektiv berechtigt sei, aus. Yorck standen nicht wie den Menschen einer wurzellosen Zeit Christentum, Buddhismus, Taoismus usw. als vergleichbare Möglichkeiten zu sachlicher Begutachtung und gefälliger Auswahl gegenüber: dazu hätte er aus dem christlichen Syndesmos heraustreten und in der Grundfrage der Existenz die Grundlage des eigenen Seins verleugnen müssen. Die singuläre Bedeutung, die souveräne Hoheit des Christentums bestand für ihn darin, daß

1) Galater-Brief 2, 20. 2) Vgl. die Andeutungen über die Verschiedenheit von Gewißheit, Evidenz usw. S. 128, 143, 163, 253, 255.

3) S. 169. Vgl. Fichte W. IV, 549f., 572; zu Grunde liegt natürlich Kor. I, 2, 4. Siehe auch Joh. 7, 17.

4) So hatte ja auch Paulus (1. Kor. 15) die Bürgschaft für die Auferstehung des Herrn nur in dem Vertrauen, daß wir selbst auferstehen werden, gefunden. Nur als Gnadenprinzip, als Hoffnungsanker des christlichen Lebens ist sie historisch: sie »war«, sagt der Christ, oder vielmehr sie ist; denn er ist nur durch sie. 5) 1. Kor. 3, 11.

es nicht ein ideelles Sinngebilde neben anderen, auch nicht das höchste unter ihnen, sondern Ursprung und Halt des unauswechselbaren geschichtlichen Lebens war. Nur als religiöser Mensch konnte Yorck wahrhaft, von innen heraus, in echter Verbundenheit um diesen Zusammenhang wissen; und nur um diesen Zusammenhang — den seines eigenen Lebens — konnte ihm der geschichtliche Mensch — da alle Geschichte Empfindungsrealität ist — recht eigentlich und nicht nur in neugieriger Interessiertheit um äußere Tatsachen wissen.¹⁾ Solchem kritischen Selbstbewußtsein konnte m. E. die »vergleichend-geschichtliche Religiosität«²⁾ Diltheys kaum anders denn als hölzernes Eisen erscheinen. Dem existentiellen Begriff der Geschichte, nicht etwa nur der historischen Erkenntnisteknik widerspricht die Auffassung eines Geschehens als Paradigma³⁾. In Yorcks spezifischer Christlichkeit tritt der Protest der religiositas, des einigen Lebens in geschichtlicher Zugehörigkeit, gegen die humanitas im landläufigen Sinn, das Gefühl des bunten Lebens bei grundsätzlicher Vergleichlichkeit, zutage; oder — wie man auch sagen kann — so wurde der Begriff der humanitas von Yorck religiös konkretisiert.

»Wenn man Philosophie als Lebensmanifestation begreift, nicht als Expektoration eines bodenlosen Denkens, bodenlos erscheinend, weil der Blick vom Bewußtseinsboden abgelenkt wird«⁴⁾, so hatte Yorck im unvordenklichen Gefühl existentieller Verpflichtung und Verbundenheit nicht die Möglichkeit und nicht das Recht einer standpunktlosen, voraussetzungslosen Betrachtung von Leben und Welt. Seine Aufgabe konnte nur sein, die Notwendigkeit seines Standpunkts aus den Gegebenheiten seiner religiös-geschichtlichen Erfahrung, also — wie wir sagen würden — phänomenologisch zu begreifen und zu begründen, den Charakter der geschichtlichen Wirklichkeit und seine Fundierung im christlichen Bewußtsein nachzuweisen. Diese Tendenz macht den Nerv der Yorckischen Philosophie aus, und dieser ihrer eigenen Intention wenigstens wird man nicht durch ihre Kennzeichnung als »monotheistische Metaphysik« gerecht⁵⁾. Sie will — Yorck hat das wiederholt ausgesprochen — antidogmatisch, antimetaphysisch sein; sie will durch höhere Empirie, durch geschichtliche Ursprungsforchung einen erst eigentlich unmetaphysischen, einen historischen Kritizismus verwirklichen⁶⁾.

Yorcks christlicher Positivismus war, so wie er ihn verstehen mußte, nichts als Reflex der positiven, Geschichtlichkeit allererst

1) Vgl. jedoch zur Ergänzung u. Abschnitt 5 d. 2) S. 125.

3) S. 250. 4) S. 144.

5) So Misch, Dilthey Schriften Bd. V, S. CXII. 6) Vgl. S. 42, 69, 144, 250.

legenden Lebensfunktion des Christentums. Es gibt allgemeine und allgemein nachprüfbar Bestimmungen des religiösen Gefühls – Bestimmungen, die zu seinem Sinn gehören, ohne doch existentiell bestimmend zu sein, d. h. ohne konkretes geschichtliches Leben zu schaffen. Derart ist der Sachverhalt, »daß dem religiösen Gefühle Gott stets eine unabhängig dem Religiösen gegenüberstehende Potenz«, niemals das »Kunstprodukt« der Personifikation einer eigenen Zuständigkeit ist¹⁾. Aber damit ist nur die *conditio sine qua non* eines religiösen Verhältnisses, nicht seine positive, geschichtliche Fügung bezeichnet: solcher Bestimmung untersteht im Gegensatz zu Allegorien wie Phobos, Hybris ebenso die Nike der Griechen²⁾ wie der Gott der Christen. Das christliche Gottesbewußtsein ist dadurch positiv ausgezeichnet, daß es in dem Bekenntnis: »Nicht wie ich will, sondern wie du willst« die durchgängige Beziehung der Abhängigkeit zu absoluter Zugehörigkeit aller Gläubigen in vertrauender Gotteskindschaft erhebt³⁾. Dies nun aber ist keine allgemein-begriffliche, für jedermann kontrollierbare Wesensbestimmung menschlichen Lebens, sondern – wenn überhaupt etwas – so eine existentielle Tatsache, die sich nur dem also Gläubigen eröffnet, und die (wie Yorck sicherlich meint) nur für den Christen erlebbare Wirklichkeit sein kann⁴⁾. – Denn diese Verbindung von absoluter Abhängigkeit und absoluter Zugehörigkeit ist ja aus keiner Idee als notwendig deduzierbar, sie drückt vielmehr eine höchste Paradoxie aus: nicht nur für den Verstand, der die Vereinigung so heterogener Elemente nicht zu vollziehen vermag, sondern zuvörderst für das Gefühl gerade des religiösen Menschen, der in »unendlicher Bedürftigkeit«⁵⁾ und »unvor-denklicher Sündhaftigkeit«⁶⁾, in tiefster Betrübniß und Zerknirschung⁷⁾ wohl in Verzweiflung verfallen, nie aber aus sich die Kraft und die Kühnheit aufbringen könnte, sich in solcher Niedrigkeit dem höchsten Gotte zugehörig zu wissen und zu ihm an Sohnesstatt emporzuschwingen⁸⁾. Und doch sind menschliche Nichtigkeit und Gottes-

1) S. 207. In der Hauptsache ähnlich Luther W. A. XXX 1; 135, 1 ff.

2) S. 207. Über das Recht solcher genereller Bestimmungen vgl. u. S. 122 ff.

3) Vgl. außer dem Johannes-Evangelium und Johannesbrief I pass. z. B. Eph. 2, 18–20 und Röm. 8. 14 ff.

4) Vgl. Schelling S. W. II, 1 566: Gott, »das wahrhaft Seiende ist erst das was außer der Idee, nicht die Idee ist, sondern mehr ist als die Idee, *κρείττον τοῦ λόγου* (Arist. Eth. Eudem. VII 14: *λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλὰ τι κρείττον*).

5) S. 211. 6) S. 155. 7) Vgl. S. 211.

8) Vgl. z. B. Luther W. A. XVII 1; 431, 2: Soviel kann vernunft wohl thun, daß sie yhn einen schrecklichen, zornigen richter heysset, der yhr die Welt und dazu die helle zu eng macht, das sie nicht weys, wo sie bleiben

kindschaft im christlichen Lebensbewußtsein unauflösbar eins: nur der völlig an sich verzweifelnde Mensch kann sich selbst so gänzlich aufgeben, daß er sich ohne alles Selbstvertrauen ganz allein Gottes erbarmender Huld anheimstellt und sich seiner Verheißung getröstet¹⁾.

Nach Luther ist daher die schwerste Kunst, die wir in diesem Leben zu lernen haben, die, Sünder zu werden. So inkalkulable Sätze wie der: »Aus lutherischer Tiefe seufzt man nach Sünde«²⁾ werden nur von hier aus verständlich. Die Paradoxie wird zu einem Merkmal der Wahrheit³⁾. — Die gleiche Einheit solidarischen Zusammenhanges, durch die der Mensch an der Erbfünde teilhat, läßt den Christen an die Kraft der entführenden Tat seines Heilandes glauben und auf die von ihm erwirkte Erlösung hoffen; denn als »Mensch und historische Kraft« ihm menschlich zugehörig, ist ja Christus kein anderer als der christliche Mensch selbst⁴⁾. »Das was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele, was die Seele hat, wird eigen Christi«⁵⁾. Die Abhängigkeit von Gott wird so über die Fremdheit eines bloßen Machwerkes erhoben⁶⁾, der Mensch aus einem Geschöpfe Gottes zum Gottes-Geschöpf. Dem freien persönlichen Verhältnis zu Gott, der vollkommenen Gestilltheit dieser religiösen Erfahrung gegenüber, wie sie Luther nach allen Anfechtungen gewonnen hatte⁷⁾ — angesichts dieser selbstgenugamen religiösen Empirie erscheint selbst Augustin noch als Metaphysiker⁸⁾. Suchte doch auch er noch für seinen Glauben an Gottes Zusage im »Säkularen«⁸⁾ — denn das war für Yorck die Autorität der Kirche — einen Halt: »Evangelio non crederem, nisi catholicae ecclesiae me commoveret auctoritas«⁹⁾. Luthers Glaube

goll. Das ist aber der Natur unmöglich, daß sie ihn von Herzen ihren Vater heiße.

1) Die lutherische Grundstimmung des Yorckschen Denkens erlaubt wohl, sich für solche Behauptungen, die m. E. aus dem Ganzen des Yorckschen Lebensbewußtseins geschöpft sind, ohne sich doch direkt aus den Briefen belegen zu lassen, auf Luther zu berufen: Für den obigen Satz z. B. auf den Sermon v. d. neuen Testament 356 W.; Freiheit eines Christenmenschen 24 W.; Sermon v. d. Sakrament der Buße 720 W.

2) S. 63. Vgl. Luther, Grund u. Ursach. aller Artikel ... 337 W., 345 W., Sermon v. d. neuen Testament ... 376 f. W., Sermon v. d. Sakrament der Buße 720 W. 3) Vgl. S. 249. 4) S. 155. 5) Luther von der Freiheit eines Christenmenschen 25 W. 6) S. 154. 7) Vgl. etwa eine kurze Form der 10 Gebote 215 f. W. 8) Vgl. S. 144.

9) Contra epist. Manichaei c. 5. Dagegen Luther, z. B. W. A. X 3, 329: Der glaub fordert nit kundtschaft, wissenhait oder sicherheit; sondern frei ergeben und frölich wagen auf sein (Gottes) unempfundene, unverfuchte, unerkannte gute. — Nicht ist das Wort um der Priesterchaft willen, diese ist um

dagegen fußte unmittelbar und ohne Verlangen nach anderen Zeichen auf jener Verkündigung als auf dem Zuvorkommen, das Gott dem Menschen erwies, und wodurch er ihn zu sich emporgezogen habe, während kein Mensch aus eigenem Vermögen zum Himmel steigen und Gott zuvorkommen kann¹⁾. Wir dürfen und sollen nur ohne Scheu ob unsrer Unwürdigkeit das Testament, mit dem uns Gottes Gnade bedacht hat, in Dankbarkeit annehmen²⁾.

Die Positivität des Christentums besteht nach dieser Auffassung einmal darin, daß es nicht die bloße Realisierung eines wesensmäßigen univervellen Verhältnisses von Gott und Menschen darstellt, daß der Christ vielmehr diesem Verhältnis oder Mißverhältnis durch Gottes freien Gnadenakt, Gottes geschichtliche Selbstentäußerung enthoben sei. — Das Wunder der geschichtlichen Wirklichkeit geht aus der geschichtlichen Wirklichkeit des Wunders hervor: das quod est birgt — das ist wieder in Schellings Sinne — unendlich viel mehr und Größeres als das quid est. Diese Positivität bedeutet daher zweitens, daß die Stiftung des neuen höheren Lebens in Gott zugleich die Begründung eines neu-konkreten Lebens in geschichtlicher Gemeinschaft mit sich bringt, daß mit ihr Geschichte in dem prägnanten Yorckschen Sinne erst anhebt.

Auch dies heißt wieder zweierlei. Zunächst die kritische Anerkennung der schon erwähnten Tatsache, daß die geschichtliche Lebenswelt, die die eigene Existenz Yorcks umgriff, daß die einzig Leben atmende und Leben spendende Geschichte, die einzig innerliche bewährbare und insofern wahre, für Yorck nur die der christlichen Gemeinschaft sein konnte. — Aber Yorck meinte ganz gewiß mehr: nicht nur, daß ihm gerade die christliche Geschichte allein letztlich unmittelbar gegeben sei, sondern auch, daß es, streng genommen, vor dem Christentum überhaupt keine Geschichte gegeben habe. Er war also wohl kaum der Ansicht, daß die Christlichkeit den Horizont seines Lebenskreises begrenze und den darin befangenen Menschen vom Verkehr mit anderen geschichtlichen Kulturkreisen abschließe: er schloß vielmehr — wenn man will: mit schroffer Einseitigkeit — die Existenz einer echten Geschichte außer allem Zusammenhang mit der christlichen civitas dei aus. Die Positivität des Christentums bestand ihm, wenn ich ihn recht verstehe, eben darin, daß es eigentlich geschichtliches Leben erst geschaffen habe. Denn

des Wortes Christi willen zu ehren, »darauf du dich wagen und setzen solt mit festem Glauben«. (Sermon v. d. Sakrament der Buße 716 W.)

1) Luther, Sermon v. d. neuen Testament 356 W.

2) Luther, Sermon v. d. neuen Testament 361 f. W.

Geschichte – man kann das auf ein transzendental-idealistisches Prinzip bringen – hat Existenz überhaupt nur vermöge geschichtlichen Sinnes, des Sinnes für die Krafteinheit geistigen Gesamtlebens. Dies Gemeinschaftsbewußtsein aber ist, wenn wir Yorck richtig interpretiert haben, in Gott gegründet und bedarf nach Yorck des Durchgangs durch eine Glaubenshingabe und Einigung, wie sie erst durch die christliche Offenbarung der Herablassung Gottes zu den Menschen ermöglicht sei. Religion ist »tiefste Geistesbewegung«, »universales historisches Element«¹⁾. »Aus dem einen Quell der Liebe fließt in jeden die gegenseitige Liebe, die gleiche Zärtlichkeit«, heißt es schon bei St. Bernhard²⁾. Und auch für Luther hat ja menschliche Gemeinschaft dadurch Bestand und Kraft, daß wir – durch das Geschenk des Glaubens eins geworden mit Gott – in freier, überströmender Liebe und Dankbarkeit seinen Willen tun und unseren Nächsten dienen, dessen gedenk, daß auch Gott sich in Christo für die Menschen geopfert und so uns allen den Weg der Nachfolge gewiesen habe. »Also fließt aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott und aus der Liebe ein frei, willig, fröhlich Leben, dem Menschen zu dienen umsonst«³⁾ – um Gottes willen. »Ein Christenmensch lebt nicht in ihm selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe«⁴⁾.

Liebe und Gnade sind also nicht bloße Zutaten des Lebens, »pathologisch« und »innerlich symbebekotisch«⁵⁾, irgendwelche Vorkommnisse in ihm und für es, sondern sie reformieren es in neuer Schöpfung und machen die Vollkraft seines Zusammenhanges aus: »Ἐνδύσασθε τὴν ἀγάπην, ἧ ἔστιν σύνδεσμος (!) τῆς τελειότητος«⁶⁾: woraus denn auch

1) S. 138.

2) Sermon über das hohe Lied: nach Dilthey Schriften II 210.

3) Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen 36 W.

4) Ebenda 38 W. Vgl. Joh. I, 3, 16; 4, 15 ff. 5) S. 88, 154.

6) Kolosser-Brief 3, 14. – Wie der Syndesmos der natürlichen Welt, der Welt der Gemeinschaft und der der Ideen je für sich und all dieser Welten untereinander das tiefste Problem der platonischen Altersphilosophie bildet, so gibt dieser Begriff auch das sachlich entscheidende Motiv für die leidenschaftliche Vorliebe ab, die Yorck für Platon gehegt hat. Und wie er von diesem den Begriff des Syndesmos übernommen haben mag, so wird ihm auch die besonders im Timaios (z. B. p. 32) und in den Gesetzen (p. 645, 716) versuchte Ableitung der ontischen und politischen Ordnung aus dem harmonisch geistigen Zusammenhang und letztlich aus der Einheit des göttlichen

umgekehrt zu verstehen ist, wie die eitle Selbstbehauptung des »freien« (der Gnade unbedürftigen) Geistes¹⁾ mit dem Abfall von Gott den Zerfall der christlichen Gemeinschaft ergibt. Mit dem Verlust dieses geistig-geistlichen Reiches aber muß das Leben wieder der Natur anheimfallen, der Mechanisierung preisgegeben sein und verliert schließlich mit der wahren Freiheit sogar die abstrakte Independenz, die es dem Halt in Gott vorgezogen hatte. – Darauf wird später zurückzukommen sein. An diesem Punkte haben wir nur in Yorcks Sinne festzustellen gehabt, daß die christlich-geschichtliche Lebenseinheit auch quasi-objektiv die einzige wahre Geschichte sei.

Sie ist ohne Parallelen²⁾, nicht nur, weil sie allein für den christlichen Menschen absolute Bedeutung hat – und für ihn also unvergleichlich ist, sondern: die nationalen und sonstigen Verbände früherer Zeiten waren doch Schicksalsgemeinschaften in einem vergleichsweise äußerlichen Sinne. Das Ganze sog den einzelnen so in sich auf, daß er sich ohne abgehobenes Selbstbewußtsein nur als Mitglied z. B. eines Geschlechtes fühlte und als solches, nicht in seiner Selbstheit, das Los, das diesem gefallen war, fraglos auf sich nahm. Daß der Väter Sünden sich an den Kindern rächen, ist – so gesehen – eine im laxeren Sinne historische, keine spezifisch christliche Wahrheit³⁾. Das christliche, prägnant geschichtliche Prinzip ist das der Virtualität, daß die Gegenwart nicht »an sich« die Sünden der Vergangenheit zu büßen hat, sondern innerlich durch das Tun der anderen in der Richtung und in dem Maße bestimmt ist, wie es sich selbst damit eint. Auch hier »nimmt und empfängt ein Jeglicher für sich allein so viel er glaubt und traut«⁴⁾.

Geistes als persönlicher und historischer Denkipuls bedeutsam. Das Bewußtsein des Geistes von sich selbst, von seiner primären Einheit ist Yorck der innigste Garant der Platonischen Einsicht, daß auch nicht ein einziges einzelnes Element ohne Rücksicht auf sein Verhältnis zum einheitlich verbundenen Ganzen wahrhaft erkannt werden könne (Philebos p. 18). Und so ist denn schließlich auch für Yorck jegliche Zusammenhangserfahrung ursprünglich im Angesprochenwerden und Ansprechen des ganzen innerfeelischen Zusammenhangs gegründet, wie das im Timaios (p. 37, 43f.) vorgeahnt ist. – Zugleich aber weist die oben angezeigte, bei Yorck immer mit-schwingende Neudeutung des Syndesmosbegriffes in der Agape auf einen höheren Mittler hin, als es der dämonische Eros des Gastmahles (p. 202) zu sein vermag, durch den das sinnlich-geistige All selbst in sich selbst zusammengehalten wird.

1) Luther, Sermon von dem neuen Testament 377 W.

2) In religiösem Symbol: Christus ist der einzige Sohn Gottes. Vgl. Fichte W. IV 535 f., 542 f.

3) Vgl. S. 43. 4) Luther a. a. O., 365 W.

Religiöse Individualität – gemeinschaftliche Einzelheit: für die praktische Vernunft eine paradoxe Wortverbindung; und doch nicht nur die Ausrichtung auf ein optimum compossibile antinomischer Forderungen, wie es im Ethischen das Kompromiß zwischen individueller Selbstbestimmung und gemeinsamer Wohlfahrt darstellen soll¹⁾. Vielmehr ist der Mensch durch die Unmittelbarkeit des Glaubens in und durch Gott mit allen Gläubigen absolut, d. h. von Interessengegensätzen und Übereinstimmungen unbedingt, verbunden. In der Selbstbekümmernis des Heilverlangens und in der Begnadung durch die Heilverkündigung ist das religiöse Gewissen des Einzelnen lebendig – des Menschen, wie er ganz allein und in letzter Selbstverantwortung und doch gerade dadurch als Mensch und so wie alle Menschen und mit ihnen solidarisch vor Gott steht und seine Stimme hört. Dieses Einzelgewissen soll denn auch jene Veräußerlichung zerlegen und ersetzen, die das sogenannte Gewissen der öffentlichen Meinung bedeutet – »in dem Verhältnis zu der Wahrheit wie der Schwefeldampf, den der Blitz zurückläßt«²⁾. Das Gewissen des einzelnen, nicht wie er der Gesamtheit seiner Mitmenschen gegenübersteht – das wäre schon eine unerlaubte, selbstüberhebliche Abstraktion – sondern wie er Gott gegenübersteht, stellt jede Lebensäußerung, auch den Gedanken³⁾, unter das Angesicht des Ewigen, vor dem wir alles, was wir tun und sagen, zu verantworten haben, mag sich auch den Menschen ein Schnippchen schlagen lassen und die Verbindlichkeit einer abstrakten Humanitätsidee uneinichtig und kraftlos bleiben⁴⁾.

Die zum Selbstbewußtsein erwachte Persönlichkeit des Christen spürt Sünde und Tod als altes böses Erbe in sich lauern und nimmt doch in religiöser Zuversicht die Verheißung siegreicher Erlösung entgegen, die innerhalb des christlichen Gnadenverbandes durch historische Virtualität aus dem Opfertode Christi entstehen soll. So wird durch das Eingehen in diesen Heilzusammenhang die Tatsache der Vererbung »unvordenklicher Sündhaftigkeit« in positivem Sinne zur Übertragung lebensschaffender Kraft umgewandelt⁵⁾, und durch den Akt persönlichen gläubigen Vertrauens der unperfönlliche Zwang gebrochen, der als überkommenes Schicksal auf dem Leben der Generationen liegt. In diesen Charakteren des wahrhaft geschichtlichen und andererseits des geschichtslosen Lebens kehren also die Grundbestimmungen wieder, die die Jugendarbeit Yorcks als Differenzen zwischen christlichem und heidnischem Dasein gerade auf dessen Höhepunkt in der Antike festgelegt hatte.

1) Vgl. dazu S. 85. 2) S. 249f. 3) Vgl. S. 254. 4) Vgl. S. 85.

5) Vgl. S. 155.

Durch die absolute, unaufhebbare Zugehörigkeit zu Gott ist die volle Zugehörigkeit von Mensch zu Mensch nicht nur ein äußeres Faktum, über das fortschreitende Differenzierung hinweggehen könnte, sondern sie ist in einem geheiligten Syndesmos beschlossen. Die Positivität des Christentums verbürgt so die Positivität des Geschichtlichen als Grundlage des persönlichen Lebens, das damit an zwei festen Punkten Halt bekommt, mit der Hingabe an Gott die Einbürgerung in die geschichtliche Welt vollzieht. — Solche Gedanken scheinen mir den Hintergrund des Yorckschen Satzes zu bilden: »daß Theologie und Glaube keine psychische und darum keine historische Partikularität sein soll«¹⁾. Yorck hat immer den Blick für das Leben als ein Kraftganzes, sieht in ihm niemals nur einen Ablauf sich ablösender Bewußtseinsphasen und Vorkommnisse. Und in erster Linie ist der Glaube nicht ein Erlebnis unter anderen, sondern das Ferment des ganzen Lebens, das seinen positiven Sinn, seine konkrete geistige Bestimmung bekommt, indem es auf Gott gerichtet wird²⁾. Und ebenso ist Theologie nicht eine Wissenschaft unter anderen mit einem besonderen, wenn auch besonders ausgezeichneten Gegenstand, sondern sie hat das Verständnis des Lebens zu begründen, indem sie lehrt, wie Gott sein Prinzip ist. (Man sieht, wie hier Theologie und Philosophie wieder aneinander gebunden sind.)

γ) Religion und Philosophie.

Es ist hier wohl der Ort darauf hinzuweisen, wie wenig in der Schilderung eines persönlichen, auch eines denkerischen Verhaltens der Gang einer geordneten Darstellung mit der Richtung jener Lebendigkeit selbst zu kongruieren vermag. Die Darstellung kann nicht anders als der Mitte erst zustreben, aus der ein Mensch lebt. So konnte auch die Abkömftigkeit alles geschichtlichen Lebens von der Tat Christi — diese innerlichste Yorcksche Erfahrung — nicht als Ausgangspunkt unserer Betrachtung dienen, wie sie Ausgangspunkt jenes Denkens war: ex improvisu eingeführt hätte sie nur ihrem tiefsten Sinne zuwider als willkürliche Behauptung wirken können; vor aller Rede von ihr mußte die entscheidende Hinsicht gewonnen sein, aus der sie überhaupt erst in ihrer eigentlichen Bedeutung, als Fundament des Lebens, in den Blick gebracht werden konnte. Denn in dieser Funktion besteht ihr Gehalt. Wie eine — objektiv gesehen — vergangene Einzelhandlung den konkreten Sinn unserer gegenwärtigen Existenz zu konstituieren vermag — dies kann nicht einmal

1) S. 212. 2) Vgl. T. S. 104: fides principium vitae, vitae finis.

als Möglichkeit ohne vorherige Befinnung auf das, was denn geschichtliche Wirklichkeit eigentlich ausmacht, diskutabel erscheinen. – Der Christ – der religiöse Mensch überhaupt – mag immerhin vor allem anderen der Überzeugung sein, daß alles Leben aus und in Gott ist: als Philosoph wird er versuchen müssen, es bis vor Gott hinzuführen –, wohl wissend, daß er es damit noch nicht in existentieller Weise Gott zuführt. Er macht also weder unreligiös das Absolute zum abhängigen Denkresultat, noch nimmt er unwissenschaftlich das Resultat des Denkens vorweg. Er kann das Gottesverhältnis nicht erst instaurieren wollen, aber er kann doch die Mißverhältnisse und Mißverständnisse zu beseitigen helfen, die sich zwischen den Menschen und seinem Gott stellen. Kurz: die Philosophie als solche ist nicht in der glücklichen Lage, von Gott ausgehen zu können, und Gott geht nicht in sie ein. Sie gibt nicht den Halt in Gott, sondern versteht nur bestenfalls im Rekurs auf eine Gewißheit, die sie nicht gewinnen, aber doch ins Licht setzen kann, das Leben, wie es seinen Halt in Gott hat – oder nicht hat.

Daher ist denn der Philosoph als homo religiosus in der Verlegenheit, seine tiefste Überzeugung nicht in überzeugender, in gedanklich zwingender Weise mitteilen zu können. Vor der Offenbarung, die nur von Gott selbst empfangen werden kann, endet die Lehre, beginnt das Bekenntnis. Dies ist auch in gewissem Sinne das Kreuz der Yorckschen Philosophie – und so gesehen kein zufälliges, sondern ein notwendiges Manko. Durch Yorcks Sicherheit in Gott hatte Gott freilich vollkommenste Sicherheit für ihn. Aber darin hatte der »alte Praktikus« Dilthey nicht unrecht – »die Zeugniskraft des religiösen Erlebnisses reicht« – wenigstens was die rein gedankliche Ausformung anlangt – »nicht über dies Individuum hinaus«¹⁾. Der Ausweg, den Dilthey suchte, mag ungangbar sein: zum mindesten das, was Gott dem Christen ist, ist eben nicht, wie Dilthey meint, »in der Menschennatur, sonach im Religiös-Universellen gegründet«²⁾ und also aus ihr allein analytisch zu gewinnen: es liegt vielmehr ganz außerhalb unserer eigenen Möglichkeiten und ist – wenn überhaupt, so ganz allein in Gottes freier Tat real begründet. – Alles Denken verlangt Kontinuität: es vermag den Abgrund zwischen Gott und Menschen nicht zu überspringen, und es darf ihn doch als religiöses Denken nicht überbrücken.

Hat Yorck diese Notlage der Philosophie etwa gar nicht erkannt, weil er als philosophischer Eremit nicht dauernd vor der Schwierigkeit

1) S. 146. 2) Ebenda.

stand, als Mensch vom Göttlichen reden zu müssen und ebendasselbe, was ihm mit letzter Sicherheit gewährleistet war, den anderen nur versichern zu können? Nein – er hat sehr wohl gespürt, wie die »an die Person gebundene Art seines Denkens« die Darstellung und Mitteilung erschwerte¹⁾. Aber dies war ihm doch mehr die Schuld der Zeit, die sich zu unbefangener, von Vorurteilen und partikulären Willenstendenzen freier Lebensausdeutung nicht durchzuringen vermochte²⁾. In Wahrheit sollte seine Philosophie der eigenen Existenz gerade als einer historisch konkreten gerecht werden – und freilich keine Philosophie für alle Welt, wohl aber für die geschichtliche Welt sein, in der er stand. Damit war für ihn das Problem erledigt. Denn in dieser kritischen Beschränkung durfte er, um dies abgegriffene Wort zu verwenden – die »über-subjektive Geltung« seiner Denkvoraussetzungen behaupten. Sie waren ja nicht von abstrakter Singularität, keine zufälligen psychischen Vorkommnisse im Leben eines Individuums (das hatte Dilthey verkannt), sondern ihrer echten Bedeutung nach die Grundlagen des geschichtlichen Gesamtlebens, an dem Yorck teil und das für ihn keinen nur partikulären Charakter hatte: das christliche Gemeindeleben war das Leben in geschichtlicher Gemeinschaft³⁾. So brauchte Yorck seine Gewißheit denen, für die er sprach und in gewissem Sinne allein sprechen konnte, nicht erst mitzuteilen oder gar anzubeweisen; war doch auch er kein anderer als sie, sondern – und zwar auch mit seiner Gewißheit als der ihren – ihrem Leben »zugehörig«⁴⁾. Der geschichtliche Mensch, an dessen Verständnis allein eine geschichtliche Philosophie sich wenden kann, war für Yorck, was er selbst war, ein gläubiger Mensch. In Yorcks Augen mußte ein Einwand gegen den christlich-geschichtlichen Ausgangspunkt seiner Philosophie auf den Menschen zurückfallen, von dem er gemacht war und der sich so selbst überführte, echter Geschichtlichkeit noch nicht teilhaftig geworden zu sein. –

Indem sie von der Person als geschichtlichem Faktor ausging und sich an die Person als geschichtlich empfindendes Wesen wandte, war diese Philosophie also zwar über-subjektiv, doch nicht über-perfön-

1) S. 250. 2) Ebenda.

3) Dies – denke ich – die Antwort Yorcks auf einen Einwand, den Dilthey in Erweiterung des vorigen und wohl in Auseinandersetzung mit solchen Ausführungen formuliert, wie sie Yorck S. 155 vorlegt: Dilthey, Nachlaßfragment: Schriften II, 518.

4) Ohne die Verwandtschaft zu überschätzen, darf an die Art erinnert werden, wie auch Steffens das dem absolut abstrakten gegenübergestellte christliche Denken eine durchaus persönliche und doch allgemeine Wahrheit erfahren läßt (Christl. Religionsphilosophie II, 105 f.).

lich. Und daher brauchte sie nicht nur nicht, sie konnte auch nicht die demonstrative Gültigkeit gewinnen, die in der Intellektualsphäre möglich ist. »Nur der Erfolg, der psychische Tiefblick, der sich selbst Beweis gibt« – uns im anderen unserer selbst versichert – »verbürgt historisch-psychisches Verstehen«¹⁾. Das eigentlichste Anliegen des geschichtlichen, das sehnlichste des modernen Menschen ist innere Gewißheit virtueller, nicht evidente Wahrheit eidetischer Verhalte²⁾. Solche persönliche Gewißheit gibt es für die geschichtliche Welt nur in der konkreten Lebensempfindung. Daher muß eine geschichtliche Philosophie an die »Eigenerfahrung« appellieren, kann kein Wissen wissenschaftlich, d. h. auf rein intellektuellem Wege an ein reines Erkenntnissubjekt vermitteln. Denn das A und O dieser Lebendigkeit ist eine Tatsache des Glaubens, nicht der Schau. Wer aber »kann Gottes Verheißung, die j e d e s Einzelnen Glauben insonderheit fordert, für einen anderen empfangen und ihm zuwenden?« (Luther). In diesem Sinne ist Philosophie »keine Wissenschaft, sondern Leben, und im Grunde Leben gewesen, auch da wo sie Wissenschaft sein wollte, wo denn sie Metaphysik sein mußte, d. h. doch im Grunde Platonismus«³⁾.

Der allgemein verbindliche Gehalt geschichtlichen Lebens ist für York nur durch die auf die Person gestellte Tat unbedingter Hingabe in Nachfolge persönlichsten Tuns zu seinem Beweise, zum Beweise des Geistes und der Kraft zu bringen, die aus ihr resultiert und sich in der erlebten Verbundenheit innerlichster Gemeinschaft manifestiert. Insofern aber diese Gemeinschaft keine natürlichen Schranken hat, ihre Verheißung vielmehr allen Menschen gewährt ist, ist sie auch allen zugänglich, die die Gewähr dieser Verheißung existentiell wahrnehmen. In ihr findet der Einzelne, der sie für sich ergreift und nur für sich ergreifen kann, Überwindung der Vereinzelung und – – da Leben Zusammenhang ist – das Prinzip des Lebens, den Tod des Todes. »Daher kann auch, weil das Leben nicht direkt übertragbar ist, wie eine Sache die von einer Hand in die andere gegeben wird, das Christentum wohl in seinen Wirkungen allmächtig, doch nur individuell sein und darum allgemeingültig, wie der Tod, so innerlich des Todes Tod«; ein Lebensprinzip, dessen Ausdruck »um seiner selbst willen nie eine adäquate, einfach übertragbare, sondern nur durch Eigenerfahrung erfaßbare Fassung erhalten kann«⁴⁾. In der persönlichen Gebundenheit solchen Philosophierens dokumentiert sich die Dignität des Denkstoffes als der das Leben des Denkens tragenden Lebendigkeit, die selbst individuell-persönlicher

1) S. 198. 2) Vgl. S. 143. 3) S. 255f. 4) T. S. 100f.

Art ist. Wo man mit Auslassung des »moralischen Menschen« scharfsinnig, doch ohne Sinn für diese unbegreifliche Tiefe philosophiert, ergibt sich eine immer nur oberflächliche und also ihrem Gegenstand inadäquate Luzidität¹⁾.

So galt, was Yorck sagte, uneingeschränkt nur den freilich durch keine öffentliche Rubrik erfassbaren Bürgern der im Weltfinne durchaus unsichtbaren Kirche²⁾, mit denen er sich doch im Glauben einsühlte: als denen, die nach ihm allein recht eigentlich um die Kraft der Geschichtlichkeit wissen konnten.

Wer das nun auch sein möge – wie viele oder wie wenige die Yorcksche Hauptposition als die ihre zu verteidigen durchaus das Recht haben –, der Anspruch dieser Philosophie ist, nichts als schlichte Auslegung letzter Lebenserfahrung zu sein. Und es muß in jedem Falle als eine Tat von hohem philosophischen Range anerkannt werden, wie Yorck die Unterlagen des Verhältnisses von Gott und geschichtlicher Welt beistellt. Seine Fassung der Geschichte als Empfindungsrealität bezeugt nicht nur jene Innigkeit und Lebendigkeit des Verhältnisses zum geschichtlichen Leben, in der sich die »letzte methodologische Voraussetzung« aller Erkenntnis von Lebendigkeit erfüllt – ³⁾, sondern sie zeigt auch als Formulierung eine Unbefangenheit in der Anerkennung des phänomenalen Befundes, wie sie beim Übergang in die Reflexion selten erhalten bleibt.

Diese Fähigkeit, das Phänomen gewissermaßen unabgelenkt, auf seinem eigenen Wege einzufangen, bedeutet nicht die phänomenale Unwirksamkeit dieser Befinnung – daß sie alles beim Alten ließe. Auch Yorcks Erkenntnisbemühung mußte das faktische Leben, dessen Sinne er nachging, verändern: denn wie zu jedem Phänomen irgendeine Bewußtheit gehört, so wandelt sich ein jedes mit der Art dieser Bewußtheit. Aber wie eine falsche Einstellung das nur seinem objektiven Gehalt nach identifizierbare Erlebnis seinem ursprünglichen Lebenssinn entfremdet zeigt, so vermag eine diesem Sinn gemäße Erhellung es zu durchklären und in der Richtung seiner echten Motive zu befestigen. Die Yorcksche Interpretation des geschichtlichen Lebens ist dieser Art: die Geschichtlichkeit des Lebens mußte sich in dieser ihrer Auslegung selber vertiefen; denn auf solchen Gewinn des Lebens kommts ja bei allem ernstem Tun als einem Ringen um

1) S. 8, 14.

2) Vgl. Luther W 7, 710: *sicut patria ista sine peccato, invisibilis et spiritualis est sola fide perceptibilis, ita necesse est et ecclesiam, sine peccato, invisibilem et spiritualementem sola fide perceptibilem esse, spectat enim fundamentum esse cum aedificio eiusdem conditionis.* 3) Vgl. S. 256.

Segen an erster Stelle an¹⁾). Die geschichtliche Selbstbefinnung führte Yordk zu einer Verteidigung und Sicherung der Bildungs- und Bindekräfte des Glaubens gegenüber den Anfechtungen eines im Glauben erschütterten Zeitalters. Damit wurde in einer Vereinheitlichung des Verständnisses die Deckung geschichtlichen und religiösen Lebens begriffen: Die Stellung im Christentum wurde in dieser Stellungnahme zu ihm zum höchsten, zum radikalen Ausdruck des historischen Bewußtseins, der Vergeschichtlichung seiner selbst gemacht.

d) Die geschichtliche Welt.

Der christliche Charakter der geschichtlichen Welt gab nun doch, trotz der Innerlichkeit jener Bestimmung, die kein vom Glauben unabhängiges objektives Erkenntniskriterium bot, von innen heraus die Mittel zu einer Art von Umfangsabgrenzung in die Hand. Die existentielle Zugehörigkeit zu dieser Welt war ausschließlich von dem Bekenntnis zu Christus abhängig, auf dessen Wahrhaftigkeit die Tiefe des eigenen Gemüts mit der Resonanz verwandten, von derselben Kraft bewegten Lebens ansprach. »Ubi fides, ibi ecclesia«²⁾). Gläubigkeit aber ist nur für den Glauben da – für den Glauben an die Macht des göttlichen Wortes. »Wo du nu solch Wort hörest oder siehest predigen, gläuben, bekennen und darnach tun, da habe keinen Zweifel, daß gewißlich dafelbst sein muß eine rechte Ecclesia sancta catholica, ein christlich heilig Volk, wenn ihr gleich sehr wenig sind. Denn Gottes Wort gehet nicht ledig abe..... Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein«³⁾). »Eyn gewiß tzeychen, dabey wyr erkennen, wo die Kirche sey, ist das Wort Gottis«⁴⁾). Insofern wird die Kirche Christi »in jeder Versammlung der Gläubigen in Christi Namen, d. h. in jeder Versammlung der Gläubigen um Wort und Sakrament sichtbar«⁵⁾), oder – um uns Yordks eigener Begriffssprache zu bedienen: Die dogmatischen Streitigkeiten, von deren Bedeutung wir noch reden werden, und die Aufspaltung in Konfessionen konnten die genetische, nicht abstrakte Allgemeinheit des Christentums – seine Homogenität bei aller Formverschiedenheit – nicht in Frage stellen: es blieb doch trotz allen weltlichen Abbiegungen immer ein letztes

1) S. 133.

2) Luther, *De pot. Papae*, Weim. Ausg. Bd. 2, S. 208.

3) Luther, *Von Conciliis u. Kirchen*. Erl. Ausg. Bd. 25, S. 419f.

4) Luther, *Vom Mißbrauch der Messe*. Erl. Ausg. Bd. 28, S. 42; vgl. auch Augsb. Konf. Art. 7; Apologie Art. 7, 8.

5) Sohm, *Kirchenrecht I*, S. 466.

einheitliches Motiv, die Herkunft von Christus bestehen. Auch dem frommen Protestanten konnte »die Geschichte als berechtigter Faktor« nicht »auf die Tage Luthers reduziert« scheinen¹⁾. Die Christlichkeit ist »die gemeinfame Substanz beider Konfessionen«²⁾, nicht ein abstraktes Moment gleichartig-selbständiger Geistesbewegungen: sie ist für beide konstitutiv; Christentum ist genetisch eines: in tieferem Sinne noch als es die Farbe für die Farbtöne ist, in denen sie sich nuanciert und die alle vom selben Lichte erzeugt sind³⁾.

Aber andererseits ist nun die geschichtliche Zugehörigkeit auf die Deszendenz von dieser Ursprungseinheit beschränkt. Wie es für Yorck keinen Gott außer dem Gott Christi gibt, so – und eben deshalb – gibt es für ihn zwar viele, in verschiedenem Zusammenhang beschreibbare Geschehnisse von archäologischem Interesse, aber keine Geschichte völlig außerhalb dieser innerlich bewegend-lebendigen. Daraus erwächst mit vollkommener Notwendigkeit der – mindestens von außen gesehen – allzu enge geschichtliche Weltbegriff Yorcks. Er zeigt sich z. B. in solchen politischen Folgerungen wie der hier nicht zu diskutierenden Behauptung Stahlischer Obfervanz, daß ein Hauptträger geschichtlichen Lebens – der Staat – zwar zwischenkirchlich, christlich simultan, nicht aber christlich indifferent sein und in Ausdehnung der Toleranz über das Christentum hinaus den »Judaismus« einschließen dürfe: vielmehr gäbe damit der Staat das Wesen seines kulturellen Rechtes auf⁴⁾.

Wir werden später sehen, wie lebendiges geschichtliches Interesse trotzdem auch in Epochen ohne eigentliche Geschichtlichkeit gleichsam zu irradiieren vermag; galt doch Yorcks eigene philosophische Bemühung nicht zum mindesten der Aufhellung griechischen Denkens. Aber wie diese andere Welt nicht in sich geschichtlich war, so konnte sie auch nicht ohne weiteres in die geschichtliche einbezogen werden. Der Horizont der Lebendigkeit, nicht der Geschichtlichkeit ward erweitert. Das Verhältnis z. B. zur Antike war freilich nicht das zu einem ganz fremden Wesen. Allgemeine Grundzüge menschlichen

1) S. 109. 2) S. 136. 3) Vgl. S. 136. Dazu Dilthey, Schriften II, 204 f., 514. Und ebenso Luther selbst: E. H. 54, 288.

4) S. 140 f.: Diese Grenzziehung gegenüber dem Judentum ist in ihren Grundlagen die gleiche wie sie Goethe in den Wanderjahren (III 11) vertritt: wie denn dieses Werk wegen seiner pädagogischen Leistung (vgl. S. 225) Yorck überhaupt stark beschäftigt haben mag. Die hier gefällte kulturpolitische Entscheidung scheint mir unhaltbar, untragbar, undurchführbar zu sein. Das Problem, das ihr zugrunde liegt und hier nicht erörtert werden kann, soll damit weder vertuscht noch in seiner ganzen Schwere verleugnet werden.

Denkens und Schauens waren in wunderbarer Reinheit an ihren Schöpfungen erkenntlich. Und mehr als das: vieles von der großartigen Eigentümlichkeit griechischen Wesens ist für unser eigenes Leben fruchtbar geworden; viele von den Besonderheiten, die jenes umfaßte, haben sich in Differenzen innerhalb des Christentums umgesetzt: Yorck weist z. B. auf den welthistorischen Gegensatz von Antiochia und Alexandria hin¹⁾; viele Gefahren bedrohen noch immer dies Leben in der Zeitlichkeit von seiten des paganischen, zeitlosen ewigen Rom, in dessen Medium sich das Christentum bricht²⁾. Alle diese Faktoren und Einflüsse vermögen zwar irgendwie in den Sinn des gegenwärtigen Lebens mit einzugehen oder ihn zu stören, aber sie machen ihn nicht aus; sie sind kein Element des positiv christlich-geschichtlichen Selbstbewußtseins. Daher bleibt gegenüber der absoluten Zugehörigkeit des Geschichtlichen, das als existentielle Kraft »gegenwärtig, in der Gegenwart aufzeigbar«³⁾ ist, die Antike doch immer eine »vergangene Welt«, deren Größen für uns keine absolute Bedeutung haben⁴⁾. Bei jeder von dorthin zu übernehmenden Bestimmung ist die kritische Frage nötig, welche Umwertung sie beim Eintritt in unser geschichtliches Medium zu erfahren habe. Zwischen Aristoteles und uns liegt »eine Welt, das Leben«⁵⁾: die Geschichtlichkeit des Lebens, die das Band der Gegenwart ist, ist auch die Schranke gegen die Vergangenheit. Christliches Leben kann vom Boden der Antike aus nicht existentiell verstanden, wohl aber der existentielle Mangel des heidnischen Lebens von der Positivität des Christentums aus angegeben werden: das eben war ja als der eigentliche Sinn schon der Katharsisarbeit anzusprechen.

ε) Das Transzendenzbewußtsein.

Alle Züge des christlich-geschichtlichen Lebens schneiden sich für Yorck im Zentralbegriff der Transzendenz. Wir sind jetzt in der Lage, diesen konkret zu verstehen, indem wir seine verschiedenen Bedeutungsrichtungen für das geschichtliche Leben bezeichnen⁶⁾.

Die entscheidende ist natürlich die religiöse. Das Bewußtsein der Transzendenz ist unter diesem Aspekt die Gewißheit, daß ein unendlicher Abstand zwischen Gott und dem Menschen vermöge Gottes Herablassung im Glauben »übersprungen« wird; daß in diesem Bunde des »reichen«, edlen, frommen Bräutigams Christus mit dem »armen verachteten, bösen Hürlein«⁷⁾ aus freier Gnade eine unend-

1) S. 185. 2) S. 120. 3) S. 167. 4) S. 251. 5) S. 25.

6) Hinsichtlich einer weiteren Bedeutung für geistiges Leben überhaupt f. u. 4d. 7) Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen 26 W.

liche Verschiedenheit getilgt und der Mensch in einem Stand emporgehoben wird, zu dem er sich aus eigenem, endlichen Vermögen nie hätte aufschwingen können. Gewaltige »Zeichen dieser Transzendenz«, »Lichtpunkte an einem unterirdischen Himmel« sind jene »stummen einfachen Kreuze« zu Rom, »von Christen in die Steine des carcer Mamertinus geritzt«, durch Luther zu Worte gebracht¹⁾. – Aber auch von Yorck selbst bezeugt das Empfinden Diltheys, wie die strahlende Kraft des Freundes – »wenn er erschien, war es, als gehe die Sonne auf«²⁾ – von dem Lichte der Gottinnigkeit genährt schien. In einer tief ergreifenden, mit geheimem Schauer anrührenden Selbstprüfung, deren (noch unvollständige) Kenntnis wir Mißch verdanken³⁾, stellt sich der greise Dilthey dar, wie er »die Seele von der Jenseitigkeit in der Seele des Freundes ganz erfüllt«, sich die Frage vorlegt: »Ist mein eigener historischer Gesichtspunkt nicht unfruchtbarer Skeptizismus, wenn ich ihn an einem solchen Leben messe? Wir müssen diese Welt leiden und besiegen, wir müssen auf sie handeln: wie siegreich tut das mein Freund: wo ist in meiner Weltanschauung eine gleiche Kraft?«

Nur in dieser Zugehörigkeit zu Gott, im Überschwang der religiösen Erfahrung ist nach Yorck der Mensch über den Lauf der Dinge erhaben und gehört dem Verbande einer eigenen, der geschichtlichen Welt an: in dieser Immanenz dokumentiert sich also Transzendenz in einem zweiten, vom ersten aber nicht unabhängigen Sinne – die Transzendenz gegenüber der Natur.

Und zwar einmal die Transzendenz des Christen gegenüber der Natur außer sich, gegenüber der Eitelkeit der Welt. Aus solcher Gefinnung stammt, bestärkt durch erkenntnistheoretische Erwägungen, die Schwerpunktverlegung, die Innenwendung des philosophischen Interesses. Das Land unserer Sehnsucht ist in uns⁴⁾. Nicht in eine Welt »hinter« dem mechanisch-kausalen Zusammenhang der Dinge zu gelangen – wohl aber hinter die geistige Genesis dieses Zusammenhangs zu kommen und ihn sich dienstbar zu machen, dies darf das Ziel sein; und dann: im Erlebnis der uns bewegenden historischen Mächte eine Einheit des Lebens aufzuweisen und zu bestärken, die die Grenzen der Physis »überschreitet«, um so nicht das Leben ins Sein, sondern das Sein ins Leben zurückzunehmen.

Mit dieser Überlegenheit über alles Sinnenwesen ist aber zweitens auch die Transzendenz gegenüber der Natur in uns gemeint,

1) S. 120. T. S. 63f. 2) S. VI.

3) Dilthey, Schriften V, CXII. 4) S. 254.

gegenüber unserem sinnlichen Dasein. »Im Grunde« ist das menschliche Leben nicht das an den Leib gebundene einzelne, sondern das einige Leben, mit dem Gott im Bunde ist. Das geschichtlich-religiöse Lebensgefühl läßt dies Leben des Ganzen als Kraft des eigenen Lebens verspüren, das eigene Leben in dem des Ganzen aufgehen und sich nur darin finden.

Es ist dies Hinausgehen über die Schranken der kleinen Ichlichkeit, die Unbekümmertheit um die »Erfahrungen des Weltlaufs« und um das äußere Dasein, die Kraft es wegzuerwerfen, sich für das Individuum oder das Ganze zu opfern, – diese Kraft der Hingebung ans Überichliche ist es, was Dilthey in erster Linie unter Transzendenz versteht¹⁾. Bei Yorck ist das aber nur die sittliche Befonderung des Transzendenzbewußtseins überhaupt und ist damit schon vor der Isolierung geschützt, vor der Dilthey warnt²⁾. Das leibliche Erdenleben ist eben nicht ein und alles, sondern erscheint dem »nachdenklichen Herzen« unter Umständen nur als »Impediment, wie der lebendige d. h. transzendente Christenglaube es ansah und ansehen muß«³⁾: »Denn das Gesetz des Geistes des Lebens hat in Christus Jesus freigemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes«⁴⁾. Es handelt sich also in dieser absoluten Freiheit nicht um eine Kraft, die dem Menschen als Individuum zukommt und in den Rahmen einer allgemeinen, immer gleichen Menschennatur eingepaßt werden muß; auch nicht um den Durchbruch unserer intelligiblen, dem Gesetz der Erscheinungen fremden und autonomen Wesenheit. Das Gefühl der Abhängigkeit, der unendlichen Bedürftigkeit läßt den religiösen Menschen gar nicht zur abstrakten Selbstbehauptung in der Independenz des in sich konzentrierten Willens oder zu seiner selbstvergeßenen metaphysischen Hypostasierung in ein praktisches Vernunftwesen kommen; es protestiert gegen die Lehre von der natürlichen Vollkommenheit⁵⁾; es widerspricht dem naturgemäß isolierenden »Freiheitsgefühl« Kantisch-Schillerscher Prägung⁶⁾. Das liberum arbitrium ist Yorck wie Luther »allein auf seiten Gottes«⁷⁾:

1) S. 77, 146. 2) S. 146. 3) S. 32. 4) Römer-Brief 8, 2.

5) S. 154. 6) S. 88.

7) S. 144: Luther identifiziert ja geradezu freien Willen und unnützen fündigen Eigenwillen, vgl. z. B. Grund und Ursachen aller Artikel 449 W. Und so ist auch nach Schelling (S. W. I, VII 365) der partikuläre Eigenwille das Böse, das Prinzip der Zwietracht, das aus dem Zentrum des Universalwillens führt. Schelling weist hier selbst auf die Beziehungen zu Baader hin, während er sich in Wendung gegen die Unseligkeit der Gesetzesmoral (durchaus im Yorckschen Sinne) auf Luther beruft: S. W. II, I, 554 ff.

nur durch Gottes Gnade erreicht der Mensch die Freiheit vom Sinnenwesen, die er an sich und durch sich nicht hat.

Anmaßlich, hart und hoffnungslos mußte dem inständigen Gefühl der Gotteskindschaft wie alle Lehre des moralischen Rationalismus, so auch besonders die schroffe Willenshoheit der Kantischen Ethik, der stolze Primat einer autonomen praktischen Vernunft erscheinen: auch in der Respektierung des eingeborenen Gesetzes blieb doch die Starrheit der Satzung und Gesetzesbefolgung immer bestehen; wohingegen der, der in Christo erfunden wird, nicht seine Gerechtigkeit hat, die aus dem Gesetze, sondern die, die von Gott dem Glauben zugerechnet wird¹⁾. Der in Yorcks Augen temporell bedingte, aber unhistorische und unchristliche Ausgang von einem primär selbständigen und also isolierten selbstgerechten Willen wurde durch eine Religionsphilosophie nicht wettgemacht, die das Übernatürliche nicht in die Maximen zu denken und zu handeln aufzunehmen wagt; die höchstens in einem reflektierenden Glauben darauf rechnen möchte, daß das moralische Unvermögen, dem Gebot der Pflicht zu gehorchen, durch den Beistand einer höheren Gnade ergänzt werde, für die man sich selbst doch durch eigenes Tun empfänglich gemacht haben kann und gemacht haben muß²⁾. In ganz gewiß allzu harter Aburteilung vermag Yorck in dieser Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft »von Religion nichts zu finden..... – als Stimmung, die von Rousseau herkommt«³⁾. Aber freilich mußte Yorck trotz eigener Unkirchlichkeit an einer Lehre, der die Kirche nichts anderes als eine menschliche Veranstaltung⁴⁾ zur »Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen«⁵⁾ ist, und der der beschränkte, »bloß auf Fakta begründete historische«⁶⁾ Kirchenglaube nur als Vorläufer zur Introduktion einer allgemeinen Vernunftreligion gelten darf⁷⁾, gerade das für ihn Wichtigste vermiffen: den Sinn für die positive Bedeutung des Geschichtlichen im Christlichen – von Christus gestifteten und aus seiner Kraft wachsenden – Gnadenverbände.

1) Phil.-Brief 3, 9. Die Analogisierung zwischen Kantischem Imperativ und dem Gesetz des alten Bundes ist übrigens frühen Datums. Z. B. schreibt schon Schiller am 17. August 1795 in einem Briefe an Goethe: »Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will«.

2) Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft², S. 50, 63.

3) S. 244. Auch Schelling charakterisiert das Kantische Werk als »Hauptgrundlage des vulgären Rationalismus« (S. W. II, III, 144).

4) Kant a. a. O. S. 140 ff. 5) Ebenda S. 129. 6) Ebenda S. 145.

7) Kant S. 179 ff.

Die Anerkennung dieser syndesmotischen Kraft, die den Menschen über sich selbst hinaushebt, und die Abweisung eines sich selbst überhebenden humanistischen Eigendünkels kommt in dem Kampfrufe Yorcks: »Transzendenz gegenüber Metaphysik«¹⁾ zum Ausdruck. Die Selbstbefinnung auf die geschichtliche Virtualität und also die wahre Empirie zeigt die Transzendenz des menschlichen Lebens als eine vieltrahlig-eine Kraft und verbietet in existentieller Bekümmernis, ein intelligibles Ich als 'Gestalt im »metaphysischen Anschauungshimmel«²⁾ selbständiger Wesenheiten zu inthronisieren und damit unkritisch den absoluten Boden des Bewußtseins zu verlassen. Transzendenz ist eine Bewegung und ein Kampf des Lebens, kein Zustand jenseitiger Seinsruhe – und bietet einer Metaphysik als »Naturalismus des überirdischen Seins«³⁾ keine Stätte. Sie bedeutet als menschliches Tun nicht Enthebung von Last und Leid des Irdischen, sondern das innere Freibleiben im Tragen des Kreuzes. Transzendenz ist weder Leidentziehung wie in der Ataraxie der Stoa noch Leidlosigkeit als Leidensergebnis wie im byzantinisch-fizilischen Doketismus, der nur den Pantokrator Christus, nicht den menschlich leidenden kennt, in dem sich der abendländische Christ wiederfindet⁴⁾.

Jene Parole »Transzendenz : Metaphysik« bedeutet also nicht eigentlich die Aufstellung eines neuen, vielmehr die Verteidigung des angezeigten, des echten, lebendigen Sinnes von Transzendenz gegenüber abstrakter Willensmoral, gegenüber stoischem und nachstoischem Nominalismus, gegenüber aller Selbstherrlichkeitsempfindung, die – mag sie noch so tief national begründet sein – wegen der »Isolation des Wollens«⁵⁾ unfähig macht, geschichtlichen »religiösen Zusammenhang zu verstehen«⁶⁾; gegenüber jeder Macht, die blind gegen Tod und Zeitlichkeit – metaphysisch d. h. jenseits vom Werden und Vergehen – ihr Heil nicht von der Geschichtlichkeit des Ewigen, Göttlichen empfangen will, sondern in der Verewigung des Irdischen sucht⁷⁾.

c) Abstrakter Nominalismus und geschichtlicher Realismus.

Derselbe Gegensatz kommt in der begrifflichen Antithese Realismus-Nominalismus zum Austrag.

Yorck verwendet diesen zweiten Terminus sichtlich im Hinblick auf den Nominalismus schon des Roscellin, ohne ihn doch ausschließlich auf dessen Problematik festzulegen – war ja doch auch sein eigener geschichtlicher Realismus⁸⁾ keineswegs mit dem Ideenrealismus des

1) Vgl. S. 42, 120, 144, 211. 2) S. 70. 3) T. S. 224.

T. S. 184, 206ff., 214. 5) S. 154. 6) Vgl. S. 144. 7) S. 120. 8) S. 65.

frühen Mittelalters zur Deckung zu bringen. Aber die christliche Erkenntnis, daß das Einzelleben nur Glied am Leibe des Gesamtlebens sei, die Erkenntnis von der einen Substanz in allem christlichen Leben – sie mußte Yorck in Gegensatz zu einer Lehre bringen, die »nicht nur der Beziehung des Einzeldings zur Gattung, sondern auch der des Teiles zum Ganzen jede objektive Geltung absprach. Auf diesem letzteren Verhältnis beruhte der ganze Zusammenhang des göttlichen Heilsplanes, wie er die Grundlage der Kirche ausmachte. Das Sündigen in Adam, das Erlöstwerden in Christus, die Verbindung des einzelnen mit der Kirche waren ohne diesen Zusammenhang von Teilen in einem Ganzen nicht denkbar«¹⁾. Dem Grafen Yorck wuchs nun jenes nominalistische Philosophem über die zeitliche Phänomenalität hinaus zum eigentlich antichristlichen, antigeschichtlichen Grundsatz an, dem er das Prinzip – vielmehr das lebendige Bewußtsein der geschichtlichen Virtualität und damit der realen Ganzheit als eigentlich geschichtlicher Wirklichkeit entgegenstellte.

Um dieses höheren Prinzips willen²⁾ – und nicht etwa nur in der Solidarität engeren Stammesgefühls – verfolgte er mit lebendigem Anteil die Entwicklung jener germanistischen Theorie, die die Realität der (juristischen) Gesamtperson gegen jede Fiktionslehre zu verfechten suchte, so zwar, daß es sich hier nicht nur um eine legitime, doch ausschließlich rechtliche Begriffsbildung, sondern um eine urprüngliche – sozial-geschichtliche Gegebenheit für das Recht handele, die es zu erkennen und anzuerkennen gelte. Aber mehr noch als durch diese Genossenschaftstheorie der Befeler, Gierke usw., worin der Gedanke der Körperlichkeit einen viel tieferen und reicheren Gehalt als in der exakten Formel der römischen universitas fand³⁾, mag Yorcks Interesse durch ihr deutsch-rechtliches Komplement in der Gemeinschafts- und Gesellschaftstheorie gefesselt worden sein, wie sie dieselben Männer vertraten. Sein religiöser Individualismus, dem die Freiheit der Persönlichkeit nur in persönlichster Bindung

1) Ich zitiere – mit ganz unwesentlichen Änderungen – aus Diltheys Einleitung in die Geisteswissenschaften (Schr. I, 277) deshalb, weil das besonders innige Verhältnis Yorcks zu diesem Werk es leichter ermöglicht, Gedankenansätze von dort zu übernehmen. Yorck stellt den ethischen Nominalismus moralischer Rationalisten vom Typ des Dilthey nicht unverwandten Zwingli bewußt mit dem Pelagianismus in eine Reihe: indem ihm Christus die durchgreifende Kraft des geschichtlichen Lebens ist, muß ihm auch in der eigentlichen Geschichtlichkeit mitmenschlichen Daseins der Sieg des echt christlichen Prinzips der Homoioüsie über das der Homoioufie, der Gleichartigkeit im Menschlichen, liegen.

2) Vgl. S. 74. 3) Vgl. z. B. Gierke, Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung S. 607 f.

Bestand hatte¹⁾, mußte nicht nur überhaupt den Rückgriff auf den »historisch vorhandenen Realismus des deutschen Rechts- und Wirtschaftslebens« als positiv geschichtliche Tat begrüßen²⁾, sondern ihm mußten vor allem jene Rechtskategorien als »approximativ anwendbar«³⁾ erscheinen, die – wie die Gemeinschaft zu gesamter Hand – ständige Willensverbundenheiten innerhalb des Individualrechts zur Anerkennung brachten und also dessen individualistische Struktur personenrechtlich und auf Grund dessen auch vermögensrechtlich überwinden⁴⁾; sie stabilisieren gegenüber dem römischen Recht, das in der *communio* dem Einzelwillen noch immer selbständige Verfügung über einen ideellen Anteil beließ⁵⁾ –, und gegenüber dem »körperchaftlichen Gemeinschaftswillen«, in dem der persönliche Wille des Einzelnen verschwindet, eine »gesellschaftliche Willensgemeinschaft«⁶⁾, »welche man mit gleichem Rechte eine geeinte Vielheit und eine kollektive Einheit nennen kann«⁷⁾. Diese Rechtsgemeinschaft war ursprünglich »stets eine auf natürlich-fittlicher Grundlage beruhende familienrechtliche Verbindung: aus dem Gedanken der Gebundenheit des Hausvermögens durch die innige Gemeinschaft der Hausgenossen geboren«⁸⁾.

Für Yorck mußte m. E. auch diese Gesellschaftsform ihre eigentliche Fundierung darin finden, daß sie die weltliche Ausgestaltung der tiefst-innerlichen Gemeinschaft in der *Ekklesia* – der »societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus«, der »Gemeinschaft inwendig der ewigen Güter im Herzen«⁹⁾ – darstellen konnte¹⁰⁾. In sich selber freilich und abgesehen von weltlichen Rücksichten und Kämpfen hat die Christenheit als *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ* die ihr von Gott zu eigen gegebene, vom *Nomos* gelöste geistliche Organisation, in der es statt der Rechtspflichten¹¹⁾ nur die durch die Verteilung der Charismen bestimmten Liebespflichten gibt. Es wird damit ein christlicher Gedanke¹²⁾ wiedergegeben – in der Fassung Sohms, dessen

1) Im Sinne des Gal.-Briefes 5, 13. 2) S. 74. 3) Ebenda. Die Einschränkung schon durch die Besonderheit des Yorckschen Eigentumsbegriffes geboten.

4) Gierke a. a. O. S. 355.

5) Sohm, Institutionen d. röm. Rechts, 16. Aufl., S. 563.

6) Diese unterscheidende Begriffsbildung bei Gierke a. a. O. S. 619.

7) Gierke a. a. O. S. 343. 8) Ebenda S. 356.

9) Augsburger Apologie Art. 7f.

10) T. S. 101: »Die erste greifbare christliche Gesellschaft [ist] in der Familie, der allein natürlichen Erweiterung des Ich . . . Die Gemeinde aber ist nach christlichem Begriffe nur eine Erweiterung der Familie.«

11) Daher Yorcks Widerstand gegen die Rechtsform der Kirchenverfassung bei den Reformierten: S. 144, 153. 12) Römerbrief 12, 4ff.

»Kirchenrecht« nach Yorcks Zeugnis »aus einem inneren Totalverhältnis zu der Sache heraus« geschrieben worden ist und »eine fundamentale Richtigstellung der bisherigen säkularen Ansichten über das ursprüngliche Verfassungsleben der Christen« bedeutet¹⁾. Dies aber ist kein Gedanke von einer toten, der Altertumswissenschaft angehörigen Vergangenheit: sah doch Sohni selbst im Einklang mit Yorck die Aufgabe der Geschichtsforschung in der Vergegenwärtigung der »heute noch lebendigen, mächtig auf das Leben unserer Tage wirkenden Vergangenheit«²⁾. »Sobald gewiß ist, daß nicht Menschen Wort, sondern allein Gottes Wort in der Ekklesia regieren soll, sobald ist ebenso gewiß, daß es keine Macht noch Ämtsbestellung in der Christenheit geben kann, welche rechtliche Befugnisse gegenüber der Gemeinde gibt. Das Wort Gottes erkennt man nicht an irgendwelcher Form« – wie den Rechtsatz, – »sondern an seiner inneren Gewalt«³⁾.

In Ablehnung jeglicher solcher »Gesetzesstellung – ob Eigengesetz oder Gesetz eines anderen«⁴⁾ – (er wollte auch nicht die Rede von einer lutherischen Kirche als Institut gelten lassen, es gebe nur eine lutherische Bekenntnisgemeinschaft⁵⁾) nahm Yorck wohl auch jene Sohnsche Beschreibung der charismatischen Gliederung des Leibes Christi als maßgeblich in Anspruch. Als maßgeblich nicht nur für die anfängliche, sondern für die ursprüngliche und echte Konstitution der Christenheit. »Da gilt nicht abstrakte Gleichheit aller Angehörigen der Christengemeinde, da gilt keine atomisierende Anschauung, welche innerhalb der Gemeinde die Individuen nur zu zählen vermag, um ihnen allen, wahrheitswidrig genug, wie gleiche Art (!), so gleiches Recht zuzuschreiben. Da gilt Überordnung und Unterordnung, je nachdem Gott einem jeglichen die Gaben ausgeteilt hat zum Dienste in der Christenheit. Das Charisma fordert Anerkennung und, soweit es zu leitender, führender, verwaltender Tätigkeit beruft, Gehorsam seitens der übrigen. Auch die Regierung in der Christenheit ist Regierung kraft Charismas, kraft eines von Gott gegebenen Berufs zum Regiment.« Dieser Gehorsam entspringt »der Liebe, wie sie im Gemeindegelben sich offenbart, der Liebe, welche aus freien Stücken wie das Charisma im Dienste der Ekklesia verwertet, so den Charismen der anderen sich unterordnet, – damit keine Spaltung an dem Leibe sei«⁶⁾.

1) S. 150. 2) Sohni, Kirchenrecht, Vorrede. 3) Ebenda S. 23. 4) S. 153.

5) S. 144. T. S. 100f. Er geht darin etwas weiter als Schelling S. W. II, IV, 327. Dieselbe Ablehnung einer lutherischen Kirche im Rechtsinne bei Sohni a. a. O. S. 541. 6) Sohni a. a. O. S. 26f.

Ganz so wird auch für Yorck religiöser Zusammenhang durch *Sagung* (*νόμος*) nicht bewirkt, sondern zerlegt¹⁾. Nur das Gefühl gemeinsamen höheren Lebens verhilft zum Zusammenhalt einer geschichtlichen Welt: ein Gefühl, das der inneren Mannigfaltigkeit dieses Gnadenverbandes gerecht werden und also artikuliert sein muß, wenn es als Organ und Wertmaß für die Menschheit dienen und Humanität zu gestaltender Kraft bringen soll. Denn dem vagen »empfindsamen Humanitätsgefühl« von Schwärmern wie Rousseau fehlt der Sinn für die Struktur des geschichtlichen Kosmos, der »gestaltliche Unterordnung und Abhängigkeit heißt«: es bleibt bei einem »Gefühls-eleatismus«, der nur für die Kultursysteme »durch das Gestaltsmoment der großen französischen Naturforscher, Winkelmanns, Goethes überwunden wird«, während auf dem Gebiete der Organisation nach dem Verlust eines echten Gestaltsprinzips der »Mechanismus der Masse und Majorität entscheidet«²⁾. Überall wo die heilige Wirklichkeit jener heilen Ganzheit zerstört wird, tritt so der Nominalismus, die Willenskonvention von Einzelmenschen als alleiniger Realitäten hervor. Mindestens der spätere Pietismus und die Aufklärung machen gerade das Allgemeinsame, die Religion, aus einer geistlichen Gemeinschaft zur inneren Gefühls- oder Verstandesangelegenheit des Einzelnen, der sich mit den anderen Gläubigen zur sichtbaren Kirche nur wie zu jedem anderen weltlichen Verein – laut Gesellschaftsvertrag – verbinden kann; »der Begriff der Christenheit als einer das weltliche und geistige Leben der Menschheit in sich schließenden Gotteschöpfung ist aufgegeben«³⁾.

Dieser Nominalismus ist also nichts anderes als der theoretische Reflex einer Lebenshaltung, in der sich der Mensch – der absoluten Hingabe unfähig – mindestens zunächst als in sich geschlossenes Wesen fassen muß, dessen Verhältnis zur Gesamtheit durch ein äußeres Gesetz geregelt oder durch ein autonomes Prinzip rationiert oder schließlich in voller Willkür der »Impetuosität des Triebes«⁴⁾ anheimgegeben wird. Solche Geschichtslosigkeit ergab innerhalb und außerhalb der Wissenschaft das erwähnte Unvermögen, geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen – denn dies Verständnis geht ja immer von unserer vollen Lebendigkeit aus und endet da, wo diese verfaßt. Ein Symptom dieses Mangels ist die Festlegung auf oder gegen isoliert betrachtete oder nur in ihrem eigenen ausdrücklichen Zusammenhang gesehene Sätze ganz abgesehen von ihrer lebendigen Herkunft (pseudokritische Philologie); und somit zugleich

1) S. 153f. 2) S. 85, 225. 3) Schm a. a. O. S. 673. 4) S. 66.

das Bedürfnis, sich an objektive Sägungen, selbsterrichtete oder fremde, zu klammern oder aber eigenwillig alle Sägung um ihrer (doch vielleicht von uns selbst verschuldeten) Unlebendigkeit willen abzulehnen. So gehören im feelenlosen Verhalten zu einem bloß gegebenen, nicht durchlebten Zusammenhang¹⁾ jenes – das äußerliche Wortverständnis (äusserlich, wenn auch nicht mehr im Sinne des *status vocis*) und dieses – die starre Dogmatik oder strikte Dogmenverwerfung (die sägungsmäßig positive oder negative Stellungnahme) als Weisen innerer Verhärtung und Abschnürung zusammen. Yorck gebraucht daher *nomen* und *νόμος* in einer Bezüglichkeit zueinander²⁾, für die etwa das Wort *νομιζειν*, das wörtliche Festlegen, das Bindeglied abgeben kann. Das christlich-paulinische Lebensbewußtsein, die Gabe der Transposition des Gemüts, der Yorck sich teilhaftig fühlte³⁾, verstand jegliches aus der Kraft des Ganzen und überwand so die Starrheit und Abgeschlossenheit der Sägung, der Nomothesis, wie des Wortes. »Das Reich Gottes steht nicht in Worten, sondern in der Kraft«⁴⁾; in dies Bekenntnis hätte Yorck seine Ablehnung des Nominalismus kleiden können; man glaubt hier, der Einwirkung der Bibel bis in die Tiefen der Terminologie nachspüren zu können.

η) Historische Motive.

Jeder geistige Ausdruck erhält also seinen konkreten Sinn nur durch die »Rückführung der Tatsächlichkeit« auf die einheitliche Lebendigkeit, der er entsprungen, auf das »unsichtbare Kraftreich der Motive«⁵⁾, aus denen »allein alles Leben und so auch lebendiges Denken zu verstehen«⁶⁾ ist. Dies Reich ist unsichtbar – ein Reich der Innerlichkeit wie das Reich Gottes⁷⁾, das höchste Lebendigkeit ist.

Beide Gedanken gehören aufs engste zusammen; der erste wird erst durch den zweiten über den Allerweltssinn zu tiefer persönlicher Bedeutung gebracht. Auch das Motiv ist niemals *μετὰ παρατηρήσεως*⁸⁾ da – zum mindesten genügt der isolierte Aufweis nicht zu feiner Erfassung; es wird erst in der Gesamtauffassung des Lebenszustandes, dem es angehört als das, was es ist – d. h. nach feiner Wirklichkeit – offenbar⁹⁾. »Motiv ist niemals eine einfache, diskrete Größe an sich nie sichtbar, es will immer, auch wenn es aus dem Grunde heraufgehoben ist, verstanden, ge-

1) S. 154. 2) S. 153. 3) S. 213. 4) 1. Kor. 4, 20; vgl. 2. Kor. 3, 6.

5) S. 88. 6) S. 45. 7) Vgl. Lukas 17, 20f. 8) Ebenda.

9) Motive werden für Yorck nicht so sehr als vorhandene subjektive Beweggründe wie als geschichtlich objektive, geschichtlich tradierte, persönlich zu eigen gemachte »Lebensimpulse« wichtig: S. 45.

deutet werden«¹⁾). D.h. es kann wegen dieses funktionalen Seinsinnes als Motiv gar nicht deutlich für sich abgelöst und ausgesprochen, es kann nur in seiner Leistung im Ganzen und aus der vertrauten Eingeborenheit in dieses Ganze von innen erfahren und begriffen werden.

Von außen läßt es sich nur andeuten, von verschiedenen Seiten der Sinnlichkeit her anleuchten, bildlich illustrieren. »Daher der Bilderreichtum, daher die überraschenden Vergleiche und Vertauschungen«, die ganz neue Bezüglichkeit, die das »Vikariieren der Sinne« bei Shakespeare als dem Dichter schafft, der – wie Yorck sagt – als erster »das Motiv zum Angelpunkt seiner Dichtungen gemacht« hat – lauter Bemühungen, das letztlich Unsichtbare trotzdem irgendwie sichtlich werden zu lassen, ohne daß doch das »Halbdunkel über seinen großen Dichtungen und Figuren« dadurch gelichtet werden könnte²⁾. Gerade diese Unmöglichkeit der Einzelklärung zieht uns unwiderstehlich in das Leben des Ganzen hinein, dessen überzeugende Wirkung nicht auf nachweisbar herausgearbeitete Verknüpfungen beschränkt ist. Sie beruht vielmehr auf einer nie ganz auflösbaren Lebensdichte und Bündigkeit, in die auch alle menschlichen Unstimmigkeiten eingehen; in der und durch die alle Motive erst ihre eindeutige Bestimmung erfahren und ihre bestimmende, doch nicht kausal nütigende Kraft gewinnen; und deren wir in der Transposition unserer eigenen verwandten Lebendigkeit und der darin beschlossenen Motivmöglichkeiten inne werden³⁾. – Die Irrationalität, die dadurch Yorcks Motivbegriff gewinnt, läßt seine Bestimmungen der Shakespeareschen Tragödie nicht in unverföhllichem Widerspruch zu denen der Herder, Novalis, Schlegel usw. stehen, denen das romantische Drama und damit auch das Shakespeares gerade ganz »ohne Motive«, ein Reich des Zufalls als eines nie überlebbaren, ewigen Fortwachsens ist. Eben die Spielweite des Motivs führt über die Substanzdramen, deren unbewegte Gestalten »Beine wie die griechischen Bildsäulen zum Stehen, aber nicht zum Gehen haben«⁴⁾, hinweg⁵⁾: »Die Formen des Seins und des internen Seins: der Intellektualität werden aufgelöst und flüchtig«⁶⁾. Die dunkel-

1) Hier geht Yorcks methodisches Selbstbewußtsein dem des Freundes in der Erkenntnis voraus, daß die eigentliche Intention ihrer Psychologie nicht die bloß gegenständlich beschreibende des offenkundigen, vordergründigen Befundes, sondern exegetische Erforschung der Bedeutungstiefe sei; Auslegung aus dem Zusammenhang und auf ihn hin – in diesem Sinne Analysis, nicht nur Deskription. Vgl. S. 195.

2) Zu alledem f. S. 184.

3) Vgl. S. 198. 4) S. 88. 5) Vgl. S. 94. 6) S. 184.

stark gefühlte, doch niemals objektiv aufweisbare, nie fertig konstituierte, auf gewisse feste Elemente zurückführbare Einheit der Motive — ist der mytische Punkt der »concordantia oppositorum«¹⁾, in die alle Einzelzüge hineindeuten: »In einem in die Unendlichkeit projizierten Punkte treffen sich (bei Shakespeare) die Linien von Sinn und Wahn Sinn, Weisheit und Narrheit, Kraft und Schwäche, natürlichem Vorgang und Zauber, Wirklichkeit und Gespensterreich«¹⁾.

Nicht nur die künstlerische, auch eine wissenschaftliche, vor allem eine philosophische Darstellung, die »in den Grund der Lebendigkeit eindringt«, ist ihrem Wesen nach den Forderungen einer planen Anschaulichkeit und einer doch immer oberflächlich bleibenden Lucidität entzogen, wie sie »bei der breiten Provenienz der Worte aus der Okularität« ein Wirtschaften mit augenscheinlichen Bestimmungen erlaubt. Eine Philosophie, die vom Blute des Lebens erfüllt ist, kann nicht die wasserklare Durchsichtigkeit rationaler Konstruktionen haben. Wie in der Dichtung, so wird auch hier eine Symbolik unvermeidlich sein, in der die Sache nicht unverhüllt zutage zu treten vermag²⁾. — Ganz besonders aber wird das für die Religion, für das geheimnisvoll Offenbare jener innigsten Lebendigkeit gelten, die ihre Auslegung im Dogma erfährt. Die damit verbundene Problematik mußte für Yorck zentrale Bedeutung haben und verlangt eine geforderte Erörterung.

2. Historische Dogmatik.

a) Der Sinn der Dogmen.

Es macht den Charakter des geschichtlichen Lebens aus, daß es um sich selbst als geschichtliches, d. h. daß es um vergangenes Leben als um die Triebkraft des eigenen weiß, derart also, daß in gewahrter Vergangenheit die eigentliche Zukunft der Gegenwart liegt³⁾.

1) S. 184. Vielleicht hat hier die Shakespeare-Charakteristik in Rankes Englischer Geschichte nachgewirkt: »... wir wandeln auf den Konfinen der sichtbaren, und einer anderen von jenseit her in dieselbe eingreifenden Welt, welche zugleich die Grenzen zwischen Bewußtsein und Wahn Sinn sind..... Shakespeare ist eine geistige Naturkraft, die den Schleier wegnimmt, durch welchen das Innere der Handlung und ihre Motive dem gewöhnlichen Auge verborgen werden« (Ranke, S. W. XV, 98). 2) S. 70.

3) Vgl. das S. 145 über Luther Gefagte. Es bedarf wohl kaum der Warnung davor, diese den Zusammenhang des Lebens betonende Fassung mit dem sterilen Konservativismus zu verwechseln, der auch für die Zukunft immer nur das Gefrige gelten lassen will, also in Wahrheit keine Zukunft kennt. Gerade aus dem echten konservativen Sinn Yorcks kommt sein Widerwillen gegen den geschichtslosen, »von vornherein fertiggemachten homunculus« (S. 63).

Dies ist ja, was wir die historische Bodenständigkeit nannten: daß der Mensch nicht dem Augenblick preisgegeben, zu bloß abstrakten (zusammenhanglosen) Selbstbestimmungen gezwungen ist, sondern den Augenblick als Durchgangspunkt wahrnimmt und wahr macht, der von den Kräften eines fortwährenden Lebens durchpulst ist – von Kräften, die immer und immer aufs neue in ihre eigentliche, ursprüngliche Richtung gelenkt und also auch in dieser verstanden werden müssen. (Diese Behauptung beruht auf dem Einblick in die Ablenkungen, die das faktische Dasein in der Welt erleidet – ein Thema, das erst später und auch da nicht hinreichend behandelt werden kann.)

Geschichtliches Leben ist demnach auf geschichtliches Selbstverständnis angewiesen. Es genügt nicht, die Kräfte der Vergangenheit – unbekümmert um ihre etwaige Verfälschung – mit angeblicher Selbstverständlichkeit in uns weiterwirken zu lassen. Die Echtheit dieser Wirksamkeit muß ihre Kontrolle in der Ursprünglichkeit haben, mit der die Kräfte jeweils »beanprucht« werden. Somit ist eine Befinnung vonnöten, die unsere Lebenstendenzen und Lebensformen fortlaufend auf ihren eigentlichen Sinn befragt und in ihm regeneriert. Also eine gewisse Abstandnahme von ihnen, die sie in die entscheidende Hinsicht zu nehmen erlaubt – wenn auch diese Distanzbildung nur der Ausstoßung des Fremden dienen und innerlich in der lebendigen Aneignung des echten Erbes schließlich gerade aufgehoben werden soll. Nur durch Sichtlichmachen, das der Entfernung bedarf, lernen wir das Eigene kennen¹⁾ – im Symbol, dessen Wahrheit nicht in einer (isoliert genommen) unzulänglichen, objektiven Vorstelligkeit, sondern in der Bildhaftigkeit liegt, mit der es die uns zu eigen gegebenen Kräfte darstellt.

Auch Christus ist echtes Lebensmotiv nur, wenn seine Kraft sich in aller Ursprünglichkeit, von weltlichen Akkommodationen frei, zu entfalten vermag. Diesem Ursprungssinn kann das Leben nur dann entsprechen, wenn es ihn revidiert und so innerlich erneuert in Anspruch nimmt. Dieser Sinn ist freilich ein Wie des Lebens, und dem wird der Anspruch des Lebens gerecht werden müssen: aber im Darauflosgehen, im Anfaß des Ansprechens ist dieses Wie doch notwendig ein Etwas, das als Kraft beansprucht werden kann – und ist also in Gegenstandsrichtung vorstellig und beschreibbar.

So etwa kann man – wie ich denke: in Yorcks Geiste – den von ihm als notwendig behaupteten²⁾ und schon wegen der universalen

1) Vgl. S. 185. 2) S. 109, vgl. S. 211.

Expansionskraft des neuen Lebensgefühles unvermeidlichen Übergang von religiöser Empfindung in Vorstellung – Darstellung – aufklären: als einen wichtigsten Sonderfall der allgemeinen Art, wie Empfindung überhaupt in anschaulichen Ausdruck übergehen muß, um geistig bewältigt, ausgebildet und ins reine gebracht zu werden.

Diese Auslegung, die im Dogma vor sich geht, ist also nicht Niederschlag einer metaphysischen, übergeschichtlichen Schau – gnostische Lehre, sondern Rechenschaftslegung und Klärung »in Hinsicht« der spürbaren Wirklichkeit, die eine Tat der sogenannten Vergangenheit für den Aufbau des aktuellen Lebens hat, in dem der Christ steht; sie ist der Selbstbekümmern um die Sinnlichkeit seines Daseins entsprungen und also »soteriologisch gefordert«¹⁾. Und dies zwar sicherlich auch deshalb, weil dies Leben ein Leben in der christlichen Gemeinschaft ist, die eigene innere Erbauung also zugleich auch dieser zu gelten hat. Das aber schließt den Zwang der Mitteilung als Aussage und Lehrbekenntnis ein: »Achte auf Dich und die Lehre; laß nicht davon. Tuft Du das, so wirst Du Dich retten und die, welche Dich hören«: ein Wort des Paulus²⁾, den Yorck mit Betonung die »kritisch sicherste dogmengeschichtliche Größe« nennt³⁾. Nur in dieser lebendigen Funktion, in dieser Aufrichtendenz kann wahre religiöse Lehre begriffen sein und begriffen werden: sie hat keine selbstgenügsam ideelle Existenz als gedankliches System. Daher sieht sie denn Yorck auch bei Luther in der »Bekenntnisgemeinschaft« am Werke, nicht als »Gestalt« objektiviert⁴⁾. Als lebendige Lehre bleibt sie immer Ausgestaltung inneren Dranges, erlebter Abhängigkeit, nach Stillung dürstenden Erlösungsbedürfnisses, vertraulichen Zugehörigkeitsgefühles zu Gott in und durch Christus; Zeugnis und Deutung empfangener Offenbarung. (Wir erinnern daran: jedes Motiv will gedeutet sein.) Nur in solchem lebendigen Verhältnis und Verständnis können die Dogmen statt fremde Satzung Ausdruck und Sinnbericht eigener – dem Christen übereigneter – Lebendigkeit sein; er spielt damit nicht willkürlich sein subjektives Erleben in eine objektive Lehrgestalt hinüber: er begegnet vielmehr im Dogma einer Verständigung über die Bedeutung des Lebens Christi, die sich ihm in feelischer Transposition bestätigt; diese ähnelt dem Wiederfinden der eigenen Wesenszüge in dem Charakter des Ahnherrn, wie er in der Tradition vor uns steht; während ihm doch jene Züge erst verdankt und an ihm dem aktuellen Leben deutlich und deutbar werden. Das Dogma ist eines der Mitteilungsorgane geistigen Wesens.

1) S. 154. 2) 1. Timotheus-Brief 4, 16. 3) S. 109. 4) S. 144.

So vom Leben durchdrungen, nicht durch Präntion sachlicher Geltung für eine starre Tatsächlichkeit zum Schemen entleert, ist das Dogma keineswegs »eine deteriorierende Alteration der Religion«, keine bloße Kondeszendenz an das Griechentum, wie Harnack behauptete¹⁾: griechisches Denken und griechisch gebildete Denker lieferten nur die Mittel für ein unumgängliches Tun²⁾. Die Seele der Dogmen erschließt sich freilich nur, wenn man ihre Sätze nicht – wie es die Reformierten und der Neokatholizismus des Tridentinums taten – als »fertige Größen« behandelt³⁾. »Dogmenverständnis und -wertung muß (vielmehr, wie gesagt) auf die lebendigen Motive der Gedankengestaltungen ein- und zurückgehen«⁴⁾. Das Symbol der Taufe etwa ist mehr als eine »fadenscheinige Rekognitionsgebühr«, die symbolische Handlung mehr als eine äußere Veranstaltung⁵⁾. »Der hinter die fertigen Gegebenheiten zurückreichende lebendige Verband gewährt gleichsam das Kapital für die Entnahme der dogmatischen Begriffe«⁶⁾.

So ist die »Dogmatik der Versuch einer Ontologie des höheren, des historischen Lebens«⁷⁾. Dem Fonds der eigenen Lebendigkeit also entstammen die ausreichenden Symbole, in denen jenes Leben, das selbst nur mit den »Augen des Herzens« gesehen werden kann, bildliche Veranschaulichung findet: das geschichtliche Leben kann nur durch das natürliche sinnlich erläutert werden. – Die Erbfünde z. B., d. h. die erlebte »unvordenkliche«⁸⁾ Sündhaftigkeit des Menschen, entspricht dem »alltäglichen Bilde«, wie sich »Krankheit und Jammer vererben«⁹⁾; die absolute Zugehörigkeit in der Abhängigkeit von Gott wird zur Kindchaft in Gott dem Vater¹⁰⁾; das Leiden Christi als Quell christlichen Lebens hat – wie ja das christliche Symbol des Pelikans, der für seine Jungen blutet, noch weiter illustriert – im Opfer der Mutter, das dem Kinde zugute kommt, sein natürliches Gleichnis¹¹⁾. Die Durchführung einer solchen Auflösung der Dogmen nach ihrem Motive würde »eine wirkliche historische Dogmatik..... ergeben....., an die Stelle bisheriger Chronik der Dogmen tretend«¹²⁾.

Durch diese Konkordanz in der Tiefe der Lebendigkeit »mildert sich der scharfe und tote Gegensatz des Entweder – Oder«, – hier die Sache, dort das Symbol: er mildert sich, doch er verschwindet nicht. Alles organische Leben ist doch an Seinsgestalten gebunden und bietet ein letztlich unzulängliches Bild des überschwänglich religiösen. Der Widerspruch wird »nur partikular«¹³⁾ – die Analogisierung, Onto-

1) S. 109. 2) T. S. 209f. 3) S. 153f. 4) S. 109. 5) S. 42. 6) S. 154.
7) Ebenda. 8) S. 155. 9) Ebenda. 10) S. 154. 11) S. 155. 12) S. 42.
13) S. 42.

logisierung, kann immer nur approximativ gelingen¹⁾: sie kann es bis zu einem gewissen Grade – weil Religion an sich nicht unnatürlich ist; sie kann es nie völlig, weil historische religio doch immer übernatürlich bleibt, nie im natürlichen Leben aufgeht²⁾. Die Vorstellung ihrer Wirklichkeit ist nie die originäre Erlebnisweise einer Kraft. »Das nicht adäquate Verhältnis von universalen Lebendigkeit und Vorstellungsgemäßheit erklärt den Charakter der religiösen Wahrheit als Dogma, Wahrheit muß Postulat werden«³⁾.

Mit dieser Einschränkung konnten und mußten aber die Dogmen der christlichen Heilslehre als »theoretischer Reflex«⁴⁾ der inneren Erfahrung, als Darstellung geschichtlicher Grundverhältnisse anerkannt werden. Im beständigen Zusammenhang untereinander und mit ihrem Motive als ihrer »intellektuellen Seele« haben sie denn doch eine unbestreitbare Wahrheit und Wirklichkeit: »ein Dogma lebt so lange, als das intellektuelle oder allgemein lebendige Motiv wirksam ist, welches es hervorgetrieben«⁵⁾. Es hat also keine zeitlose, sondern geschichtliche Geltung und Bedeutung: »All jene dogmatischen Bestimmungen existieren noch in der lebendigen christlichen Gemeinde«⁶⁾. So sind sie im Sinne Yorcks universal, weil sie in gewisser Weise denn doch die Grundkraft der ganzen Geschichtlichkeit zum Ausdruck bringen, nicht weil sie – wie Dilthey meint – mit dem lebendigen Gehalt »aller«, nicht bloß der christlichen Geschichte übereinstimmen. Dann wäre das Christentum doch nur eine – wie immer beachtliche – Einzeltatsache, Christlichkeit nicht der zentrale Impuls des eigentlich aktuellen geschichtlichen Gesamtlebens; das Leben Christi hätte keine entscheidende, sondern höchstens paradigmatische Bedeutung für alle Individuen: das aber ist die nominalistische These von der ausschließlichen Realität des Einzelnen⁷⁾ – an Stelle jener durch Kraftübertragung und Aneignung gewonnenen Solidarität, wo das Einzelleben im ganzen beschlossen ist, weil es die Kraft des Ganzen in sich einschließt. In der Tat ist also für Yorck die absolute, d. h. existentielle Bedeutung der alles vordem zerfallene Leben heilenden Tat Christi das erlebbare Mysterium, das von den Dogmen interpretiert wird, die so über Sinn und Herkunft geschichtlicher Verbundenheit grundfänglich aufklären, so lange sie von jener Lebendigkeit die notwendige Kontrolle und Zufuhr erhalten.

b) Die Widersprüchlichkeit der Dogmen.

Die Zugehörigkeit alles geschichtlichen Lebens zueinander schließt keine differenzierte Gliederung nicht aus, sondern ein⁸⁾. Sich per-

1) S. 211. 2) S. 155. T. S. 213. 3) S. 154. 4) S. 144. 5) S. 155.
6) S. 155. 7) S. 144. 8) S. 153.

fönllich eins fühlen kann nur, was auch in sich uneins sein kann, was ständig sein Leben über seine Einzelheit hinauszuverlegen hat. – Unendlich ist die Verschiedenheit der individuellen und überindividuellen Atmosphäre, die von geschichtlicher Bindekraft durchwirkt werden muß: so wird sich diese in der Aufnahme in immer andere Lebensumstände immer neu und immer anders bewähren, anders empfunden und in – dem Wortlaut nach unvereinbaren – Sätzen immer anders bekannt und gedeutet werden.

Die Verschiedenheit des Dogmas entspricht also der ursprünglichen Verschiedenheit der erlebenden Menschen und ihres Eingehens in die gemeinsame und doch für jeden andere Welt geschichtlicher Erfahrung. Die Dogmenkämpfe sind Lebenskämpfe¹⁾ um die Durchsetzung und Vorherrschaft der geistigen Artung, die die jeweilige Gestalt und Deutung der religiösen Motive und die konkrete Fassung der religiösen Axiome bestimmt. So sieht Yorck in dem Verhältnis Luthers zum moralischen Rationalismus »eine originale Erneuerung des großen Gegensatzes Augustinus-Pelagius. Pelagius ist ein britischer Mönch gewesen. Er ist die erste Zwingli-Natur in der Kirchengeschichte, getragen von einem fröhlich-aktiven Selbstherrlichkeitsgefühl, welches wir nicht mit Stoizismus konfundieren müssen. Luther ist augustinisch«²⁾. Der Gegensatz und das Ringen der Naturen spiegelt sich also im Widerspruche der Lehrmeinungen³⁾.

Die Abschattung, die somit der Ausdruck christlicher Gelinnung notwendig annehmen mußte, fand freilich ihre Rechtsgrenze im Sinn der Zeitlichkeit und im Wesen des Verhältnisses von Gott und Mensch selbst, dessen Grundlagen vom Menschen nicht verrückt werden dürfen, mochte auch Gottes Gnade sie aufheben. Denn an sich ist das Geschick aller Menschen dasselbe – der Tod. Und wesentlich sind vor Gott alle Menschen gleich – gleich Nichts. Immer also mußte Gott in diesem Verhältnis den Ausschlag geben, mußte das Glaubensbekenntnis ein Bekenntnis zu ihm, nie durfte es daneben auch noch ein Bekenntnis zu sich selbst sein – wie in dem »moralischen Rationalismus« der Reformierten, in dem sich nach Yorcks Empfinden »national gegründetes« »Eigengefühl, nicht Gottesgefühl« gegen katholische Sagen aufbäumte⁴⁾. Hier und gegenüber der Äternität römischen Herrschwillens – überall dort, wo die Reinheit des religiösen Gefühls gefährdet schien, war Entscheidung möglich und nötig.

1) S. 253. 2) S. 144. 3) Vgl. S. 253. 4) f. o. S. 37. (Hegels »subjektive Freiheit als Eigeninn« – »das abstrakte Prinzip der germanischen Völker«.)

Die tiefste, die unlösliche Widersprüchlichkeit der Dogmen liegt denn auch nicht im Widerstreit der Systeme untereinander, sondern im Dogma und System rein als solchen. Sie besteht nicht nur zwischen der Grunderfahrung, der die Dogmenbildung entwächst und der begrifflichen Fassung des »fertigen« und für sich genommenen einzelnen Dogmas, insofern diese Unstimmigkeit durch die dargelegte »Unübertragbarkeit der Daten der psychischen Grundfunktionen«¹⁾ verschuldet ist. Auch nicht nur in der Unangemessenheit, die ein theologisches Bekenntnisystem in seinem Aufbau gegenüber der Struktur religiöser Erfahrung hat: während »Gott selbst kein System, sondern ein Leben« ist²⁾. Yorck gibt vielmehr solcher »kritisch negativen Erkenntnis der psychischen Provenienz des Widerspruchs«³⁾, die sich ja auch bei Dilthey findet, an einer Stelle⁴⁾ eine positive Wendung, die zu eng mit seiner Grundansicht vom Leben verschwifert ist, um als bloßer Einfall abgetan werden zu können.

In jedem Versuch einer systematisch vollständigen geschichtlichen Lebensinterpretation – bei der Unfertigkeit des Lebens ohnehin ein problematischer Begriff – liegen mindestens anfangsweise antithetische materiale Momente. Da diese nicht erst durch die Abstraktionsbewegung eines Denkens zustande kommen, das auf die Totalität aus ist, aber jeweils nur dem Momente gerecht wird, so kann sich auch der Ausgleich nie im bloßen gedanklich ergänzenden Weitergang wie von selbst ergeben. Denn das Leben selbst ist antinomisch – nicht erst solche begriffliche Deutung. Jede Lebenssituation ist schon in sich von Polaritäten, von gegenfälligen Antrieben durchsetzt, in deren Spannung zwar das zeitliche Dasein verläuft, in deren Luft aber der auf klare, ausgeglichene Verhältnisse angewiesene Verstand nicht zu atmen vermag. »Das ganze antinomische Netz widerspruchsvoller Scholastik wäre aus den Lebensimpulsen zu verstehen«, sagt Yorck im Zusammenhang mit der Besprechung dogmatischer Unterschiedlichkeiten. »Der Widerspruch scholastischen Denkens ist sein Leben«⁵⁾. Die Gegenfätze der religiösen Persönlichkeiten, die in den Dogmenkämpfen ausgefochten werden, gründen und enden in einer Seinsweise – der Widersprüchlichkeit – des Lebens. »Die dogmatischen Streitigkeiten der sich vorstellungsmäßig fixierenden Kirche waren Lebenskämpfe«⁶⁾.

Die christliche Lebenshabe, die im Gegensatz zur paganischen Roms⁷⁾ den Tod im Leben begriffen weiß, hält an der inneren Unstimmigkeit des Daseins als dem eigentlichen, unüberwindlichen Cha-

1) S. 45. 2) Schelling, S. W. I, VII 399. 3) S. 45. 4) Ebenda.
5) S. 45. 6) S. 253. 7) S. 120. T. S. 12, 42 f., 46, 71, 76, 82, 109, 120, 124 f. u. ö.

rakter zeitlicher Existenz fest. Und doch ist der Christ gezwungen, als Denker das Durcheinander dieses Kampfes zu entwirren, die Lebensdichte in gegliederte Vorstellung zu zerlegen und sie, um sie vor Augen stellen zu können, den okularen Bedingungen der *Ein-sichtnahme* zu unterwerfen. In der notwendig klaren und distinkten Darstellung der Erkenntnis wird die Dunkelheit und Verworrenheit des Lebens nur gedanklich zerstreut, nicht existentiell aufgehoben. Gerade soweit die Analyse den problematischen Charakter des Lebens wahrt und in sich trägt, werden ihre Ergebnisse (für sich und im reinen Lichte des Intellekts, »des internen Seins«¹⁾ betrachtet) unzulänglich: aus der Heterogenität miteinander streitender, aber in der Vielfältigkeit geschichtlichen Lebens miteinander bestehender Kräfte, aus dieser »concordantia oppositorum«²⁾ resultiert der im Gebiete des Verstandes unerträgliche Widerspruch der Sätze.

Ist es nötig zu betonen, daß damit keine Prämie für logische Unklarheit ausgelegt ist? Das sachliche, autonome Denken hat für ein wohlumschriebenes Gebiet Recht und Notwendigkeit. Und das existentiell gebundene Denken hat im Widerspruch nicht sein Prinzip, sondern seine Grenze. Denn auch im christlichen Leben ist das Streben nach Klarheit zu spüren, ja es macht seine eigentliche Lebendigkeit aus. Doch ist es hier dem ängstlichen Harren der Kreatur auf die »Offenbarung der Kinder Gottes« verbündet – ein geduldiges »Hoffen dessen, das wir nicht sehen« (Römerbrief 8, 25), und durch keine von der Aktivität des Denkens erzielbare Leistung zu befriedigen. »Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen«, bekennt der Apostel (II. Kor. 4, 7). Der Ernst, mit dem der Christ sein gottgegebenes Leben³⁾ aufnimmt und erfüllt, erlaubt ihm nicht, sich seiner Konkretion zu entziehen und in der lebensfernen »Abstraktion«, im Verharren in der Schau, in der *θεωρία*, eine autarkische Vollendung des Lebens zu sehen⁴⁾. Denn gerade in der durch solche Objekti-

1) S. 184. 2) S. 184.

3) Dies ist der religiöse Ausdruck eines Urphänomens, das bei Martin Heidegger in säkularer Auffassung als »Geworfenheit« des Daseins begegnet. Mir scheint das Bewußtsein der Gottgegebenheit, der Anvertrautheit des Lebens zwei Weisen zu überwölben, in denen dies Phänomen in Erscheinung tritt, das eine Art Koinzidenzpunkt zwischen natürlichem Sein und geschichtlichem Dasein bildet: durch »Überlieferung« ist es in dieser zweiten, durch »Kreatürlichkeit« in jener ersten Weise sich geltend zu machen bestimmt. Unter ethischem Aspekt ergibt es als »Vor-Wurf« die Problematik der Lebensaufgaben, unter ästhetischem das Glück des Daseinsgeschenkes.

4) Durch diesen Charakter der christlichen Lebenshabe ist denn auch Yorcks Ehrfurcht vor dem Unsichtbaren und seine Ablehnung jeglicher Eidetik letztlich motiviert.

vität ermöglichten Transparenz des Lebens für das Denken wird das echte, vom Sinn der Zeitlichkeit geforderte inständige Verhältnis zum eigenen Dasein aufgegeben. Dieses *Ἀληθεύειν*, diese Entschleierung und Klarstellung des Lebens durch ein emanzipiertes, eigenmächtiges Denken betrifft gerade nicht unser Leben als solches und bleibt auch in der subtilsten Fragestellung von dessen eigentümlicher Fraglichkeit unbewegt, ja unberührt.

Die Problematik des Lebens kann nicht ohne inneren Anteil, in der Distanz eines sachlichen Problems aufgewiesen werden, sie muß als immer treibendes Motiv in das Denken eingehen. Wir dürfen weder von der Not noch dem Halt unserer Existenz abstrahieren, wenn wir uns selber in all unserer Fragwürdigkeit begegnen wollen. Das bloße Subjekt des reinen Denkens verläßt in seiner Reflexion überheblich und (bei aller entgegengesetzten Präension) selbstvergeffen den Verband seiner geschichtlichen Welt – den einzigen Boden, auf dem es sicher zu fußen vermag. Dagegen sind die vom Christen erlebten Grundbestimmungen der Existenz gerade vom Festhalten, von der immer tieferen Aneignung des historischen Konnexes, in dem wir stehen, bedingt. Wie denn auch umgekehrt nur in solcher inständigen Bekümmernng das geschichtliche Leben als drängende Kraft erscheint, und aus dem ängstlichen Gefühl des eigenen verworrenen, ergänzungs- und liebebedürftigen Lebens ein Sich-Strecken nach dem Heil als auferlegte Bestimmung offenbar und zum höchsten Anliegen der Seele wird.

So erscheint das Wort: »Problematisch ist das Leben, und mit der Lebensferne wächst eine gewisse Durchsichtigkeit«¹⁾ – als ein Protest des christlichen existentiellen Denkens nicht nur gegen Aristoteles, sondern gegen den griechischen Rationalismus, ja allen Rationalismus überhaupt²⁾, als eine Rechtfertigung der »wirren und gegenwendigen«, an unaufgelösten Spannungen reichen christlichen Dogmatik und Philosophie. Dieses unser Leben ist immer die Finsternis, durch die das Licht scheint.*

3. Doxa und Paradox.

Daher erhellt sich menschlichem und menschlich bleibendem Selbstverständnis nicht so das Zwiellicht des Lebens als sein Liegen im

1) S. 63.

2) Den griechischen nennt Yorck (S. 63) auch den kontemplativen Rationalismus und kennzeichnet durch diesen Zusatz sehr glücklich die Grenzen der Verwandtschaft dieser »Vergangenen Welt« (S. 251) mit dem modernen konstruktiven Rationalismus (Dynamismus, Mechanismus).

Zwielicht, seine eingeborene Zweideutigkeit und Widersprüchlichkeit. Als adäquater Ausdruck dieses Bewußtseins ist das *Paradox* philosophisch berechtigt und notwendig. Die Paradoxe und die Paradoxielehre Heraklits finden so ihren Boden in der Sachlage und ihre Resonanz im Lebensgefühl. Über die Jahrtausende reichen sich zwei Denker die Hand. Der radikalen Verschiedenheit der geistigen Epochen entsprechend sind zwar bei Heraklit die Widersprüche in der Einheit der *Seins*verfassung befaßt und widereinander gespannt; bei York zur Einheit der *Lebendigkeit* ausgespannt, die alle Einheit des Seins subtruiert. Einig aber sind beide darin, daß der Logos in seiner einsichtigen Bündigkeit das Paradox an sich, das Widerpiel der *doxa*, der üblichen Ansicht, der immer einseitigen allgemeinen Meinung ist. Denn das eindringliche und umfassende, auf der Zweideutigkeit bestehende Verständnis kollidiert mit der entgegengesetzten Bewegung weltlicher Ausrichtung, die nie ein Phänomen zu vollem Ausdruck kommen läßt, sondern es gemäß der Partikularität menschlicher Absichten bei einseitiger Ansicht bewenden läßt und jede Gegebenheit nur in der praktisch nächstliegenden Weise berücksichtigt.

Das kommt gemäß unsrer Gewandtheit zur Welt, auf die wir angewiesen sind, in der vorwiegenden Orientierung der Sprache am äußeren Gehabe und allem, was in sinnlicher Einzelheit faßlich ist, zu Niederschlag und Austrag. Daher verlagert sich die Sprache zunächst einer »hinter die Anschauung zurückgehenden Analyse«¹⁾. – Hinter die unverbundene Erscheinungsmannigfaltigkeit führen – in philosophischem Belange – zuerst Strukturbegriffe wie der des pythagoreischen »Kosmos«. Aber die Bindung, die er schafft, ist noch immer – als ästhetische – sinnlich verhaftet. »Kosmos ist der erste, der ästhetische Ausdruck des Logos«²⁾. Damit ist auf Heraklit vorgeedeutet, den »Gegenfüßler« des Pythagoras, der »in bewußtem Gegensatz«³⁾ zu diesem steht. Die äußere, kampflose Wohlfügung weicht hier der paradoxen Verfügung dessen, was unstimmig bleibt, wenn man jegliches in seiner sinnlichen Vereinzelung ansieht und kennzeichnet, was dagegen zusammenstimmt, wenn es in der artikulierten Einheit des Logos (die letztlich persönlicher Provenienz ist) begriffen wird. »Mehr als sichtbare gilt unsichtbare Wohlfügung«⁴⁾ – ein Januswort, das nicht nur rückwärts gegen Pythagoras gerichtet scheint, sondern in der Ehrfurcht vor dem Unsichtbaren – wenn auch gewiß noch nicht im christlich-geschichtlichen Sinn – wie

1) S. 70 f.

2) S. 174.

3) S. 249.

4) Heraklit, fr. 54.

eine Vorahnung der Zentrierung ist, die geschichtliche Lebendigkeit in der unsichtbaren Einheit der Motive findet.

Das so Verstandene ist der Gegenpol des Selbstverständlichen, das nur der unkritischen Übernahme herkömmlicher Bedeutungsansprüche seine Geltung verdankt. Ansprüche, die sich unbesehen von Geschlecht zu Geschlecht schleppen, die – der Berührung mit den Phänomenen, der originären Kontrolle an ihnen verlustig gegangen – hinter deren lebendigem Wandel zurückbleiben, Mißdeutungen unterliegen, das Verständnis schließlich mehr belasten als fördern. Das Grunderlebnis von Goethes »Weh Dir, daß Du ein Enkel bist« ist vorweggenommen in Heraklits »Nicht soll man [nur] als Kind seiner Eltern [auftreten]«¹⁾. Diese Festlegung der Bedeutung, die es nicht mehr zu ursprünglicher Befragung der Phänomene, zur Entfaltung der jeweiligen Bedeutungsmöglichkeiten kommen läßt, sondern schuld ist, daß man sich beruhigt an die Abstempelung hält und alles schon als abgetan empfängt, – sie liegt in der sprachlichen Fixierung vor: derart, daß das Wort nach seiner Verwendung im Sprachgebrauch dem Phänomen gleichsam immer schon vorwegnimmt, was dieses uns befragen könnte, daß der Anspruch des einen dem Ausdruck des anderen vorgreift. Benennung erledigt durch Etikettierung, ohne zu begreifen, was sie herausgegriffen hat: begriffen wird nicht im Namen, sondern in der Rede, in der Umgreifung und Kopulierung des Logos. Des Logos im Sinn eines echten *λόγος ἀποφαντικός*, der seinen Aufweis führt, indem er sich an die Sachen, nicht durch Verfall ins Gerede²⁾ an Worte hält, die er sozusagen von der Straße aufgelesen hat. Indem man freilich auf Volksfänger und Volksgeschwätz hört³⁾, bleibt auch des Angesehensten Wissen in Ansichten stecken, für die in seinem Gefolge auch die anderen eintreten⁴⁾: in ihrem sachfremden Anspruch den Hunden gleich, die ja auch und gerade anbellern, wen sie nicht kennen⁵⁾. Wie jede geistige Möglichkeit zugleich eine geistige Gefahr ist, so ist die Sprache zugleich Vehikel hoher geistiger Tradition wie ungeistig flacher Konvention. Sie verführt dazu, die Autopsie und persönliche Auseinandersetzung durch Nachleiern und Ausleiern gehörter Meinung zu ersetzen: »Augen (aber) sind zuverlässigere Zeugen als Ohren«⁶⁾. –

Uns ist die Heraklitinterpretation, auf die Yorck hinaus wollte⁷⁾, nicht bekannt. Wie sie im ganzen und einzelnen auch geplant ge-

1) fr. 74. 2) Dazu vgl. jetzt Heidegger, Sein und Zeit S. 160ff.

3) fr. 104. 4) fr. 28. 5) fr. 97. 6) fr. 101. 7) S. 80, 243.

wesen sein mag – jedenfalls muß Yorck auf die Kontradiktion, in der *λόγος* und *δόξα* bei Heraklit stehen, in etwa dem Sinne aufmerksam gewesen sein, in dem wir sie paraphraisierten. Denn nur so läßt sich die Rechtfertigung verstehen, die er seiner Neigung zu Heraklit gibt, und in der er zum Ausdruck bringt, worin er sich mit Heraklit begegnet: »Sie kennen meine Vorliebe für das Paradoxe, die ich damit rechtfertige, daß Paradoxie ein Merkmal der Wahrheit ist, daß *communis opinio* gewißlich nirgends in der Wahrheit ist, als ein elementarer Niederschlag verallgemeinernden Halbverstehens, in dem Verhältnis zu der Wahrheit wie der Schwefeldampf, den der Blitz zurückläßt. Wahrheit ist nie Element. Staatspädagogische Aufgabe wäre es, die elementare öffentliche Meinung zu zerlegen und möglichst die Individualität des Sehens und Ansehens bildend zu ermöglichen. Es würden dann statt eines sogenannten öffentlichen Gewissens – dieser radikalen Veräußerlichung, wieder Einzelgewissen, d. h. Gewissen mächtig werden«¹⁾.

Wir sind damit auf drei Hauptfaktoren gestoßen, die eine geschichtliche Philosophie in Yorcks Sinn zu einer paradoxen Darstellung zwingen. Der eine stammt aus dem Wesen der Sprache und der *Doxa*, der sie zum Ausdruck verhilft. Auch in diesem Betracht ist Yorcks Philosophie antinomialistisch. – Die beiden anderen sind sozusagen sachlicher Natur. Der zweite Faktor ist die innere Widersprüchlichkeit der Funktionen und Impulse unseres Lebens sowie die letzte Unüberseßbarkeit der inneren Lebensempfindung in intellektuelle Vorstellung. So entzieht sich die virtuelle Gegenwart des ontisch Vergangenen, die historische Identität des gegenständlich Geschiedenen der mit exklusiven Zeitpunkten rechnenden Vorstellung der Zeitlinie, der auf eigenständige Individuen gerichteten Gestaltenschau. – Und schließlich liegt im Glauben an die christliche Verheißung, der nach Yorck das geschichtliche Leben erst konkretisiert, die Anerkennung weiterer und der schärfsten Paradoxien, weil diese Verheißung ein ideell einsichtiges und wesensnotwendiges Verhältnis von Gott und Mensch aus reiner Gnade aufhebt, es durch Neuschöpfung (Reformation)²⁾ grundlegend wandelt: und zwar grundlegend im Wort Sinn – indem sie neuen Grund legt und natürlicher menschlicher Haltlosigkeit einen übernatürlichen Halt gewährt³⁾.

Der zweite dieser Faktoren findet in Yorcks Sinn für geschichtliche Dialektik Anerkennung. Die Widersprüchlichkeit der Dogmatik,

1) S. 249f., vgl. o. S. 63.

2) T. S. 227. 3) Vgl. S. 155.

von der wir ausgegangen sind, erweist sich als ein Zug der alles Leben durchherrschenden Gegenföglichkeit.

4. Geschichtliche Dialektik und Physiognomik.

So erklört sich, daß Yorck fröher als Dilthey und trotz der unterschiedenen Ablehnung eines dogmatischen dialektischen Verfahrens¹⁾ der Hegelschen Philosophie nach ihrem lebendigen Ursprung Verständnis und Sympathie entgegengebracht hat: »Hegels Lehre von der Negation und dem Widerspruch ist doch recht tiefinnig und über schulmeisterliche Trendelenburgisch-Haymsche Kritik erhaben«²⁾, schreibt er an Dilthey, selbst einen Schüler Trendelenburgs. Ich sehe in dieser Zurückföhrung gedanklicher Antithesen auch auf die Gegenföglichkeit letzter Lebensimpulse nicht nur im überindividuellen, sondern auch im individuellen Zusammenhang eine wichtige Ergänzung und teilweise Korrektur selbst der Diltheyschen Ansicht. Dilthey in dem ihm eigenen Vertrauen zu der »gefunden Ruhe«³⁾ der Menschenatur neigt doch zu einer gewissen Verflachung und Nach-außenverlegung des Gegenföghes; diese Ablehnung einer zentralen Antinomik des inneren Lebens entspricht auch einer geistigen Gefönnung, die – mindestens in jenen Jahren – den Mittelpunkt des höheren Lebens in der Eigenständigkeit eines heldenhaften, siegreich durchdringenden, ungebrochenen Willens fand, allerdings, wie Dilthey meinte, eines zugleich religiösen Willens, kraft dessen der Mensch »sich selber wegwerfen kann«⁴⁾.

Auf jene Bemerkungen über scholastisches und dialektisches Denken (S. 54) antwortete Dilthey: »Die Antinomien liegen nach meiner Ansicht nur im Gebiet der Vorstellung. Dringt man zu dem Motiv, d. h. dem religiös-sittlichen Vorgang, so liegt dieses jenseit der Widersprüche und also auch der Hegelschen Dialektik, deren von Proklus usw. herrührende Technik ich nicht als tiefinnig ansehen kann, vielmehr für ganz unwahr halte. Der Wechsel in dem tiefsten Leben ist durch die Einseitigkeit jedes persönlichen Lebens bedingt, und dies ist der tiefste und wahrhaft tragische Punkt in der Lebensarbeit des Individuums, das Ewige zu besitzen«⁵⁾. Hier ist also erkenntniskritisch die Widersprüchlichkeit aus dem Leben durchweg in die Übersetzung des Lebens ins Denken hinübergespielt und damit seiner direkten existentiellen Bedeutung beraubt. Die Gegenföglichkeit der

1) S. 244. 2) S. 45; vgl. S. 59.

3) Dilthey, Schriften Bd. V, S. XXIV = Ethika S. 33 (vgl. ebenda S. 28).

4) S. 146. 5) S. 47.

Impulse ist in einen Wechsel für sich einseitiger Erlebnisweisen überführt¹⁾, von denen – gemäß der wesentlichen menschlichen Intention auf Universalität gestaltenden Lebensverständnisses – eine die andere ablöst, bis sich das ideale Ganze der menschlichen Natur im Univerfium seiner Möglichkeiten ausgedrückt hat. Und insofern diese Idealität in einem jeden Individuum als die immer gleiche menschliche Natur angelegt, in jedem aber nur partikulär realisierbar ist, bleibt das Streben nach allseitig vollkommener Darstellung dieses Wesens immer nur unvollkommen erfüllt. Die Tragik des Widerspruchs bildet sich also bei Dilthey in eine der individuellen Ungenüge um: in den Schmerz der Bedingtheit, den das menschliche Ringen um das Unbedingte erfährt.²⁾

Dieser Schmerz ist gerade der Schmerz des geschichtlichen Menschen um die Endlichkeit und Relativität seines Tuns. Aber derselbe geschichtliche Sinn scheint berufen, durch Erweiterung und Vertiefung des Selbstverständnisses die Wunde zu schließen, die er schlug. Indem er die vergangenen Möglichkeiten nacherlebbar und verfügbar macht, entschärft er den geistigen Horizont, zeigt erstens das Berechtigte an der Eigenart des Gegenwärtigen auf, wie sie in der Fortbildung des Vergangenen erwuchs, und bereinigt und vertieft zweitens die Bedeutsamkeit des aktuellen, z. B. des religiösen Lebensinhaltes und die »Gründlichkeit« seiner Deutung. Er tut dies, indem er das Phänomen zu dem werdenden Ganzen des Lebens, das wir führen und in dem wir stehen, in Beziehung setzt und es damit zugleich vergleichend und prüfend an die verschiedenen Möglichkeiten hält, die das Leben der Generationen für die Habe dieses

1) Diese Umdeutung des Kampfes der Gegenfätze in einen Wechsel der Partikularitäten hat in der Schleiermacherschen Dialektik einen bei Dilthey gewiß nicht zufälligen Anhalt (vgl. Schleiermacher, Dialektik, herausgegeben v. L. Jonas § 45).

2) Diese Tragik der Endlichkeit ist hier vorzugsweise in die Einseitigkeit der individuellen Ausbildung gesetzt. Später tritt bei Dilthey (z. B. Schriften VII, 244) daneben der Gedanke der »inneren Grenze«, d. h. vor allem des gefühlten Druckes der Welt als tragisches Moment stärker hervor. Insofern sich diese Begrenzung eben nicht aus dem immanenten Wesen ergibt, sondern uns auferlegt ist, ist auch unfre Entwicklung in Überwindung dieser Grenzen niemals nur Entfaltung vorgegebener, sondern »Realisierung neuer Möglichkeiten.« – Soweit dieser Gesichtspunkt vorwaltet, ist sicher der Vorwurf der Richtungslosigkeit der Dilthey'schen Lebensbegriffung (l. o. S. 6) sachfremd und unberechtigt. Der Mangel eines materialen Pro-gramms, der Vorzeichnung eines Lebenszieles, bezeugt gerade den echten offenen Sinn, der bereit ist, dem gegen-ständlichen, d. h. nicht selbsteigenen, sondern uns bedrängenden Anspruch geschichtlicher Gegen-wart und Zu-kunft gerecht zu werden.

Gehaltes vorgebildet hat. Damit unterstellt der geschichtliche Sinn den Ernst und die Echtheit, mit der unser eigenes Leben in dieses Lebensverhältnis einging, der Kritik der Vergangenheit; und enthüllt weiterhin die umfassende Bedeutung des betroffenen Phänomens als Lebensmacht, indem er es in der Fülle seiner Figurationen überschaut und dabei das Ergreifende seiner Wirklichkeit und das heißt das Ideelle, Allgemeingültige dieser Bedeutung in sich aufnimmt.

Auch Yorck kennt diesen Prozeß der Vergeschichtlichung des Menschen durch Einschränkung seines Horizontes, durch »erweiternde Entäußerung«¹⁾; die Gegenwendung gegen die unkritische Verabsolutierung eines in seiner Sonderheit mißkannten geschichtlichen Momentes. Aber ihm ist die innere Tragik des geschichtlichen Lebens nicht schon durch eine Selbstbewegung dieses Lebens zu überwinden, nicht schon durch die Herausführung aus der Unbefriedigtheit seiner Befonderung, durch seine Befreiung von der Verhaftung an den Augenblick und die momentanen Gelegenheiten. Gerade der Mensch von tiefster geschichtlicher Lebendigkeit leidet am tiefsten – zunächst an der Zerrissenheit des Lebens, dessen Problematik gerade er am inständigsten spürt; eine Zerrissenheit, die jede *Synthese* der Gegenfänge nur vorläufig heilt. – Und in der geschichtlichen Tat dieser Synthese wird nun die Tragik der Einseitigkeit nicht eliminiert, sondern verschärft. Denn diese Einseitigkeit des individuellen Erlebens läßt sich zwar in der Zusammenschau menschlicher Möglichkeiten, nicht aber in der entscheidenden Gestaltung mitmenschlichen Daseins beseitigen: die Arbeit des Lebens ist geistigen Kräften anvertraut, die zwar aufeinander angewiesen sind, doch in der Ausbildung der ihnen eigentümlichen Intentionen nicht kongruieren. Entscheidung, Beseitigung der Scheidung, bedeutet daher notwendig das allseitige Geltendmachen einer einseitigen Möglichkeit.

Genauer und in engerem Anschluß an Yorck gesagt: Das Leben steht an jedem Punkte in der Doppelbewegung des »Stirb und werde«! Geschichtliches Leben hat noch weniger als natürliches die Integrität eines ungefährdeten Bestandes. Einem Verlaufe ohne Selbstregulierung und Kraftzufuhr überlassen, müßte sich alles Leben innerlich zerlegen und verzehren – für seine Konkretion als geschichtliches bedarf es in steter Selbstbekümmernng einer fortwährenden Erneuerung seiner Kräfte, findet es nur in der stets erneuten Wiederherstellung der Ganzheit Heil und Heilung. Je inniger und mächtiger der Impuls zum geschichtlich-konkreten Leben in einem

1) S. 233.

Menschen wirkt, um so tiefer und schmerzlicher empfindet er die Widersprüchlichkeit des tatsächlichen Daseins – nicht nur bei den anderen oder zwischen sich und ihnen: sondern er empfindet vor allem, zudem er jener Kraft und Schwäche als gemeinsames Erbe in sich selbst spürt, den Widerspruch in der eigenen Natur. Aber was da draußen vielleicht fremd und gleichgültig nebeneinander zu bestehen vermag, prallt in seinem gesammelten, auf Lebenseinheit bedachten Wesen feindlich zusammen und zwingt in leidenschaftlichem Kampfe zum Austrag und – wo es glückt – zur Beherrschung der Gegensätze, zu des »Wider-Spännstigen Fügung« (Heraklit). Eben in diesem Vermögen, die Gegensätze in all ihrer Diskrepanz zur Geltung kommen, produktiv werden zu lassen und für eines Lebens Dauer »umspannend zur Ruhe zu bringen«, zeigt sich das Epochale großer Persönlichkeiten, erweist sich die Person als die »eigentlich geschichtliche Größe«¹⁾.

Der Gewinn dieses Lebens ist es selbst – in seiner neuen, überpolaren, persönlichen Einheit: und er steht daher mit der Person und ihrer Energie auf dem Spiel. Der Krieg ist wie bei Heraklit das A und O des Daseins. Jede Einigung trägt wieder den Samen von Zerfall und Zwietracht in sich. Das Leben ist dialektisch, wenn auch Dialektik als Konstruktion nicht das Leben begreift. So durchdringen sich schon im Organischen Aufbau und Abbau. Goethesche Weisheit: »Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und find.« Daher kann denn Yorck sagen: »Alles Leben ist seiner inneren Struktur nach gegenfänglich, schon physisch genommen. Und jedes Leben ist ein Restaurationsprozeß. Die historischen Gegensätze in der Weite ihrer Vereinzelung bedürfen einer, ich möchte sagen, übernatürlichen synthetischen Kraft, und nur Heroen besitzen sie, wie nur sie diese Gegenfänglichkeit empfinden, d. h. in tiefstem historischen Sinne leben. Ihre Arbeit ist ihr Leben. Und sind sie universal, so sind sie Restauratoren, darum aber ihres geschichtlichen Ortes wegen tragische Gestalten«²⁾.

Diese Charakterisierung schließt aus, daß es sich hier um eine Art quantitativen Ausgleichs in einem Indifferenzpunkt, um ein bloßes Ausbalancieren der Kräfte handeln kann. In der Synthese

1) Zur geschichtlichen Bedeutung der Person cf. z. B. S. 109, 174.

2) S. 61. Die Sperrung ist von mir vorgenommen.

muß vielmehr eine dominierende Tendenz zum Durchbruch kommen¹⁾, welche die auseinander schweifenden Triebe mit einheitlicher Wucht ergreift, bindet und lenkt, — bis auch die so geschaffene Gestalt durch den Innendruck freiwerdender Gegenläufe »gesprengt wird, welche ein Eigenleben der Zerlegung beginnen«²⁾. In der Bindung der wesentlichen die Zeit durchziehenden Gegenläufe wird eine Seite des sie alle umspannenden Bewußtseins allseitig von dessen Träger zur beherrschenden Geltung gebracht. Im Durchdringen zu solcher notwendigen Einseitigkeit, im Gewinn einer neuen »Lebensstellung« und »Aufassung« wird also dem alten Menschen in gewissem Sinne Gewalt angetan, werden die Rechte der anders lebendigen Grundrichtungen der Seele zwangsweise verkürzt: darin wohl liegt klarer als bei Dilthey³⁾ die nicht nur objektive, sondern gefühlte Tragik wahrhaft historischen Tuns. Der große Mensch hat ja nicht nur den Widerspruch der stumpfen Welt zu besiegen⁴⁾, sondern ihn in sich selber zu tilgen. Und gerade er hat dies zu tun, weil er dessen Qual am tiefsten, bis zur Unleidlichkeit tief, zu fühlen hatte. Und wiederum schafft er sich selbst erst durch die persönliche Entscheidung in diesem Widerstreit aus seinem eigenen Blute und in der eigenen Brust den persönlichen Gegner, den er zwar nicht überhaupt vernichten kann, aber der herrschenden Tendenz dienstbar machen muß. »Alle geschichtliche Kraft«, sagt Yorck, »wirkt universal. Tritt eine neue historische Epoche ein, so geschieht dies, weil eine der Grundfunktionen der Lebendigkeit gleichsam die Dominante wird. Einzelne hervorgehoben bestimmt sie den ganzen psychischen Inhalt, ein Bewußtseinsvorgang, der für den Anheber der Epoche, den Eponymen derselben, häufig eine tieferinnere Tragik wirkt und birgt. Von hier aus läßt sich das Leiden der wirklich Großen verstehen, welches im Grunde Eigenleiden ist und nicht in ihrem Verhältnisse zur Welt besteht. Alle mit, um und nach ihm Aufstehenden, wenn auch nicht wie er ergriffen, gleichen ihm doch darin, daß ihre Wirkung eine universale ist, wenn sie historische Potenzen sind. Solche Wirkungsweise gehört in Eins dem Gebiete der Kultursysteme wie dem der Organisation an«^{5 6)}.

Denn diese letztgenannte Teilung hat nur wissenschaftlich-tech-

1) So auch Dilthey (VI, 229) unter Hinweis auf ein früher von Yorck (S. 48 f.) angeführtes Beispiel. 2) S. 61.

3) Die Ausführungen von Misch (Dilthey, Schriften V, CIX) scheinen daran nichts zu ändern.

4) Doch liegt auch in diesem psychischen Kontrast eine Tragik: vgl. S. 94.

5) S. 167 f. 6) Diese Unterscheidung bei Dilthey I, 42 ff. und sonst.

nische Bedeutung¹⁾. Die relative Einheit einer geschichtlichen Physiognomie (mit der auch die vom Leben real und geistig durchformte Landschaft kongruiert²⁾) geht durch sie hindurch und erlaubt und fordert, jede historische Äußerung als Symptom einer bestimmten Gesamthaltung des Lebens zu verstehen und zu verwerten: bilden doch »alles Denken und Handeln Manifestationen einheitlichen Lebens«³⁾. Relativ ist diese Einheit, weil ihre Strenge von der Kraft der Determinantenbildung abhängt. In dieser liegt die objektive Typik einer Zeitstruktur begründet. Die epochale Grundtendenz schafft für die seelischen Regungen unterschiedliche Wirkungsbedingungen, indem sie die einen begünstigt und ihr Gewicht mehrt, die anderen zurückdrängt und im Gewichte mindert, jegliches Tun in einer ihr innerlich angemessenen Weise sichert und regelt. Darin kommt ein Sinn für die befriedigende Zusammenstimmung des seelischen Ganzen zur Geltung, den Yorck im Anschluß an die Diltheyschen Untersuchungen, auf deren Boden wir uns hier bewegen⁴⁾, in leibnizischer Sprache das Vollkommenheitsgefühl nennt⁵⁾. – Durch ihre Stellung im so entstehenden Kraftfelde erhält jede geistige Tatsache ebensowohl repräsentative Allgemeinheit wie doch auch historische Bedingtheit ihres konkreten Sinnes. D. h. einerseits: Analogienaufweis ist innerhalb der Totalität einer Lebensperiode von höchstem Lehrwert und wird von Yorck selbst vielfach geübt⁶⁾. Dagegen bekämpft er aus innerer Historizität die »Mißkennung der geschichtlichen Besonderheit«⁷⁾: die bodenlose Ausbreitung der vergleichenden Methode, die Verwischung der »psychischen Grenzbestimmungen großer Zeitepochen«⁸⁾, den Anachronismus der Verabsolutierung großer Persönlichkeiten ohne Rücksicht auf ihre zeitliche Mission und Problematik⁸⁾.

1) S. 131, T. S. 228. 2) Vgl. S. 119. 3) S. 49.

4) Vgl. S. 90, Schriften V 226 ff., 266 f., 270, 279 ff. VI, 186 ff. – Dadurch kann bei Dilthey an die Stelle eines Zieles der Geschichte, das Vergangenheit und Gegenwart mediatifiziert, in Ranke'scher Grundstimmung die Aufweisung eines primären Sinnes im »immer Vorhandenen« treten. Geschichte ist überall am Ziele, wie sie allzeit eine »innere Ordnung« der in der Struktureinheit des geschichtlichen Lebens befaßten Systeme (Wirkungszusammenhänge) realisiert: Schriften VII 172. – Freilich drängt sich sogleich der Einwand auf, daß mit der beanspruchten vollen Sicherheit nur die w e s e n s - notwendige Einheit psychischer F u n d i e r u n g s v e r h ä l t n i s s e gewahrt ist, nicht die adäquate Erfüllung des S i n n e s ideeller Vernunft oder geschichtlicher Lebensmotive. Hier zeigt sich trotz weiterführender Ansätze (VII 188) in der begrifflichen Klarheit Yorcks und Diltheys eine Grenze; wir werden noch sehen, woher sie kommt. 5) S. 191.

6) Man vergleiche z. B. für das Zeitalter des modernen Dynamismus: S. 71, 72, 93, 128, 141, 168, 169. 7) S. 104. 8) S. 251.

Unter der Herrschaft einer physiognomischen Determinante ist »der Locus des geschichtlichen Problems die Einheit der Motive, die in gleicher Weise die Handlung und den Gedanken bestimmen, so daß der Gedanke aus der Handlung klar wird und umgekehrt«¹⁾. Innerhalb dieser allgemeinen wechselseitigen Verankerung und Erläuterung der Faktoren einer geschichtlichen Situation kann aber noch im besonderen erstens eine Zeitordnung in der Ausbreitung der epochalen Tendenz, zweitens eine Rangordnung im Ausdruckswert der von ihr ergriffenen Komponenten der geistigen Formenwelt beobachtet werden.

In jener Hinsicht schließt sich Yorck z. B. für die Renaissancebewegung – die Freiwerdung der im Mittelalter gebundenen Kräfte – im wesentlichen und in Widerspruch zu Burckhardt der Thodeschen²⁾ Lehre an, »daß die Renaissance im 13. Jahrhundert beginnt, daß im Ursprung die Bewegung eine religiöse war«. Im Geheimen nimmt sie bei Joachim Floris und Franz von Assisi ihren Anfang³⁾. Wie die Geschichtswissenschaft überhaupt im Rückgang auf die Motive das Sichtbare hintanlegt, so hat sie insbesondere für die philosophisch entscheidende Ursprungserfahrung die »verborgenen Quellen« und verdeckten Unterströmungen zu erforschen. Yorck macht auch einen Ansat, ein allgemeines Gesetz der Expansion anzugeben, indem er das dichterische Wort, das ja ebenso darstellende Bilanz wie direkter Ausdruck einer universalen Bewegung ist, aber nur eine beschränkte und mittelbare Wirkung ins Ganze des Lebens hat, der eigentlich vorwärtstreibenden, im Stoffe des Lebens aufgehenden Tat nachordnet: »Das Dichterwort (kommt) zuletzt und nicht zu Anfang⁴⁾. Da alle großen Dichterwerke dies bezeugen, beschränke (ich) mich darauf zu bemerken, daß Goethes Faust eine Epoche schloß und nicht, wie die modernen Alexandriner uns

1) S. 131. 2) Thode ist allerdings nicht genannt. Auch stimmt die Datierung nicht völlig überein. Wie Joachim v. Floris schon 1202 starb, so sieht Thode in Franz nicht den Anfang, sondern schon den Gipfel einer großen Bewegung christlich-katholischer Humanität, deren »innerste Triebkraft... das erwachende starke individuelle Gefühl war«, und deren Beginn er in das 12. Jahrh. setzt. (Henry Thode, Franz v. Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, 1885, S. 4, 10.)

3) S. 131, vgl. auch S. 83f. und T. S. 205, 214. Joachim v. Floris, auf den schon Lessing in seiner »Erziehung des Menschengeschlechts« (§ 89) hingewiesen hatte, spielt auf Grund der Forschungen von Neander auch in den Geschichtskonstruktionen Schellings und seines Kreises eine große Rolle: vgl. Schelling S. W. II, IV, 69, 72, 298.

4) So auch Carlyle, Helden ufw. S. 133.

immer und immer wieder versichern, ein womöglich äternes Programm, Vorbild für eine lange Zukunft darstellt¹⁾: der einsam unbehaufte Willensdämon konnte freilich nicht Prototyp für den ersehnten Menschen einer freien, gottinnigen, geschichtlich starken Gemeinschaft des Gemütes sein. »Die neue Denkweise, die kommen muß, manifestiert sich zuerst in und mittels einer genialischen Persönlichkeit und wie immer zuerst im Bereiche der Tat«²⁾.

Und in dem zweiten oben genannten Betracht: eine geschichtliche Erscheinung wird ein um so reinerer und bündigerer Ausdruck der führenden Geistesrichtung sein, je inniger diese Erscheinung der Gesamtheit des Lebens verbunden ist – d. h. je ursprünglicher sie aus ihr motiviert ist, je zentraler sie darin verbleibt und je kräftiger sie darauf zurückwirkt; und dann, je direkter die sinnmäßige Beziehung der jeweiligen Bewußtseinsdominante zu dem fraglichen Gebiete geistiger Objektivation ist. Beide Momente wirken zusammen, um unter dem Vorwalten der konstruktiven Willenstendenz die stärkste Triebkraft dieser dynamistischen Zeit klarer durch die politische Handlung bekunden zu lassen, als es die begriffliche Ausformung in staatsmännischer Lehre vermag: »Die Handlungsweise Sixtus V., dessen innerer geschichtlicher Charakter aus dem Milieu Machiavells hervorgewachsen ist, demonstriert tiefer und in konkreter Fülle die geschichtliche Bewußtseinsstellung als Machiavells Abstraktion. Leben ist alles und – das Problem, und die Handlung macht das Wort deutlicher als das Wort sich selbst«³⁾.

5. Geschichtliche und systematische Erkenntnis.

a) Kritische Philosophie.

Leben, zumal geschichtliches Leben ist, wie wir gesehen haben, immer irgendwie reflektiert, birgt immer irgendein mehr oder minder ausdrückliches Wissen um sich selbst – so zwar, daß es als symptomatisch gelten kann, wieweit das Leben in dieser Erhellung wirklich geführt, sich in ihr ausdrückt, wieweit es von ihr nur als Objekt – wie von außen und real wirkungslos – angeleuchtet wird. Es ist also kein Wunder, daß wir, ehe wir noch eine präzise theoretische Fragestellung betrachteten, in der Dogmenbildung bereits eine ausgeführte Lebensdeutung vorzunehmen hatten. Jene Erkenntnisformeln bringen symbolisch zum Ausdruck, was wissenschaft-

1) S. 96, vgl. auch S. 133. 2) S. 65.

3) S. 131. Vgl. T. S. 227. Diese Betonung der weltgeschichtlichen Prävalenz des äußeren Tuns findet sich auch bei dem späteren, realistischer denkenden Carlyle.

liche und philosophische Analysis in streng gedanklicher Bewährung, in eigentlichen Auslagen zu Begriff zu bringen sucht. Geistige Bewegungen wie die der Scholastik zeigen, wie schwankend der Übergang von der einen zur anderen Lehre ist. (Auch die Phänomenologie ist – mindestens in einem Hauptteil – im Grunde nicht der Bruch mit dem, was man paradox die natürliche Haltung des geschichtlichen Lebens nennen könnte, sondern deren Radikalisierung. Jede wahre Selbstbekümmernung ist dies nur durch die Entschlossenheit, die Gedanken unbedingt zu Ende zu denken, die das Leben immer über sich selbst hat¹⁾.)

Die Methode der Philosophie ist also in zweifacher Hinsicht durch das quasi-naive geschichtliche Leben bestimmt. Sie muß ihm gerecht werden, d. h. ihre Kategorienbildung muß selbst vom Leben her motiviert sein. – Und dies bedeutet zweitens: Philosophie muß sich selbst in den Gang des Lebens einstellen, ihm dort, wo es sich ausdrückt, auf die Spur kommen und z. B. die aus der Lebenspraxis erwachsenen, in den Geisteswissenschaften unterfuchten und weiterentwickelten Begrifflichkeiten in ihrem Bezug auf uns selbst aufnehmen und zu voller Reinheit des Selbstverständnisses durchbilden und auswerten²⁾).

Die Theorie der philosophischen Erkenntnis wird also zum guten Teil die Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zu den anderen Bestrebungen betreffen, in denen sich das Leben über sich selbst Rechenschaft ablegt. Die größte Unmittelbarkeit wird diese Beziehung gegenüber der Geschichtswissenschaft im weitesten Sinne haben; weil diese als Wissenschaft schon in der Sphäre der Philosophie, in der des begrifflichen Ausdruckes, zu Hause ist – und in der Explikation, die sie an der vollen Konkretion des Lebens vornimmt, gewissermaßen zu philosophischen Vordeutungen kommen kann.

Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte ist ganz und gar nicht ein äußeres zwischen zwei selbständigen Größen. Vielmehr: da sich das Leben einer »auf die Fülle meines Selbst gerichteten«³⁾ Befinnung als wesentlich geschichtlich enthüllt, so kann es aus sich selbst nur verstanden werden, wenn das in der Philosophie lebendige Selbstbewußtsein sich selber der Geschichtlichkeit überantwortet. Daher gibt es »kein wirkliches Philosophieren, welches nicht historisch wäre. Die Trennung zwischen systematischer und historischer Darstellung ist dem Wesen nach unrichtig«⁴⁾. »Bei der inneren Geschicht-

1) So auch Dilthey z. B. Briefwechsel S. 247.

2) Vgl. dazu Dilthey, Schriften I, 21 ff.; V, 173. 3) S. 71. 4) S. 251.

lichkeit des Selbstbewußtseins ist eine von der Historie abgeforderte Systematik methodologisch inadäquat¹⁾.

Die auf dem Prinzip geschichtlicher Virtualität basierende Erkenntnis, daß die Analyse und Interpretation eines phänomenalen Befundes sich erst im Grunde des überkommenen, lebendig dauernden Motives, in der Ergreifung und Aneignung der echten Voraussetzungen des geistigen Zustandes, der darin wirklichen geschichtlichen Faktoren und in der Entlarvung und Ausscheidung der unechten Bedingtheiten des faktischen weltlichen Lebens vollende, — läßt jede philosophische Selbstbefinnung auch zur geschichtlichen Ursprungsforschung werden. — Der Mensch muß in ernster Beforgnis um sich selbst der Herkunft der in ihm lebendigen Tendenzen nachgehen, sie im Punkte ihres unverfälschten Durchbruchs (nicht ihres ersten Auftretens) aufspüren — dort also, wo sie noch ohne weltliche Verflachung, Überdehnung, Verkümmern in ihrer eigentlichen Fruchtbarkeit empfunden werden können; und er muß im nacherlebenden Mitgehen sich der Zukunft, die sie in sich tragen, zu wirklichem Vorgefühl vergewissern: nur im Zusammenhang des Lebens zeigt ein Phänomen, was an ihm und in ihm ist, was es als Lebensinhalt bedeutet, was es an erwirkter und wirkender Lebendigkeit enthält: also seinen eigentlichen Seinsinn.

So wird die Philosophie selbst zur geschichtlichen Bewegung und in der Wachheit des Gemüts ihrer tragenden Kräfte teilhaftig. Denn der Zugang zu uns selbst führt durch die Geschichte: aber in uns selbst schwingt die Wünschelrute, die die Schätze der Geschichte erschließt. Das wird noch genauer darzustellen sein. Hier soll es nur der Bestimmung der Philosophie als geschichtlicher und insofern nicht voraussetzungsloser Analyse dienen²⁾. Der Anspruch auf eine auch existentiell voraussetzungslose Lebenserkenntnis bekundet nur, daß man in geistiger Blindheit sowohl von den echten wie den verkehrten Voraussetzungen des Daseins ablieht. Solche

1) S. 69. Bei Schelling dagegen bezog sich der Ausdruck »geschichtliche Philosophie« »nicht auf die Art des Wissens in ihr, sondern lediglich auf den Inhalt deselben«, den sie aus einem geoffenbarten in einen »unabhängigen und selbsterkannten«, in einen konstruktiv begriffenen zu verwandeln hat (S. W. II, III, 136 ff.).

2) Dem widerspricht natürlich nicht, daß nach York philosophische Disziplinen wie die Erkenntnistheorie nur »den psychischen Selbstbefund«, keine ihm transzendenten Sätze aus den Einzelwissenschaften zur Voraussetzung haben sollen: vgl. S. 178. — Die Voraussetzungen liegen in der uns überkommenen, nicht von uns ausgesuchten Daseinsposition, — nicht in wissenschaftlichen Doktrinen, in Sätzen und Satzungen.

»voraussetzungslose Wissenschaft« zeigt damit gerade ihre fatale Voraussetzung – ihr Mißverhältnis zum Leben – an. Sie kann sich der wahren Grundbedingungen des Lebens überhaupt nur deshalb zu entäußern trachten, weil sie zu ihnen ein bloß äußerliches, aufhebbares Verhältnis hat. Das heißt aber: sie schleppt unbedenklich die unechten Bedingtheiten bedenkllicher »Selbstlosigkeit« weiter mit sich herum – sie vernachlässigt sie zwar, aber überwindet sie nicht.

Die geschichtliche Philosophie ist somit die eigentlich kritische Philosophie, die den Übergriffen der reinen Vernunft wehrt, diese zur Bescheidung in den Grenzen ihrer Kompetenz zwingt, und die zu materieller Geltung nicht nur den Sukkurs von Form und Stoff sinnlicher Anschauung fordert, sondern darüber hinaus die ganze geschichtliche »vor dem Erkennen gelegene Lebendigkeit in ihr Recht zu setzen« hat¹⁾. »Wie die Physiologie von der Physik nicht abstrahieren kann, so die Philosophie – gerade wenn sie eine kritische ist – nicht von der Geschichtlichkeit. Ist doch die ganze unkritische Kritik Kants nur geschichtlich zu verstehen, also zu überwinden«²⁾. Nicht schon in der Subjektivierung des Objektiven³⁾, erst in der geschichtlichen Vergeistigung des Subjektiven wird jeder »metaphysische Rest«⁴⁾ ausgeschieden, kommt gegenüber allen Konstruktionen die wirklich erfahrene Lebendigkeit zum Durchbruch.

b) Kritische Geschichtswissenschaft.

Philosophie kann nicht ohne Geschichte – Geschichtswissenschaft aber ebenfowenig ohne Philosophie sein. Ist sie doch selbst erweiterte Selbstbesinnung, die ein in der Empfindung Reales ergreift. »Philosophie der Geschichte allein« – so sagt Yorck in nur scheinbarem Gegensatz zu Dilthey, der sie (aber in ganz anderem Sinne) ablehnt – »ist Geschichte als Wissenschaft« – »man muß nur Philosophie nicht als Konstruktion fassen«⁵⁾. – Gegen die Gefahr bloß archivalischer Beschäftigung mit abgetanen Dingen sichert die von innen diktierte Wahl, die im ontisch Gewesenen das der Kraft nach Aufbehaltene, Gegenwärtige, Zukunftsträchtige gewahrt.

Da solche Resonanz auf das uns Zugehörige das Kriterium der Geschichtlichkeit abgibt, so müßte streng genommen eine Analysis der Gegenwart »Kontrolle für das Geschichtliche gegenüber dem Antiquarischen« und Leitfaden für jede historische Forschung sein, die ja auf

1) S. 178 ff., 193. 2) S. 69. 3) S. 194. 4) S. 69.

5) S. 223. Hier spricht sich der Gegensatz auch zu Schelling (vgl. o. S. 108, Anm. 1) scharf aus.

die geschichtlichen Grundlagen dieser unserer Existenz aus ist¹⁾. Sie würde in der Schilderung der Lebenslage, in der wir uns befinden und vorfinden, zugleich einen Anlaß geschichtlicher Selbstbefinnung bedeuten, – eine Vordergrundbeschreibung des von uns geführten Lebens nach seinem gegenwärtigen Aspekt: immer noch abstrakt – nicht weil sie das Geschichtliche überhaupt nicht kennt, sondern weil sie die Gegenwart loslöst, einen temporären Querschnitt durch die konkrete Zeitlichkeit legt, während zu einem volllebendigen Verständnis nur durch Rückverfolgung der angeschnittenen Lebensfäden gelangt werden kann. So würde auch diese Analyse von selbst in die Historie münden – »deren wissenschaftliche adäquate Darstellungsweise« also »regressiv sein würde«¹⁾. In dieser Rückwärtswendung »von der eigenen Lebendigkeit aus«¹⁾ drückte sich die Anerkennung der exi-

1) Vgl. S. 167. Zugleich spricht dafür der schon besprochene Charakter der Geschichte als eines Reichs der Motive. Geschichte ist nie in synthetischem Fortgang aus vorgegebenen, eindeutig zwingenden Ursachen zu konstruieren; ihre Erkenntnis ist immer nur analytisch durch Aufweis der sich im Lebenszusammenhang noch wirksam betätigenden und sich darin immer erst voll bestimmenden Motive und durch den Rückgang auf deren Ursprung zu gewinnen: mag auch die historische Darstellung um des »künstlerischen Reizes« willen (S. 167) von dieser Richtung abweichen müssen. – Diesen Gedanken der Regression entwickelt Dilthey schon 1865 in seinem Novalis-Aufsatz (Erlebnis und Dichtung⁷, S. 271 f.). – Die Idee, daß die echte Geschichtswissenschaft nur eine Explikation der Gegenwart sei, hat natürlich selbst ihre Geschichte, ehe sie zu der Dilthey-Yorckschen Fassung gedeiht, daß die Lebensgestaltung ihren wahren Boden in dem erfüllten Verständnis des Augenblicks habe, und dieses Verständnis von der aktuellen Verfügbarkeit der konkreten Bedeutung abhängt, die ein Phänomen im Ganzen des geschichtlichen Wirkungszusammenhangs funktionell besitzt. Dieser Geschichte kann ich hier nicht nachgehen. Ich notiere nur, daß schon Schiller (1789) der existentiellen Pointierung des Gedankens recht nahe kommt. Völlig klar entwickelt er die wissenschaftliche Methode der Forschung im Gegensatz zur Technik der Darstellung: »Aus der ganzen Summe der Begebenheiten hebt der Universalhistoriker diejenigen heraus, welche auf die heutige Gestalt der Welt und den Zustand der jetzt lebenden Generation einen wesentlichen, unwiderstehlichen und leicht zu verfolgenden Einfluß gehabt haben. Die wirkliche Folge der Begebenheiten steigt von dem Ursprung der Dinge zu ihrer neuesten Ordnung herab; der Universalhistoriker rückt von der neuesten Weltlage aufwärts dem Ursprunge der Dinge entgegen.« (Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?) – Und ebenso (1800) Schelling in einer transzendentalidealistischen Wendung, deren Formulierung mindestens mißverständlich ist, weil sie das Befondere des inneren Verhältnisses des Bewußtseins zu seinen geschichtlichen Faktoren nicht aufzeigt. Alle Geschichte – wie alles was ist – ist nach Schelling Inhalt des gegenwärtigen Bewußtseins; der Gehalt dieses Bewußtseins ist durch seine Geschichte bedingt. »Die Historie, welche obnehin kein anderes Objekt

stentiellen Bedeutung der Selbstbefinnung und damit der Philosophie aus, in deren Dienst dann die Geschichtswissenschaft ihre Funktion am Leben zu erfüllen hätte.

Doch kann diese Formulierung täuschen: in Wahrheit handelt es sich nicht um ein Unterordnungsverhältnis. Vielmehr ist in jeder ernsthaft historischen Forschung philosophische Kraft immanent wirksam. Sie macht durch die Scheidung der Leben spendenden von der toten Vergangenheit und demnach durch die Einbeziehung alles echt geschichtlichen Stoffes in unsere eigne Lebendigkeit Sinn und Rang der geschichtlichen Realitätsfaktoren durch Richtung und Maß der von ihnen mitgeteilten bewegenden Macht bestimmbar. Ausdrücklich gemacht oder nicht — durchdringt die kritische Selbstbefinnung die aufrechte und aufrichtige Geschichtschreibung¹⁾ mit dem Ernste »ethischer Wertung«, hebt sie über die »Schilderung gleichsam einer natürlichen Abwandlung«, eines bloßen Schau-spieles hinaus und gibt ihr das Rückgrat eines festen Charakters, der sich in ihr ausdrückt²⁾. »In der Historie ist die richtige Darstellung gebunden an die richtige Wertung«³⁾. »Alle wahrhaft lebendige und nicht nur Leben schildernde Historie ist Kritik«⁴⁾.

Aber die Selbstbefinnung — freilich in einem von uns bisher noch nicht beachteten Sinne — wird noch in anderer Weise als durch die Kontrolle der inneren Historizität ihres Gegenstandes für die Geschichtswissenschaft wichtig. Durch die lebendige Hinbewegung des Auffassenden wird das historische Ontische nur gewissermaßen künstlerisch belebt; »die hinzugebrachte, gleichsam eingewebte psychologische Analysis gibt die Dignität der Wissenschaft«⁴⁾. — Diese Erklärung muß nach allem, was vorgegangen ist, stützig machen. Bewegen wir uns hier nicht im Kreise? Wie kann Geschichtswissenschaft sich auf das Resultat einer Selbstbefinnung stützen wollen, die doch selbst erst in der geschichtlichen Betrachtung zu voller Durchführung gelangt? — Die folgenden Betrachtungen sollen der Lösung dieser Aporie dienen.

hat als Erklärung des gegenwärtigen Zustandes der Welt, könnte also ebenfögt von dem jetzigen Zustand ausgehen und« (hier zeigt sich freilich die Verflachung des Gedankens in Schellings philosophischer Konstruktion) »auf die vergangene Geschichte schließen, und es wäre kein uninteressanter Versuch zu sehen, wie aus jenem die ganze Vergangenheit mit strenger Notwendigkeit abgeleitet werden könnte« (Schelling S. W. I, III 590).

1) Vgl. S. 43. 2) S. 19.

3) S. 43. 4) S. 223; vgl. S. 72.

c) Philosophie und Psychologie.

α) Positive und negative Philosophie.

Die Konkretheit jeder Selbstbefinnung ist ihre Geschichtlichkeit. Geschichtlichkeit ist nach Yorck der Charakter des Lebensbewußtseins, der in der Übertragung der Glaubenskraft Christi den absoluten Zusammenhang menschlicher Zugehörigkeit in Gott verankert weiß. Philosophie ist kritische Lebenslehre: Lehre vom Leben nach all seinen Richtungen und Gestaltungen, als welche sich auch die approbierten Seinsgestalten erweisen lassen, bei denen nur zum Zwecke und gemäß der Richtung des äußeren, der Welt verfallenen Lebens von der Herkunft aus dem Lebenszusammenhang abgesehen ist. Sie ist in gewissem Sinne Lehre vom heilen, heiligen Leben in einer positiven Bestimmtheit; aber mehr noch von den Krisen des Lebens im Abfall von dieser Bestimmung, die sich nach der Überzeugung des religiösen Denkers faktisch nur soweit durchzusetzen vermag, wie die reale Wirklichkeit des Glaubens reicht; und schließlich ist die Philosophie auch – darauf werden wir jetzt zu sprechen kommen – Lehre vom Leben ganz abgesehen von der Art, wie es seine konkrete Bestimmung jeweils erfüllt oder verfehlt. Noch einmal: »Leben ist alles und – das Problem«¹⁾.

Durch den Charakter christlicher Geschichtlichkeit nimmt die Yorckische Philosophie an der Positivität des Lebens teil. Sie ist Realphilosophie, insofern die Realität katexochen, der Grundfaktor aller geschichtlichen Bildung in ihr lebendig ist. Diese Kraft kommt (so sagt der Christ) – selbst geschichtlich – in der Umkehrung des Sinnes, den »an sich« das Verhältnis des Menschen zu Gott für uns hat, auf dem Wege von Gott her zum Menschen. Aber damit ist nun doch eine gewisse allgemeine, wenn auch vielleicht nicht durchgängige, Sinnhaftigkeit des menschlichen Wefens, seiner Stellung in der Welt und zu Gott, vorausgesetzt – wie wir denn schon solche essentiellen Bestimmungen des religiösen Gefühles konstatiert haben, die doch gerade für den, der ihre ganze Strenge empfindet, durch die Gnade göttlicher Herablassung in Christo ihrer herabziehenden Schwere entkleidet seien²⁾. Selbst dies, daß das Leben ohne Gott, d. h. getrennt von Gott, sinnlos sei³⁾, kann ja nur dann eine inhaltsvolle Erkenntnis heißen, wenn dem Leben an sich der Drang nach Sinn, damit irgendeine Sinnhabe, schon eigen ist – nur daß ihm der Sinn, den es von sich aus zu erreichen imstande ist, nichtig erscheint gegenüber dem, den es entbehren muß. In der göttlichen Ver-

1) S. 131. 2) S. o. S. 63. 3) Vgl. Katharxis des Aristoteles S. 21.

heißung, die dieses Sehnen stillt, wird dem Gläubigen ein eigenes Anliegen des Lebens erfüllt; der Zusammenhang, den es begehrt und der ihm also nicht ganz und gar fremd sein kann, wird zur Innigkeit eines absoluten Lebensbundes verinnerlicht.

Die Lebenssituation, in der ich mich befinde und primär vorfinde, hat ihre eigene Gliederung in sich. Das Leben hat schon – ganz abgesehen davon, wie ihm Vergangenheit gegenwärtig ist – eine Art querschnittshafte Momentaneinheit des Erlebnisses, seinen immanent-teleologischen Zusammenhang darin, wie der Aufbau der Lebensfunktionen in Erfahrung und Aktion den Aufgaben des Lebens in und mit der Welt gerecht wird: Aufgaben, die weit über die »Anpassung an das Milieu« – wie das unter positivistischem Einfluß gelegentlich Dilthey zu formulieren beliebte – hinausgehen. Im Beitrag zur Lösung dieser Aufgaben hat jedes Erlebnismoment schon sozusagen wesenhaft einen Sinn zu erfüllen, der ihm seine funktionale Bedeutung für das Ganze gibt. Demnach aber ist schon vor jener letzten Konkretion, wo immer geistiges Leben vorhanden ist, Sinnzusammenhang irgendwie da.

Die Tatsache der Existenz erschöpft sich freilich nicht in dem, was begrifflich die *conditio sine qua non* bewußten Lebens ist; aber dieser Sinnbestand bildet doch so etwas wie ein Schema, in das alles geschichtliche Leben einzugehen hat, und dessen Untersuchung eine eigene und notwendige Aufgabe ist – die Aufgabe der Psychologie. Sie kann der positiven, der Realphilosophie insofern als eine Art negativer, von nur ideellem Inhalt entgegengesetzt werden, als sie von der richtungsgebenden Tat des höheren geschichtlichen Lebens und überhaupt von aller geschichtlichen Gegebenheit abstrahiert¹⁾. »Wesentlich werden die Ergebnisse der Psychologie wie die des Naturrechts« (welches ja auch auf den positiv geschichtlichen Einschlag verzichtet) »negativer Natur sein, und in einem gewissen Sinne wird sich die Schelling'sche Scheidung in eine negative und eine positive Philosophie als ein tiefes und geistvolles *aperçu* herausstellen«²⁾. –

Auch nach Schelling³⁾ muß sich ja die ideelle »als die rein negative Philosophie bekennen, aber eben damit den Raum für die

1) S. 69. 2) S. 71.

3) Man mag auch an die Systematisierung dieses Gedankens bei Weiß denken, die Yorck z. B. in dem von ihm viel gelesenen Loge, der ja Weißes Schüler war, erwähnt finden konnte. Ein Satz aus Loges Charakteristik der Weiß'schen Lehre sei wegen der gedanklichen Nähe zu Yorcks religiösem Positivismus herangezogen: »Erfahrung – –, die der Sinne und die des sittlichen und religiösen Bewußtseins, hatte (nach Weiß) als positive Offen-

Philosophie, welche sich auf die Existenz bezieht, d. h. für die positive Philosophie außer sich freilassen«¹⁾. In jener ist »von Existenz, von dem was wirklich existiert, und also auch von Erkenntnis in diesem Sinne gar nicht die Rede«²⁾; dem entspricht, daß Yorck die Philosophie im Gegensatz zur Psychologie als Einzeldisziplin »Erkenntnislehre« nennt³⁾. Für die Psychologie als Logik der Psyche gilt, was Schelling für alle Logik behauptet: »Es könnte zugegeben werden, daß alles in der logischen Idee sei, und zwar so sei, daß es außer ihr gar nicht sein könnte, weil das Sinnlose allerdings nirgends und nie existieren kann. Aber eben damit stellt sich auch das Logische als das bloß Negative der Existenz dar, als das, ohne welches nichts existieren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, daß alles auch nur durch dieses existiert da in der Welt offenbar noch etwas anderes und etwas mehr als bloße Vernunft ist, ja sogar etwas über diese Schranken Hinausstrebendes«⁴⁾. Und wenn Schelling in der negativen Philosophie nur Relationsbestimmungen des Denkens sehen will, so spielt auch Yorck mit dem Gedanken an eine »psychologische Mathematik«, eine »Mechanik der Psyche«, die eine negative Bedeutung und Tendenz haben und nur die »psychischen Bedingungsverhältnisse« aufhellen sollte⁵⁾.

β) Der psychische Zusammenhang.

Diese Psychologie sollte bei empirischem Ausgangspunkt aller Konstruktion entfallen⁶⁾ und damit den Anstoß beseitigen, den eine im Grunde metaphysische Atomistik des Seelenlebens bot. — Wir werden auf die polemische Spitze, die diese Ansetzung hat, noch zu sprechen kommen. Für den Augenblick mag diese Pointierung nur der Hindeutung auf das, was hier als empirischer Ausgangspunkt angesprochen wird, dienen: es ist — in Diltheys Terminologie — der Strukturzusammenhang des »Seelenlebens« gegenüber jeglicher intellektualistischer »Vereinzelung der psychischen Vorgänge«⁷⁾; es ist also jene Zustandseinheit des Lebewesens, die in Wechselwirkung mit dessen Milieu eine zweckmäßige Gliederung bewährt⁸⁾.

Dieser wesenhafte »psychische Zusammenhang« ist für die ab-

barung zu lehren, was eigentlich auf jener abstrakten Grundlage (der »denknotwendigen Vorbedingungen, ohne die das Seiende nicht sein kann«) verwirklicht sei.« (Lohe, Metaphysik S. 171f.) — Yorck nimmt jedoch in den Briefen niemals auf Weise Bezug.

1) Schellings S. W. I, X, S. 125. 2) Schelling X, S. 125. 3) S. 69.

4) Schelling X, 143 f. 5) S. 56. 6) Ebenda. 7) S. 195.

8) Dilthey, Schriften V, 200.

frakte Selbst-befinnung gewissermaßen das Analogon des geschichtlichen Syndesmos für die konkrete. Und daher gelangt diese Art eigentlicher Psychologie im Gegensatz zur nur experimentellen bis zur Wesenhaftigkeit des Seelischen, wenn auch noch nicht zur Positivität der geistigen Lebenswirklichkeit. »Der Selbstbetrachtung sind nicht einzelne Empfindungen, Vorstellungen gegeben, sondern zusammenhängende ganze Verhaltungen«¹⁾, zu deren Einheit jede einzelne, qualitativ unzerlegliche, aber nur als Faktor des Ganzen wirkfame und verständliche seelische Grundfunktion in unaufheblicher Gemeinschaft, wenn auch mit wechselndem Gewichte gehört. Die psychologische Analyse geht der Artikulation dieser primär erfahrenen, differenzierten Einheit nach. Sie versteht die einzelnen seelischen Verhältnisse aus diesem Kontext heraus, der, wie er durchgehend seine Kraft bewährt, durch die Reflexion Punkt für Punkt verifiziert werden kann. Denn – mag man auch einzelnes aus, nicht außer diesem Konnex im Auge haben, so gilt doch sogar für »fremdes« Leben: es ist als Leben, d. h. als Zusammenhangseinheit, notwendig immer seiner ganzen Grundstruktur nach gegenwärtig, weil alle seine Glieder nur vom Ganzen des eigenen transponierten Wirkungszusammenhangs her, seine Tendenzen nur aus eigenen Motivmöglichkeiten verstanden werden können, und so jedes Teilstück »die Marke des lebendigen Zusammenhangs gleichsam als psychische Orts- und Wertbestimmung an sich trägt«²⁾. Die seelische Transposition schafft nur durch eine Veränderung der Tonstärken eine neue Akzentuierung derselben inneren Grundverhältnisse, wie sie im eigenen Lebensgefühl verdichtet vorliegen und durch die Welthaftigkeit alles menschlichen Daseins bedingt sind. So ist nicht nur der Gegenstand der Psychologie, sondern auch das Erkenntnisorgan alles Lebens der Mensch in seiner »strukturierten einheitlichen Lebendigkeit«³⁾.

Daß es sich hier nicht, wie Ebbinghaus Dilthey vorgeworfen hatte, um eine unklare Vermengung von Objekt und Mittel der Forschung, sondern um eine letzte geisteswissenschaftliche Notwendigkeit handelt, daß von diesem Zusammenhang als primärer Gegebenheit, »von dem Ganzen des Erlebnisses als Organon des Verstehens«⁴⁾ auszugehen und mit ihm zu operieren sei, darin sekundiert Yorck dem Freunde in dessen Auseinandersetzung mit der »erklärenden«, besser – der konstruktiven Psychologie jener Zeit. Ja, er hält diese

1) S. 203. Vgl. Dilthey, Schriften V, 204; VII, 13f.

2) S. 198. 3) S. 203. 4) S. 198.

Überzeugung ihrem ganzen Umfang nach auch gegen Diltheys bedenklich scheinende Einschränkungen aufrecht. Dieser spricht den Bewußtseinszusammenhang zwar selbstverständlich als direkt erlebt, im Verlauf der Debatte jedoch nicht vollkommen sicher als direkt gegeben an: wobei unter Gegebenheit die Verfügbarkeit für die thematisch absondernde und abgeforderte, wissenschaftlich allein relevante Erfahrung zu verstehen sein soll. Die distinkte, klardeutliche Auffassung, die aufmerksame Beobachtung könne nie den ganzen Zusammenhang zum Bewußtsein bringen, sondern immer nur probierend oder erinnernd den Übergang einzelner Vorgänge ineinander auf Korn nehmen¹⁾. Nur diese Einzelfälle seien strikte gegeben und dienen als Beispiele, aus denen dann »der allgemeine Begriff des Strukturzusammenhanges abstrahiert und auf das Ganze des Seelenlebens übertragen« wird – wie Dilthey im Anschluß an eine von Stumpf vorgeschlagene Formulierung sagt²⁾.

Damit wäre denn die Vorfindlichkeit des Strukturzusammenhanges als eines übergreifenden Ganzen hintangesetzt. Statt daß die psychologische Betrachtung von ihm als bleibendem Prinzip ausgeht, geht die Reflexion von ihm ab, freilich mit dem Ziele, ihn schließlich und mittelbar, aber zu ganz sicherer Gegebenheit zurückzugewinnen. Eine so strenge Einschränkung des Begriffs der Gegebenheit läßt die Einheit der Lebensbewegung, aus der die Psychologie erwächst, nicht zur Geltung kommen; sie nimmt der Psychologie die Möglichkeit, sich auf die Legitimation durch ein Erleben zu berufen, in dem sie doch nach einem Ausspruch Diltheys »ihre festen Wurzeln behalten muß, soll sie gesund und hoch wachsen«³⁾. Davon ist keine Rede mehr, wenn schon die Ansetzung, nicht nur die Klärung des Zusammenhanges einem induktiven Verfahren anheimgestellt, wenn die Sinnanalyse eines situativ einheitlichen Lebensverhaltens dem Beschreiben eines im Mitgehen beobachteten Zeitfüßels, eines bloßen Her- und Hervorganges geopfert wird.

Der Unterschied der Lebenserhelltheit wird durch solche isolierende Begriffsverwendung verabsolutiert. Es geht gar nicht an, nur das durch die Aufmerksamkeit besonders belichtete und dadurch abgehobene Stück des Gesamtkontextes als gegeben anzusprechen: zur eigentlichen Erhellung jeglicher Einzelheit als eines Lebensphänomens gehört nicht nur die Verfolgung ihres Ablaufs als

1) Dilthey im Briefwechsel S. 204 ff.

2) Dilthey, Schriften V, 238 f., vgl. Briefwechsel S. 205 f.

3) Dilthey V, 173.

Vorgang, sondern auch und gerade die interpretative Klärung ihrer Bedeutung¹⁾ an der Stelle, die sie einnimmt, d. h. der Aufweis der Bezüglichkeit, die sie im Rahmen des ganzen jeweiligen Lebenszustandes hat: dieser ist also echter Lebensbegriffung, wahrhafter Analysis immer als Grundlage gegenwärtig, notwendig als Hintergrund mitgegeben²⁾. Einer Forschung, die das Einzelne nur als Einzelnes sieht, ist es eben nicht in seiner lebendigen Bedeutsamkeit präsent: nicht als lebendiges und nicht in lebendiger Weise.

Leben läßt sich nur aus sich selbst verstehen; tritt man ihm sachlich gegenüber, so begegnet es als Sache, als extensive statt als intensive Größe. »Abhängigkeiten werden primär erfahren, sonst könnten sie nicht erreicht werden von einer Methode, die alogisch nur ein Nebeneinander kennt. Alle der Physik, insbesondere der Chemie entnommenen Tropen: Anziehung, Verschmelzung der Einzelempfindungen setzen das Zusammenhangserfahnis voraus. Assoziationen sind an sich begriffliche Übertragungen der strukturellen Zugehörigkeit«³⁾. Synthese des Zusammenhangs aus zunächst diskreten Elementen mag für das Seiende notwendig sein: denn da handelt es sich um geistige Wiederaneignung des Fremdgewordenen, aus dem Lebenszusammenhang Herausgestellten und nun Auseinandergefallenen: dies muß durch Unterlegung, »Hypothese« eines objektiven nach Analogie des innerlichen Zusammenhangs verbunden und durch diese Angleichung dem Leben zugebildet werden. Wo aber das Leben mit sich selbst zu tun hat, da steht es nicht solchen Aussonderungen und Zerfällungen gegenüber, da braucht die Abstraktion zur Sache nicht erst rückgängig gemacht, der Zusammenhang des Lebens nicht erst gliedweise konstruiert oder rekonstruiert zu werden. —

In Wahrheit hat auch Dilthey in seiner eigentlichen psychologischen Arbeit immer diesen Blick aufs Ganze gehabt. Die Zweckmäßigkeit, die er im psychischen Zusammenhang findet, ist durch das Verhältnis der Lebenseinheit zu den Umständen, denen sie sich einzupassen hat, bedingt. Jedes Moment in der Bewegung von Reiz zu Gegenwirkung ist durch seine Leistung im Dienste der Entwicklung, Festhaltung und Steigerung von Lebenswerten charakterisiert⁴⁾.

1) Vgl. dazu Dilthey selbst, Schriften V, 173f. 2) Vgl. S. 184.

3) S. 196. Die Betonung der sekundären Natur des Assoziationsbegriffes (vgl. auch S. 198) stellt einen Einwand dar, der sich gegen diesen in der Unzulänglichkeit richtet, wie Dilthey die Einwirkung des »erworbenen Zusammenhangs« in das Gegenwartsbewußtsein als rein assoziativ und daher innerlich unverständlich erklärt. Vgl. dazu und zu dem ganzen Fragenkomplex jetzt: Ludwig Landgrebe, Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften.

4) Vgl. Dilthey V, 217.

So hat also schon die bloß wesenmäßige Fundierungsreihe: Wahrnehmung – Gefühl – Wille prinzipiell ihren Sinn in den Lebensaufgaben des Individuums, wenn auch die Erfüllung dieses Sinnes im einzelnen von der (nicht notwendig und nicht bloß sinngemäßen) Art des Fortschreitens abhängig ist: Wesensgesetzlichkeit ist der Sinn-
gesetzlichkeit nicht völlig heterogen; sondern wie diese an jene gebunden ist, so ist jene von vornherein nur als der Rahmen für den motivgerechten oder unrichten Vollzug geistiger Akte anzusehen. Diese – durch die Rücksicht auf die gesamte Lebenssituation verständliche – Ausdehnung des teleologischen Prinzips auf den ganzen Strukturzusammenhang macht es auch sachlich begreiflich, daß weder Yorck noch Dilthey die Scheidung von Fundierung und Motivation vorgenommen haben, durch die erst die Abhebung der geistigen Sphäre, insbesondere qua Vernunftsphäre möglich ist¹⁾. –

d) Psychologie und Geschichtswissenschaft.

Trotz der Unklarheit, die dadurch häufig der Formulierung und manchmal auch dem Gedanken anhaften muß, ist also die eigentliche Absicht dieser Psychologie ganz ohne Zweifel auf Leben als (im weiteren Sinne) geistiges Leben gerichtet. Beleg dafür ist nicht nur die beherrschende Stellung, die in Yorcks Lebensinterpretation der Begriff des Motives einnimmt, sondern eben der schon erwähnte und jetzt sich rechtfertigende Anspruch, psychologische Analyse zur wissenschaftlichen Grundlage der Geschichtsschreibung als Geisteswissenschaft zu machen. Wie die philosophische Selbstbefinnung nur durch geschichtliche Ursprungsforschung konkret wird, so wird diese selbst erst durch die Rückführung der geschichtlichen Lebendigkeit auf die variable Zusammenstimmung der geistigen Grundfunktionen letztlich verständlich, wahrhaft zur Wissenschaft und philosophisch verwertbar. »Geschichte als Wissenschaft kann nur Psychologie der Geschichte sein²⁾.« Keine Philosophie ohne Geschichte, aber auch keine

1) Bei Yorck kommt hinzu, daß ihm die Unterscheidung zwischen seelischem und geistigem Menschen in einer anderen Linie verlief: in der, die Paulus im 1. Korinther-Brief (15, 44 ff.) vorgezeichnet hatte. Der geistige Mensch war danach derjenige, der als Glied des konkreten geschichtlich-religiösen Syndesmos durch die Einigung in Gottes Geiste die positive Umwertung der existentiellen Grundbestimmung des Menschen erfahren durfte. Demgegenüber konnte die aus abstrakter Selbstbefinnung hervorgegangene Psychologie, die von den eigentlichen Existenzfragen abließ und nur die ideellen Grundzüge des Lebens festlegte, nicht schon selber als Pneumatologie, gerade darum aber als allgemeine Grundlage der Geisteswissenschaften gelten.

2) S. 72.

Geschichtswissenschaft ohne systematischen Rückhalt an der Psychologie. Durch die Rückbeziehung der geschichtlichen Wirklichkeit auf die allgemeinen Sinnmöglichkeiten, die der geistige Kosmos in sich beschließt, hoffte Yorck der »Historizität des Bewußtseins« gerecht werden zu können, ohne sich einer »Metaphysik der Bewegung« schuldig zu machen, die — »das ist seit Platons Kritik der Heraklitischen Schule ein für allemal klargestellt« — alle Erkenntnis und Erkennbarkeit aufheben würde¹⁾.

Die prinzipielle Möglichkeit, das individuelle geschichtliche Vorkommnis in dem Rahmen einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit zu begreifen, liegt also in der Welthaftigkeit des Lebens beschlossen. Die Einheitlichkeit des Verhaltens, in dem sich die Lebenseinheit gegenüber den Eindrücken und Einwirkungen der Außenwelt durchzusetzen versucht, läßt sich in einem durchgängigen Zusammenhang geordnet ineinanderarbeitender Funktionen darstellen, also nicht durch ein umgreifendes Gestalt-, sondern ein durchgreifendes Bildungsgefeß, das den Bereich der wesensmäßig möglichen und sinnmäßig bündigen Konstellationen und Übergänge umgrenzt.

Wie aber innerhalb dieses Bereichs die Auswahl und der konkrete Vollzug solcher Möglichkeiten erfolgt, das hängt davon ab, welche Kraft und Bedeutsamkeit die einzelnen Faktoren im lebendigen Gefüge zu gewinnen vermögen. Daraus ergeben sich typische Über- und Unterordnungsverhältnisse, die sich in negativem Betracht sogar zu einer Art geistiger Proportionslehre zusammenstellen lassen. Schon 1886 finden wir in Yorcks Briefen — in freilich befremdlicher Formulierung — die schon erwähnte programmatische Forderung einer rein empirischen »psychologischen Mathematik«, einer »Mechanik der Psyche«, die allerdings nur in beschränktem Maße — vorwiegend im Verhältnis des Reizes zum Seelenleben — vom Experimente Gebrauch machen kann. Und sie soll nur die »negative Tendenz« haben, »die Stärkegrade der Funktionen festzustellen, bei deren Überschreitung eine Gesamtgleichgewichtsstörung eintritt«, die Einschaltung des Lebens in seine Welt also nicht mehr die normalen und für die Daseinsbehauptung notwendigen Leistungen zu erbringen vermag. Nur noch »beschreibend zu charakterisieren«, nicht mehr »genau zu konstatieren« scheint dann aber schon jenes »motorische«, d. h. nach Regeln der Motivation verständliche Verhältnis des Übergangs von Funktion zu Funktion zu sein, wo »die Stärkegrade des Motors den Effekt, auch nach seiner Richtung, bestimmen, ein Verhältnis, das die überragende Gesamtzuständlich-

1) S. 71.

keit modifiziert, wie sie hinwiederum dadurch bestimmt wird¹⁾. Das Vorwiegen und die Begünstigung gewisser Regungen läßt eine Zeitlang bestimmte permanente Tendenzen des Lebens groß werden und zur Vorherrschaft gelangen und führt zur Ausprägung von Charakteren, die nach den Prinzipien geistiger Konvergenz und Divergenz eine eigentümliche Zusammengezogenheit auf typisch zusammenstimmende Züge aufweisen. Eine Entwicklung, die auf eine funktional befriedigende Konkordanz der Einzelmomente aus ist und also von einem immanenten Zweckmäßigkeits- oder Vollkommenheitsgeföhle vorwärtsgezogen wird²⁾.

Freilich gibt der so angezeigte Aspekt so wenig schon die volle Lebenswirklichkeit wie das Individuum im Typus aufgeht. So werden sich zwar an jeden einzelnen Charakterzug je nach seiner Festigkeit und Vordringlichkeit mehr oder minder stark motivierte Erwartungen anschließen; es bildet sich um jenen Kristallisationspunkt ein mitgegebener Horizont verträglicher geistiger Komponenten, und es ist ein anderer Umkreis damit unverträglicher Eigenschaften stillschweigend ausgeschlossen. Aber weder ist jener Horizont eindeutig bestimmt, noch ist es sicher, daß sich das immer irgendwie unstimme, unausgeglichene und unfertige Leben dieser rationalen Typik widerspruchslos einfügt, noch fühlt sich der Mensch – zumal der religiöse Mensch – durch all diese Sinncharaktere und Sinnbezüge in letztentscheidender Weise, seiner existentiellen Bestimmung nach, betroffen³⁾. Die Person ist »in ihrer Lebendigkeit auch nicht durch Charakterbestimmungen zur deckenden Beschreibung zu bringen«⁴⁾. Geschichtliche Wirklichkeit hat immer »etwas Inkommensurables«⁵⁾; sie kann immer auf Kategorien bezogen werden, sie geht aber nie in kategorialen Schematen auf.

Wohl aber ist es diese kategoriale Befassung und Nachformung, die die Unterlage für eine wissenschaftliche geschichtliche Betrachtung abgibt. Erst ihre bewußte Verwendung gibt einem feines Sinnes und Rechtes vergewisserten Verfahren die sichere Handhabe, die Struktur des geschichtlichen Lebens von innen heraus und aus seinen Elementen zu erhellen und systematisch herauszuarbeiten. So ist es verständlich, daß Yorck den von Dilthey ausgebildeten Typus-Begriff enthusiastisch als »Lebensmaß«, »als geschichtliche Kategorie«

1) S. 56 f. 2) S. 191.

3) Über den »nonfens« eines Begreifens der Freiheit: S. 8. 4) S. 180.

5) S. 207: Zustimmung zu den Schlußworten der Anmerkung zu Diltheys Ideen, V. 240.

begrüßt, deren Schlüssel »die feinsten und schwierigsten Schlösser öffnet«¹⁾. Dieser Begriff erlaubt den Einblick in das innere Bildungsgefeß der Einzelpersonlichkeit, aber auch – da die »Person die eigentlich geschichtliche Größe ist«²⁾ – in den Aufbau ganzer geschichtlicher Epochen: findet doch alles, was wir an anderer Stelle über geschichtliche Physiognomik gesagt haben, in der psychologischen Analyse seine Stütze, Bestätigung und den letzten Ausweis seines Rechtes.

Die Deutung geschichtlicher Lebensbezüge erfolgt also dem Zeugnis der Selbstbefinnung gemäß. Geschichtliche Forschung geht, getragen von dem Untergrund der eigenen Motivmöglichkeiten des Forschers³⁾ dem Motivzusammenhang des zu ergründenden Lebens nach: suppliert ihn einerseits und läßt sich auch wieder von ihm belehren und in noch fremd gebliebene Gänge des Lebens einführen. Die Theorie der geschichtlichen Erkenntnis verfolgt diese Vermählung von Leben und Leben, das Verstehen der Geschichte aus dem bereitliegenden »psychischen Kapitale strukturierter Lebendigkeit«⁴⁾. Sie zeigt die Interpretationskategorien und die Relationen auf, in denen die Hinüberspielung des innerlich erfahrenen Lebensgesetzes in das vorliegende geschichtliche Leben vor sich geht. Sie deckt damit eine – gegenüber den zunächst notwendigen empirischen Feststellungen – apriorische Formung jenes anfänglich ontischen, dem geschichtlichen Verständnis vorgegebenen, aber geschichtlich qualifizierten Stoffes auf⁵⁾. Geschichte ist nicht nur insofern »Empfindungsrealität«, daß sie ihren Bestand in der Fortdauer einer rege gewordenen Kräfte hat, die wir noch immer – als überkommenes Erbteil – in uns tragen, spüren und frisch halten, sondern auch insofern, daß sie nur durch eine aus unserem eigenen Innern stammende Vertrautheit mit den Bewegungen geistigen Lebens überhaupt ein verständliches Dasein für uns hat.

»Aber es ist dies keine abstrakte Apriorität«⁶⁾: es steht uns nichts gegenüber, das uns innerlich fremd wäre und das wir nur dadurch zur Aneignung bringen können, daß wir ihm in gedanklicher Konstruktion einen nur dem eigenen Wesen entlehnten Zusammenhang unterlegen. Sondern was als Leben das unsere als verwandt, als zugehörig berührt und in sich hineinzieht, wird aus der Sinngefeßlichkeit verstanden, die nach dem Zeugnis der inneren Erfahrung dem geistigen Leben als solchem und daher nicht nur unserem, sondern allem persönlichen Leben eignet, und die also

1) S. 191. 2) S. 109. 3) Vgl. S. 198. 4) S. 223. 5) Ebenda.

6) S. 223.

auch von allem Leben angesprochen und in Anspruch genommen werden kann. »Trenne ich behufs Verständlichmachung den lebendigen Vorgang, so kommen auf die eine Seite die psychischen Kategorien zu stehen, von denen man sagen könnte, daß sie an den Stoff herangebracht werden, wenn nicht der Stoff eigen Fleisch und Blut wäre«¹⁾).

Die generelle Identität des Menschlichen erlaubt, das Schema der eigenen Lebendigkeit auf dem Grunde der anderen Seele zu rekonoszieren. Zugleich kommt auf eben diesem Grunde die Abwandlung zur Abhebung und Geltung, die das fremdpersonliche Wesen dieser von uns anders erfüllten, variabel konkretisierbaren ideellen Struktur gibt. Aneignung und Selbsthingabe sind hier eins. »Die Aneignung ist zugleich eine erweiternde Entäußerung«¹⁾ – erweiternd, weil in solcher Einfühlung und Inanspruchnahme, die noch von existentieller Solidarität (Einsfühlung) wohl zu unterscheiden ist, die Grenzen der aktuellen eigenen geistigen Wirklichkeit überschritten und die des Lebensverständnisses hinausgerückt werden: eine neue Art – doch nur ideeller – Transzendenz. Indem sich mein in der Transposition verbrachtes Leben ideell einem anderen fügt und einfügt, erlebe ich – an sich aber nur in gedanklicher Unverbindlichkeit und insofern nicht in realer Sinnesänderung – eine Verschiebung des Gewichts der seelischen Grundfunktionen aus dem labilen Gleichgewicht, das sie bei mir gefunden haben, in eine neue Gleichgewichtslage, aus der ich nachzuerleben, wenn auch nicht originär zu leben, fähig werde. Anders ausgedrückt: auf dem Spielfeld des Verstehens findet in Anlehnung an vordeutend vorgefundene menschliche Züge eine Umgruppierung der inneren Streitkräfte, eine Verlegung der seelischen Akzente statt, bis eine neue menschliche Gesamtposition nachgebildet ist, aus der alle bekannten Äußerungen des befragten Lebens den Spielregeln der inneren Erfahrung gemäß und mit Vertiefung der äußeren Wahrscheinlichkeit²⁾ zu überzeugendem Zusammenhang und größtmöglicher Übereinstimmung hervorgehen.

Diese »Beschäftigung mit sich selbst im Anderen«³⁾, dieses Verständnis geschichtlicher Lebensverhältnisse erweitert mehr und mehr den Blickkreis des Individuums für auch ihm eigene sinnhafte Lebensmöglichkeiten außerhalb derer, die es in sich selbst, in seinem Stande und seiner Zeit, ja in seiner Existenz verwirklicht findet, und schützt es davor, das Zufällige in seiner Lebenslage und in seinen

1) S. 223. 2) Vgl. S. 223, 253, 255. 3) S. 101.

Lebensmaßen durch Versteifung zu verabsolutieren: eine »innere geschichtliche Bereicherung«¹⁾, »ein höherer Vorgang der Vergeschichtlichung des Menschen«¹⁾.

Also heißt Erweiterung, Bereicherung auch Entäußerung; Entfagung des Eigendünkels: freie Preisgabe der eigenen unaufgeblichen Wirklichkeit an das Bewußtsein ihrer Endlichkeit; Preisgabe des Glaubens, in ihr das Richtmaß alles Lebens und das Ausmaß der Zukunft zu befragen.

Denn nicht so sehr darum handelt es sich, daß im Verstehen das gemeinfame Grundwesen immer reiner sich ausdrückt, je tiefer das Verstehen dringt — nur so werde ich ja für den Anspruch fremder Eigenart frei —: vielmehr darum, daß im Begreifen des Reichtums menschlicher Möglichkeiten die Endlichkeit des eigenen Seins und Tuns tiefer eindringlich wird, daß wir frei werden für die Anerkennung menschlicher Möglichkeiten in ihrer unabschließlichen Vielfalt und Bedeutsamkeit und so das Wesen des Menschen in der Geschichte der Menschheit, in der Fülle der immer endlichen Verwirklichungen menschlichen Wesens suchen²⁾.

In der gemeinfamen Sinnbegabtheit besteht eine ideelle Zugehörigkeit von Mensch zu Mensch, die freilich noch nicht den realen Halt existentieller Gemeinschaft gewährt, die aber doch in alle Ferne von Raum und Zeit eine primäre Verbindung mit unseren Mitmenschen ermöglicht. Wir alle gehören durch die Anerkennung ein und derselben Gefährlichkeit zu einem einigen Reiche des Geistes. Solcher übergreifenden Einheit setzen die für dieses Verhältnis belanglosen leiblichen Sonderungen keine wesentlichen Schranken; der Sinn vereinzelt sich nicht mit dem Sinnlichen und haftet nicht an der sinnlichen Gegebenheit; Geist spricht direkt oder doch ohne konstitutiven Anteil der somatischen und ontischen Zwischenträger zum Geiste. Alles, was wir in dieser Hinsicht über die konkrete Verbundenheit durch die Einigung im Geiste Gottes gesagt haben, gilt schon für den Verständnisrapport, der durch die humanitas in einer weniger substantiellen, aber umfassenderen Bedeutung garantiert ist: wir sprechen nicht nur die Glieder der geschichtlichen Lebensgemeinschaft, sondern alle Wesen von unserer geistigen Lebendigkeit als unsere Mitmenschen an — mag das so bekundete Zugehörigkeitsgefühl immerhin erst durch die Teilhabe an der virtuellen Einheit des geschichtlichen Lebens seine eigentliche Konkretion und letzte Innigkeit gewinnen.

1) S. 223. 2) Vgl. Dilthey, Schriften VII, 225.

Das Zwielficht, in das so die Gedanken über die *humanitas* rücken, ist kein zufälliges und vermeidliches. Wir haben zwar, dem Winke über negative und positive Philosophie folgend, die Auseinanderlegung in das, was die abstrakte und was die konkrete Selbstbe-finnung lehrt, vorgenommen: und dies in einer Schärfe, die die Briefe selbst nicht kennen, in denen beides vielmehr ineinander spielt – wie denn für Yorck sicherlich nicht nur der positive Sinn, den das Leben in der Paradoxie christlicher Geschichtlichkeit gewonnen hat, sondern auch der allgemeine Sinn, dem es eo ipso als geistiges untersteht, auf Gott zurückführen. Und ebenso ist es ja in aller Verwandlung derselbe Mensch, der durch den geistigen Charakter definiert und der durch göttliche Gnade reformiert, in den Verband geschichtlichen Lebens gesetzt ist und nur aus dessen Kraft weßt: »Daß der Mensch der Geschichte ein anderer sei als der der Psychologie – von wem wird dies behauptet?«¹⁾.

Aber andererseits ist denn doch die gewaltige Spannung zu bedenken, die bei dem ernst genommenen Begriff des geschichtlichen Menschen (im Yorckschen Sinne) zur Festhaltung dieser Identität gehört, in der die allgemeinen Sinnbestimmungen des Lebens zugleich bewahrt wie auch in einen höheren Sinn aufgehoben sind. Die Virtualität geschichtlichen Lebens tritt zu den anderen, den eigentlich »psychologischen« Lebenscharakteren, die für sich keine volle Konkretion ergeben, nicht nur als krönender Schlußstein hinzu – wie es in der diskursiven Betrachtung erscheinen könnte –, sondern gehört durch die Verankerung in Gott zum Fundament alles Lebens. Dem Vollkommenheitsgefühl, das – wie wir sahen – alle menschliche Entwicklung dirigiert, entspricht ja keine natürliche Vollkommenheit, sondern ihm steht die unendliche Bedürftigkeit des religiösen Menschen gegenüber. Das natürliche Leben verendet im Tod. Geschichte heißt Teleologie. Denn geschichtliches Leben ist in Gott und durch Gott vollendlich. Dem Christen müßte bei der Endlichkeit unserer Vermögen und der Sündlichkeit unseres Wesens das tiefste Sehnen nach einem zulänglichen, in sich einstimmigen Sinn unseres Daseins sinn- und hoffnungslos erscheinen, wäre diesem Durst nicht die Verheißung der Fülle gegeben, würde dieser Ohnmacht nicht durch die Macht Gottes abgeholfen. Gnade ist eben eine innere Not-Wendigkeit, keine äußere Zutat des menschlichen oder menschheitlichen Lebens; in geschichtlicher Tat wirklich geworden, kann sie nur in der Einigung mit dem geschichtlichen Leben, das sie als Kraft in sich trägt, wirksam bleiben.

1) S. 199.

Notwendigkeit, Erlösung aus der Not: Durch diese befreiende und rettende Mission ist denn doch die heutige Geschichtlichkeit des Lebens mit der Zeit, die in jene Not geraten und in ihrem alten Wesen an ihr zugrunde gegangen ist, innerlichst verbunden. Sie ist nur als die Erhebung aus diesem Abgrunde zu verstehen, sie nimmt von solcher Heilung des menschlichen Lebensbewußtseins ihren Ausgang und findet darin ihren Sinn und ihr Ziel. So steht Christus für Yorck zwar am Eingang der Welt persönlich-geschichtlichen Lebens, aber im Mittel- und Angelpunkt der Welt providentiellen Geschehens¹⁾. Geschichtliches Verständnis wird damit in seiner Tiefe teleologisches Verständnis – in seiner Tiefe, d. h. in der Lebenstiefe des gläubigen Menschen. Und darum, weil sich so in der Geschichte Himmel und Erde als eins erweisen, ist es für Yorck ein Vorwurf auch gegen den Historiker Ranke, die Motive des Glaubens als Forscher, wenn auch nicht in seiner Privatexistenz, hintangelegt zu haben: Er hat sich so die Empfindung für den »letzten Sinn« der Geschichte verschlossen²⁾.

Auch in dieser seiner Auffassung von der Teleologie der Geschichte und von der Bedeutung einer entschiedenen Vergangenheit in gegenwärtiger Gebundenheit an eine historisch gegenwärtige bewegt sich Yorck also in den Bahnen der christlichen Geschichtsphilosophie und besonders der Schellingischen. Aber zu ihrer Begründung hatte er doch neue methodische Möglichkeiten bei der Hand. Schelling hatte als Stadien der Heilserfüllung zu den vorchristlichen Epochen des Moses, Elias und des Täufers Johannes eine Konstruktion der christlichen Heilsgeschichte aus Vordeutungen der Evangelien erschlossen: Es folgen auf dieser Grundlage und in Übereinstimmung mit Joachim v. Floris das petrinische, paulinische, johanneische Zeitalter der christlichen Gemeinschaft aufeinander³⁾. – Bei Yorck verband sich das Moment des Glaubens als Element einer höheren Empirie viel inniger mit den Notwendigkeiten psychohistorischer Innenerfahrung. Er brauchte nur in jene von Aristoteles über Leibniz tradierte Erkenntnis, daß in allem Leben die Tendenz auf Vollkommenheit angelegt sei, die von Männern wie Herder vor-

1) Darauf bezieht sich wohl Yorcks Zustimmung wenigstens zur These der Braniff'schen Arbeit über Schleiermachers Glaubenslehre: S. 112f. – Der so begründeten Einheit teleologischer Geschehens als singulärer Totalität entspricht im dogmatischen Ausdruck übrigens die Eingeborenheit des Sohnes, durch den sich Gott in der Welt offenbart.

2) S. 60. Vgl. dazu Dove, *Ausgewählte Schriftchen* II, 198.

3) Schelling, *Sämtliche Werke* II, 4, 303.

gebildete, seit Ranke unvergängliche Befinnung hineinzutragen, daß dieses Ziel kein zeitlos-ungeschichtliches sei, sondern daß einzig und allein »aus unserem Dasein, unserer Vergangenheit unser eigenes Ideal« erwachse¹⁾ – ein inneres Lebensprinzip, in dem allein die »Erfüllung der Realität« zu finden ist²⁾: so konnte ihm auch kein Zweifel walten, worin das lebensschaffende Motiv, die wirkungskräftige *Arché* und in deren Aktualisierung das *Telos* gerade jenes konkreten geschichtlichen Lebens, dem er angehörte, beständen. Verkündete doch die Begnadung mit dem Erbe der Gotteskindschaft dem sehnüchtigen Harren der Schöpfung Erfüllung und Befreiung im *σύνδεσμος τῆς τελειότητος*. Eine Glaubensverheißung, die in der Wahrung der Glaubenskraft angeeignet und wirksam wurde. – Nicht anders als so kann meines Erachtens Yorcks Ablehnung einer natürlichen Vollkommenheit, der die Gnade nur Zutat ist, und seine Betonung des Vollkommenheitsgefühles als psychische Wurzel geschichtlicher Kategorien begriffen werden. Und nirgends zeigt sich deutlicher als hier der Versuch eines Absehens von metaphysischen Konstruktionen bei Festhalten und bloßer Interpretation der Aussagen des religiösen Transzendenzerlebnisses als innerer Realität.

So steht auch hier letztlich, wie religiöse Individualität gegen irreligiösen, ungeschichtlichen Individualismus, religiöse Humanität gegen irreligiösen, ungeschichtlichen Humanismus. Die geistige Wefenseinheit, die sich in der ideellen Zugehörigkeit von Leben und Leben manifestiert, ist ein kraft- und markloses ewiges Schemen ohne »Humanität als gestaltende Kraft«³⁾, ohne den geschichtlich gewordenen realen Zusammenhalt der Glieder eines lebendigen Leibes der Gemeinschaft. Der religiös-geschichtliche Gnadenverband – um diese Mitte kreifen alle Gedanken Yorcks, und auf sie müssen auch wir immer wieder zu neuem Ausgang zurückkommen – ist dem Christen der Zusammenhang jener höchsten Lebendigkeit, die konkrete Selbstbefinnung – Befinnung auf die Konkretion seines Lebens – vorfindet. Nur wo von ihr abgesehen wird (methodisch – oder aber, weil dem von Gott abgefallenen, in sich zerfallenen Leben überhaupt solche Konkretion mangelt), bleibt der abstrakteren Selbstbefinnung das ideelle Grundgerüst jeglichen, auch des nicht schon in sich geschichtlichen Lebens – der seelische Strukturzusammenhang – zurück⁴⁾.

1) Ranke, S. W. Bd. 49, 6.

2) Ranke, S. W. Bd. 50, 323; vgl. S. 336. 3) S. 85.

4) Dem Lutheraner in Yorck ist jener Gnadenverband die ursprünglich gegebene Lebenseinheit, der ideelle Zusammenhang ihr gegenüber sekundär.

Gerade diese Surrogateinheit kann aber nun um ihrer konstitutiven Allgemeinheit willen die tauglichen Interpretationskategorien jener allgemeinen, den Kreis der christlichen Völker überschreitenden Geschichtswissenschaft abgeben. Auch die Allgemeinheit dieser Geschichtswissenschaft wird — wir erinnern an schon besprochene Unterschiede — genereller Natur sein: sie kann die verschiedensten, doch durch das gleiche seelische Bildungsgefeß geeinten Erscheinungen umfassen.

Wie im Ausgang von der strukturierten einheitlichen Lebendigkeit die Ablehnung jener konstruktiven Psychologie zum Ausdruck kommt, die das Seelenleben aus letzten Elementen zusammensetzen will, so liegt in dieser Reduktion der geschichtlichen Tatsachen auf eine durchgängige, der Selbsterfahrung vertraute Gesetzmäßigkeit die Ablehnung der vergleichenden Methode beschlossen, die geschichtliche Gesetze induktiv im Hinblick auf eine möglichst große Zahl möglichst selbständiger und doch gleichartiger Fälle festzustellen sucht. Ohne über das Verstehen hinauszugehen, braucht man nur die in ihm agierende innere Lebendigkeit über ihre eigene Struktur aufzuklären, um den Aufbauregeln des geistigen Lebens, dem sie ja selbst angehört, auf den Grund zu kommen. Dadurch wird Geschichte zur Wissenschaft; und dazu bedarf es keiner Vergleichung, deren Ergebnisse überdies zum Verständnis der geschichtlichen Gegebenheiten kaum etwas beitrügen. Die Geschichtswissenschaft kann ja nichts anderes als ein solches »gründliches« Verstehen bezwecken: eine Erweiterung, Vertiefung und Verschärfung dessen, das sonst schon ansatzweise und vielfach oberflächlich das Leben der Gegenwart und Vergangenheit für uns aufklärt. Dies aber — »das sich Bewegen von Leben zu Leben, die Art des historischen Verstehens vollzieht sich . . . ohne Vergleichung, oder wenigstens ist diese nicht wesentlich«¹⁾. Solche Nebeneinanderstellung führt vielmehr aus dem Innersten der zu erforschenden Vorgänge heraus, schon deshalb,

Diesem Verhältnis hat unsere Darstellung Rechnung getragen, indem sie die positive Philosophie (Realphilosophie) der negativen, der Psychologie, vorausgeschickt hat: angesichts etwa der calvinischen Lebensausdeutung hätte die vertrauliche Geborgenheit in jenem Syndesmos nicht ohne weiteres als Grund- erfahrung zum Ausgangspunkt gemacht werden dürfen. Lutherisch ist bei Yorck auch die Vorbehaltlosigkeit der Neuschöpfung des Menschen in der christlichen Glaubenstranzendenz. — Dem entspricht die lutherisch starke Betonung des »armen Leben Jesu«, mit dessen Entdeckung die »Menschheitlichkeit des Christentums« — das ist für Yorck eben Humanität im eigentlichen Sinne — gleichsam die Augen aufschlage (T. S. 214).

1) S. 202.

aber – wie gesagt – nicht nur deshalb, weil sie mit der Vernachlässigung der geschichtlichen Singularität das nach Yorck für den Sinn geschichtlicher Bewegungen grundlegende Moment des Teleologischen unterschlägt. In ursprünglicher und inständiger Forschungshingabe dagegen verstehen wir mit Hilfe der Elastizität des eigenen Bildungsvermögens die Sinngebilde des geistigen Lebens, dem wir begegnen; aus der Konkordanz der Züge, die sich im sinnhaften Zusammenwirken der eigenen geistigen Lebensfunktionen fixiert haben oder fixieren könnten, ergeben sich innerlich schlüssig die bündigen Strukturen von Typen: ein Vorgang innerer Nachbildung, der in immer feinerer Nuancierung immer näher an das Geheimnis des Individuellen heranführt.

So überantwortete ich mich selber dem Leben, das ich erforsche. In der Vergleichung aber gebe ich diese innere Gegenwart auf; und nun tritt mir an Stelle von Personen, Zentren mitteilbarer und spürbarer Kräfte – Knotenpunkten im Kraftkonnex der Geschichte – eine bunte Reihe von Einzelgestalten entgegen, die ich zwar in ihrem fertigen Dasein, nach ihren einzelnen Zügen und Merkmalen beschreiben, aber nicht mehr in ihrem Aufbau, als Produkte eines eigentümlichen, doch als sinnvoll empfundenen Zusammenschlusses allgemeiner Lebenstendenzen verstehen kann. »Vergleichung ist immer ästhetisch, haftet immer an der Gestalt.«¹⁾ Denn was Vergleichung zueinander in Beziehung setzt, muß erst von uns abgerückt und aus seinem originären Zusammenhang ausgegrenzt sein. So aber ist es nicht mehr als Effekt durchgängiger Grundfunktionen, geschweige denn als Faktor unserer geschichtlichen Wirklichkeit erfahren. Kräfte können uns zugute kommen; in Lebensbewegungen können wir uns verfehen; Gestalten können wir nur anschauen. Aber »alles wirklich Reale wird zum Schemen, wenn es als ‚Ding an sich‘ betrachtet, wenn es nicht erlebt wird.«²⁾ »Solche äußerliche Manier . . . kommt zuletzt zu einem großen Fragezeichen und ist zusehends geworden an den großen Realitäten Homer, Platon, Neues Testament«³⁾; denn »wo keine Palpabilität – wohin nur lebendige psychische Transposition führt, da kommen die Herren (die philologischen Antiquitätenfahmler) nicht hin«³⁾.

1) S. 193.

2) S. 61 vgl. S. 60: Goethe hat als »großer lyrischer Dichter« mit dem Gefühl für die Sinnzusammenhänge des Lebens Geschichte nicht nur gesehen, sondern »gelebt«. »Er empfand die Gestalt, die Symbol wurde, sinnvoll«, d. h. als Sinnbild in ihm selbst reger Kräfte. »Sein empfindendes Auge ließ ihn ohne Griechisch, die Graecität erkennen«.

Die wissenschaftliche Einheit der Universalgeschichte wird also – soweit sie in einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit gegründet sein soll – nicht durch den Prozeß der Vergleichung festgestellt, sondern durch den des Verstehens garantiert und durch »eingewebte psychologische Analyse« herausgearbeitet. So wird das Interesse an dieser Geschichte über die Gefahr bloßer Alt-gier hinweg als Interesse an den höchsten Verwirklichungen typischer Möglichkeiten des Lebens legitimiert, die denn doch in der Singularität ihrer Bedeutung nur erlebbar, nie konstruierbar sind. Und nicht nur dies: die Leistungen, die eine »vergangene« Epoche erbracht hat, sind zum Teil freilich Ausdruck ihres spezifischen Wesens: »zeitlich – aber die Zeit als psychischer Faktor gefaßt«¹⁾. Zugleich aber können sie grundsätzliche Lösungen ganz allgemeiner Fragen darstellen, oder auch das Mißlingen eines entscheidenden Versuches, und haben insofern überpersönliche, allzeitliche Geltung und Bedeutung; zum Teil ist in ihnen schließlich ein immer wiederkehrendes Problem aufgeworfen und in einer zwar höchst persönlichen, aber gerade durch diese innere Konsequenz vorbildlichen Weise gelöst. So ist Yorcks eigene intensive Beschäftigung mit griechischer Dichtung zu verstehen – auch ohne daß man auf die Gegensatzverbundenheit griechischen Lebensgefühls und christlichen Existenzbewußtseins rekurriert. Und die große intellektuelle Bewegung der griechischen Philosophie bis Platon ist typisch und zeitlich zugleich¹⁾. Die »großartige eleatische Antinomie« hat die Unmöglichkeit, auf geradem Wege von der Physik zur Ethik zu kommen, unwiderleglich bewiesen²⁾, »Platons Kritik der Heraklitischen Schule« die Widersinnigkeit einer Metaphysik der Bewegung »ein für allemal klargestellt.«³⁾

An diesem Punkte dürfte auch vollends klar werden, weshalb Yorck zwar das negative Moment des rational-Begreiflichen und das positive geschichtlicher Virtualität begrifflich sonderte, ohne doch selbst zunächst die programmatisch entworfene Psychologie als Einzelwissenschaft auszubilden und sodann seine geschichtliche Philosophie und insbesondere seine geschichtliche Erkenntniskritik in diesen Rahmen der Seelennatur einzustellen⁴⁾.

Zwar liegt die primär erfahrene Eigenstruktur der Artikulation des geschichtlichen Befundes zugrunde, aber sie geht ihm nicht in gegenständlicher und wissenschaftlicher Absonderung vorher, sondern wird erst in der geschichtlichen Vertiefung als geschichtlicher Selbstbegegnung disponibel. Mindestens genügt diese operative Verfügbar-

1) S. 61. 2) S. 73. 3) S. 71. 4) S. 177; vgl. S. 223.

keit der inneren Totalität für das stille Zwiegespräch und den Verkehr mit dem Geist der Geschichte als eine Beschäftigung mit mir im brüderlich verwandten Andern¹⁾.

Wir haben gesehen, wie in einem solchen Lebensverhältnis, in der Berührung durch und im Ansprechen auf ein innerlich Zugehöriges der Typusbegriff gründet. Und wir können hier den Zusammenhang zwischen Ideal- und Realphilosophie tiefer fassen und in Ergänzung und Korrektur der bisherigen Auslegung begreifen, wie es sich da um eine viel innigere Einheit als die in einer Art Stufenordnung handelt. – Was heißt es, daß Yorck Diltheys Typusbegriff, der doch eher – scheint es – als übergeschichtlicher Ordnungsbegriff für permanente Möglichkeiten menschlicher Artung figurieren könnte²⁾, sofort als »geschichtliche Kategorie« mit Beschlagnahme belegt – »von gleicher Bedeutung für die Erkenntnis der Historizität, wie irgendeine der logischen Kategorien für das Irdische?«³⁾ Als ein Prinzip, das eine so scharfe »Abfrage naturwissenschaftlicher Präzisionen«³⁾ enthält, daß es ihm nicht wohl bestimmt scheinen konnte, zu einem Analogon eines Linnéschen Klassensystems zu dienen.

Die Realpsychologie, die auch Yorck vorschwebte, konnte nicht im Entwurf eines Ordnungsschemas bestehen, das einen Überblick über die Variationen des Menschlichen und die Katalogisierung der individuellen Erscheinungen der Wirklichkeit gestattet und das durch solche Applikabilität seinen objektiven Sinn bewährt. Eine solche Art der Verifikation der Kategorien verwirft Yorck gerade (bei Kant) als triviale Applikationsnorm⁴⁾. So genommen würde der Typusbegriff kein Instrument des Verstehens sein, sondern nur eine nachträgliche Rangierung des Verstandenen erlauben. Er bezeichnete dann eine übergeordnete, ideelle, überzeitliche Einheit und beträfe eine umfassende, zeitlich indifferente, offene Masse von Exemplaren, die nur durch eine objektiv bestimmbare qualitative Eigenart zusammengehalten werden. Wie diese in jedem Wesen gefondert auftritt, so können an sich auch diese Wesen einzeln erscheinen, in

1) S. 133. 2) Vgl. Dilthey Schriften, z. B. VII, 213.

3) S. 191. 4) S. 86. Nicht erfundene Möglichkeiten als Variationen eines Prototyps des Menschlichen (Humboldt!) werden vorausgesetzt, sondern nur die Variabilität, die allgemeine Möglichkeit von Variation, wird dem Wissen um den Grundcharakter von Dasein entnommen: dem Wissen um seine Lebendigkeit als »Keimpunkt der Geschichtlichkeit« (S. 71). – In diesem Sinne spricht denn auch Dilthey gelegentlich von Menschheit als von einem unbestimmten Typ: Schriften VII 159.

abgeschlossener und eigenständiger Gestaltung erfaßt und in Gestaltenreihen vorgeführt werden. Ein solcher Schematismus, wie er in den Typenlehren von Weber, Spranger u. a. vorliegt oder gefordert wird, aber auch bei Dilthey Anfätze hat, kann für die Geschichte mindestens nur sekundäre Bedeutung beanspruchen. Werden doch durch ihn geschichtliche Wirkungsfaktoren, die nur in der Verfolgung und Rekognoszierung ihrer historischen Bedeutsamkeit ihren zeitlich beweglichen und stets persönlichen Sinn haben, zu isoliert begreiflichen Entitäten verfestigt, aus dem Zusammenhang geschichtlicher Motivation herausgerissen und in ein qualitatives Ordnungssystem eingestellt. Wir hätten so ein Prisma, das den ursprünglichen Realzusammenhang für die Vorstellung zerlegt und einen neuen klassifikatorischen vor Augen stellt; keinen Schlüssel, der die Empfindung tiefer in die Geschichte einführt, die nicht Gestaltensschau, sondern Empfindungsrealität, Kräftekonnex ist¹⁾.

Wenn Dilthey im Schloffer-Aufsatz von 1862 betont, Philosophie der Geschichte (deren Möglichkeit er damals noch bejahte) könne nie einen anderen Sinn haben als die vielartigen Erscheinungen der Geschichte auf ihre Gründe oder Gesetze und diese wiederum auf das Wesen des Menschen zurückzuführen, — jener »Grundidee Humboldts für das Wesen der Geschichte« gemäß, wonach »alles was in der Weltgeschichte wirksam ist, sich auch im Innern des Menschen bewegt«: so trifft das zwar mit Yorcks These zusammen, daß nur Psychologie der Geschichte Geschichte als Wissenschaft sei. Denn im Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit aus dem Wesen des Menschen tritt die methodisch-thematische Einheit hervor, die auch der Historie im weiteren und nur weltlichen Sinne Charakter und Einheit der Wissenschaft verbürgt. — Aber dieser Gedanke erhält seine genaue Bedeutung erst durch die ergänzende Einsicht, daß das Wesen des Menschen selbst geschichtlich ist, sich nur in der Geschichte auslegt und der Auslegung darbietet. Geschichtlich objektive, d. h. geschichtlichen Sinn betreffende Wesensmöglichkeiten des Menschen gehen nicht in die Wirklichkeit ein, sondern nur aus ihr hervor: schon deshalb nicht in einem Bereiche abstrakter Möglichkeiten prästabiliert, weil sie gar nie gegenständliche Stabilität haben (was nicht heißen soll, daß sie flüchtige Erscheinungen sind), sondern ihr Sein in der Potenz, in der Bedeutung besitzen, die für jeden Augenblick praesumptiv, nur aus dem unabgeschlossenen Ganzen des Lebens hervorgeht und die also auch noch für die geschichtliche Vergangenheit

1) S. 193.

immer offen bleibt. — Hinzu kommt, daß diese Wesensmöglichkeiten der echten Selbstbefinnung nur begegnen, wie sie uns als wesentliche Möglichkeiten betreffen, d. h. als tragende Mächte unseres Lebens und in diesem, nicht im Schema des homo sapiens angetroffen werden. Wie sie in historischer Fügung aus den Elementen des Lebens entstanden sind, ist in ihnen die Tendenz eines geschichtlichen Zeitgeistes lebendig. So sind sie nicht freie, sondern an singuläre geschichtliche Wirklichkeit gebundene Möglichkeiten, während zu einem ideellen Schema prinzipiell die höchstens faktisch behinderte zeitliche Ubiquität seiner Erscheinungsmöglichkeiten gehören würde. —

Die Gefahr einer heraklitischen Metaphysik der Bewegung ist nicht durch die ideelle Vorzeichnung des konkreten Typus als äterner Möglichkeit, sondern durch die wirkliche Permanenz der in ihm wirkenden unzerleglichen Grundfunktionen gebannt, deren Bestand und Zusammenhang die vitale Bedingung menschlichen Lebens ist: ein Leistungsganzes, dessen Fundierungs-, nicht dessen genauere Kraftverhältnisse ein für allemal durch die Natur der Aufgaben gesetzt sind, die menschliches Dasein als weltliches unabweislich mit sich bringt. Den Lauf der Geschichte aus dem jeweils anders fruchtbaren Zusammenwirken dieser jeweils anders betonten Funktionen zu verstehen, dieses dem Lebensgefühl gegenwärtige Zusammenwirken in der Einheit und im Wandel geschichtlicher Mächte zu analysieren: das heißt in einem weitesten Sinne — Geschichte als Wissenschaft treiben.

Im eigensten Sinne, in dem engeren Sinne, in dem die Archäologie — wie Yorck das nannte — außerhalb der Geschichte bleibt, sind jene Lebensmächte freilich nur dann der Lebensempfindung wirklich präsent, wenn sie — Diltheyisch gesprochen — dem erworbenen Lebenszusammenhang virtuell angehören, die Substanz des gegenwärtigen Daseins mit ausmachen. Der so in konkreter Selbstbefinnung analytisch aufweisbare Lebenstyp als geschichtliche Potenz ist also in der Gemeinschaft und aus der Gemeinschaft mit dem persönlichen Wesen begriffen, das sich in diesem Aufweise selber gewahrt und wahr, erblickt und revidiert. In dieser persönlichen Bezogenheit des Typus liegt keine sogenannte Subjektivität: sie ist ein reales Lebensverhältnis, das uns bestimmt, kein zufälliger Aspekt, den wir bestimmen können. — Und auch das Maß für das Verständnis eines uns fremden, nicht oder noch nicht unserer Aizendenz zugehörigen Lebenstypus — denn das Verhältnis des Abendlandes

zum Christentum¹⁾ zeigt ja, wie man auch »fremde« Vergangenheit sich zubilden kann – auch dieses Maß ist durch die Erlebnisnähe jenes Types bedingt.

Daß Yorck den Typusbegriff in solchem Lichte sah, das geht nicht nur aus den dafür zu dürftigen methodologischen Bemerkungen an Dilthey hervor. Die Sicherheit, so weit wie wir es getan haben, über die Deckung durch Yorcks Wort hinauszugehen, gibt vielmehr folgende Erwägung. Der warme Beifall, mit dem Yorck Diltheys Typusbegriff aufnahm, ist nur verständlich, wenn Yorck darin eine Bestätigung eigener Intentionen, eine Rechtfertigung und Erhellung der von ihm selbst geübten Praxis einer Psychologie der Geschichte sah. Diese Praxis bestimmt sein Urteil über jene Kategorie. Und umgekehrt kann nunmehr von ihr aus Yorcks eigne geschichtliche Philosophie und philosophische Geschichte als Typologie – aber eben nicht als außergeschichtliche Typenordnung, sondern als geschichtliche Typenentwicklung verstanden werden.

Damit kommen wir zu vertiefter Interpretation auf Yorcks Dialektik und Physiognomik zurück und charakterisieren sein Verfahren innerhalb einer besonderen Entwicklungsreihe, in der Geschichte der Kunst, wie sie im Tagebuch skizziert ist und hier natürlich nur methodologisch, nicht einzelwissenschaftlich in Betracht kommt. Ein einzelner Faden im Lebensgewebe: und doch als Lebensausdruck auch wieder das Ganze des Lebens repräsentierend – freilich in einer bestimmten Brechung gesehen, wie die Komponente des Ästhetischen in verschiedenen Epochen in verschiedener Bedeutung rangiert.

Exkurs: »Kunstgeschichte als Geistesgeschichte«.

Der besondere Charakter des »Tagebuches« bringt die Beschränkung auf die italienische Entwicklung mit sich. Den Ausgangspunkt bildet das eidetische griechische Verhalten: die das ganze Leben durchziehende Tendenz auf das *εἰδέναι* – nicht als abstrakte Wissenschaftsdisziplin; sondern die Ausrichtung des Lebens auf den Halt in reiner und ungestörter Sicht. In diesem Halt der *vita contemplativa* wird

1) Freilich ist hier noch zu bedenken, daß nur das Medium, nicht das Wesen des Religiösen national ist: vgl. S. 153; das Reich Gottes geht nicht in den Grenzen der Nation auf; das Ideal der Nation wird zum Idol, wenn es religiösen Rang beansprucht: vgl. T. S. 78. Religion ist keine Sache nationalen »Eigengefühles« – Wort des Menschen, aus uns selbst gesponnener Lebens- und Stimmungsausdruck; sondern kann nur »Gottesgefühl« sein wollen (S. 153), d. h. Ergriffenwerden vom Worte Gottes in seiner, allen Menschen verkündeten Offenbarung.

die vollkommene Lebensverhaltung gewonnen. Im εἰδέναι ist das Leben in seinem eigentlichen Elemente, im Besitz eines ihm vertrauten Gehaltes – des εἶδος; und hat so im eigenen Wesen festen Seinshalt erreicht¹⁾. Das Intelligible ist die Seinsgestalt des Intellekts, die Intellektualität die »Form des internen Seins:«²⁾ die eleatisch selbstgenügsame, in sich gesicherte Hinsicht, deren Gepräge das Gesicht – das Sein der puren Schaubarkeit – trägt. Die kontemplative Verweilung bedeutet den Sieg über das πάθος unbeherrschbar wechselnder Empfindungen, das Verweilen in der Kontemplation den Sieg des Auges über das Getast, des Bildes über die Hand³⁾.

Indem nun das Christentum das letzte Anliegen des Menschen aus der Schau in den Glauben verlegt, ohne doch der Kultbilder ganz entraten zu können, tritt die Inadäquatheit der frühesten christlichen Bildkunst in der anfänglichen Angewiesenheit auf antike Gestalttypen zutage. Deren volle Körperlichkeit wird daher im weiteren Verlaufe depotenziert, ja im Übergang vom Symbol zur Allegorie des bloßen Zeichens verzehrt – zum Beispiel im reinen »Buchstabenbezug des ἔχθρος«. Wie Gott nicht mehr in der θεωρία, der Gotteschau – um eine falsche, aber in der Antike wirkliche Etymologie zu verwenden – sondern nur im Glauben und in der Hoffnung ergriffen wird, so liegt gerade in solcher künstlerischen Abstraktion, in dieser weltlichen Verarmung die Adäquatheit zur neuen und zukunftshaltigen religiösen Erfahrung; und so »vollzog sich in dieser Abwendung vom Ästhetischen ein Bewußtseinsfortschritt«⁴⁾, wie Yorks religiöse Kongenialität im Gegensatz zur klassizistisch engen Voreingenommenheit seiner Zeit erkannte.

Wie aber das Christentum zur Reorganisierung des Chaos die Erbmasse der Antike benutzen muß, griechische Bildung, römisches Imperium mit Beschlag belegt, verfällt es in dieser Bindung der Bestandteile christlichen, griechischen und vor allem römischen Wesens selbst einer gewissen Paganisierung⁵⁾. Es übernimmt in seine Heilsordnung den römischen Imperialismus in der Verschärfung durch das neue Transzendenzbewußtsein: Christus-Gott wird zum Pantokrator, zum himmlischen »Urbild der byzantinischen Majestät«. Und es übernimmt das griechische Gestaltwesen: Gott wird zur Herr-

1) Vgl. den Gedanken der νόησις νοήσεως bei Aristoteles *Π* γ 429^b 9, 430^b 25; *M* λ 7, 1072^b 18, λ 9, 1074^b 34. – Es muß in diesem Zusammenhang, zur Gewinnung des hier maßgeblichen Aspektes erlaubt sein, von einem Idealschema Gebrauch zu machen, von dem sich die griechische Wirklichkeit zeitweise mindestens weit entfernt.

2) S. 184. 3) T. 148. 4) T. 209. 5) T. 124f., 209f. u. ö.

ſcher geſtalt, zur »ruhenden, rein repräſentativen Machterſcheinung«, »Herr nicht durch Äußerung ſeiner Macht, ſondern durch ſein bloßes Sein«¹⁾. Der Gläubige kniet daher nicht in inniger Verſenkung, ſondern ſteht in der ſchwebenden Ekſtaſe ſtaunenden Schauens²⁾. Und das ſpezifisch chriſtliche Ingrediens: der Niederſchlag des chriſtlichen Tranſzendenzerlebniffes — freilich doch nicht deſſen allein — in der »mondscheinhaften« Verklärung, der reinen Phänomenalität dieſer entkörperlichten und der Schwere entkleideten Geſtalten — der Lehre vom Scheinleib Chriſti im doketiſchen Dogma entſprechend. Unweltliche, zeit-, richtungs- und ortlos weſende Erſcheinungen, deren tiefe phyſiognomiſche Bedeutfamkeit doch jedes individuelle Moment getilgt zeigt³⁾: Entitäten ohne Kraft, ohne Widerſtändlichkeit, ohne Rapport, ohne Geſchichte: Geburt, Leiden und Tod Chriſti fehlen im Bilderzyklus faſt gänzlich — wie im Feſtkalender Epiphania ſtatt Weihnachten erſcheint (Uſener)⁴⁾.

Ein Naturalismus des Überirdiſchen, ein religiöſer Eleatismus, der in der unfrommen Kunſtübung Juſtinians zum leeren höflichen Schauſpiel entartet (Ravenna)⁵⁾, in der ſiziliſch-normanniſchen Kunſt des 12. Jahrhunderts dagegen ſich durch die Befeeleung einer »ins Sein geäußerten Empfindung«⁶⁾ und das Hineinſpielen eines dramatiſchen Momentes⁷⁾ zu unvergleichlicher Gewalt und Hoheit vollendet⁸⁾. Durch eine ins Sein geäußerte Empfindung: denn es iſt nicht die empfindungs- und leidvolle Lebendigkeit, die hier zur Seele ſpricht, aber auch nicht die ſtoiſche Abweiſung eines jeden πάθος, die Abriegelung in der Ataraxie. Die Leidensbewegung liegt vielmehr dahinten. Der Scheinleib Chriſti iſt »wie eine Leidensſchlacke, die unverbrennlich iſt, weil ſie dem Feuer gar keinen Widerſtand mehr bietet: — — — Leidloſigkeit als Leidensergebnis«⁹⁾.

Yorck wagt bei der Verborgenheit der mutmaßlich höchſten Schätze byzantiniſcher Bildnerei (Hagia Sophia, Athos) kein abſchließendes Urteil darüber, ob es ſich in Monreale und Cefalu um eine eigene ſchönſte Spätblüte oſtrömiſcher Kunſt handelt, oder ob — wie er glaubt — der dramatiſche Einſchlag dem normanniſchen Temperament, der Einſchlag religiöſer Empfindung jener räumlich und zeitlich nahen calabriſchen Bewegung verdankt wird, in der Joachim Floris ſein »ewiges Evangelium« predigte¹⁰⁾.

Jedenfalls tritt das auf Sizilien noch zeitlich hintergründliche Empfindungsmoment nun mehr und mehr in den Vordergrund

1) T. 210. 2) T. 211. 3) T. 217. 4) T. 212. 5) T. 207, 209 f.
6) T. 205. 7) T. 186, 218. 8) T. 198, 207. 9) T. 208; vgl. T. 184.
10) T. 186, 205, 210 f.

lebendig bewegter Gegenwärtigkeit. Joachim Floris steht — um ein Wort von Sabatier zu brauchen — wie ein Simeon zu der jugendlichen neuen Gefühlsbewegung, die in Franz von Assisi erblühte und sich in Luther von der frühkatholischen Seinsordnung los und mündig sprach. Die persönliche Gnadentat Christi konnte solange nicht in ihrer lebendigen Bedeutung und Geltung für den Aufbau des menschlichen Lebens ergriffen werden, solange das Wunder geschehen in der Unweltlichkeit einer reinen Transzendenz verharrte, nur in der Überschwänglichkeit und Unverbundenheit einer Vision sichtbar ward.

Nunmehr aber wurde in der Menschwerdung Christi die Einwirkung des Transzendenten in diese unsere Wirklichkeit, zunächst als Zutat, wundervoller Lebensgewinn (westländischer Katholizismus), demnächst als Wunder der Neuschöpfung dieses unseres Lebens (Reformation) verkündet¹⁾. Die Transzendenz wurde aus dem metaphysischen Anschauungshimmel, in dessen Licht die *μετέξεις* gestellt und gebannt war, in die Inständigkeit treibenden Lebensgefühles gelenkt. Geschichtliche Virtualität löste die feste Seinsgestalt auf. Den Griechen war die Abstraktion von der Empfindung — die Anschauung — ein letzter Lebenswert, weil sie Empfindung nur als Repräsentanten und Trabanten flüchtig wechselnder äußerer Erscheinungen kannten. (Denn Wirklichkeitsgarant des Objektes ist der Wille.) Der gestapelte Druck der Empfindung mußte und durfte diese Abriegelung sprengen. Denn die christlich-abendländische Erfahrung der persönlichen Kraft im übereigneten geschichtlichen Kraftkonnex — und das eben ist Empfindung als Organ innerer Wirklichkeit, und daher sind Gefühl und Empfindung bei Yorck nicht streng geschiedene Termini — läßt gerade in der Empfindung den eigentlichen Lebenshalt gewahren und wahren. »Das Herz war begraben, das Herz sprengt den Grabstein. So ist es das Geheimnis des Lebens, welches gegen das feste Sein sich erhebt«²⁾. Dieser »Frühling des Herzens«, in dem die Burckhardt'sche Renaissance nur eine späte Phase bezeichnet, hat seine Prophezeiung sozulegen in der Verheißung jenes »ewigen Testaments« — nach der Herrschaft des Vaters und des Gesetzes, des Sohnes und der Gnade

1) Vgl. T. 226. Aus den Briefen geht die beiderseitige Unabhängigkeit der Niederschrift hervor, wenn gleichzeitig auch Dilthey auseinanderlegt, wie Luther in Verfolg der franziskanischen und mystischen Bewegung die Überführung des religiösen Prozesses aus griechisch anschaulichem Denken und römisch regimentalem Wesen in die Unsichtbarkeit vollbringt (Schriften II 57 f.).

2) T. 100.

werde in einem dritten Reiche der Freiheit der heilige Geist in der Fülle der Liebe regieren: diese einheitliche Lebens- und Liebeskraft unterbaut nun auch den künstlerischen Zyklus göttlicher Erscheinungen durch die Einheit des menschlichen Lebens Jesu. — Den Reflex dieser radikal veränderten Bewußtseinshaltung können wir in der Kunst als Ausdruck universaler Lebendigkeit in drei Momenten verfolgen:

1. Ikonographisch in der Vermannigfaltigung und inneren Bereicherung der Bildmotive²⁾. Yorck hat die Notwendigkeit der Ergänzung einer nur formalen Stilgeschichte (die freilich zu seiner Zeit überhaupt erst in den Anfängen war) durch eine ikonographische Stilgeschichte früh empfunden. In einer Analyse des historischen Bewußtseins sollte zunächst »die Stoffwahl aus dem Wechsel der großen geschichtlichen Lebensmotive« verstanden, sodann »die bildnerische Bewegung innerhalb desselben Stoffes vergleichend ermittelt« werden³⁾: was in ernsthafter Durchführung noch immer ein Zukunftspostulat ist. — Im armen Menschenleben Jesu wird »die ganze Weite des menschlichen Lebens mit all seinen typischen Vorkommnissen, mit seinen Freuden und Leiden religiöser Durchtränkung geöffnet, die Religion aber menschlicher Darstellung, intimer Aneignung durch die Kunst. »Die Menschlichkeit des Christentums schlägt gleichsam die Augen auf«⁴⁾.

Menschlichkeit bedeutet aber zugleich Irdischkeit, Welthaftigkeit⁵⁾. So gewinnt mit unserem Erdenleben die Erde selbst zunächst als Lebensbühne, dann selbständiger, doch noch als Gottes-schöpfung, höheren Wert. Da Yorck die ganze Bewegung an das Vorläufertum des Joachim von Floris anknüpft — denn alle historische Kraft ist ihm personal —, so darf hier wohl an jene mindestens innerlich wahre Anekdote erinnert werden, wie Joachim beim Durchbruch der Sonne ins Schattendunkel der Kirche das Gestirn begrüßt, das Veni Creator angestimmt und seine Gläubigen zur Betrachtung der Natur ins Freie geführt habe. Und dieses fromme Überströmen der Gottesliebe in die Gotteswelt mit ihrer Kreatur findet sich dann wie bei Franz in der ganzen europäischen Mystik, auch in der deutschen von Eckhardt und Seuse bis zu Luthers Tischreden. Und schließlich beginnt im Weitergang dieser Intimifizierung die Innigkeit des Weltgefühles die Strenge des Transzendenzbewußtseins zu gefährden. Im Leben und daher in der Kunst⁶⁾, die nicht nur durch neue Bildgattungen (Stilleben, Landschaft, Porträt)⁶⁾,

1) T. 214, 217. 2) T. 221. 3) T. 213f. 4) T. 219. 5) T. 215. 6) T. 229.

sondern auch durch innere Anreicherung der Bildfülle immer mehr Weltgehalt akkumuliert.

2. Kompositionell ist damit erst die Frage der Einheit in dieser Mannigfaltigkeit zugleich gestellt und beantwortet. »Die Humanität fordert eine Mehrzahl der Gestalten, damit eine einheitliche Gestaltung des Mannigfachen«¹⁾. Und Humanität liefert selbst die Mittel zu dieser Gestaltung; ist sie ja doch nichts anderes als innere Zugehörigkeit von Leben zu Leben – Zugehörigkeit, die sich in freier Bindung und demgemäß in frommer werktätiger Handreichung, in mitmenschlicher Fürsorge, nicht in frommer Verzückung einsam geübter Schau bekundet²⁾. Neben der äußeren Einheit durch Identität der Person in verschiedenen Bildern tritt eine innere in der Auffassung des Vorgangs zutage, der durch Bewegungs- und Empfindungsrapport der Handelnden zusammengehalten wird: eine Einheit, die sich (für Italien) aus der eines epischen Geschehnisses immer mehr zur Spannung einer dramatischen Aktion und zur gegenseitigen Durchdringung auch gegenfälliger Gefühlscharaktere – wie süße Andacht und Schmerz – intensiviert³⁾. Der aus der Empfindung stammende Syndesmos macht die »Komposition zu einem Ganzen«⁴⁾.

3. kommt der neue Geist in der konstruktiv-dynamischen Raumgestaltung zur Geltung. – Die Darstellung der Lebendigkeit bedeutet Darstellung der Bewegung⁵⁾, in der die Personen aus ihrer Abgeschlossenheit hervortreten, um in äußerer und innerer Verbindung zu erscheinen. Und zwar in zunehmendem Maße Bewegung nicht nur als wahrnehmbarer Vorgang, sondern als erlebter Kraftdrang, als bewegliches Tun. Vita dicitur a vi⁶⁾ – dies ist die Renaissanceauslegung der Grunderfahrung abendländischen Christentums. So ist es aus einem inneren Zentrum hervorgehende, das Medium des Leibes durchpulsende, in den Raum ausgreifende Bewegung, um die es sich handelt – der Raum ihr Aktionfeld, ihre Tatsache⁷⁾. Im großen Zuge gesehen sind Renaissance und Ba-

1) T. 217. 2) T. 219. 3) T. 218, 51. 4) T. 217. 5) T. 105.

6) Campanella, Metaphysik; zitiert nach Cassirer, Geschichte des Erkenntnisproblems², I, 211 ff.

7) Die Bedeutung der Bewegung für die Raumkonstitution wird hier also nicht als unpersonlich-objektive genommen, als ein im Grunde logisches Prinzip, das sich an der Geschichte der Wissenschaft nur zu bewähren hat – wie schließlich doch bei den Marburgern –, sondern als wesentlich und innerlich historisch verstanden. Das unterscheidet Yorck a fortiori von dem absoluten Kinetismus Trendelenburgs, der zwar auch das Intensive, die innere Kraft durch die ursprüngliche Tat der Bewegung lebendig in ein Extensives ausströmen läßt: dem aber nun nicht nur die historische, sondern auch die tran-

rock nur relative Gegenfäße: verglichen mit der Vorzeit sind schon die Gestalten der Spätgotik und der Renaissance mehr und mehr nur noch Ausgangs-, Durchgangs-, Stütz-, Endpunkte einer sie übergreifenden Lebensbewegung, die nicht nur zwischen »nicht erweichten Einzelgestalten«¹⁾ schwebt, und deren volle Souveränität in Italien nur durch den dort bodenständigen Nominalismus des Willens beengt ist. Dessen Selbstherrlichkeit betont nun doch wieder das Gewicht der Einzelperson – nicht nur in den repräsentativen Porträts, wo notwendig »der Charakter, das sittliche Moment die Schranke vorzeichnet«²⁾, sondern auch in der Differenziertheit der sich in komplexer Handlung überschneidenden Einzelbewegungen³⁾. Immer aber entwickelt sich doch Gestaltenbewegung, immer weniger beharren bloß bewegte Gestalten. Immer stärker setzt sich die Tendenz zur Umkehr des scholastischen Satzes: *operari sequitur esse*, durch. »Die Erscheinung wird in die Kraft zurückgenommen«⁴⁾, die die Schranken griechischer Okularität durchbricht. Die Renaissance hat die »widerspruchsvolle Aufgabe« zu lösen, »die Bildlichkeit mittels des Bildes aufzuheben«, aus Stellungen des Bewegtseins die Wirkung der Bewegtheit zu erzeugen, einen Zusammenhang darzustellen, der nicht nur ästhetische Zutat ist, sondern eine Gemeinschaft einheitlich verwurzelten Lebens tätig bezeugt⁵⁾. Wie sich hier die im Seelenraum einheitlich verdichteten Kräfte im äußeren Raume aktiv entfalten, ist eine Einheit gewonnen analog der kontinuierlichen Einheit, die die moderne analytische Geometrie gegenüber der antiken für ihre Gebilde aufweist: übergreifende Erzeugungsprinzipien, deren Walten die Einzelgestalten an ihrem Orte nur repräsentieren – anstelle von anschaulich versteiften Sondergestalten, die aus eigens und nur für sie geltenden Bewegungsformen entsprungen sind⁶⁾: *τὰς...γενέσεις αὐτῶν οὐ ποιητικῶς ἀλλὰ γνωστικῶς δρωμεν*⁷⁾.

Jenes Novum betrifft in einem mit der sich Raum schaffenden und ihn beherrschenden Bewegung, in einem mit Aktion und Akteuren die künstlerische Raumgestaltung selbst. D. h. ebenso wie die

szendentalphilosophische Wendung fremd ist, die bei Yorck verschmolzen sind. Bei Trendelenburg stehen die reale und die geistige Bewegung in dem Entwicklungszusammenhang, daß die reale Bewegung, »in der Materie gebunden«, »im Geiste gleichsam frei geworden« ist und daher von ihm nach-, ja sogar vorgebildet werden kann. (Trendelenburg, Logische Untersuchungen, besonders Untersuchungen IV, V und VI, hier wieder besonders Bd. I, S. 110 ff., 179 ff., 256–277.)

1) T. 219. 2) T. 34. 3) Ebenda. 4) T. 218. 5) T. 216. 6) T. 34, 137. 7) Proclus, in Eucl. p. 78 (Friedlein): zitiert nach O. Becker, Mathematische Existenz (dieses Jahrbuch, Bd. VIII, S. 638): auf die hier einschlägigen, aufschlußreichen Erörterungen der Becker'schen Arbeit sei nachdrücklich hingewiesen.

dargestellten Personen ihr Aktionsfeld brauchen, die Malerei also Welthaftigkeit in ihre gegenständlichen Vorwürfe einbezieht, so ist auch schon das künstlerische Bilden selbst Ausdruck einer freiformenden anschaulichen Aktion, nicht anschaulicher Passivität; es resultiert nicht aus und spricht nicht zu einem lediglich kontemplativen Verweilen in empfangender Hingabe¹⁾, sondern aus eigenkräftig bewegter Wahrnehmung, deren Blick sich stoßkräftig in die Tiefe Bahn bricht. Diese Kunst ist Ausdruck des modernen Dynamismus. Sie ist, wie alle »Kunstübung aus der universalen Bewußtseinsbetätigung zu verstehen ist«²⁾, kein »zusammenhangloses, willkürliches Luxuselement, sondern ein [vor allem] dem Südländer adäquates Ausdrucksmittel der geschichtlichen Empfindung«³⁾. Die Anschauung repräsentiert als lebendige das Prinzip der konkreten Lebendigkeit – das Prinzip der Kraft. »Sensus non videtur esse modus quidem existentiae, sed res essentialis visque activa – die sinnliche Erfahrung scheint nicht eine bloß abhängige Funktion äußerer Bedingungen zu sein, sondern etwas von eigener Seinsweise, d. h. eine aktive Kraft«⁴⁾. Was hier – bei Campanella – zu begrifflichem Selbstbewußtsein kommt, erhält in der Kunst produktive Steigerung.

Zunächst zwar ist es – gemäß der religiösen Herkunft der neuen Lebenshaltung – das Element des Gefühles, das die Anschauung befeelend durchtränkt und die erhabene Jenseitigkeit der Vision in die Innigkeit menschlichen Gemütslebens überführt. Indem Gott aber so als in Gnaden wirkende Kraft der inneren Wirklichkeit erfahren wird, wandelt sich die fromme Abkehr von der Welt nach und nach in tätige Kraftbewährung, fromme Zukehr. Der religiöse Sinn erhebt sich nicht mehr so ausschließlich zur Ekstase ideeller Überhobenheit über die sinnliche Erscheinung wie vielmehr zum Vertrauen auf die praktische Überlegenheit über den äußeren Widerstand. Die Arbeit an der Welt bekommt die Kraft des Glaubens; die Kraft des Willens gewinnt absolute Bedeutung, universellen Einfluß. So tritt sie auch in die Anschauung und insbesondere in die künstlerische Anschauung ein. »Der Begriff der Kraft ist das moderne ästhetische Formprinzip... Menschlichkeit und damit Weltlichkeit sind die Bedingungen der Widerständigkeit, also auch der Aktion. Reine Transzendenz bietet dem Kraftbegriffe keine Stätte, denn er bedarf des Korrelats der Widerständigkeit«⁵⁾.

1) Vgl. dazu schon in der Jugendarbeit Yorks die Gegenüberstellung der Freiheit des modernen und der Gebundenheit des antiken Künstlers.

2) T. 228. 3) T. 225. 4) Campanella, De sensu rerum: Cassirer a. a. O. S. 210. 5) T. 218 f.

Auch dem Auge muß Widerständigkeit begegnen; und dies kann nicht der schwelgenden Kontemplation geschehen, die sich gewissermaßen auf breitem Farbenteppich ergeht und also anstrengungslos vorwiegend in der Fläche bleibt, sondern nur dem impetus des Blicks, der erobernd in die Tiefe strebt und dringt. Die Geradlinigkeit der gegen den Widerstand vorwärtsdrängenden Aktion hat eben in diesem Tiefendrang ihren anschaulichen Niederschlag. Wo das willentliche Moment, die synthetische Kraft zugunsten reiner Gestaltenlust abdankt, da kommt es – wie denn Symmetrie in die Fläche bannt – nur zu einem harmonisch dekorativen Nebeneinander, das der architektonischen Umrahmung durch die Wandfläche einbeschrieben, auf sie abgestimmt erscheint¹⁾. Hier wie in der originär griechischen Kunst – für die griechische Kunst in Rom müssen, wie für das Porträt, so auch für die Landschaft gewisse Einschränkungen gemacht werden – ist die Tiefe nicht eigentlich bewältigt und gestaltet: dem Griechen ist das *ἄπειρον* nur der ungefaltete Hintergrund des schön Begrenzten²⁾. Diese Schranken des Herrschaftsbereiches erkennt der abendländische Willensdynamismus nicht an: beherrscht werden aber kann nur, was erkannt ist; erkannt ist nur, was konstruierbar gemacht worden ist. *Mens per se est dei imago et omnia post mentem, non nisi per mentem*³⁾: die Säkularisierung also des christlichen Gedankens vom göttlichen *Λόγος* als Schöpfer, Herrscher und Lenker der Welt. Vergeblich spielt die Skepsis (Sanchez, *Quod nihil scitur*) eben diesen Gedanken, daß nur der Schöpfer wahrhaft erkenne, gegen die Assimilation von prototypischer und ektypischer Erkenntnis aus. Gerade diese Gleichsetzung beflügelt die konstruktive Tendenz der modernen experimentellen Naturwissenschaften. Und eben jener religiöse Gedanke steht – freilich von der Natur weg-, der Geschichte zugewandt – an der Wiege der Geisteswissenschaften (Vico)⁴⁾. Und diese seine wissenschaftlich positive Bedeutung tritt in universalen Naturen wie Leonardo in der Doppelfunktion theoretischer Fixierung und künstlerischer Verifikation durch anschauliche Erkenntnis auf. Was der Wissenschaftler fordert: *O speculatore delle cose, non ti laudare di conoscere le cose che ordinariamente per se medesima la natura conduce; ma rallegrati di conoscere il fine di quelle cose che son dissegnate dalla mente tua*⁵⁾ – das führt der Künstler durch.

In diesem Zusammenhang beruht die enorme Bedeutung, die

1) T. 48 ff. 2) Vgl. S. 174 f.

3) Nicolaus Cusanus, *Idiota*; Cassirer a. a. O. I 37.

4) Vico, *Nuova scienza*, 1. Buch, 3. Abtlg.

5) Leonardo nach Cassirer a. a. O. I, 327 H. 2.

das jetzt gefundene Prinzip der geometrischen Perspektive für die künstlerische Raumgestaltung der Renaissance beansprucht. In ihr lernt der Künstler den Raum zu beherrschen, weil konstruktiv zu erzeugen. Kunst und Wissenschaft sind darin aber nur Dolmetsch, Explikanten eines neuen Raumgefühls, einer neuen Befindlichkeit im Raum, einer neuen Einstellung zu ihm – der als so erfahrenes Phänomen kein ontisches Datum, sondern ein historisches Faktum ist: Resultat einer Verräumlichung, in der sich der vorwärtsdringende Wille Raum gibt – einen Raum, den er durchherrscht, weil er sich auf seinen Aufbau versteht. Theoretisches Symbol dessen ist, noch über die analytische Geometrie hinaus, die Methode der Infinitesimalrechnung: die extensiven Größen aus der »Impetuosität« der intensiven zu erzeugen.

In genauerer Bezugnahme auf die Anschauung: es ist der Blick, der der allgemeinen Willenstendenz im Sehen Raum schafft – Raum schafft gegenüber einem Ob-jectum, das ihm den Weg zu verlegen sucht. Aber was heißt dies, daß ein Blick auf Widerstand stößt? Ist Sehen nicht ein rein doxistischer Akt, dessen Intentionalität die eines Fernsinns ohne Widerstand am Gegenstande ist? – Mit der Antwort auf die Frage kommen wir endlich nach einer langen, aber für den Zusammenhang benötigten historischen Konjektur wieder auf authentische, aber so knappe Andeutungen Yorcks zur Raumtheorie zurück, daß wir auch ihnen um des weiteren Verständnisses willen einen eigenen, nunmehr aber zeitgenössischen Hintergrund werden geben müssen.

Der Blick, in dem der Vorstoß des Sehens auf den Gegenstand auftrifft, schafft einen eigenen Kontakt zu ihm, in dem das Auge nicht als Erscheinungsempfänger fungiert, sondern mit Hilfe des Blickes etwas lebhaft aufspürt. So ist es Taftinn analog wie die Hand. Daher kennt Yorck – ganz wie Adolf Hildebrand, doch unbeeinflusst von ihm, auch ohne seinen Raumrealismus – außer der reinen Okularität, ein zweites – »handliches« – Moment im Sehen selbst, nicht nur in Affociation zu ihm: »das Lineare als Aktion, welches die Widerständigkeit begreift« und also die reine Phänomenalität aufhebt¹⁾. »Das räumliche Auffassungsvermögen« – sagt Hildebrand, den wir hier erläuternd heranziehen – hat seinen Keim »in der Fähigkeit zu tasten und zu sehen. Diese zweifache Auffassung ein und desselben Phänomens ist aber nicht nur durch getrennte Organe, den tastenden Körper und das

1) T. 105.

sehende Auge möglich, sondern ist schon im Auge allein vereinigt.«
 »Das ruhig schauende Auge empfängt ein Bild, welches das Dreidimensionale nur in Merkmalen auf einer Fläche ausdrückt, in der das Nebeneinander gleichzeitig erfaßt wird. Dagegen ermöglicht die Bewegungsfähigkeit des Auges, das Dreidimensionale . . . direkt abzutasten und die Erkenntnis der Form durch ein zeitliches Nacheinander der Wahrnehmung zu gewinnen.« »Wenn wir uns Einzelkörper in den Raum gestellt denken, so bilden dieselben sozusagen Widerstände gegen diese allgemeine Tiefenbewegung¹⁾«.

Yorck, zu dessen Bemerkungen die Hildebrand'schen Sätze einen überzeugenden Kommentar bieten, ist Hildebrand doch durch das historische Relief seiner Erkenntnis überlegen. Er dürfte sie einem Hinweis Dilthey's auf Laßwiz's »Geschichte der Atomistik« verdanken. Einem Werk, in dem die Entstehung der dynamischen Betrachtungsart der Natur als – wie Dilthey sagt – »eine Weise sich und die Dinge zu erleben« Schilderung findet²⁾. Vielleicht ihrer Anregung folgend geht Yorck in Dilthey's Sinne nun doch einen Schritt über Dilthey hinaus. (Denn in früherer Zeit dürfte die Yorck'sche Konzeption deshalb nicht fallen, weil ihr Gedanke in Dilthey's Akademievorlesung »Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt« unberücksichtigt bleibt – eine Vorlesung, die Dilthey im Mai 1890 nach den Osterferien in Klein-Oels gehalten hat.) Dilthey führte ja – wie schon in der »Einleitung in die Geisteswissenschaften« – diesen Glauben auf verwickelte Willenserfahrungen zurück, ohne doch für den Gesichtssinn Impuls und Widerstand ebenso nachweisen zu können wie für den Tastsinn. Auch dort zwar »entspringen die Intentionen zu Bewegungen aus dem System meiner Triebe und werden von demselben beständig erhalten.« Daß aber im Gesichtssinn selbst »etwas Triebhaftes wirksam« sei, für diese Ansicht – gesteht Dilthey – stehe »die festere Begründung aus«³⁾. Yorck gibt sie, indem er in der eindringlichen Impetuosität des Blickes den Willen als Effizienten der dritten Dimension ansetzt.

Yorck nimmt hier, aber mit historischer, uns inzwischen durch Riegl, Schmarow, Spengler vertrauter Akzentuation, Erkenntnisse voraus, die 20 Jahre später von der experimentellen Psychologie bestätigt worden sind. »Um Strebungen und Willenserfahrungen im Gebiete des Gesichtsinns nachzuweisen« – so sagt Jaensch in dieser spä-

1) A. Hildebrand, Das Problem der Form in der bildenden Kunst 7/8, S. XII, 7, 39f. (1. Auflage 1893, 2 Jahre nach Yorck's italienischer Reise).

2) S. 105f. 3) Dilthey, Schriften V, S. 100.

teren Erfüllung Diltthey'scher Intentionen — »bedarf es keiner Analogien und Hypothesen mehr, nachdem es sich bei der Analyse der Gesichtswahrnehmungen als eine Tatsache herausgestellt hat, daß zum Zustandekommen der Tiefenwahrnehmung Wanderungen der Aufmerksamkeit und Blickbewegungsimpulse unerlässlich sind,« die ihrerseits »durch die Gesichtseindrücke selbst eine Hemmung« erfahren¹⁾. Yorck läßt demnach — wie unfern Raum als Bewegungsfeld — die Linie ursprünglich als Vector, als Bewegungstrakt verstehen, ja entstehen. Und so ist es charakteristisch, wenn er in der »Machtercheinung der Peterskirche den formalen Ausdruck des »universalen dynamischen Nominalismus« gerade in den »linearen Effekten« sieht, für die sich das Material hergeben müsse²⁾.

Dynamischer Nominalismus — mit dieser Bezeichnung ist die italienische Kunst nicht nur generell nach der christlich-abendländischen Bewegungstendenz, sondern auch spezifisch nach der besonderen Bedeutung bestimmt, die die Willensfassung für das äterne römische Wesen überhaupt hat³⁾. Sie tritt am eklatantesten in der neuen Organisierung hervor, die sich die katholische Kirche der Gegenreformation gibt; sie durchwirkt aber auch als radikales Bestimmungsmittel die Geschichte der neueren Kunst in Italien. Wie kann aber das Willensmoment im Medium der neuen Bewußtseinsverfassung zu folchem Range kommen?

Die Bewußtseinsgliederung, in deren Rahmen der Wille hier namhaft gemacht wird, ist teleologisch und nicht als Klassifikation bloßer Entitäten auf Grund ihrer Beschaffenheitsdifferenzen zu verstehen. Sie ist im Dienste einer Realpsychologie der Rücksicht auf die uns zugänglichen Wirklichkeitsbereiche entnommen, die gewissermaßen als transzendentalpsychologische Leitfäden fungieren. Wirklichkeitsgaranten sind uns Gefühl und Wille: jenes für die in der Hingabe erfahrene konkret geschichtliche Welt, dieser für die natürliche Welt derart, daß der Ernst und die Realität des Willensausgriffes selbst auf die gegenfällige Realität des Widerstandes angewiesen ist, der sich in der Widerstandsempfindung selbständig geltend macht. Beide doch in dem Verhältnis zueinander, daß die Geschichte Tat persönlicher Hingabe, die Natur ursprünglich Willensobjectum des in der Hingabe tätigen mitmenschlichen Wesens ist, das sich so von der Natur abhebt. (Natur in diesem gegenfatzgebundenen Sinne ist also

1) E. R. Jaensch, Über die Wahrnehmung des Raumes (1911) S. 468 f.

2) T. 228.

3) Vgl. dazu schon Schnaase, Geschichte der bildenden Künste, Bd. VII, S. 2 f. 4) T. 224.

etwas anderes als die *φύσις* der Griechen). Freie Herrschaft über die Außenwirklichkeit der Natur¹⁾ ist das ergänzende Gegenspiel zum freien Aufgehen in der Innenwirklichkeit²⁾ des geschichtlichen Lebens. »Volle Lebendigkeit im Gegensatz zu der Einsamkeit abstrakten Seins, die Lebendigkeit aber als eine Leistung, das Gefühl als ein Gewolltes, das Wollen als Gefühl, Transzendenz an Stelle der Metaphysik«³⁾.

Freiheit der Empfindung geschichtlicher Verbundenheit, Freiheit gegenüber der Empfindung somatisch-ontischer Bedingtheit. Dies eine positive, d. h. tätige Freiheit im Gegensatz zur negativen, zur bloßen Leidentrücktheit in antiker *Ataraxie*³⁾, im Gegensatz zur Abstraktion von der Empfindung, die deren Gehalt in die Ferne der Vorstellung abtödt. In dieser letzteren Loslösung ist der somatisch bedingte Empfindungsinhalt in eins mit dem der freien mitmenschlichen Empfindung zur anschaulichen Gestalt verfestigt und distanziiert. Aus dieser antiken und von der Antike übernommenen vorstellungsmäßigen Bindung gehen Natur und Geschichte in der Spannung als Instanz und Gegeninstanz des höheren Lebens erst hervor, indem Wille und Empfindung die ihnen je eigentümliche produktive Freiheit gewinnen.

Diese »beiden Elemente der neuen Zeit, in welche die Bindung durch Anschauung, durch reine Bildlichkeit auseinanderfällt, welche sich gegen die *εἰκὼν*, die *ἰδέα* erhoben, bestimmen wie das Leben so die neue Kunst«⁴⁾. In der Einheit konkreter Lebendigkeit ist in jedem Lebensmoment das andere mitvertreten: in verschiedenem landschaftlich-geschichtlichen Medium aber ist eine der beiden Komponenten als eigentlicher Repräsentant des Lebensbewußtseins vorherrschend – die Empfindung, aber als tätige Empfindung, oder der Wille, aber als empfindungsvoller Wille.

Aber während die neue religiöse Gefühlserfahrung die ursprünglichere und radikalere Bewußtseinsänderung darstellt – wie denn ihr Anschwellen den Bann des Byzantinismus zerbrach – gewann doch im Italien der Renaissance das eben damit befreite Moment römischer Willentlichkeit den Vorrang. Zwei Entwicklungen gabeln sich: als Eponym der einen kann Dante gelten, die andere steht ursprünglich im Zeichen von St. Franziskus. Als beider Strömungen Inaugurator kann für die bildende Kunst – wenn man von Vorläufern wie Nicolò Pisano ablieht, der im Rückgriff auf die Antike und in eigener epischer Erfindungsfrische mit der Konvention des byzantinischen metaphysischen Phänomenalismus bricht⁵⁾ – Giotto betrachtet werden⁶⁾.

1) T. 224. 2) T. 11. 3) T. 184, 208. 4) T. 214.

5) T. 108, 115, 219. 6) T. 105.

Giottos ernster religiöser Erzählungsstil trägt das Dramatische noch als unentwickelte Intention in sich¹⁾. «Giotto ist Dante begegnet und durch die großartige ethische Willentlichkeit des Mannes beeinflusst. Giotto ist aber auch in Assisi²⁾ gewesen und unter gleichsam atmosphärischer Einwirkung des Mannes, welcher der christlichen Empfindung Realität verlieh» — sagt Yorck zweifellos mit unter dem Einfluß Thodes, doch in entschiedener Korrektur Thodescher Einseitigkeit³⁾. — Beide Momente seien dann am ehesten noch einmal epifodisch in Donatello vereint, doch in dessen eigenem Werke aufgespalten: »das dramatische Moment spricht sich bei ihm im Porträt aus, das rein gefühlvoll Ästhetische in seinen Darstellungen aus der heiligen Geschichte«⁴⁾. (Das mag in der schematischen Aufteilung nach Stoffen unhaltbar sein, kennzeichnet aber doch nicht übel die Lage der Pole in Donatellos Werken, wie sie Yorck in Florenz spürbar werden mußten: z. B. an der Büste des Niccolo da Uzzano auf der einen Seite, auf der anderen im Verkündigungsrelief, das zwar auch der dramatischen Akzente nicht entbehrt, sie aber doch durch innige Feierlichkeit und graziöse Hoheit dämpft.)

In der mächtigeren der beiden Kunstströmungen aber waltet der Geist Dantes vor, von der Willensnatur der Italiener mit wachsender Leidenschaftlichkeit geäußert und auch in der Verzweigung der ikonographischen Vorwürfe aufweisbar. Dante, der Exponent jener *terribilità*, deren Analyse durch Robert Vischer Yorck bewundert⁵⁾, der Exponent also jener »erhabenen Negativität des Individuums«, deren Selbstsein sich in herber Abweisung des Andersseins in sich selbst versteift⁶⁾, — Dante, dessen sittlicher und richterlicher Radikalismus doch stärker ist und stärker wirkt als der religiöse Bezug, in welchen »die Liebesgestalt der Beatrice zum Heilsbedürfnis des Dichters gestellt ist«⁷⁾: »Dante trug es davon über St. Franziskus«⁸⁾.

In der Auswirkung, Ausgestaltung und sittlichen Erhebung der Willensgewalt⁸⁾ wird das lässige Nebeneinander epischer Vor-

1) T. 105, 215, 218.

2) Die geringere Qualität der Fresken in der Doppelkirche von Assisi — Fresken, die seit Rintelen Giotto entschieden abgesprochen werden — ist Yorck übrigens nicht entgangen: T. 198.

3) T. 214. 4) T. 105. 5) S. 64.

6) Vischer, Signorelli, S. 219. Auch Vischers Giotto-Aufsatz (in den »Studien zur Kunstgeschichte« 1886) hat auf Yorck gewirkt.

7) T. 215. 8) T. 221.

gänge zu zunehmend vertiefter Einheit dramatischer Aktion zusammengeballt¹⁾. Doch wirkt der freien Entfaltung der Handlungspotenz die politische Zersplitterung Italiens entgegen. Mit der einheitlichen Geschichte fehlt der Erlebnissboden für Weltdramatik²⁾. Die Willensstrenge offenbart sich nicht sofort als radikales kritisches Moment, sondern bleibt nominalistisch dem Individuum verhaftet. Daher das italienische Charakterporträt (Donatello, Verrocchio), das Michelangelo aufgibt³⁾. Denn erst auf dem Boden des großen Rom erreicht die Willenshöhe ihr universales Symbol im Drama einer wahrhaft weltgeschichtlichen Handlung – in Michelangelos Jüngstem Gericht, das alle Leidensgeschichten hinter sich läßt. Und wo zwar das befehlende religiöse Gefühl der Erlösung erstickt ist – »ein großes sittliches, nicht ein religiöses Gedicht liegt vor uns« – dafür aber Signorellis noch immer in knappe Umriffe verschlossene straffe Kraft⁴⁾ und Lionardos nervöse Bewegtheit⁵⁾ zu voller Bewegungsfreiheit herrscherlicher Aktion entfesselt sind. Die wildlodernde Geste dieses Christus, der nur noch einsam-gnadenloser Weltenrichter, in nichts mehr Erlöser und Heiland ist, – diese schauerlich große Geste schleudert mit dem strengen sittlichen Pathos Dantes den vernichtenden Urteilspruch aus, den die höchste, aber abstrakt moralisch gedachte Gerechtigkeit unerbittlich über den Menschen als individuelle, selbstverantwortliche Willensperson fällt⁶⁾.

Dem virtuosen Konstruktivismus, dem Effekt- und Affektionsgehalt im Werk der Nachfolger Michelangelos und im eigentlichen Barock hat Yorck, der protestantische Kritiker der Gegenreformation, kein volles positives Verständnis abzurufen vermocht⁷⁾. Methodologisch ist aber das kritische Verständnisprinzip symptomatisch. Die Kritik trifft – sicher nicht voll zu Recht – die Abstraktion des Willens, der jene Entwicklung treibt, von dem Konnex religiöser Empfindung, die die Transzendenz des persönlichen Lebens im Herrschaftsanspruch über die Natur allererst erweckt, heiligt und sichert. Der Ernst des Willens veräußerlicht sich zu theatralischer Willkür und verbraucht sich schließlich im Spiel egoistischen Lebensgenusses.

Dieselben Stadien des Übergangs aus reiner Transzendenz zu religiöser Weltdurchdringung und des Auslaufens in irreligiöse Verweltlichung macht nun auch die andere Richtung durch, die aus dem Eleatismus der Jenseitschau hervorgeht und deren Triebkraft in

1) T. 105, 218. 2) T. 216. 3) T. 101.

4) T. 95. 5) T. 98, 216. 6) T. 35 f., 95, 105 f., 220 ff.

7) T. 34, 219, 228. Natürlich zollt Yorck hier auch seiner Zeit den Tribut.

der tätigen Empfindung liegt. Sie tritt in Italien gemäß dem italienischen Nationalcharakter hinter den großartigen Willenspersönlichkeiten zurück, die in Michelangelo gipfeln. Die umbrische Schule, ihre Repräsentantin, kommt gegen die florentinische nicht auf. Schon in Perugino geht die hingebend-ergreifende Empfindung für die geschichtliche Wirklichkeit, das religiöse Humanitätsgefühl, in die stille Selbstgenügsamkeit, das Sich-selbst-Lauschen einer füßen Empfindung, in den »Phrasenstil einer reizenden Novelle« über¹⁾. Raffael vollendet die Emanzipierung des ästhetischen Formgefühles, die Entleerung der anmutigen Erscheinung von allem historischen Wirklichkeitsgehalt, von allem »Ernst des Erfahrennisses«²⁾. Das substanzlose Gefühl ergeht sich wirksam nur noch auf engerem Raume – auch das bildliche Ausmaß hat seine Gefährlichkeit: »Dimension ist ein inneres Verhältnis« der Adäquation an die Erlebnisspannung – es ergeht sich in den Schwingungen des Linienspieles, der Raum- und Gestaltharmonie, in den vollkommenen Schöpfungen Raffaels durch den unvergleichlichen Wohlklang einer »schönsten Kammermusik« bezaubernd³⁾. Aber es ist inaktiv, daher ohne Energie einheitlicher Tiefenbewegung: meist kommt so statt des künstlerischen Syndesmos nur eine dekorative Komposition wohlausgewogener Flächenelemente zustande⁴⁾. Eine »Renaissance des Byzantinismus« in der reinen Gestaltlichkeit stiller Seinererscheinungen, die auch im Zustand der Bewegtheit noch ruhen⁴⁾. Und doch auch wieder weltenfern vom Byzantinismus: das Transzendenzprinzip ist gänzlich aufgegeben, »das menschliche Empfindungsleben von dem religiösen Bezüge« abgelöst, der byzantinische Doketismus durchaus verweltlicht und vermenslicht – ohne daß doch die substantielle Wirklichkeit des Menschen berührt wird: »seine Bibel ist ein Märchenbuch wie seine Fabel von Amor und Psyche«⁵⁾. Wie das verweltlichte Willenspathos in äußerlicher Pathetik des Manierismus, so muß diese untätig und unfrohm gewordene Empfindung im modernen Sensualismus enden⁶⁾.

Auf italischem Boden – und nur diesen lernen wir ja im »Tagebuch« kennen – erwächst jener Bewegung der Lionardo und Michelangelo keine ebenbürtige Konkurrenz. Ja, der Konstruktivismus, der in dieser Richtung seinen künstlerischen Exponenten hat, bestimmt weit über Italien hinaus in mächtigen Impulsen den Gang der abendländischen Geschichte durch die Kraft der Organisation, die

1) T. 52, 215. 2) T. 215, 49. 3) T. 97. 4) T. 34, 48, 51 f., 84, 91, 215.

5) T. 215. 6) T. 219.

feine Tauglichkeit ausmacht. Dennoch dürfte einer Andeutung Yorcks zu entnehmen sein, daß er in der dem italischen Idiom komplementären Kunst Rembrandts und der anderen großen Holländer die Sprache der religiösen Empfindung zu Wort kommen fühlte – zum eigensten Ausdruck, soweit diese Innerlichkeit überhaupt im Bilde hervortreten kann. Das abendländische Streben ins Unendliche ist auch und gerade in dieser Kunst heimisch und bestimmt die bildnerische Raumgestaltung. Aber dies innerlich unendliche Gebilde wird nun nicht mehr dem engen Formbereiche der menschlichen Umgebung einbezogen. Yorck betont, daß die italienische Kunst niemals – auch in Michelangelo nicht – ganz die Fläche vergessen habe, in die sie hineinkomponierte und die sie durch harmonische Gliederung, innere Rahmung, durch das Verhältnis der Figuren zur Bildebene mehr oder minder offen respektierte. Ein in gewissem Sinn gewalttames Arrangement, ein Konstruktionsmoment, auf das die Holländer verzichtet haben, bei denen – wie er sehr allgemein sagt – »jedes Bild ein bloßer Ausschnitt, ein Ausschnitt der Unendlichkeit«¹⁾ ist. Die künstlerische Einheit dieser Bilder muß also in einem innerlicheren Charakter als dem kompositorischen Schema bestehen, das der Bildwirklichkeit übergeworfen ist und bis zu einem gewissen Grade von ihr abstrahierbar bleibt – sie entstammt, wie wir wohl mit Simmel ergänzen dürfen, »der Ungespaltenheit jenes allgemeinen Lebens, das in jedem seiner großen oder kleinen Ausschnitte daselbe und eines ist«²⁾: dem Gefühl für die syndesmotische, der Synthese unbedürftige Einheit menschlich-geschichtlicher Wirklichkeit.

Doch um hier weiterzugehen, fehlen die Unterlagen. Es sollte nur die Perspektive angedeutet werden, in der die künstlerische Potenz des religiösen Gefühlsfaktors sich neben (und vielleicht über) dem Phänomenalismus wie dem konstruktiven Dynamismus zu behaupten vermag, indem sie ihrerseits den Keim entwickelte, der in Giotto lag: »die Tatflächen der bedingten Lebendigkeit in natürlicher Breite, zugleich aber als absolute Empfindungswerte« zum Vortrag zu bringen³⁾, geheimnisvoll zu bekunden, wie die Transzendenz des Göttlichen heiligend und gnadenwirkend in die Wirklichkeit des Erdenlebens eingegangen sei.

Wir haben diese Entwicklungslinie freilich nur in dem methodologischen Interesse verfolgt, zu zeigen, wie die psychischen Komponenten bei Yorck durchaus als Realfaktoren des persönlichen geschichtlichen Lebens angelegt sind; wie sie darin ihren eigentlichen Ausweis besitzen,

1) T. 34. 2) Simmel, Rembrandt S. 58. 3) T. 224.

daß sie im weltlichen Umgang Auffassung und Gestaltung der Welt bestimmen. In der inneren Aufhellung einer geschichtlichen Entwicklung besteht die Bewährung am Material, die der Idee der Yorckschen Typologie Objektivitätswert gibt. Als solcher existentieller geschichtlicher Modus ist auch die Kunst zu verstehen. Darum läßt die Rangordnung, in der die psychischen Komponenten hier im Aufbau eines geschichtlichen Typus figurieren, analog – als Gebilde derselben geistigen Werkstatt – die gleichzeitigen politischen, religiösen und – wie wir noch etwas genauer sehen werden – wissenschaftlichen Bildungen begreifen. Der in seiner genetischen Konstitution verstandene Typus gibt also das radikale und universale Verständnismittel für Charakter und Wandel geschichtlicher Lebensepochen ab. Das Maß der so herausgestellten strukturellen Übereinstimmung und Ergänzungsfähigkeit der Lebensbereiche bestätigt und begrenzt zugleich – so müssen wir hinzufügen – die Einheit im Charakter eines geschichtlichen Lebenstypus und gibt außerdem eine gewisse Kontrolle über die wissenschaftliche Vertrauenswürdigkeit seiner Ansetzung ab.

So (als geschichtliche Kategorie) und nicht etwa in der geschichtlich indifferenten Weise z. B. Schleiermachers¹⁾, nicht klassifikatorisch verstanden, scheint mir die quantifizierende Typusbestimmung doch eine günstigere Beurteilung zu verdienen, als ihr heute selbst im Dilthey-Kreise zuteil wird²⁾. (Über dies philosophisch Prinzipielle hinaus sei aber doch auch zum speziellen Thema der Kunst zu bemerken gestattet, wie vieles in den Reflexionen Yorcks Vorwegnahme von Gedanken ist, die uns inzwischen durch Riegl und Dvořák, durch Schmarlow und Spengler vertraut geworden sind, und wie manches Desiderat Yorcks auch heute noch seiner Erfüllung harret. So wird man in den Tagebuchskizzen das Zeugnis eines Laien nicht verkennen, doch das eines Dilettanten im besten Wortsinne achten³⁾. Und man wird auch hier wieder die Einheit von *Aperçu* und Lebensbewußtsein bewundern müssen.)

1) Schleiermacher, Psychologie S. 239.

2) Misch, Vorrede zu Dilthey, Schriften V, S. CII.

3) Der Anregungsreichtum des Yorckschen Buches konnte hier nicht erschöpft werden. Ich verweise insbesondere noch auf die Bemerkungen über Sienefer Kunst und die Rolle, die nach York den Predellen der Kultbilder für die Entwicklung des malerischen Realismus zukommt: T. 115. – Überdies würde sich manches noch besser verstehen lassen, wenn wir über die Raumtheorie Yorcks besser unterrichtet wären. Hier gestehe ich, bis an die Grenze des rekonstruktiv Erlaubten gegangen zu sein.

Zum mindesten ist dies die Art, wie sich Yorck die Ausbildung und Anwendung genuin historischer Kategorien denkt. Nicht also indem man sich von anderen Wissenschaften ein Erkenntnisideal vorgeben läßt, sondern indem man die eigentümliche Einheit herstellt, in der hier Erkenntnisgegenstand und Erkenntnismittel befaßt sind – im durchgängigen Rekurs auf die alles Leben durchziehenden Strukturzusammenhänge –, durch *Psychologie der Geschichte* wird das künstlerische Geschichtens Schreiben zur Geschichtswissenschaft umqualifiziert¹⁾.

Andererseits besteht die Einheit in einer solchen allgemeinen Geschichtswissenschaft doch vor allem darin, daß philosophisch eine elastische Grundform alles geistigen Lebens aufgedeckt, nicht durchaus und nicht ohne weiteres darin, daß die fortlaufende Einheit eines geschichtlichen Werdens verfolgt werden kann. Im Festhalten an den Grundbedingungen geschichtlicher Existenz vermochte Yorck nicht den damals üblichen unbedingten Optimismus des Fortschritts, den Zeitglauben an eine sich »unter allen Stürmen« durchhaltende selbstgefehlte »universalhistorische Bewegung« zu teilen. Der Bestand eines »gemeinschaftlichen Lebens des Menschengeschlechtes« als Prinzip einer allgemeinen Geschichte –, die Schaffung einer Kulturwelt, welche Wissenschaften und Künste, Religion und Staat, »die freie, dem Ideal zugewandte Entwicklung aller Kräfte« umspannt und diesen »vornehmsten Erwerb und Besitz des Menschengeschlechtes« (wenn auch unter steten Kämpfen) »von Generation zu Generation fortpflanzt und vererbt«, – dieser Bestand eines in seiner Tiefe einheitlichen geschichtlichen Lebens, wie ihn auch Ranke behauptete²⁾, war für Yorck keine unproblematische Gegebenheit. Der höhergeschichtliche Syndesmos war allerdings in der Vergangenheit – wie unvollkommen immer, am ehesten noch im Urchristentum und in der abendländischen Bewegung der religiösen Renaissance – wirklich gewesen, er war Aufgabe und Hoffnung der Zukunft, er war aber in der Gegenwart, in der Neuzeit überhaupt, durch »intellektuelle und moralische Miasmen«³⁾ zerlegt.

Geschichtliche Wirklichkeit ist ja keine mit dem Leben an sich gesetzte Entität, sondern nur als Empfindungswirklichkeit da, das heißt – beschlossen in einer Einheit des Lebensgefühls, in der erlebten Abhängigkeit von einem schöpferischen geschichtlichen Impuls, dem wir Raum schaffen, indem wir unser Leben ihm anver-

1) Vgl. S. 223.

2) Die angeführten Stellen aus Ranke, *Weltgeschichte*¹, Band VIII, S. 4 f. (freilich einem Nachlaßband). 3) S. 65.

trauen. Die letzte, nicht nur formale Identität des geistigen Wefens, sondern die reale der Menschheit als geschichtlichen Subjektes¹⁾, kann für Yorck nur durch die personale Einigung im Reiche Gottes, durch die Heranbildung zur Zusammenarbeit am Reiche Gottes auf Erden verwirklicht werden, und insofern hat der ungebrochene Katholizismus nicht ganz unrecht, Geschichte als »Erziehungsanstalt« anzusehen²⁾.

Als Unterpfand und gewaltigstes Zeugnis dieses Strebens nach Bildung der Menschheit zum Reiche Gottes hat der Weltreichgedanke zu gelten, der dem frühen Mittelalter eine feste »universale Formgestalt«³⁾ verschaffte. Sie beginnt zu zerbröckeln, seit der Druck einer verstärkten Innerlichkeit religiös-individuellen Gemütslebens die Synthese heidnisch-christlicher Elemente in der frühmittelalterlichen Welt gefährdet. Er sucht (wie wir schon sahen) einerseits die in den Katholizismus eingesmolzenen Elemente antiker, okularer und regimentaler Herkunft zu verdrängen, gibt auf der anderen Seite – im Überfließen gott-innigen Gefühls auf Gottes Schöpfung dem menschlich-weltlichen Leben eine neue Bedeutung. Die Welttranszendenz des christlichen Bewußtseins verbindet sich mit dieser neuen Aufmerksamkeit auf die Welt zum Herrschaftsanspruch über sie: in einer eigentümlichen Weltliebe, die sich die dem Christen fremd gewordene Welt aneignet, indem sie sich ihrer geistig bemächtigt. Die Natur liegt nunmehr vor der freien Person als Feld ungebundener Willens-

1) S. 60, 72.

2) S. 144. Es ist für den Yorckschen Geschichtsbegriff charakteristisch, daß Y. diesen Standpunkt gegen Sebastian Franck geltend macht. Dilthey (Schriften II 87) hatte ebenso wie Droysen (nach den Mitteilungen Pfaums, Geschichtliche Untersuchungen, herausgegeben von Lamprecht V, 112f.) auf Grund der Forschungen H. Bischofs (Sebastian Franck und die deutsche Geschichtschreibung 1857) gerade Franck den Sinn für den »inneren Zusammenhang der Geschichte« vindiziert. Ja – Droysen spricht direkt davon, daß Franck den Augustinischen Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechts zu Christus hin aus dem Mittelalter gerettet habe. Droysens Berufung auf Bischof geht freilich fehl: denn dieser ist eher aus sich selbst von diesem Gedanken bewegt (S. 182), als daß er ihn in aller Schärfe bei Franck nachgewiesen hätte. – Yorcks Einwand richtet sich gegen das von Dilthey etwas einseitig betonte nominalistische Moment der Übergeschichtlichkeit im Franckschen Glaubensverhältnis. Auch den Franckschen Pelagianismus – »die Kraft gehört Gott oder dem Wesen, der Wille dem Menschen oder der Akzidenz« – mußte Yorck im Gegensatz zu Dilthey (Schriften II 512) bekämpfen: während er sich andererseits mit Francks Religion der Innerlichkeit und seinem Aufweis der heidnisch-imperialistischen Verfassung der katholischen Kirche als Erbin des antiken Rom (Geschichtsbibel 493f.) tief einig wissen mußte.

3) S. 83.

betätigung da. Daraus folgt eine Konzentration in den Willen, die im Gegensatz zu hellenisch-kontemplativem Geiste auch den homo sapiens zum homo faber macht. Indem sich aber dieser Wille egoistisch vom religiösen Grunde löst, weicht der »realistische Gedanke eines einheitlichen Zweckzusammenhanges des menschlichen Geschlechts« dem nominalistischen, der schließlich auch »in dem gesellschaftlichen und geschichtlichen Leben nur die wollenden Individuen« sieht und »Staat und Gesellschaft als Produkte der Interessen (bonum commune)« betrachtet¹⁾.

Auf den Trümmern der kaiserlichen und der päpstlichen Welt-hierarchie fand in der modernen Staatenordnung ein Ausgleich der miteinander streitenden Egoismen zu einem Gleichgewichtszustande statt – zu einem status = Staat, der – für sich genommen – nicht wie der Gedanke des heiligen Reichs als Glaubensinhalt dienen konnte, sondern unverbindlich, wie er als bloße Faktizität war, auch keine politisch verbindliche Gestalt zu erzeugen vermochte und jederzeit durch die Lebendigkeit einer jeden kräftigen Person aufgehoben werden konnte²⁾. So ist die konkrete Einheit der Weltgeschichte für Yorck an die reale Einheit der Christenheit gebunden und hat gegenüber dem isolierenden Willen im Einsgefühl der religio ihre historische, d. h. ihre Bewußtseinswirklichkeit. »Eine Weltgeschichte – wenn sie nicht Philosophie der Geschichte ist« (d. h. im Aufweis des Prinzips und identischer Faktoren für die wechselnde Konkretion der Geschichtlichkeit besteht) – ist nicht mehr möglich, sobald der im Bewußtsein gegründete einheitliche und universale Rahmen des Welt-reichgedankens schwindet³⁾. Ist doch nach Ranke selbst – dem dies Bedenken gilt – die Einheit der christlichen, romanisch-germanischen Völker eine »mehr ideale als repräsentierte Einheit«⁴⁾.

Aber wenn auch die Geschichtsschreibung diesen Stand der Dinge zu registrieren hat und als menschliche Wissenschaft an der Zukunft der Menschheit verzweifeln könnte, wenn sie auch darauf verzichten muß, einer einfach vorfindlichen, ungebrochenen Bewegung nachzugehen, so bleibt doch – damit kommen wir auf frühere Gedanken-gänge⁵⁾ zurück – im Sinne jener Bitte des Vaterunfers »Zu uns komme Dein Reich« und als geheiligtes Trachten⁶⁾ die Idee bestehen, daß jene höchste einheitliche Lebendigkeit einmal gnadenreich aus der Innerlichkeit der christlichen Gemeinde heraustrete, die Produkte

1) Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 7. Aufl., S. 274.

2) Vgl. S. 20, 66, 141. 3) S. 72. 4) Ranke, W. 15, 271.

5) S. o. S. 82ff. 6) Lukas 12, 31. Vgl. dazu Fichte W. V, 536.

des Geistes bestimme und aufs neue eine ihr gemäße Gestalt auch der äußeren Gliederung der Gemeinschaft hervorbringe. Yorck vertraute darauf, daß die Revolution des Bewußtseins, in der es sich seiner eigenen geschichtlichen Bildung entfremde und in exzentrischer Unruhe verlaufe, sich endlich in sich selbst totlaufen müsse, und daß aus dieser Schule der Schmerzen das geschichtliche Leben für Wiedernerneuerung reif werden und zu sich selbst kommen müsse. »Ich glaube an eine große und günstige historische Peripetie, aber wie hoch wird der Preis sein, der der Zukunft gezahlt wird. Dann möge auch der Mann nicht fehlen, der Reformator des Bewußtseins«¹⁾!

Danach bestimmte Yorck offenbar die eigentliche, die durchaus nicht bloß säkulare Mission des neuen Deutschen Reiches, wenn es trotz allen äußeren und inneren Schwierigkeiten die Würde dieses Namens wieder als bindende Kraft geltend machen wollte. »1870/71 ist keine feste Größe, möge sie dazu werden«²⁾. Unter diesem Gesichtspunkt beurteilte er die deutsche Politik auch in religiös scheinbar indifferenten Fragen. Im Inneren bedeutete ihm der Schutz der Landwirtschaft, wie ihn im Kampf gegen die Übermächtigkeit der Kommune die Schutzollgesetzgebung der achtziger Jahre anstrebte, den Schutz des Reiches; denn »der Gedanke des Reiches gegenüber dem des Staates, im Mittelalter, ist die Frucht der Ländlichkeit«³⁾.

1) S. 70; vgl. S. 66, 128. Alle diese Gedanken führen trotz ihrer persönlichen Ausprägung bei Yorck doch in die geistige Werkstatt von Fichte und Schelling zurück, in der die christliche Geschichtsphilosophie ja eine eigene Wiederaufnahme erfahren hatte. Die sekundäre Bedeutung des Staates gegenüber dem Reiche bei Fichte W. IV 593: der Staat, eine menschliche Einrichtung, eine künstliche, nur unter der Bedingung des Christentums und damit dieses bestehen könne«; der neuere Staat Mittel, nicht Zweck (Schelling II, I 546); »materiell genommen eine bloße Tatfläche« (ebenda 532), aber geheiligt als »Vorbedingung«, »Ausgangspunkt zum höhern Ziel alles geistigen Lebens« (550), ein »Stabile (!) (Abgetanes), das was in der Stille sein soll, was nur Reform (nicht Revolution) (!) zuläßt, wie die Natur, die wohl verschönert, aber nicht anders gemacht werden kann als sie ist, die bleiben muß, so lange diese Welt besteht« (551): der schuldige und daher nie vollkommene Zustand dieser Welt, bestimmt, in der Ordnung des johanneischen Reiches aufgehoben zu werden (II, I 546f., 552; II, IV 328), sich »dem Reiche Gottes zu Gunsten aufzulösen« (Fichte W. IV 592).

2) S. 149.

3) S. 20. Man darf hier an Worte Rousseaus erinnern, dessen Bedeutung Yorck hoch eingeschätzt hat, wenn auch seine eigene Stellung zu Rousseau zwiespältig blieb – wie dessen Natur und politische Theorie selber: *C'est la campagne qui fait le pays, et c'est le peuple de la campagne qui fait la nation.* – In Deutschland dürfte diese Bewertung auf Justus Möser zurück-

Die Erhaltung und Mehrung der bodenständigen Bevölkerung erschien Yorck als nationale Pflicht angesichts der für alle wahre Gemeinschaft verderblichen totalen Haltlosigkeit innen und außen, die das fluktuierende Städtertum der »politische Typus der neueren Zeit«¹⁾ aufweise, und die besonders den Handel als einen internationalen, dem heimischen Boden nicht eigentümlich verwachsenen Faktor zur Teilnahme an der Staatsleitung unfähig mache²⁾. »Ohne Beschränkung der radikalen Freizügigkeit keine Lösung des Pauperismus, keine Konservierung des Vaterlandes«³⁾. Auch in dieser Hinsicht sah er (1881) Bismarck, der wie Yorck von der Überzeugung ausging, daß selbst ein geringes »Eigentum an Grund und Boden den Besitzer fester als jedes andere Band mit dem Staate und seinem Bestande verknüpft«⁴⁾, und der die »Dekomposition des Staatsverbandes in kommunale Republiken« bekämpfte⁵⁾, »in das Zentrum der historischen Aufgabe, als Reichsvertreter, eintreten«⁶⁾. Und in der Idee des evangelischen Volkskaisertums, wie sie des greifen Bismarck Jenaer Rede verflocht, eine Rede, »die in der Tat etwas Lutherisches hat«⁷⁾, bekommt der Gedanke der Reichsherrlichkeit die religiöse Weihe, die ihm vermöge der Tradition einer großen Vergangenheit gebührte, und die univervelle, verpflichtende Kraft, deren er in Yorcks Augen als Zukunftsfaktor bedurfte⁸⁾, — und die der Gedanke der Nation und des irdisch selbständigen Staates bei aller Dignität nicht hat⁹⁾.

Einer solchen durchgängigen Neugestaltung der Zukunft soll nach ihren Kräften auch die neue Grundlegung der Geisteswissenschaften dienen, wie sie sich Yorck als Lebenswerk des Freundes dachte⁸⁾. Diese verbündet sich damit dem Kampfe des historischen Realismus

geben, der von der gemeinfamen Nützung eines Revieres aus (vgl. o. S. 81 f.) die Mark-Genossenschaft als erste Vereinigung zum Volke ansieht (Osnabrückische Geschichte I, I, § 9), die als Mannie sich unter ihren Mannen Schutz von Leib und Eigentum gewährte (§ 13, 20) und im Kriege als Heerbann, Heermannie auftrat (§ 21); worauf Möser den Namen Germanien zurückführt (I. III, § 2), und worin er den Anfang unseres heutigen Reiches sieht (§ 3). — Im Grundton Yorck verwandt Goethe, Wanderjahre III 9.

1) S. 20.

2) S. 19, T. 109. Dazu Carlyle: »Es kann keine wahre Aristokratie geben, wenn sie nicht das Land besitzt.« (Vergangenheit und Gegenwart. 3. Buch, 8. Kap., vgl. ebenda IV 1.)

3) Brief Bismarcks vom Febr. 1882 (Polchinger, Fürst Bismarck als Volkswirt II, 99).

4) Rede Bismarcks v. 28. 3. 81 (Politische Reden VIII, 401).

5) S. 20. 6) S. 150. 7) T. 78, 100. 8) Vgl. S. 145, 183.

gegen den geschichtslosen Nominalismus, dem Kampfe für die Reformation¹⁾ – gegen die Revolution des Bewußtseins. Sie gibt diesem – dem Bismarckschen Grundverhalten²⁾ begrifflichen Ausdruck und dem erneuerten Gefühl des höheren geschichtlichen Realprinzips – wie es sich im Gefolge von Bismarcks Tat³⁾ in der geisteswissenschaftlichen Arbeit der Schmoller, Giercke⁴⁾ usw. regte – den philosophischen Rückhalt, die »feste Gedankengestalt«⁵⁾. – Auch Yorcks eigene Bemühung lag völlig in dieser Richtung: ein Streben, das zwar in seiner religiösen Gewißheit, in der Glaubenshoffnung des Zieles sicher war und »knapp im Resultate« fein durfte; und das doch in grundsätzlicher Gegnerschaft gegen das moderne »zum Begrabenwerden fertige«, aber immer noch sich breitmachende Zeitwesen, bei der Flüchtigkeit und Haltlosigkeit eines seinem eigentlichen Zentrum entfremdeten Lebens und auch bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes einen unermesslichen und in der Darstellung denn auch nie durchmessenen Weg zurück und empor zu führen hatte⁶⁾: die Umkehr des Lebens zu sich selbst vom Wege des Todes in der Vereinzelung, der Vereinzelung im Tode. »Wie ein hoher Berg reichen die Schwierigkeiten gen Himmel. Wenn erst sie ihn sicher berühren, sind sie richtig orientiert und überwindbar«⁷⁾. Wer sein Leben hingibt, der wird es gewinnen. Das Aufgehen im neuen Bunde der Geschichte läßt den tieferfahrenen Gedanken von der Endlichkeit alles partikulär Eigenständigen im Tode durch ein *Memento vivere* überwinden⁸⁾.

Dazu aber ist nötig, in die relative Gleichgültigkeit und Allgemeinverständlichkeit mehr oder minder sinnhafter Phänomene, wie sie die allgemeine Geschichtswissenschaft betrachten und durch psychologische Analyse begreifen kann, das Scheidemittel der Frage nach Geschichte bildender Substantialität zu werfen. Das heißt von der Gegenwart aus gesehen: Philosophie als kritische Ursprungsforchung nimmt dadurch an der Entwicklung der Zukunft aus der Vergangenheit tätigen Anteil, daß sie den unentstellten, den ursprünglichen Sinn der aktuellen Lebensphänomene durch Rückgang auf deren echte Motive wieder aufdeckt und innerlich zur Geltung bringt. Dilthey hat einen Hauptvorzug des Freundes darin gesehen, daß

1) S. 70. 2) S. 65, 98.

3) Vgl. S. 23. 4) S. 74. 5) S. 74. 6) S. 250.

7) S. 138. Vgl. eine verwandte Stelle bei Novalis (Europa, Ausg. von Minor II, 36).

8) T. S. 42 (Die Antithese zum *memento mori* entstammt vielleicht Wilhelm Meisters Wanderjahren III 1).

keiner mit solcher Freiheit und in solcher Tiefe wie Yorck das Geschichtliche als die Äußerung des Lebens erfahren und begriffen habe, »welche wieder Leben schafft«¹⁾. Aus solcher Gefinnung erhält die Yorck'sche Philosophie als wichtigste Funktion die Aufgabe zugewiesen, den »pädagogischen Wert der geschichtlichen Welt«²⁾ zu heben und darzustellen. Die folgenden Betrachtungen sollen diesen Gesichtspunkt, auf den wir schon wiederholt gestoßen sind, festhalten und einheitlich etwas besser zur Durchführung bringen.

6) Philosophie als Pädagogik.

Wie in der Psychologie Gegenstand und Organ der Erkenntnis in gewisser Weise eins sind, so kann auch Geschichte nur mit geschichtlichem Sinn, der sich selbst ihrem Zusammenhang übereignet, erfahren werden.

Diese Deckungseinheit zwischen Objekt und Organ historischer Ursprungsforchung ist aber nicht Faktum, sondern Ideal jeder geschichtlichen Betrachtung. Sie ist nur erreichbar, wenn der Erkennende bestimmte Anforderungen an seinen geistigen Habitus erfüllt, derart, daß in seiner Arbeit »das Selbst ausgelöscht und die Sache zum Reden gebracht, zugleich aber das Selbst in höchstem Grade lebendig ist, indem es die Sache erlebt«³⁾. In vollem Ineinanderaufgehen muß ein Einklang der Lebendigkeit von hien und drüben erzielt werden.

Darin liegt zweierlei: 1. Die Forchung darf sich der geschichtlichen Lebendigkeit weder dadurch als fremd erweisen, daß sie ihr ohne Teilnahme gegenübertritt, noch dadurch, daß sich der Forcher in eitler Pietätlosigkeit hervorkehrt, eigenmächtig sein kleines abstraktes Ich einmischt und es eine Sonderrolle spielen läßt, d. h. »durch ein Feuerwerk mehr oder minder geistreicher Einfälle« einen »unwahren Schein der Lebendigkeit« bewirkt^{4) 5)}.

Und 2.: Es handelt sich nicht um Preisgabe, Veräußerung, Verlust, sondern um Hingabe, Verinnerlichung, Vollendung des persönlichen Wesens bei absoluter gefammelter Gegenwärtigkeit in der Sache. Auch diese Erkenntnis hat ein Janusgesicht. Wir wissen schon: nur in der erweiternden Selbstentäußerung, nur indem er die in ihm selbst waltenden bildenden Kräfte in ihrem geschichtlichen Ursprung aufsucht, wird der Mensch seiner selbst in der konkreten Fülle seiner Bestimmungen als Wesen einer so beschaffenen und

1) Dilthey S. 125.

2) Dilthey S. 125. 3) S. 2 (unwesentlich verändert).

4) S. 201. 5) »Wenn ihr stille seid, so werdet ihr vernehmen, d. h. verstehen« (S. 26).

schaffenden geschichtlichen Welt gewahr, nur so versteht er sich »aus dem Grunde« und gewinnt in ihm neuen Halt. Aber auch umgekehrt: nur wenn der Mensch ursprünglich um sich selbst bekümmert und auf der Suche nach sich selbst ist – nur dann findet er in eins mit sich selbst seine Welt; nur dann wird ihm das Geschichtliche, Geschehene historisch: wirksame Kraft. Fassen wir das Leben als ein Sinn Ganzes, so ist doch gerade eine echt motivierte Geschichtsforschung Anzeige des geheimen Bewußtseins, daß unser Leben in dem, was seinen ursprünglichen Sinn ausmacht, noch nicht voll erfahren und realisiert ist, daß vielmehr die aktuelle Sinnhabe in neuer Sinngebung vertieft werden muß. Es handelt sich um die Frage nach den Quellen, den Grundkräften unserer Existenz; und also nicht um eine bloße gehaltliche Ergänzung des Umfanges unserer Selbsterfahrung, nicht nur um Einbeziehung neuer vergangener und gegenwärtiger Phänomene in eine schon strikte eingehaltene Sinnrichtung: sondern – indem das Leben seinem Ursprung nachgeht – strebt es eben noch immer dem Sinn zu¹⁾, in den es sich einstellen muß, wenn es den Prinzipien, den Grundlagen seines Daseins gemäß sein will. Wären alle Gehalte des Lebens wirklich lebendig gehalten – reale seelisch schöpferische Potenzen –, ließe sie das Leben nicht fahren und zu toten, weltlichen Ablagerungen erstarren, so bedürfte es der Arbeit geschichtlicher Verlebendigung nicht. Wir blieben dann immer und in allen Stücken unserer Bestimmung treu, vom Ganzen des Lebens getragen, im Mittelpunkt all unserer Kräfte. Diese Inständigkeit des Lebens vertauschen wir mit seinem Exil, wenn wir – uns selbst entfremdet und veräußerlicht – in mechanischer Angleichung den Bestimmtheiten der natürlichen Außenwelt unterliegen. Die eigentliche Erbfünde des menschlichen Lebens, der unvordenkliche Ursprung seiner Sündhaftigkeit liegt in dieser Verführtheit durch die Welt, in dem unfrommen Verlassen des höheren Syndesmos. In dem verbliebenen endlich-zeitlichweltlichen Dasein kann die Beziehung zur Heimat unserer Seele immer nur der Weg zu ihr sein²⁾. »Wohin gehen wir? Immer nach Hause« (Novalis). Wir vermögen die Stimme des Lebens in der Geschichte nur zu hören, wenn wir selber auf dem rechten Pfade des Lebens, auf dem Wege zur vollen Lebendigkeit sind.

1) In der doppelten Bedeutung des französischen Wortes »sens«; auch wir sprechen vom Sinn einer Zeigerdrehung.

2) So spricht auch Dilthey, S. 39, vom »Heimweh des Geistes nach dem unsichtbaren Reich«.

Ich will, da diese Formulierung den Verdacht des Mystagogentums erregen könnte, demselben Gedanken noch einen etwas anderen Ausdruck geben. — Die Frage, was das Geschichtliche »an sich« sei, läßt sich zwar für sein ontisches Außenwerk in gewisser Weise, wenn auch nicht letztlich objektiv, durch Festlegung von Daten und Geschehnissen, der »formatischen und . . . temporellen Bedingtheit«¹⁾ beantworten — aber doch nur nach Alteration des Sinnes erlebter Geschichtlichkeit überhaupt; es handelt sich hier nur um die Vollständigkeit¹⁾, nicht um die lebendige Tiefe von innen her kontrollierbarer historischer Erkenntnis. Das objektive, d. h. aus der Vorstellung gewonnene Verhältnis zur geschichtlichen Wirklichkeit ist ihrer ursprünglichen und entscheidenden Gegebenheit ebenso inadäquat, wie es gegenüber der Sachwelt durch deren grundsätzlichen Charakter motiviert ist. Das Organ für die geschichtliche — wir sagten es schon — ist die eigene Lebendigkeit, die — eben selbst geschichtlich — auf jene anpricht. Historisch geworden ist ja das Leben, dessen Verständnis dadurch gesichert ist, daß die in ihm wohnende Kraft in unser eigenes Leben übergegangen und derart als »Empfindungsrealität« darin verspürt wird, daß wir in der Beschäftigung mit jenem nur auf die Originalität unseres persönlichen Lebens Resonanz zu geben haben. Die wird um so stärker und feiner sein, je näher unser Leben geistig dem Urfinn der konstitutiven geschichtlichen Kräfte steht: je unverfälschter der echte Gehalt und der Ertrag aus der Arbeit der Generationen uns überkommen ist; je flüssiger er als fördernde Kraft dem Leben erhalten bleibt, ohne als erstarrtes Ordnungsprinzip ihm entgegengehalten zu werden. Die Eindringlichkeit der geschichtlichen Erfahrung ist der Gewichtigkeit, der Substantialität des in die Forschung eingefenkten Lebens äquivalent. — Daher ist denn ein »großer Gegenstand« nicht für jedermanns Hände. »Eigentliche Existentialfragen« verlangen existentiellen Ernst²⁾. *Pectus facit historicum.*

Diese persönliche Beteiligtheit ist also nicht nur eine lebenswürdige Beigabe, sondern die essentielle Bedingung jeder wahrhaft geschichtlichen Befinnung. Es kommt nur darauf an, die Echtheit solchen Anteils von peripherer Neugier (oder Altgier) und einseitiger äußerer Interessiertheit zu scheiden. Wo aber die volle Lebendigkeit beansprucht wird — angesprochen wird und ansprechen soll —, da muß es sich um ein von äußeren Zufällen unabhängiges, rein inneres und universales Anliegen des ganzen Lebens handeln: nicht um einen kontingenten Inhalt, sondern um eine autochthone Art, Haltung, Richtung des Lebens.

1) S. 193. 2) S. 62.

Und zwar muß diese »Einstellung« und »Ausrichtung«, wenn sie selber lebendig sein will, einem in ihr lebendigen Motive folgen, dem sie sich anmißt. Das Leben darf nicht nur faktisch und zufällig in die Richtung auf sich selbst geworfen werden, – und kann es auch nicht: denn diese findet nur, wer sie wahrhaft sucht, ja sie ist nichts, wenn man von dieser Suche ablieht. Das Leben muß also diese gesuchte Richtung aus sich selbst einschlagen, von den echten Impulsen bewegt, die ihm die Faktizität erteilt. Es bedarf einer innerlichen und immer erneuten Abkehr von allen gewaltsamen oder verführerischen Ablenkungen der Welt, und damit einer Einkehr und Rückkehr zu sich selbst. Womit keine solipsistische Abkapselung, sondern die gereinigte Verlebendigung der eigensten geschichtlichen Möglichkeiten gemeint ist. Also nur wo die geschichtliche Betrachtung im Dienste solcher Selbstbefinnung steht, zur Reflexion, zur Rücklenkung in die Bahn des eigentlichen, des höheren Lebens beiträgt, ist sie historische Erkenntnis. Wie konkrete Selbstbefinnung nur als geschichtliche möglich ist, so ist ein echtes Geschichtsverständnis nur durch die Kraft jener wahrhaft philosophischen Selbstbekümmerng erreichbar, die mitten im Denken niemals den »moralischen Menschen außer dem Spiele läßt«¹⁾. Der Philosophie geht es um eine Lehre vom »richtigen« Leben, von der ursprünglichen, innerlich notwendigen Richtung des Lebens; sie ist keine unverbindliche, im Objektiven verharrende Erkenntnis, sondern praktische Lebensbestimmung eben durch die Weise, wie sie theoretische Lebensbestimmung ist – durch die Forderungen, an die das Betreten ihres Bezirkes geknüpft ist, und durch die Erziehung, die sie in ihm erteilt.

Philosophie ist also nur in der Tätigkeit des Lebens, sich selbst zu realisieren, beschlossen; als Bewegung des Daseins abhängig vom Ausgangspunkt in der Faktizität – und in voller Konkretheit in keinem Systeme fixierbar. So darf Yorck, das Wort Wissenschaft im zeitüblichen Sinne brauchend, von ihr, der Philosophie, sagen, daß sie, die die Kompetenzen der Wissenschaft bestimmt, selbst »keine Wissenschaft ist, sondern Leben, und im Grunde Leben gewesen ist, auch da, wo sie Wissenschaft sein mußte«²⁾. Die Rückleitung des Lebens in seinen durch die Tendenz lebendig anzueignender Kräfte vorgezeichneten Sinn ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie. So verstehe ich den Ausspruch: »Das Praktisch-werden-können ist . . . der eigentliche Rechtsgrund aller Wissenschaft. Aber die mathe-

1) Vgl. S. 14. 2) S. 256.

matische Praxis ist nicht die alleinige. Die praktische Abzweckung unseres Standpunktes ist die pädagogische, im weitesten und tiefsten Wortsinne. Sie ist die Seele aller wahren Philosophie und die Wahrheit des Platon und Aristoteles¹⁾. So gilt auch – und aus demselben Grunde – von der Philosophie, was Yorck von der Bemühung um den Geist der Geschichte rühmt: »Sie hat Ähnlichkeit mit dem Ringen Jakobs, für den Ringenden ein sicherer Gewinn«²⁾.

So wird in der philosophischen Lehre – nur in einer spezifisch begrifflichen Form – die Funktion des echten und ursprünglich verstandenen religiösen Dogmas wieder aufgenommen: die innerlich gewährten Prinzipien geschichtlichen Zusammenhangs in sich zu verwahren und durch sich mitzuteilen. Das soziologische Interesse wird als pädagogisches erneut. Formung ist bildendes Mittel, Form Medium geschichtlicher Bildung. Mitteilbarkeit ist – wie religiöses Postulat – so sittlich geschichtliches Lebenselement. Das Vorstellungssymbol dort, das Begriffssymbol hier sind die Gefäße, in denen »das Wasser des Lebens« überbracht wird. – Und so erlangen überhaupt die in den Kulturgestalten investierten Lebenstendenzen die »Retention« (Hufferl) geschichtlicher Vergangenheit zu virtueller Gegenwart. Und ermöglichen den geistigen Horizont einer Generation, einer Epoche, darin der Mensch die Weite und die Grenzen seines geschichtlichen Lebens hat.

Diese Funktion vermögen sie um so sicherer und kraftvoller zu erfüllen, je konkreter die Lebensbeziehung ist, in der sie ihren lebendigen Sinn schöpferisch offenbaren, je ungeteilter ein »unmittelbares, energisches Gefühl der Realitäten« (Droysen) aus ihnen überströmen kann. Daher die besondere Bedeutung realer Bodenständigkeit, umgänglicher Formvertrautheit: »Man sieht den Unterschied, den es macht, ob einer vom Privatrecht« – das geht gegen Mommsen – »oder von selbsterfahrener staatlicher Tätigkeit an die Historie kommt«³⁾.

Im einzelnen werden die Wege der Kraftübermittlung in den vorliegenden Äußerungen Yorcks nicht weiter geprüft und verfolgt. Die Philosophie der Tradition steht ja auch jetzt noch in den Anfängen. Nun aber: – überliefern andere Systeme die materialen Kraftfaktoren des geschichtlichen Lebens, so Philosophie den Sinn für die Virtualität als die allgemeine Form, die Seinsweise ge-

1) S. 42f. Vgl. S. 138. 2) S. 133.

3) S. 19. Ähnlich wird – in Verkennung der wirklichen Lebensumstände Spinozas und deren produktiver Auswirkung – gegen seinen »toten Deismus« argumentiert: S. 169.

schichtlichen Daseins. — In dieser Bildung zur Humanität, zur Menschlichkeit des Menschen in lebendiger Zugehörigkeit, löst sie ihre existentielle Aufgabe. Sie teilt die Befinnung auf das Prinzip historischen Lebens mit und lehrt damit die Verbundenheit kennen, aus der alle Verbindlichkeiten fließen.

Daher war denn eine Ethik, deren Prinzip die Autonomie des Willenssubjektes ist, nicht nur jener Yorckschen Grundauffassung zuwider, nach der der Mensch erst im Verbande des höheren Lebens seine Integrität wiedererlangen kann. Sie war schon darum verfehlt, weil sie geschichtliches Verhalten nach einer allgemeinen über- und ungeschichtlichen Regel normieren, z. B. dem »reinen Maßbegriff des Wertes« unterstellen wollte, der der Nationalökonomik entlehnt ist und also ein fremdes Element sachlicher Taxierung mit sich brachte¹⁾; sie war in ihrer objektiven Einstellung — als Wissenschaft — nicht nur unzulänglich gegenüber dem Konfliktstoff disparater Lebensimpulse, der in jeder Lebenssituation aufgespeichert ist und persönliche Entscheidung verlangt; sie hatte in Verkennung der eigentlichen Stellung des Intellekts²⁾ — der der Sphäre des Ontischen verhaftet ist — eine Aufgabe zugewiesen bekommen, der sie aus inneren Gründen niemals gerecht werden konnte: wir betrachten ja nach Aristoteles — wenn wir nicht unnütze Arbeit tun — die Tugend nicht um zu wissen, was sie ist, sondern um tugendhaft zu werden; »Ethisches« aber wird — auch das ist ja ein Aristotelischer Gedanke³⁾ — »anerzogen, nicht bewiesen«⁴⁾; und schließlich war sie als philosophische Einzeldisziplin überflüssig, sobald die Philosophie ganz und gar auch pädagogische Tat wurde.

Yorck stand also einer Ethik als Sonderwissenschaft ablehnend gegenüber⁴⁾ und konnte in der »radikalen Abtrennung theoretischer und praktischer Anschauung« nur eine gefährliche Abstraktion erblicken⁵⁾. Ist keine andre Seinserfahrung als die einer in sich sinnlosen, nur dem Kausalprinzip unterstellten Wirklichkeit gestattet, so ist dem sittlichen Wesen, der Gesinnung, dem Handeln der Halt in einem echten, erlebbaren Seinsverhältnis geraubt⁶⁾. Zur Inständigkeit im Syndesmos mitmenschlichen Lebens ist weder durch Kantische Schuldforderungen ohne persönlichen Gläubiger noch durch Synthese eigenständiger Einzelwesen zu gelangen, sondern nur durch die Geschichtlichkeit und Vergeschichtlichung des Menschen selbst, die nicht den Eigenwillen, sondern das Zugehörigkeitsgefühl als Bürgen der

1) S. 74. 2) S. 8.

3) Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik II 1 u. 2.

4) Vgl. z. B. S. 73f. 5) S. 165. 6) Vgl. S. 80.

sittlich-geschichtlichen Welt kennt. Dieser Kosmos als gegliederter Nexus von Kräften, die durch die somatisch geforderten Gestalten hindurchgehen, verbietet den gedanklichen Ausgang von isolierten Individuen als inadäquates Vorgehen. — Von der Physik, der reinen Seinslehre, gibt es zur Ethik als Lehre vom sittlichen Sollen keinen geraden Weg: Leben — das hat die »großartige eleatische Antinomie« bewiesen — läßt sich nicht vom Sein aus, Sein läßt sich nur als Abstraktion des Lebens wahrhaft in Griff bringen und halten. Und soweit die Wissenschaft die geistige Beherrschung der Welt durch Aufbau aus Elementareinheiten zu erzwingen sucht, führt von ihr kein Weg zum Begreifen und Gestalten der sittlichen Wirklichkeit, daher »Ethik syndesmotisch niemals gewirkt hat noch wirken kann«.

Man kann den Yorckschen Andeutungen zu dieser Frage kein besseres Relief geben als durch Worte eines Mannes, dessen spätere, religiös verinnerlichte Lehre auf Yorck offenbar tiefen Eindruck hinterlassen hat. »Es ist durchaus vergeblich« — so heißt es in Fichtes »Anweisung zum seligen Leben«¹⁾ —, »dem, der nicht in der [göttlichen] Liebe ist, zu sagen: handle moralisch. Denn nur in der Liebe geht die moralische Welt auf, und ohne sie gibt es keine; und ebenso überflüssig ist es, dem, der da liebt, zu sagen, handle: denn seine Liebe lebet schon durch sich selbst, und das Handeln, und das moralische Handeln, ist bloß die stille Erscheinung dieses seines Lebens«.

Der stets erneute Trieb, von der Physik zur Ethik zu gelangen, ist bemerkenswert als Symptom tiefer Ungenüge an dieser Disparität innerhalb der Philosophie selbst. Verhindert wird seine Erfüllung durch das *πρῶτον ψεῦδος*, das in der Aufnahme und Fortbildung der wissenschaftlich konstruktiven Tendenz liegt: Ethik als Wissenschaft (dieser Art) ist unmöglich. Befriedigt kann er nur werden durch Anerkennung der supranaturalen Wirklichkeit unseres Lebens, in dem alle menschliche Verbundenheit ihre geschichtliche Grundlage und letztgültige persönliche Sanktion hat. Eine Anerkennung, die nicht nur in der Lebenshaltung selbst liegt (wie ihre Verkennung den Verfall historischer Lebendigkeit anzeigt), sondern in Einheit damit theoretischen Ausdruck findet, so zwar, daß sich in dieser Selbstbesinnlichkeit das Leben vertieft, indem es sich ergründet. In der Stellung des Lebens zu sich selber determiniert sich sein Schicksal. Das Ethos entscheidet über die Ethik, die Ethik in diesem Verstande läßt das Ethos sich auf sich selber verstehen²⁾.

Will man die Reflexion in diesem, dem oben (S. 160) verwen-

1) Fichte, W. V, 544. 2) Zum Ganzen vgl. S. 78 f.

deten Sinne das eigentliche Organ der Philosophie nennen, so ist der eigentliche Gegenstand des Philosophierens das geschichtliche Leben in der Selbstbekümmernng erfahren, und die eigentliche Leistung, die die philosophische Arbeit erbringt, ist eine praktische: die Verlebendigung, das Produktivmachen abgesetzter Lebensinhalte zur sinnhaften Wirksamkeit ursprünglicher Lebensmächte. Werkzeug, Gegenstand und Ertrag des Philosophierens sind also sich gegenseitig erhöhende Momente ein und desselben Stoffes – konkreter geistiger Lebendigkeit. Diese, nunmehr also dreifache, Kongruenz unter den Komponenten historischer Erkenntnis ist aber selbst geschichtlich, niemals »an sich«: sie kann eben immer nur in vollkommen verantwortlicher Selbstbefinnung erzeugt, erhalten und verinnigt werden, in einer Reflexion, die eine Bewegung des ganzen Lebens ist und die das ganze Leben seinem ursprünglichen Verbande wieder zuführt. Wie sich diese Tendenz im einzelnen manifestiert, ist damit freilich noch nicht ausgemacht; und es kann niemals zu eindeutiger Festlegung gelangen, wenn es sich wirklich um einen Aktus des konkreten Lebens handeln soll. Der Charakter dieser Rückwendung wird immer und immer auch von der jeweiligen Ausgangssituation des aktuellen Lebens abhängen, in Abstoß von der sie unternommen ist – und aus der Perspektive des Weges gesehen sein, auf dem das Abirren vom rechten Pfade überwunden wird. Die Selbstbefinnung ist ebensosehr und ebendadurch positive, lebensschaffende Leistung, wie sie negativ und kritisch unechtes Leben zerstören hilft. – Der innere Wiedergewinn historischen Gemeinschaftslebens kann nach Yorck nur durch religio – Wieder-Bindung an den Ursprung und Mittelpunkt des Lebens – erfolgen, nicht durch eine rationale Rekonstruktion aus objektiver Distanz – durch existentielle Aufhebung, nicht durch gedankliche Synthese der Zerfällungen, die – ohne jenen einheitlichen Rückhalt an der Lebendigkeit – aus methodischen Differenzierungen zu erstarrten Dissoziationen werden.

Nun ist die geistige Lage der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, wie sie auch Yorck und Dilthey verstanden, durch einen naturalistischen Positivismus gekennzeichnet, dem sie ihren historischen Positivismus entgegensetzen. Die höhere Lebendigkeit, die sie in sich mobil zu machen verstanden und die ihnen nun auch aus der betrachteten geschichtlichen Wirklichkeit Antwort gab, ist in der wiederholten Yorck'schen Parole: Transzendenz gegen Metaphysik¹⁾ polemisch proklamiert.

Dies Gefühl der Überschwänglichkeit der geistigen Existenz über

1) S. 120, 144, 211 (f. o. S. 80).

die engere natürliche Gefügtheit ist aber heute – bei der Reflektiertheit unseres Daseins – nur noch dort gegründet, wo in der Welt der geschichtlich schaffenden Kräfte gerade dadurch wieder Fuß gefaßt und Boden gewonnen ist, daß unsere Determiniertheit durch eine andere Ordnung als nur die der Dinge¹⁾ sich zu einer von innen bestätigten wirklichen Wissenshabe entwickelt hat. Dilthey weiß sich bei manchen sonstigen Divergenzen eins mit der philosophischen Lebensgefinnung des Freundes, wenn er die Grundüberzeugung, aus der auch sein eigenes Schaffen hervorgegangen ist, so formuliert: »Die geschichtliche Welt führt durch die Selbstbefinnung auf eine siegreiche spontane Lebendigkeit, einen im Denken nicht formulierbaren, aber analytisch aufzeigbaren Zusammenhang im Einzelleben, im Wirken aufeinander, schließlich in einen höheren Zusammenhang besonderer und die naturwissenschaftlichen Mittel übersteigender Art, welchen herausheben, kraftvoll aussprechen notwendig ist, soll er wieder zu gehobener und selbstbewußter Geltung kommen.«²⁾

Die deiktische Funktion, die hier der Selbstbefinnung angewiesen ist, und die Richtung der Explikation, die ihr Befund verlangt – Aufweis und Analyse vertreten eben bei allen Phänomenen die Stelle der Erklärung – sie sind in diesem Diltheyschen Sage, entsprechend der Kampfstellung gegen den herrschenden Ungeist der Zeit, in Abhebung und im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Denken begriffen, dessen konstruktive Methoden und Kategorien damals fast allein expliziert waren und als ungezügelter Ausdruck der vorwaltenden Gefinnung alle Lebensgebiete sich unterwarfen. Diese Überspannung eines partiell berechtigten Verfahrens und die Servilität dieser weltlich verdingten Haltung in allen Angelegenheiten menschlicher Existenz schuf jene Gegenströmung, deren populärster deutscher Vertreter lange Zeit Eucken war, und die ihre größte Tiefe in Denkern wie Dilthey und Yorck erreichte.

7. Theorie der rationalen Erkenntnis.

a) Die Aufgabe der Erkenntnistheorie.

Die rationale Erkenntnis des Ontischen muß der überrationalen, voll lebendigen des Lebens und seiner Äußerungen eingegliedert werden. Die vorbehaltlose Hingabe an die geistigen Realitäten ist nicht nur eine autochthone Aufgabe, ein innerlichstes Anliegen des Lebens, sondern auch die Wurzel jeglichen Weltverständnisses³⁾. Die abstrakten Gedanklichkeiten sind in ihrer Provenienz aus sich entäußerndem Lebensvollzug zu ergreifen: auch hier muß an die Stelle

1) Vgl. S. 71. 2) S. 156. 3) Vgl. S. 8.

der distanzierten Kenntnisnahme und eines von außen kommenden Nachdenkens über die Probleme, deren motivisches Nach-Denken und Wiedererleben treten¹⁾. Die Methoden schlicht sachlicher Erkenntnis können einer Intention, die weit über die Welt der Sachen hinaus in den Quellbereich persönlichsten Lebens einzudringen sucht, nicht genügen. Sie bedeuten schon angesichts der bloß somatischen (organischen) Gegebenheiten nicht nur eine »Reduktion«, sondern eine »Alteration«²⁾. Sie verlagern ganz gegenüber den geistigen »Verhaltungen«.

Auch die Kantische Transzendentalphilosophie bleibt doch schließlich an den Bezirk des ontischen, objektiven Denkens gebunden und auf ihn hingeordnet, wenn sie auch auf die Bedingungen seiner Möglichkeit zurückgeht: das Subjektive ist hier im Grunde nichts anderes als das Objektivierende (bzw. Objektivierbare) und also ein abtän- diges, des geschichtlichen, uns allein in konkreter Selbstbefinnung zugänglichen Lebens³⁾. »Die transzendente Methode ... hob, wenn man so will, den Bereich des Objektiven auf, aber sie erweiterte doch nicht das Reich des Geistigen«⁴⁾. Mit einer Apperzeption, deren Bezugspunkt nur das Ontische ist, mit Kategorien, die nur für das Sein konstitutiv und innerer Lebendigkeit auch im privativen Sinne »entnommen« sind, ist selbst nur ein »mechanischer Faktor, eine dem Wesen nach natürliche Potenz«⁵⁾ bezeichnet. Im Gegensatz dazu führt eine Interpretation aus den konkreten geistesgeschichtlichen Beständen zur Erkenntnis, daß, was als Bedingung des Objektiven gelten kann, darum noch nicht selbst unbedingt ist. Es geht vielmehr aus einer besonderen Haltung des Menschen gegenüber seiner Welt hervor, steht damit im Einklang und kann und muß vom Boden dieser Position aus verstanden werden – also aus innerer Erfahrung, auf die immer zurückzugreifen, und über die hinauszugehen nun wirklich einsichtig unmöglich, bodenlose Metaphysik ist.

Das Sein kann in seiner Herkunft von jener allbefassenden Totalität nur als »ein Derivat des Lebens, als eine partikuläre Lebensmanifestation«⁶⁾ gelten. Der Nachweis, daß in der Seinsthesis und

1) S. 63. 2) S. 179. 3) S. 194.

4) Gegen Dilthey (Schriften V, 246). Dabei ist der Begriff des Transzendentalen maßgeblich, wie ihn Dilthey dort verwendet: er charakterisiert Untersuchungen, »welche die in der äußeren Wahrnehmung gegebenen Objektbilder in den Zusammenhang unserer Bewußtseinsstatuen einordnen.«

5) S. 194. Dies die erkenntnistheoretische Wendung des metaphysischen Ausspruches, daß »Natur nur die zu einem Sein erstarrte Intelligenz ist« (Schelling S. W. I, II, 226). 6) S. 203.

»Synthesi« nur eine Seite des Bewußtseins zum Ausdruck kommt, wird die Einseitigkeit der rein gegenständlichen Erkenntnis, die Grenzüberschreitung, deren sich ein allgemeiner Ontologismus schuldig macht, zutage bringen und der erkenntniskritischen Entscheidung des Streites dienen, in den diese Bewußtseinsstellung samt ihren offenen und verkappten Folgeerscheinungen mit den Urdaten religiöser Erfahrung gerät. Die volle »vor dem Erkennen gelegene«¹⁾ und »von keiner Einzeltendenz verkürzte«²⁾, wahrhaft geschichtliche Lebendigkeit tritt so einer Abstraktion ihrer selbst und also einer sekundären Verhaltung³⁾ gegenüber und erweist diese aus deren eigenen Voraussetzungen »als nicht ausreichend .. zur Erklärung der gewiß formatisch bedingten, aber nicht formatisch gearteten Geschichtlichkeit«⁴⁾. Mit dem Aufweis der Herkunft, des Sinnes und Rechtes solcher Abstraktion ist zugleich der der Relativität ihrer Postulate und die Abweisung der absoluten, damals fast unbestrittenen Herrschaftsansprüche des Naturalismus gegeben, der Weg von der Synthese zum Syndesmos, von der Konstruktion zur Religion wieder frei gemacht⁵⁾.

Der Nachdruck der Yorckschen Behauptung liegt auf dem Punkte, daß derselbe vereinzelnde Wille, der praktisch den Zusammenhang der geschichtlichen Welt bedroht, eben dadurch auch für die Gestaltung und die Mißgestalt des modernen Weltbildes verantwortlich wird: welch letzteres also keineswegs einer voraussetzungslosen Erkenntnis, sondern dem »Wollen als Erkenntnisorgan«⁶⁾ entspringt und als durchgängige Konstruktion mit der zuverigen Aufgabe des Syndesmos erkauft ist. Die strenge Sachlichkeit im Wortfönn, die diese Erkenntnis durchweg als oberstes, ja ausschließliches Gebot anerkennt, ist nicht notwendig in der ursprünglichen Stellung des Lebens in unserer Welt motiviert, sondern ist nur Symptom jener besonderen Lebenshaltung, in der »die souveräne« — fachkundige und praktisch interessierte, aber innerlich teilnahmlose — »Willensstellung die ganze Inhaltlichkeit des Bewußtseins umformt«⁷⁾. Das Korrelat dieser »absoluten« Objektivität ist die vollkommene innere Geschichtslosigkeit; denn erst mit dem eigenwilligen Abfall vom Lebensbund

1) S. 180. 2) S. 180. 3) Vgl. S. 193. 4) S. 180.

5) Die Geltendmachung kritischer Geschichtlichkeit überwindet also nach Yorck mit der Grundverfehlung, die zum Relativismus aller historischen Typen metaphysischer Weltanschauung föhrt (Ausgang von einem Einzelfaktor des Lebenszusammenhangs) diesen Relativismus selbst und radikal: nicht nur in der Form des Naturalismus. Vgl. S. 69, 250f. — Die Voraussetzung Yorcks ist dabei die Eindeutigkeit der Redeweise vom konkreten Leben, das ihm mit geschichtlichem gleichbedeutend ist.

6) S. 154. 7) S. 179.

ist der Zerfall des Lebensganzen gesetzt, der allein die Konstruktion aus Elementen, wie sie den Kern des naturwissenschaftlichen Verfahrens ausmacht, und umschänkt ermöglicht und nötig macht. Ist aber ontische Erkenntnis schon aus diesem Grunde keine ursprüngliche und radikale, so ist sie es um so weniger, als auch die Mittel der Konstruktion – die Seinskategorien – nicht originär beigelegt, sondern dem Schatze der inneren Erfahrung zu analogischer Anwendung entlehnt¹⁾, also jener primären Gegebenheit dieses unferes Wesens verdankt werden, das »nicht ist, sondern lebt«²⁾.

Die Vorwegnahme dieser Ergebnisse zeigt, wie die Erkenntnistheorie gleichsam als eine »Psychologie in Bewegung« »die intellektuellen psychischen Vorgänge beobachtend, mitforschend auf ihre Natur und Tragweite prüft« und, indem sie »den Vorgang des Erkennens über sich selbst ins klare setzt«, »die innerpsychischen Grenzen der Erkenntnis nachweist«³⁾. Der Gang dieser immanenten Kritik des Intellekts und damit des modernen Intellektualismus ist nun – soweit angängig – zu verfolgen. Dabei tritt der geschichtliche Lebenszusammenhang, in den uns schon die philosophische Kunstgeschichte geführt hatte, unter einen neuen Aspekt. Und dort um der Einheit der Lebendigkeit willen gegebene Vordeutungen erfahren hier z. T. eingehendere Ausdeutung.

Freilich wird doch auch hier, wo es sich der Natur der Sache nach um die kritische Durchsetzung der philosophischen Grundposition Yorcks in Einzelausführungen handeln mußte, der Mangel zusammenhängender und detaillierter Analysen besonders fühlbar. Diese Ergänzungsbedürftigkeit ist zum Teil durch den Briefcharakter unserer Unterlagen bedingt; insofern kann und wird sie sich hoffentlich aus dem Nachlaß befriedigen lassen. Die Eintragung der Einzelzüge dürfte die einheitliche Spannkraft der philosophischen Konzeption erst recht zur Geltung bringen. Wie aber dabei das Sein stets hinter dem Leben zurücktreten wird – dem Gesetze gemäß, nach dem diese Philosophie angetreten ist, so dürfte auch das thematische Interesse am Wesen der geschichtlichen Wirklichkeit immer besser auf seine Rechnung kommen als das am Sein der Natur. Die Größe und Geschlossenheit des philosophischen Grundaspektes der Geschichtlichkeit engt den ihm botmäßigen realontologischen ein⁴⁾.

1) S. 8. 2) S. 71. 3) S. 180.

4) Die klärende Möglichkeit einer Gegenüberstellung von Geschichtsontologie und Ontologie der Natur entfällt bei Yorck infolge der ausschließlichen Betonung der »generischen Differenz zwischen Ontischem und Historischem« (S. 191). Vgl. Heidegger a. a. O. S. 403.

Nicht zufällig stand Yorck der mathematisch-naturwissenschaftlichen Arbeit so viel ferner als der philologisch-historischen¹⁾. Er hatte in der Kraft spezifisch geschichtlichen Erlebnisses zur Natur in uns und außer uns nicht daselbe ursprüngliche, unbefangene Denkverhältnis wie zur geschichtlichen Lebendigkeit. Es ist bezeichnend, wie er sich immer in der geschichtlichen Landschaft heimisch zu machen sucht, in der »das Natürliche menschlich und persönlich« wird²⁾. Das Gefühl für die schweigende Ferne der Urnatur oder die rein sinnliche Wärme des Kreatürlichen, dem Erdmuttertschoße Vertrauten tritt nirgends hervor. Die Schönheit einer natürlichen Ansicht kann ihn auf die Dauer nirgends befriedigen. Die natürliche Perspektive wandelt sich mit innerer Notwendigkeit in die historische: die äußere Aussicht verlangt nach geschichtlicher Einsicht³⁾.

»Gerade so wie Natur bin ich Geschichte« — dies schon genannte Wort postuliert eine Gleichberechtigung, die im Kampf gegen den Ungeist der Zeit doch im wesentlichen dem Geist der Geschichte zum Rechte verhalf. Die Natur in uns spielt, wenn nicht — griechischem wie christlichem Verdikt der Sinnlichkeit gemäß — als *modus deficiens*, so doch nur als Abstraktum unserer konkreten und in ihrer Konkretheit geschichtlichen Existenz eine Rolle⁴⁾. Daß es auch eine natürliche Verwachsenheit, eine kreatürliche Verbundenheit ungeachtet der geschichtlich-persönlichen Einigung geben könne, wird — so weit ich sehe — kaum erwogen und zur Geltung gebracht. Von dorthier kann also auch keine radikale Begrenzung, strenge Sonderung des geschichtlichen Anspruchs, der historischen Begriffsbildung erfolgen⁵⁾.

Der generelle Unterschied zwischen Ontischem und Historischem⁶⁾ hat doch seine Herkunft aus einheitlicher Lebendigkeit, deren »strukturelle Differenz«⁷⁾ erst die Aussonderung des Seinsmäßigen gestattet. Die somatisch bedingten sinnlichen Gegebenheiten heben sich in ihrer inneren Unzugehörigkeit und Unbewältigtheit — wie sie der Aneignung bedürfen — von den in ihrer Lebenszugehörigkeit erfahrenen Empfindungen, Wirkungen unmittelbaren Rapportes von Leben und Leben, ab; sie bilden das Unlebendige im Leben selbst⁸⁾. Wie auf dieser Grundlage die Abstraktion des Seins aus dem Leben

1) S. 194, 234. 2) S. 108. 3) S. 108; T. 131. 4) Vgl. S. 71.

5) Nur in der Familie erreicht nach Yorck die Natur die Konkretion — der Geschichte: als »allein natürliche Erweiterung des Ich« bietet sie »die erste greifbare christliche Gestalt« dar: T. 101. — Die irdische Bodenständigkeit hat ihm, wie mir scheint, durchaus persönlichen, keinen naturhaften Charakter: f. o. S. 42 ff. 6) S. 191. 7) S. 203. 8) Vgl. S. 192 f.

erfolgt, ist das Seiende dem Leben gegenüber partikulär. Und so sind auch die inhaltsarmen Kategorien des Seins den erfüllten Kategorien des Lebens derivativ untergeordnet. D. h. wie die Geschichtlichkeit ihre Stätte in unserem konkreten Wesen hat und wir die Kategorien historischer Erkenntnis antezipatorisch der eignen geschichtlichen Innerlichkeit entnehmen, so spricht zwar auch die Natur in uns auf die Natur außer uns an: aber wie sie ein Abstraktum unserer vollen Lebendigkeit ist, so sind auch die Kategorien des Ontischen privativ aus denen des geschichtlichen Lebens erwachsen. Das Organ für die Natur, der Intellekt, ist in seiner starren Gesetzmäßigkeit, in seinem einsamen Selbststand selbst eine »natürliche Potenz«¹⁾. Ist der »Keimpunkt der Geschichtlichkeit« die Inständigkeit des Lebens²⁾, so hat das »interne Sein der Intellektualität«³⁾ die Eigenständigkeit und Abständigkeit des Gegenständlichen an sich selbst. Und wie der Intellekt seinem Wesen nach ein abstrakter Faktor ist, so wird nun auch die natürliche Außenwelt nur als Abstraktionsprodukt, Schemen der geschichtlichen Umwelt behandelt. Denn auch hier bleibt für Yorck in Geltung, daß »alles Reale zum Schemen wird, wenn es als ‚Ding an sich‘ betrachtet, wenn es nicht erlebt wird«⁴⁾.

b) Die Stellung des Intellekts.

a) Empfindung und Anschauung.

So geht Yorck auch hier nicht von der »toten Vorfindlichkeit« von Dingen, Vorgängen, Beziehungen« aus⁵⁾, sondern von der primär erfahrenen strukturierten einheitlichen Lebendigkeit⁶⁾, von einem bewußten, habhaften, nicht bloß durchlebten und der Erkenntnis erst aufgegebenen Zusammenhang. Wir finden uns zu allernächst in einer konkreten Lebenslage vor, in »zusammenhängenden ganzen Verhaltungen«⁷⁾, zu denen unabtrennlich auch die uns in Spannung zwischen Affektion und Reaktion haltende, durch unsere intentionale und reale Betätigung mitbestimmte geschichtliche Umwelt gehört. Was sich die Angehörigkeit zu dieser Ganzheit bewahrt hat, dem spricht Yorck in bewußtem oder unbewußtem Rückgriff auf die Etymologie des Wortes »Empfindung«, also mit Rücksicht auf die direkte Vorfindlichkeit, auf seine innere Berührungskraft »Empfindungsrealität« zu; Empfindung ist jedes Moment dieses Ganzen, ebenso

1) S. 194. 2) S. 71. 3) S. 184. 4) S. 61. 5) 162. 6) S. 203.

7) Ebenda. Die »historische Verhaltung«, von der Yorck z. B. S. 86 spricht, ist eine geschichtliche Welt haltung. Die Welt ist Element, Subsistenzmittel menschlichen Lebens. Dies besagt S. 69 die Proportion: Selbstverhalten: Geschichtlichkeit \sim Atmen: Luftdruck.

wie es in diesem Zusammenhang figuriert¹⁾; »Empfindungsinn«²⁾ die geistige Offenheit, in der sich jener Befund geltend macht – das unmittelbare und gesamte Bewußtsein, das durch die Totalität der Empfindungen in Anspruch genommen ist und in ihnen auf Wirklichkeit anspricht.

In diesem erlebten, gegliederten Zusammenhang heben sich Kreise homogener, wiederum untereinander artikulierter Faktoren ab, von denen der eine die Sachwelt ergibt: den Inbegriff dessen, was mir in meiner mehrfältigen Welthabe jeweils als Existenzmittel oder »hemmnis, als das, womit ich im Leben als nützlich oder schädlich rechnen kann und muß, gegeben ist⁴⁾. Ich habe ihm gegenüber keinerlei Verbindlichkeit⁵⁾: ich lasse es liegen, räume es aus dem Wege, nehme es in Gebrauch – ganz nach meinem Gefallen und seiner Tauglichkeit. Die allgemeine Tendenz geht darauf hin, alle Elemente dieser Welt irgendwie zum Gebrauche heranzuziehen und zuzurichten. Dabei bin ich mir einer zwar nicht faktisch unbeschränkten, aber prinzipiell durchgängigen Superiorität über all dies Dingliche bewußt. Es hat im Gegensatz zu meinen Mitmenschen, zu meinesgleichen, nicht die Fähigkeit, sich mir in ganzer oder teilweiser Reserve zu entziehen, sondern ist mir von sich aus vorbehaltlos ausgeliefert: es birgt kein fremdes oder verwandtes Leben, sondern zeigt ein dem persönlichen Leben völlig heterogenes, daher auch ein dem Geiste nie letztlich vertrautes Sein.

In der Art, wie ich es anpreche, bekundet sich der Anspruch,

1) S. o. S. 48. Die besondere Art des Für-mich-seins unterscheidet – als ein »rein persönlicher« Faktor – die Realität der Empfindung von dem unerlebten Schemen eines »Ding an sich«. So versteht sich, daß Yorck mit Vorliebe das Wort »Empfindung« mit der Zuspitzung auf diesen eigenpersönlichen Faktor gebraucht, d. h. für jenen Gefühlston, in dem das Ganze der betroffenen Lebendigkeit anklingt. 2) S. 23. 3) S. 180.

4) Ein kleiner Auschnitt davon ist das, was mir von all diesem eigentümlich, fest und ausschließlich zugehört – was ich besitze. Die oben (S. 44) skizzierte Eigentumstheorie fügt sich auf diese Weise zwanglos der allgemeinen Auffassung ein, die Yorck von der »Sache« hat. Diese ist ihm – nach dem Zeugnis der unmittelbaren, noch nicht theoretischen Lebenshaltung –, mit Hegel zu sprechen, nicht eine selbständige Realität, sondern zunächst und vor der Bearbeitung und Aneignung das der »Freiheit überhaupt Äußerliche« – das Recht auf die Sache also »das Recht der Persönlichkeit als solcher«; erst das Anschauen und Vorstellen schafft jenen Schein der Selbständigkeit der Außendinge, »den das Verhalten des freien Willens gegen diese Dinge unmittelbar widerlegt.« (Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts §§ 40, 44.)

5) S. 192.

selber die Ebene zu transzendieren, in der es gefangen bleibt. Diese Dignität gibt mir einen gewissen inneren Abstand von allem Sachweltlichen, trotz dessen Unentbehrlichkeit, – einen Abstand, der zunächst in einer besonderen Bezugnahme – der Vorstellung – gegeben, dann auch in einer einstellungsmäßigen Fixierung – dem kontemplativen Verhalten – einen eigenen, relativ dauernden Ausdruck finden kann. In einem Abrücken von diesen bloßen Utensilien werden sie gewissermaßen aus den Händen gegeben; ihr Zu-Händen-sein wird – mindestens auf Zeit – zu einem Vor-Augen-gestellt-sein, Vor-gestellt-sein distanziert. Die Unverbindlichkeit steigert sich bei solch rein intentionaler Beziehung zu realer Unverbundenheit: zur Unterbrechung, wenn auch nicht zum Abbruch des Verkehrs mit der Welt; denn jetzt erst wird das Vorstellen, Wahrnehmen usw. aus einem Moment im Umgang mit der Welt die Grundlage, die Dominante des Verhältnisses zu ihr: jetzt erst wird es zu einem zeitlich selbständigen In-der-Anschauung-, In-der-Vorstellung-Leben¹⁾. Die Objektivierung, die in diesem Verhalten liegt, ist also durch die ursprüngliche Sachgegebenheit motiviert. Wie sich der Mensch von der Sache loslöst und zurückzieht, gibt er dem entsprechend abstrahierten, aus dem direkten Lebenszusammenhang entlassenen, schlicht anschaulichen Objekte die Selbständigkeit eines Gegenüber, das bei der Unwirklichkeit des verbleibenden Bezuges als ein »an sich« Seiendes erscheint²⁾.

Durch die Umwandlung aus der Vor-findlichkeit eines immanenten Lebensfaktors in die Vor-gestelltheit eines projizierten Objektes wird das Gebiet des Ontischen also eigentlich erst fixiert und zugleich seiner Verfassung nach begründet.

Zunächst bedeutet die Herausstellung aus dem Lebenszusammenhang die Herstellung einer – in Veräußerlichung gegeneinander – zusammenhanglosen oder doch nur in äußerem Zusammenhang befindlichen Vielheit, die Vereinzelung zu einem Nebeneinander diskreter Größen: kurz – Herrschaft des Raumordnungsprinzips. Vor-stellungs-, Gegenstandsbildung³⁾ ist für Yorck daher mit Verräum-

1) Darauf geht m. E. die Unterscheidung zwischen »sich vorstellend verhalten« und »Vorstellungen, als einzelne, haben« (S. 161).

2) S. 203. 3) Ich verstehe im Folgenden »Vorstellung« immer in ganz allgemeiner Bedeutung, als Objektivierung. Yorck kennt auch einen engeren Vorstellungsbegriff, den er von Anschauung usw. scheidet: Vgl. S. 162, 180. Dabei ist offenbar nicht so sehr an die Modifikationen der Leibhaftigkeit (sensation: idea) als an den Unterschied dynamischen Vor-stellens und verweilender Anschauung gedacht.

lichung ziemlich identisch, Raum-vorstellung ein pleonastischer Ausdruck¹⁾. – Indem hier erst das Problem des Gegenstandes und damit auch allererst die Möglichkeit einer »objektiven« Problematik auftaucht, ist jede Kritik, die Sinn und Grenzen sachlicher Erkenntnis bestimmen will, auf das Verständnis dieses Projektionsvorganges angewiesen und hat von der daraus resultierenden Seinssetzung auszugehen: die ratio ist an den Kosmos gebunden²⁾. Zu den letzten Worten des letzten Briefes an Dilthey gehört der dringliche Hinweis auf diesen Schlüsselpunkt aller Einsicht in die Leistungen und Kompetenzen des Intellekts: »Immer mehr wird mir klar, daß mit der Kritik des Raumproblems Ernst zu machen ist, mit anderen Worten: das Verhältnis von Empfindung und Anschauung ist zu untersuchen.« Auch diese Forderung ist somit ein Desiderat geblieben. Briefwechsel und Tagebuch geben uns aber doch einigen Anhalt dafür, wie Yorck sich die Erfüllung dachte – Andeutungen, die freilich zu einer völlig befriedigenden und einhelligen Formulierung nicht ausreichen.

Da Yorck im erklärten Gegensatz zur »metaphysischen Atomistik«³⁾ die Annahme von Einzelempfindungen usw. als bewußtfeinswidrige Applikation⁴⁾ der mechanistischen Tendenz verwarf⁵⁾ und dem »empiristischen Ausgangspunkte«³⁾ von der Erlebnisganzheit treu blieb, mußte er »ein gutes Teil der . . . einschlägigen Theoreme«, in denen sich die Dogmatik des Sensualismus von Berkeley bis Helmholtz⁶⁾ – so auch Loges Lokalzeichenhypothese⁷⁾ – gefallen hatte, als »alten Sauerteig des Mechanismus«⁸⁾ abtun: explicite Hypothesen, deren innere Dürftigkeit aus impliciten Vorannahmen und Vorurteilen Stützung erfährt⁹⁾. Da im Raum überhaupt erst die Vereinzelung des ursprünglich Zusammenhängenden, seine weltliche Veräußerlichung, stattfinden kann, so kann das Kontinuum selbst kein Kompositum, es muß ein Eigenes gegenüber einem Aggregat, ja selbst einer Synthesis geforderter Empfindungselemente sein. – Für Yorck konnte der damals so aktuelle Streit zwischen nativistischer und empiristischer Raumtheorie überhaupt erst auf dieser Stufe sekundären Verhaltens Platz finden, wo durch die vorstellungsmäßige Einstellung die ursprüngliche Erlebnisrealität zum Empfindungs- »material«¹⁰⁾ herabgesetzt war; und er mußte in diesem Streit der Seite des Nativismus zuneigen, ohne sich mit dessen damaliger Begründung durchweg zu identifizieren¹¹⁾. Denn bei einer solchen Umstellung auf Distanz gegenüber den eigenen Lebensinhalten ergab sich als nunmehriger phänomenaler Befund ein Vorstellungsablauf,

1) S. 138. 2) S. 57. 3) S. 56, 4) S. 179. 5) S. 195. 6) S. 244.
7) S. 250. 8) S. 180. 9) S. 250. 10) S. 162, 178. 11) Vgl. S. 138, 197.

in dem durch ideelle Zerlegung des Gehaltes zwar immer qualitative Momente, die aus der Empfindung stammen, aufweisbar sind – so aber, daß die Vorstellung nicht aus ihnen als ihren Faktoren besteht – daß die Empfindungen sich nicht in Vorstellungen wandeln, sondern diese in jenen nur die Bedingungen ihres Auftretens finden¹⁾. Es handelt sich also um ein motivisches, um ein »in der Unsichtbarkeit der Kausalität sich vollziehendes« »motorisches Verhältnis, um einen Assimilationsvorgang«, in dem die Vorstellung in Übereinstimmung zu den Daten der Empfindung entwickelt und dem Ganzen der Erfahrung akkomodiert wird²⁾: ein Vorgang, der seinen eigenen Rechtsausweis in der Feinheit des »Näheverhältnisses« besitzt, das Empfindung und Vorstellung in ihm behalten³⁾.

Das Unvermeidliche dieses Zusammenhangs zwischen Empfindung und Vorstellung⁴⁾ kann aber nur aus der Teleologie des »psychischen Zusammenhangs« begriffen werden⁵⁾, aus der schon angedeuteten Funktion, die die Vorstellung im ganzen des Lebenshaushaltes hat. Sie dient dazu, die Elemente der inneren Lebendigkeit und die Umstände des äußeren Lebens vor Augen zu stellen und kennen zu lehren. Sie bedarf daher »wie alles Sehen einer Entfernung«⁶⁾, die einen Überblick ermöglicht, und gibt eine Auseinanderlegung, die Ordnung und Übersicht gewährt: »mit der Lebensferne wächst eine gewisse Durchsichtigkeit«⁷⁾.

1) Vgl. S. 56, 197.

2) Assimilation bezeichnet hier nicht nur dieses Sich-Anmessen, Sich-Angleichen der Vorstellung an die Empfindung und an das Bewußtseinsganze, sondern überhaupt die reguläre Ausgewichtung in der Stärke der psychischen Funktionen zum Zweck ihrer Leistung im Ganzen des Lebenszustandes; schließlich den in der Lebensbedeutung des Reizes motivierten und ihr angepaßten Fortgang zu positiven oder zu negativen Gefühls- und Willensreaktionen. Die Normalität besteht eben in dem befriedigenden Zusammenhang der Operationen zum Zwecke der Leistungen, die unter den Umständen des täglichen Lebens ihre Beforgung verlangen. – Dagegen ist in der »eigentlichen Verrücktheit« durch »die Entferntheit des Wirklichkeitsfaktors bei wachem Zustande das adäquate Verhältnis der psychischen Funktionen zu dem Veranlassenden, dem sogenannten Objektiven« aufgehoben, während im Wahn Sinn die regelrechte und zweckmäßige Korrespondenz von Empfindung, Vorstellung und Willensakt gestört ist; im Dichter schließlich ist die Regularität dieses Fortgangs vom Eindruck zur Handlung durch die abnorme Kraft unterbunden, mit der eine regsame Phantasie sich der sonst stets fragmentarischen Erfahrungen bemächtigt, sie in der Entrückung des »poetischen Wahnes« den Kombinationen des Zufalls enthebt und sie so über alle Wirklichkeit und praktische Interessiertheit hinaus zu einem selbstgenugamen, sinnfälligen Ganzen fortbildet, das seine Bündigkeit, sinnbildliche Wahrheit und also sein Interesse in sich hat. (Vgl. die Andeutung auf S. 57. Dazu Dilthey z. B. VI, 139.) 3) Vgl. S. 149. 4) S. 109. 5) Teleologisches Verstandnis als lebendiges Verhalten: S. 103. 6) S. 185. 7) S. 63.

Damit ist zugleich gesagt, daß m. E. der Prozeß der Verräumlichung, der diesen Übergang realisiert, keineswegs darin bestehen kann, daß eine ursprünglich unausgedehnte Empfindungsmannigfaltigkeit nachträglich der Ausdehnung und aller Lokalisierung erst teilhaftig wird – ein in keiner Weise im Erlebnis aufweisbarer Vorgang. Die in der Unmittelbarkeit der Daseinsempfindung befaßte Welt ist nach ihrer sinnlichen Komponente weder raumlos noch als Region bloßer *res extensae* zu denken: so also, daß die Raumbestimmung ihr konstitutives Moment, der Raum ihr eigentliches Daseinsmedium ausmacht. Unser Leben, in dem wir stehen, ist nicht in demselben Sinne räumliches Leben wie es zeitliches – Leben in der Zeitlichkeit ist. Die Verräumlichung ist also nicht so sehr im Sinne des Sensualismus oder der üblichen Transzendentalphilosophie als Raumkonstitution überhaupt, vielmehr im emphatischen Sinne als Veräußerlichung zu nehmen. Die Ausdehnung gibt die Fundamenteigenschaft, die Räumlichkeit die Grundschicht der nicht nur räumlich bedingten, sondern auch räumlich gearteten Vorstellungssphäre ab – der Außenwelt, die in dieser ihrer bloßen Apparenz insofern Erscheinung¹⁾ heißen darf, als sie des inneren Haltes in der Erlebniswirklichkeit, der direkten Zugehörigkeit zum lebendigen Zusammenhang ermangelt. Das nur als Um-stand und Zubehör zum Leben Gehörige, dessen Gegebenheit nicht aus dem Stoffe der Lebendigkeit selbst ist, nicht im intimen Zugehörigkeitsausdruck erfahren wird, wird auf Grund dieser strukturellen Differenz des ursprünglichen Zusammenhangs aus dessen Griff entlassen und auf sich selbst gestellt: die Umwelt wird so zur Außenwelt.

Der Raum wird also durch die Vorstellungsbildung nicht aus dem Nichts erzeugt, sondern gewissermaßen erst recht eigentlich ins Spiel gesetzt, im Abrücken von der Empfindung zur Gegen- und Selbständigkeit und zu der führenden Rolle gebracht, zu der ihn sein Prinzip, die Form des Auseinander, prädestiniert. Denn nachdem die feste Gliederung des Lebenszusammenhangs gelöst, die verflochtenen Umstände des Lebens zu einzelnen Gegenständlichkeiten entfernt und auseinandergetreten sind, ist für die Aufnahme und die Zusammenfassung dieser so nivellierten Inhalte nur eine so neutrale, der Homogenisierung fähige Sphäre tauglich wie der Raum. Im Fortschritt der Objektivierung wird er aus einer Stütze des Vorstellungslebens zu einem immer strengeren Ordnungs- und Maßprinzip der in ihn eingegangenen Objekte. In dieser Abstandnahme – ob-

1) S. 192.

ektiv – betrachtet, wird auch die Geschichte und das eigene Innenleben zu einem in der Raumzeit ablaufenden Phänomen veräußert.

Yorck hat, wie aus gelegentlichen Bemerkungen ganz deutlich hervorgeht, in originaler Auffindung Bergson'scher Erkenntnisse die prinzipiellen »Gegenfälligkeiten von Räumlichkeit und Zeitlichkeit«¹⁾ klar erkannt. Seine Gegnerschaft zu Kant ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß dieser die Zeit als »psychischen Faktor«²⁾ verkenne³⁾ und Raum und Zeit »schematisch nebeneinander und auf gleichen Boden«¹⁾ – nämlich als Formen der Erscheinung⁴⁾ auf den Boden der Anschauung stellt, während sie doch ihre spezifische Funktion im Auf- und Ausbau des Lebens an ganz verschiedenen Stellen erfüllen. In Wahrheit wird die Zeit erst in der Extensivierung des Vorstellungslebens als exklusives Nacheinander, im Charakter der Linearität aufgefaßt und so zu einem Analogon des Raumes, des exklusiven Auseinander, gemacht: das ursprüngliche Erlebnis ist das eines Ineinander von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft – das objektiv Vergangene hat virtuelle Gegenwärtigkeit; die Zukunft ist in der Erfahrung der Vergänglichkeit und »Vorläufigkeit« (Heidegger) dieses unseres zeitlichen Lebens nicht nur erwartungsmäßig motiviert, sondern eben in der Entelechie des Lebens und in dieser ernsten Bewußtheit der Endlichkeit und Flüchtigkeit des Gegenwartsmomentes beschlossen. –

Die Dringlichkeit der Befinnung auf die geschichtliche Realität, der Entscheidung und des Bekenntnisses zu ihr zwang Yorck zum Einspruch gegen eine ästhetizistische Behandlung der Historie, gegen eine rein beschauliche und selbstvergeßene Ergözung an der bunten Fluktuation aneinander gereihter sich ablösender Erscheinungen, am Agieren der »Personen«, die als Rollenträger in einem existentiell bedeutungslosen, von einem verborgenen Dichter ins Werk gesetzten Spiel Gestalt gewordene Kräfte darstellen; so werden sie in der Maske, die ihnen für das weltgeschichtliche Schauspiel vorgelegt ist,

1) S. 244. 2) S. 61.

3) Ein – wie mir Kants Religionsphilosophie zu erweisen scheint – nicht ganz gerechtfertigter Vorwurf, der mindestens den existentiellen Ernst der kantischen Denkontention verkennt. Daß die Zeit bei Kant keine Realität im transzendentalen Sinne hat, ist in der qualitativen Disparatheit des zeitlich-sinnlichen Lebens vom intellectus archetypus Gottes, also religiös, begründet. – Eine Kantinterpretation, der im Grunde doch auch Yorck nahe sein mußte. Denn trotz seines religiösen Dissenses zeigt er – im Gegensatz zur wissenschaftstheoretischen Kantauslegung des Neukantianismus – das originale Denkmotiv Kants im »echt deutschen, dem theologischen« auf (S. 251).

4) Daran hat (für die Zeit) auch Dilthey frühzeitig Anstoß genommen (Schriften V, 5).

geschaut und nicht als Mächte, die in unser eigenes Leben eingegangen sind, erkannt und wirksam befunden. Damit ist auf Ranke abgezielt. Der bleibt für Yorck trotz aller Bewunderung für seine künstlerische, vor allem seine dramatische Meisterschaft doch schließlich »der romantische Zauberer«, dem nicht, was entschwand, zu »Wirklichkeiten werden kann«, dessen Zauberstab vielmehr das vergangene Leben auf die Bühne bringt, die Wahrheit zur Dichtung verschleiert«, d. h. bewegende Kräfte zu farbigen Erscheinungen entrickt, ihr Wirken zum Schau-spiel depotenziert. »Ranke ist ganz Auge als Historiker, die Empfindung als ein rein persönliches behält er für sich, es ist ein Geschichte sehen, nicht ein Geschichte leben. Darum fehlt es am letzten Sinne solcher Geschichte.« »Abstraktion der Okularität von aller Empfindung«; da aber »historische Wirklichkeit Empfindungsrealität ist«, so wird die Geschichte hier trotz aller Virtuosität der Schilderung aus einer kreisenden Kraft doch nur zum reizvollen Gewebe, »höchstens der hinter Wolken verborgenen Gottheit lebendiges Kleid« – »historische Phänomenalität«, »Reflex einer zwar bezugslosen, doch aber vorhandenen, wenn auch beschwiegene Metaphysik«¹⁾.

In Rankes Beharren bei den äußeren politischen Bühnenaktionen, das es Dichtern wie Shakespeare überließ, »den Schleier wegzunehmen, durch welchen die innere Handlung und ihre Motive dem gewöhnlichen Auge verborgen werden«, hat Yorck nicht die Demut der Selbstbescheidung erkannt – in der Jugend hatte auch Ranke in der Hoffnung geschwärmt, »der hinter der Erscheinung tätigen Lebensquelle noch einmal beizukommen«²⁾ – sondern er sah nur die zweifellos auch vorhandene Neigung Rankes, sich im Offenen und Öffentlichen, im Durchsichtigen und literarisch Belegbaren und also an der Oberfläche zu halten³⁾. Aber »in der Geschichte ist's so, daß was Spektakel macht und augenfällig ist, nicht die Hauptsache ist. Die Nerven sind unsichtbar, wie das Wesentliche überhaupt unsichtbar ist«⁴⁾. »Geschichtserkenntnis ist zum besten Teile Kenntnis der verborgenen Quellen«⁵⁾ und Unterströmungen⁶⁾.

Und ebenso verkannte Yorck mit vielen anderen seiner aktivistisch gefonnenen Zeit⁷⁾ jene »Universalität des Mitgefühls« (Dove), die uns Ranke heute noch lebendiger erscheinen läßt als die streitbaren Historiker der Bismarckschen Epoche. Er sah nur »die ästhe-

1) S. 60, 113, 167, 193, 252.

2) Nach Dove, Ausgewählte Schriftchen II, 223. 3) S. 59. 4) S. 26. 5) S. 109. 6) S. 83. 7) Vgl. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 160 u. ö.

tische Begeisterung für das geschichtliche Menschendasein schlechthin, in der der junge Ranke ausgerufen hatte: »Das ist so gar süß, schwelgen in dem Reichtum aller Jahrhunderte, all die Helden zu sehen von Aug' zu Aug', mitzuleben noch einmal, und gedrängter faßt, lebendiger faßt; es ist gar so süß und so gar verführerisch«¹⁾. Der Generation, die sich zur verantwortlich tätigen Mitarbeit an der Wirklichkeit der Geschichte aufgerufen fühlte, mußte die Ranke'sche Beschaulichkeit, seine kontemplative Distanz zur »Mär der Weltgeschichte«²⁾ – lebenswürdige Mitgift einer »halkyonischen Meeresstille zwischen den Stürmen« – weiblich und verächtlich erscheinen. Unter dem Eindruck von Bismarcks großer Persönlichkeit steht immerhin auch Yorcks Verehrung der persönlichen Kraft an Stelle der Intuition oder doch »ahnenden Erkenntnis« leitender Ideen: aber sie ist zugleich in der Konzeption eines tieferen Geschichtsbegriffes begründet, als ihn die metaphysisch-ästhetisch-organologische Weltbetrachtung der Rankezeit besaß.

Denn Ranke gehört (für Yorck) mitamt der historischen Schule und der romantischen Spekulation zu jener Bewegung des ästhetischen Konstruktivismus, den Yorck nur für eine durchgehende Nebenströmung, einen alten Gegensatz und ein Komplement des mechanischen ansah; »daher was sie methodisch hinzubachte zur Methode der Rationalität nur Gesamtgefühl« war³⁾, d. h. Gefühl für die Gestalt des Ganzen im Spiegel des Einzelnen, das so für die Idee transparent wird.

Damit wird die historische Schule mit ihrer Organologie der Organologie jener Geistesrichtung angegliedert, die unter Leibniz'schen Impulsen eine Morphologie des Universums anstrebt; die die Unendlichkeit der göttlichen Idee in einem System individueller Symbole repräsentiert sein läßt, d. h. aus der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ein System von Typen als Abwandlungen des einen Prototypes herauschaut. Sie kann hier nicht in ihren Verzweigungen noch auch in deren Verschlingung verfolgt werden: nicht in ihrer spekulativen Durchbildung von Shaftesbury bis Schelling, nicht in ihrer biologischen Bewährung von Buffon bis Goethe, nicht in ihrer geschichtlichen Auswertung von Herder bis Humboldt und Ranke.

Wenn Yorck nun als das Kennzeichen dieser Bewegung die Ergänzung des rationalen Momentes durch Gestaltgefühl sieht, so scheint folgender Gedankengang zugrunde zu liegen. »Kraft und Nerv de

1) Zitiert nach Doves Vorwort zu Rankes Epochen der neueren Geschichte.

2) Brief an Heinrich Ranke, Nov. 26. 3) S. 69, vgl. S. 85.

geschichtlichen Lebendigkeit des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts« sieht Yorck »in dem moralischen Mechanismus«¹⁾. In ihm weiß sich ein einseitig schroffes, aber kraftfrohes, zuchtvolles, heldisches Willentum frei gegen innere wie äußere Natur wie gegen »fremde Willensorganisation«²⁾ zu behaupten. Aber diese »Konzentration des Willens« ist mittels Abstraktion³⁾ erreicht. Das wird ihr Verhängnis. »Nicht mehr bekriegt, wenigstens von Mächtigen« nicht, vertauscht der Rationalismus »die Rüstung seiner großen moralischen Gefinnung mit dem Bürgerkleide tadelloser Respektabilität«⁴⁾ oder entartet zur formalen Freiheit des unernsten Spieles mit dem Leben in der ausgehenden höfischen Gesellschaft⁵⁾.

Indem so die »konstruktive Souveränität« weicht, die Willenshoheit verfällt oder unschöpferisch wird, hebt sich das lange zurückgedrängte zuständige Lebensgefühl zur Freiheit gegenüber der Willenshegemonie empor. Rousseau wird zum Exponenten eines Existenzbewußtseins, das den »absoluten Gegensatz gegen den Typus Leibniz« darstellt. Bei Leibniz »Teleologie, von der Weltauffassung bis zur Lebensgestaltung und Erziehung, hier nichts von Zweckgedanken, nur Naturgefühl und Menschheitsempfindung.« Aber dies Gefühl ist »unartikulierte, es litte durch Bestimmung. Die Natur ist Rousseau ein Allgemeingebilde, nicht Kosmos, der gestaltliche Unterordnung und Abhängigkeit heißt«⁶⁾.

Ein universales Phänomen – gleich wichtig für Kultur« wie Organisationsysteme. Bei diesen letzteren rüttelt der Gedanke der Sozietät⁷⁾ – zufälliger Schicksals- und haltlos vager, rein pathologischer Stimmungsgesellschaft, die sich, wo Gestaltung nottut, denn doch nur mechanisch in Abstimnungen deklarieren kann⁸⁾ – an dem Bestand des Staates – status – als einer Willensorganisation zum Gleichgewicht geeinter und durch Willenserziehung zur Willensgemeinschaft verbundener Kräfte⁹⁾: an den Fundamenten also des leibnizisch-kantisch-friederizischen Staatswesens; »in dem die Zwangspflicht« – wie das noch Rankes Politisches Gespräch formuliert – »sich zur Selbsttätigkeit, das Gebot zur Freiheit erheben soll«. An Stelle solchen schöpferischen Lebensbewußtseins tritt nunmehr die gehobene, ja schwelgerische Empfindung für die eigene Lebensgegebenheit, das poetische Eigen- und Totalgefühl einer von Konvention gereinigten, genialen Natürlichkeit, die in diesem Gegensatz zum Herkommen aus dem Zusammenhang der Geschichte und ihrer Teleologie heraustritt¹⁰⁾,

1) S. 168. 2) S. 153. 3) S. 143. 4) S. 63. 5) S. 224f. 6) S. 225.

7) Zu Begriff und Geschichte der »Gesellschaft«, f. S. 191.

8) S. 88, 93ff., 225. 9) S. 66, 111, 141. 10) S. 69, 169, 225.

in minder substantiellen Naturen sehr bald die ernste und reiche »Wirklichkeit der Stimmung«¹⁾ verliert, in fatte Rentierbehaglichkeit und bodenlosen Subjektivismus ausläuft²⁾. »Bandlofer selbstfüchtiger Nießschanismus und genußfüchtiges Herdenbewußtsein sind nur verschiedene Tonarten desselben Systems«³⁾. Schon der moderne Staats- (und Kirchen-)gedanke bedeutet ja gegenüber dem religiösen Existenzbegriff des Reiches die Verweltlichung eines Glaubensinhaltes⁴⁾ bzw. in der »Verweisung des Herrschers über den inwendigen Menschen in den Himmel« die Stabilierung der »Freiheit irdischer Selbständigkeit«⁵⁾. Statt »verbindlicher politischer Gestalt« die »reine Faktizität« eines Gleichgewichtes, »welches bei der Lebendigkeit der Kräfte nur ein labiles sein konnte. Diesem rationalen Verhältnis ist in unserem gepriesenen Jahrhundert der Animalismus (Spencers) gefolgt – wie denn das der Fortgang gewesen ist von einer bodenlosen ratio zur Impetuosität des Triebes, womit das Leben in seiner niedrigsten Art zum Rechtsgrunde des Lebens gemacht ist«⁶⁾.

In den Kultursystemen wie Wissenschaft und Kunst hat der Aufstand der Empfindung gegen den Willen zweierlei Erfolg. Einmal einen destruktiven. Er erschüttert die in ihrer Philistrierung und Formalisierung ohnehin geschwächte freie Konstruktions Tendenz. Die Kunst verfällt dem Sensualismus und sozialistischen Bestrebungen⁷⁾. Die Kantische Raumanschauungslehre, die Assoziationspsychologie, der ganze wissenschaftliche Sensualismus und Phänomenalismus sind in diesem Verfall der synthetischen Kraft begriffen, aus ihm begreiflich. Die ἀρχαὶ des naturwissenschaftlichen Dynamismus werden zu Hypothesen, wie das Atom, das ursprünglich als das fügbarste Konstruktionsmittel der »Werk Tätigkeit des arbeitenden Verstandes« die unentbehrliche Entsprechung bot und also in der Abolutheit und Selbstsicherheit des Willens mitgarantiert war⁸⁾. Das von dieser Basis losgelöste Denken büßt die innere Gewähr seiner kompositionellen Hantierung wie auch die sichere Betreffung der nur im tätigen Umgang zur strikten Geltung kommenden Umwelt dinge ein: was Objektivität der Welt befagt, kann eben ein praktisch inaktiv gewordener Intellekt nie erfahren. Gegenständigkeit bekundet sich nicht für Verstand und Sinnlichkeit allein, sondern nur im Widerstand, den der geistige Willensausgriff antrifft und bezwingt.⁹⁾ Ver-

1) S. 175; vgl. T. 227. 2) S. 74, 230; vgl. S. 96. 3) S. 229 f.

4) S. 66. 5) T. 226. 6) S. 66; vgl. S. 111. 7) S. 94 f. T. 214, 219.

8) S. 74, 80, 168.

9) Die Bedeutung des Willensvorstoßes für die Geltung der dritten Raumdimension haben wir schon oben – S. 147 ff. – erörtert.

äußerlichung des Denkens heißt also: Übergang von umweltlicher Beforgung zu außenweltlicher Intention. »Das veräußerlichte Denken hat damit allen Halt verloren, über die im Grunde moralische Selbstgewißheit Descartes' durch weitere Abstraktion hinausgeschritten«¹⁾.

So stehen »die Wissenschaftler . . . den Mächten der Zeit ähnlich gegenüber wie die feinstgebildete französische Gesellschaft damaliger Revolutionsbewegung«. Die großen geistesgeschichtlichen Analogien gehen aus der Identität des geistig-ungeistigen Verhaltens hervor. »Hier wie dort« – in der Wissenschaft wie im gesellschaftlichen Leben – »Formalismus, Kultus der Form; Verhältnisbestimmungen der Weisheit letztes Wort«²⁾. Die Bodenlosigkeit dieses exzentrischen Denkens, das nunmehr weder aus der Quellmitte der Glaubenshingabe noch aus der der sittlichen Selbständigkeit gespeist wird, entnervt seine Kraft. Kann die persönliche Transzendenz sich sowohl im Aufschwung zur Inständigkeit des höher-geschichtlichen Lebens wie auch im durchgeführten Herrschaftsanspruch über die Natur bewähren und befestigen, so geht jetzt mit der »Transzendenz des Denkens«³⁾ der Sinn für beide Aufgaben in ihrer Strenge verloren. Die Erkenntnis begnügt sich damit, dort eine bunte Fülle der Erscheinungen nachzuzeichnen, hier einen widerspruchslosen Zusammenhang der Phänomene zu konstruieren. In »solcher Exzentrizität, die den allgemeinen Probabilismus zur Folge hat«, »verliert das Erkennen sein Existentialrecht«. »Der Faden der Wissenschaft ist so lang und immer dünner gesponnen, daß er nunmehr der impetuellen Frage: Was ist Wahrheit? gegenüber reißt«⁴⁾.

Auf der anderen Seite werden diese Erscheinungen dem Leben auch wieder in der Geruhigkeit der Kontemplation genähert und in ein Stimmungsambiente eingebettet. An die Stelle sachlicher Zweckbestimmung tritt nun auch hier im Sinn für die »rein formale Zweckmäßigkeit« der Erscheinungen⁵⁾ das Gestaltgefühl als stimmungshafte Erfassung des Universums und also als »ästhetische Hushilfe der Mechanik«⁶⁾, die ihre souveräne, unbestrittene Kraft im Innern und daher nach außen eingebüßt hat.

Nicht zufällig aber wird von Kant jener Form Sinn als das ästhetische Urteilsvermögen dem teleologischen für die reale Zweckmäßigkeit in der Organismenwelt beigeordnet. Der sachliche Zusammenhang ist zugleich ein historischer. Denn während auf politischem Gebiet das Gestaltgefühl »Gefühlsektatismus« bleibt, eine

1) S. 74, vgl. dazu Dilthey, Schriften V, 348.

2) S. 39 f. o. S. 179. 3) S. 178. 4) S. 128, vgl. S. 83.

5) Kant, Kritik der Urteilskraft XLIV u. ö. 6) S. 128.

nebulöse Empfindsamkeit, die Eigenleben wie Gesamtleben zerstören muß – denn geschichtliches Leben ist differenziertes, sich differenzierendes Leben – wurde diese Unartikuliertheit für die Kultursysteme durch den Hinzutritt morphologischer Intuition, durch das Gestaltsmoment der großen französischen Naturforscher, Winkelmanns, Goethes . . . überwunden¹⁾.

Es ist dies eben jener Höhenzug des abendländischen Denkens, den auch Dilthey von Giordano Bruno und seiner Zeit her verfolgt und später als die geschichtliche Linie des objektiven Idealismus abstecken sollte²⁾. Er bezeichnet ihn in der Zeit des Briefwechsels als »Philosophie des kongenialen Weltverständnisses«³⁾, als Interpretation und Reproduktion der Lebendigkeit des Universums aus der ästhetischen Lebendigkeit der Phantasie und des Lebensgefühles⁴⁾. In der Hochblüte mathematischer Naturwissenschaften vom Mechanismus zurückgedrängt, wird diese Betrachtungsart im Bündnis mit den vergleichenden und beschreibenden Naturwissenschaften, wie sie in den achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts aufkommen, zur universalen Potenz⁵⁾. Ihr Anspruch, Totalität zu erfahren und zu erfassen erscheint empirisch gerechtfertigt, seit sich ihre Ideation als Organ biologischer Zusammenschau bewährt hat. Die gesamte Natur soll nun als Organismus, die Organisation aber in ihrem harmonischen Verhältnis der Teile untereinander und zum Ganzen als Kunstprodukt, Werk eines urmütterlichen Wesens verstanden werden, deren Bildungskraft in allen Geschöpfen waltet⁶⁾.

Dieser schon in Shaftesbury, Buffon, Robinet, Herder u. a. immer stärker hervortretende ästhetische Zug mußte sich für souverän erklären dort, wo in solcher Schau einem dichterischen Genius seine geheimnisvolle Solidarität mit dem Universum aufgeklärt ward; wenn

1) S. 225. Yorck erklärt, »Goethe als Erzieher werde von hier aus, aufnehmend und hinzutruend verständlich«. Goethe eben erklärt sich gegen das Sichverlieren ins Elementarische, während man alles umfassen will; er überwindet die Wertherstimmung, in der die Empfindung im großen, dämmernden Ganzen verschwimmt und wir uns sehnen, uns mit der Wonne eines einzigen, großen, herrlichen Gefühles ausfüllen zu lassen. Und bezeichnet ausdrücklich als Hauptkrankheit der Rousseau-Periode, daß »Staat und Sitte, Kunst und Talent mit einem namenlosen Wesen, das man aber Natur nannte, in einen Brei gerührt werden sollte«. – Daß in der Organologie des reifen Goethe und seiner Art des »objektiven Idealismus« die Chaotik des Elementarischen besiegt, dieses selbst aber im künstlerischen Lebensgefühl und damit im Gefühl des Universums gewahrt bleibt – das kann hier nur flüchtig gezeigt werden.

2) Vgl. z. B. Schriften V, 402. 3) S. 67. 4) S. 172.

5) Vgl. Dilthey S. 67, 72 f., 172, Schriften II, 312 ff., 398 ff. V, 309 ff. u. ö.

6) Vgl. selbst Kant, K. d. U. S. 77, 369 f.

er in dieser Lehre von der Verwandtschaft aller gestaltenden Triebe und Formen die Enträtielung seiner selbst und der Natur, die tiefere Identität seiner *ποίησις* mit der ihren und damit die universale Sanktion des eigenen Wefens fand. – Erst durch diese Resonanz des künstlerischen Vermögens gewinnt nach Yorck der Pantheismus Spinozas Eigentlichkeit, sein amor Dei »Wärme des Lebensgefühls«, sein Seinsbegriff Fülle »poetischen Eigengefühls«, seine *cognitio intuitiva* ingeniosen Gehalt¹⁾.

So findet diese Bewegung in Goethe die tiefste persönliche Beglaubigung, den gewaltigsten Anwalt, durch seine Wirkung weiteste geistige Auswirkung. Karl Philipp Moritzens Schrift »Von der bildenden Nachahmung des Schönen« – von Goethe inspiriert und auszugsweise in die »Italienische Reise« aufgenommen – kann (das erkennen beide Freunde unabhängig voneinander, und neuere Forschungen – Walzels – haben ihnen recht gegeben) als selbstbewußtestes Manifest dieses künstlerischen Abolutismus angesehen werden, worin »im Keime der ganze Schelling und Schleiermacher« enthalten ist²⁾.

Im Anhalt an solche Namen muß nun konjunkturhaft angedeutet werden, wie Ranke und die historische Schule zugleich im Zusammenhang dieser Bewegung und doch auch wieder im Gegensatz zu Goethe gesehen wird. Auch hier handelt es sich natürlich nicht um Abhängigkeitsnachweise – »dergleichen ist im Grunde für jeden Menschen, er müßte denn ein moderner Philologe sein, gleichgültig«³⁾ – sondern um virtuelle Zusammenhänge; nicht um Durchführung einer Ideengeschichte, sondern um das Verständnis der erkenntniskritischen Charakterisierung, durch die Yorck zu jener Entwicklung Stellung nahm.

Im Grunde geht das ästhetisch-organologische Interpretationsprinzip des Universums – darin hat Dilthey genauer gesehen als Yorck⁴⁾ – in einheitlicher Entwicklung schon von Leibniz aus, der

1) Vgl. S. 169. 2) S. 244 ff. 3) S. 143.

4) S. 67, 73, 224. Übrigens hat Dilthey, der selbst noch 1888 von Schellings »ästhetischer Weltansicht« gesprochen hatte (VI, 117), später immer energischer gegen die Bezeichnung der Identitätsphilosophie usw. als »universeller Ästhetik« (K. Fischer) Front gemacht. Es geschah dies in Konsequenz seiner Typenlehre. Die Studien zur Geschichte des »objektiven Idealismus« schienen ihm die ästhetische Auffassung nur als Steigerung einer Bewegung zu erweisen, in der sich Künstler wie Nichtkünstler in wechselweiser Förderung begegnen können, und die für beide gleichursprünglich eine typische, aber doch nur eine besondere Möglichkeit des Weltverständnisses bedeutet: Schriften V, 312 (1895); Brief an Yorck S. 246 (1897); Nachlaß zur Jugendgeschichte Hegels, IV, 210 (1905?).

im Schnittpunkt der mechanischen und ästhetischen Weltbetrachtung steht: im Persönlichen sind sachlich gegensätzliche Tendenzen kompossibel. Wer dachte nicht an Leibniz¹⁾, wenn nach Moritz der Mensch den Makrokosmos nicht nur an sich dar- und in sich vorstellt, indem er ihn »durch die unter allen am hellsten geschliffene spiegelnde Oberfläche seines Wefens in den Umfang seines Daseins aufnimmt«, sondern nach Möglichkeit als Organ des Ganzen dies selbst sein will, es »hervorbringend in sich faßt« und so in vollendeter Bildungskraft allen Stoff seiner Welt »verschönert außer sich wieder darstellt«? Und unter gleichen Auspizien steht dann Schellings einflußreiche Formulierung von Geschichtswissenschaft als historischer Kunst, welche Geschichten in einer Vollendung und Einheit darstellt, wodurch sie Ausdruck der höchsten Ideen werden«; Ideen, die, wie Schelling gleich darauf sagt, als besondere Formen »doch zugleich Universa und das sind, was die Philosophen . . . Monaden genannt haben«²⁾. Und schon zuvor hat Schelling sein Bekenntnis zu Goethe und dem Weltbild des dichterischen Genies abgelegt, wenn er der transzendentalen Anschauung nur in der ästhetischen Objektivität zuspricht, so »daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organ zugleich und Dokument der Philosophie sei«³⁾.

Und diese Ideenwelt, diese Ideenlehre ist auch noch in Wilhelm von Humboldts Rede »Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers« lebendig⁴⁾, die – 1822 gedruckt – drei Jahre vor Rankes erstem Auftreten (mit Treitschke zu sprechen) »in Form und Inhalt den Übergang von der philosophischen zur historischen Weltanschauung«⁵⁾ bildet. Auch hier noch ist die historische Erkenntnis produktive Anschauung gleich der des Künstlers, in dessen Schaffen »die Gestalt ganz anders als der unkünstlerische Blick es wahrnimmt, erkannt, dann von der Einbildungskraft dergestalt aufs neue geboren wird, daß sie, neben der buchstäblichen Übereinstimmung mit der Natur noch eine höhere Wahrheit in sich trägt«⁶⁾. Das führt

1) Über die Quellen von Leibnizens Repräsentationsbegriff (Eidolontheorie, Mikrokosmoslehre, Begriff der mathematischen Darstellung) vgl. Paul Köhler, Der Begriff der Repräsentation bei Leibniz (Bern 1913) und Dietrich Mahnkes Leibnizaufsatz in diesem Jahrbuch VII, vor allem S. 515 ff., 589 ff.

2) Schelling, Methode des akademischen Studiums, S. W. I, V, 310, 317.

3) Schelling, System des transzendentalen Idealismus, S. W. I, III, 627 f.

4) Vgl. E. Spranger, W. v. Humboldts Rede über die Aufgabe des Geschichtsschreibers und die Schellingische Philosophie, Hist. Ztschr. 100 (1908), S. 541 ff.

5) Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jhdt. 16 S. 696.

6) W. v. Humboldt, Gef. Schriften (Ak.-Ausg.) IV, 43.

zu einer unendlichen Ideenfülle: Ideen innere Formen der jeweiligen Individualität; sie alle individuelle Symbole des sich in der Welt offenbarenden Geistes, der einen unendlichen Idee des Aboluten, die durch keine gegebene Menge von Ansichten erschöpfend erkannt werden kann¹⁾, wiewohl eine jede Ansicht »irgendeine Seite der Unendlichkeit« spiegelt: »denn die Individualität in jeder Gattung des Lebens ist nur eine von einer unteilbaren Kraft nach einem gleichförmigen Typus (da nur dies, nicht etwas [als] wirklich Gedachtes hier unter Idee verstanden wird) beherrschte Masse des Stoffes«²⁾.

Es ist symptomatisch, wie Humboldt seine Analogisierung von Historie und Kunstwerk einem Dichter – Schiller – verdankt; und wie er seine geschichtliche Auffassungsart in Zusammenhang mit Goethes naturgeschichtlicher Bemühung sieht, »die Erscheinung rein . . . und aus den einzelnen Teilen . . . als Ganzes aufzunehmen«³⁾.

In Humboldt laufen so organologisch-ästhetische Gedankenmotive von Leibniz über Herder, Goethe, Schiller, Schelling her zusammen. Von einem zarten Sinn für das Wunder des Individuellen empfangen und umgeprägt gehen sie nun – und deshalb mußte hier Humboldts Vermittelung angerufen werden – auf Ranke über, dessen Ideenlehre sich in allen wesentlichen Punkten mit der Humboldts zu decken scheint⁴⁾.

In Wahrheit besteht denn doch diese Übereinstimmung mehr in theoretischer Formulierung als in der praktischen Handhabung dieser Lehre. Nicht nur, weil Rankes Liebe der einzelnen Erscheinung auch schon ohne humboldtsche Ideation des Individuellen gehört, »wie man sich der Blumen erfreut, ohne daran zu denken, in welche Klasse . . . sie gehören, . . . wie das Ganze in dem Einzelnen erscheint«. Rankes Tendenz ging überhaupt mehr vom Einzelnen zum konkret Allgemeinen als vom Faktischen zum Ideellen. Die Ideen als allgemeine Tendenzen großer Zeitalter sind nicht so sehr letzte Zielpunkte der Intuition; sie dienen vielmehr als Sammel- und Mittelpunkt einer umfassenden Kombination, die zur eigentlich zentralen

1) Ebenda III, 167 f.

2) Ebenda III, 366.

3) Humboldt an Goethe, Brief vom 18. März 1822.

4) Fester, Humboldts und Rankes Ideenlehre, Deutsche Ztschr. f. Geschichtswiss. 6 (1891) S. 254. Unsere Betrachtungsrichtung erlaubt uns weder den ganzen Umfang dieser Lehren noch den ihrer Deckung abzuschreiten. – Auf den tiefen Eindruck und Einfluß, den Droysen von Humboldts Geschichtsphilosophie erfuhr, sei hier nur hingewiesen.

Forcungsaufgabe, »Kritik und objektive Auffassung«, unabweislich hinzutritt¹⁾).

Schon diese Aufgabenbestimmung zeigt die Akzentverschiebung von genialer Schau auf nüchtern philologische Kritik. Wenn York dennoch auch Rankes kritische Grundzüge als solche »okularer Natur und Provenienz« kennzeichnet, so will er damit den Geist oder Ungeist moderner philologischer Methode und Problematik überhaupt treffen, die ohne lebendige psychische Transposition und vollends ohne innere reale Verbundenheit den Phänomenen als Vorstellungsgebilden verhaftet bleibt, die »Seele«, die »Zentralität« eines geistigen Wesens verfehlt. »Eine äußerliche Manier«, die mechanisch-unlebendig von dinglich-sinnlosen Einzelheiten als einzigem Material ausgeht, den Geist buchstäblich, literarisch-historisch zu erfassen sucht und vom greifbaren Wort zum ungreifbaren Sinn nur auf den Flügeln der Hypothese kommen kann: »worin sich die Verwandtschaft dieser und der naturwissenschaftlichen Denkstellung ausdrückt«, die auch von isolierten Einzelfaktoren aus einen Zusammenhang erst subtruiert. Das führt in den Geisteswissenschaften, denen die Verifizierung durch das Experiment fehlt, noch unausweichlicher als in den Naturwissenschaften zu Skepsis, »Ratlosigkeit und Erfolglosigkeit«, zu »einem großen Fragezeichen und ist zu Schanden geworden an den großen Realitäten Homer, Platon, Neues Testament«. Gegenüber dieser unkritischen, den Boden des Bewußtseins mißkennenden, »doktrinären« Kritik, dieser »mechanisch-philologischen Methode« wird »die Fruchtbarkeit einer auf unmittelbarer psychologischer Erfassung beruhenden« »nachfühlend, eingehend und (immanent) vergleichenden« Betrachtungsweise geltend gemacht, die »Bodenlosigkeit der Annahme einer innerlich zufälligen Kristallisation« z. B. der homerischen Dichtungen gebrandmarkt und (über Herman Grimm hinaus) aus ihren Voraussetzungen begriffen²⁾).

Freilich ist schon in F. A. Wolf, dem Urheber dieser Untersuchungsweise, das Mechanisch-Konstruktive nicht alleinherrschend, sondern – wie er von der neuen ästhetischen Kultur abhängig ist³⁾ – ist in ihm »eine merkwürdige Mischung von Romantik – ästhetischer Anschauung – und moderner Naturwissenschaft«. Aus dieser geistigen Atmosphäre stammt Schellings Berufsbestimmung des Philologen:

1) Vgl. Doves Vorwort zu den »Epochen der neueren Geschichte«.

2) S. 61, 71, 101, 103, 254f. 3) Dilthey, Schriften VII, 144, vgl. V, 270; Leben Schleiermachers² 648, 655, 669, 726. – Vgl. dazu eins der jetzt eben von Joseph Körner veröffentlichten Fragmente von Friedrich Schlegels Philosophie der Philologie: »Skeptisch ist die kritisierende, kunstmäßige, aber antihistorische Philologie. (Dergleichen ist selbst Wolfs etwas. – antiscientifisch)«.

»Seine Sache ist die historische Konstruktion der Werke der Kunst und Wissenschaft, deren Geschichte er in lebendiger Anschauung zu begreifen und darzustellen hat«¹⁾.

Es ist die lebendige und verlebendigende Anschauung Goethes, die hier vom Philologen gefordert wird, in dem sich Künstler und Philosoph durchdringen sollen²⁾. Denn wie in Goethe – nach einem Humboldtischen Wort aus der Rezension von Goethes zweitem römischen Aufenthalt – »das bewegteste und bewegendste Gemüt in die Form der sinnvollsten sich sonnenklar darlegenden Anschauung tritt«, so empfindet Goethe nun auch umgekehrt eben »weil er großer lyrischer Dichter war, die Gestalt, die Symbol wurde, sinnvoll. Sein empfindendes Auge ließ ihn, ohne Griechisch, die Gräzität erkennen«³⁾. Er, der in aller Natur »das Atmen des Geistes« empfand⁴⁾, durfte aus der Gesetzmäßigkeit der eignen produktiven Bildungskraft heraus im Geiste der klassischen Kunst das Bildungsverfahren der Natur in reifer Vollendung verspüren.

In der Begrifflichkeit der deutschen Spekulation heißt daselbe bei Schelling: »Es sind Produkte einer und derselben Tätigkeit, was uns jenseits des Bewußtseins als wirkliche, diesseits des Bewußtseins als idealische, oder als Kunstwelt erscheint«⁵⁾. Aber diese Divination einer letzten Koinzidenz von Natur und Geist hat ihren eigentlichen Wirklichkeitsgaranten doch nur in der singulären Selbsterfahrung des Genies, so wie es sich in historisch bedingter Selbstinterpretation selbst versteht. – »Mit der Kunst als Lebens- und Schöpfermacht fällt nun das Recht solchen Philosophierens«⁶⁾. Ließ der künstlerische Durchstoß durch die Welt der inneren und äußeren Erscheinungen die Ideen als Gestaltungstypen einem schöpferischen, mit-erlebten Leben einbeschrieben sein, so mußten sie – wenn überhaupt noch anerkannt – zu Schemen entwirklicht werden, sobald der Schwung dichterischen Hochgefühles nachließ und im Scheitern und Mißkredit der großen metaphysischen Begriffsdichtungen die enthusiastische Betrachtung einer nüchtern verständigen wich. Dies entspricht ja dem phänomenalistischen Charakter der Anschauung, die ihre Vorstellungen, ihre Projektionen aus dem Zusammenhang unmittelbar erfahrener Lebenswirklichkeit entläßt – und dafür können wir auf unsere früheren Bemerkungen über das *εἶδος* verweisen⁷⁾. »Es war dies der notwendige Verlauf. Idee mußte zum Schemen

1) Schelling, S. W. I, V, 246.

2) Vgl. z. B. Goethe selbst, Brief an Boisserée vom 16. 7. 1818.

3) S. 60. 4) Naturw. Schr. (Weimarer Ausgabe) VI, 282.

5) Schelling, S. W. I, III, 626. 6) S. 244. 7) S. o. S. 54 ff.

werden, war es von der tragenden Empfindung der Einzelnen abgesehen, schon anfänglich¹⁾.

Diese Entwicklung hat zwei Stadien durchlaufen. Schon in Hegels Geschichtsdiagnostik ist trotz ihrem Willen zur Konkretion die Goethesche »Wärme des Lebensgefühls den einzelnen Erscheinungen gegenüber«²⁾ durch den Herrschaftswillen des Intellektes gedämpft. Die Idee droht die Lebenswirklichkeit zu verdrängen, die Identität des Aboluten die Mannigfaltigkeit des empirisch-geschichtlich Bedingten. »Tritt diese spinozistische Utermalung zutage, so wird die ganze großartige Gestaltenfülle Hegels zu Schemen«³⁾. Die deutsche romantische Philosophie, Schelling, Schleiermacher, tritt eben aus dem großen historischen Zusammenhang heraus, indem sie ohne erkenntnistheoretische Selbstbefinnung frischweg mit dem Erkennen beginnt⁴⁾, d. h. beim Aboluten einsetzt und damit zum naiven Dogmatismus Spinozas zurückkehrt⁵⁾. (Das Abolute hat nicht die geschichtliche Vorfindlichkeit des persönlichen Lebensprinzips). »Es ist doch nun einmal geschehen, daß das Prinzip solchen Denkens zum Postulate degradiert ist. (Lohe pp.)«⁶⁾.

Wenn Lotze nun aber bei Hegel statt wirklichen wurzelhaften Lebens nur »Schein« findet: »symbolisch sollte alles Vorhandene an das erinnern, was es selber nicht ist, anklingen an Tätigkeiten, die es nicht ausübt, an Schicksale, die es nicht erleidet, an Ideen, die ihm selbst unbekannt bleiben«⁷⁾ — so zeigt er damit doch auch, wie weit er selbst von dem lebendigen »religiös-künstlerisch-anschaulichen Verhalten«⁸⁾ der Romantiker entfernt ist, und wie weit damit seine Fassung der »Ideenwelt« von der lebendigen Wirklichkeit abrücken muß. Und wenn er das Fehlen einer »Mechanik« bemängelt, die angibt, warum gerade hier und jetzt die »Postulate der Ideen« sich durch »Manifestation« der Idee in der Wirklichkeit erfüllen⁹⁾, so treten bei ihm »Opis und Mechanik« hoffnungslos auseinander: ein »metaphysischer Anschauungshimmel umschließt als Horizont das alleinige Aktionsgebiet des Mechanismus«¹⁰⁾. — Ich gehe hier nicht auf das Recht, sondern nur auf das Symptomatische dieser Kennzeichnung Lohes ein. Sie betrifft das zweite Stadium im Verfall der intellektuellen Anschauung. Die Idee vergewaltigt hier nicht mehr schematisch die Wirklichkeit, sondern hat schemenhaft die usurpierte Wirklichkeitsmacht völlig eingebüßt. Die »ästhetische Analyse«

1) S. 101. 2) S. 169. 3) So mit Recht: Troeltsch, Gef. Schriften III, 274.
4) S. 178. 5) S. 244. 6) S. 244; mit Bezug auf Lohe, Metaphysik S. 177.
7) Lohe, Mikrokosmos³ III, 44. 8) Dilthey S. 240. 9) Metaphysik a. a. O.
10) S. 70 f.

dient nunmehr nur als »Komplement der Mechanik«: »unfere moderne technische und utilitarische Bildung bewirkt oder befördert, daß die Ästhetik menschlich komplettiert. Cf. Lange, Loge usw.«¹⁾

Diese Schwächung des Wirklichkeitsanspruches und Verringerung des Aktionsradius der Intuition tritt nun auch in der Geschichtswissenschaft in Erscheinung. Nicht nur, daß was Yorck mechanische Philologie nennt, in ihr immer stärkeren Einfluß gewinnt. Sondern in eins damit sinkt auch die Rolle, die die »produktive Einbildungskraft« in Theorie und Praxis spielt. Für Humboldt hatte der Historiker zur Geschichte ein ähnliches Verhältnis wie der Künstler (nach der Ästhetik der Goethezeit) zur Natur: er bildete sie nicht nach, sondern er bildete aus ihrem Geiste heraus. »Von dieser Seite betrachtet ist er selbsttätig und sogar schöpferisch, zwar nicht, indem er hervorbringt, was nicht vorhanden ist, aber indem er aus eigener Kraft bildet, was er, wie es wirklich ist, nicht mit bloßer Empfänglichkeit aufnehmen konnte«²⁾. Diesen Goetheschen, tiefen, aus befeelender Empfindung brechenden Ernst lebendigen Sehens, dem die Gestalten Symbol eines existentiell bedeutsamen Menschentums werden, und dem als Idee begegnet, was aus eigener seelischer Wirklichkeit emporgehoben werden will: ihn vermißt Yorck bei Ranke. Das lebenerweckende Schöpfungstum von Humboldts historischem Künstler ist hier in die Darstellung des inaktiven ästhetisch gestimmten Betrachters übergegangen oder aber in das virtuose Arrangement, das ein geist- und geschmackvoller Regisseur seinem romantischen Zauberpiel gibt: »Ranke war eben Ästhetiker und ein echter Zeitgenosse und Nachbar Tiecks«³⁾.

So wird der Auf- und Abstieg dessen, was Dilthey »objektiven Idealismus« nannte, aus der besonderen Wirkungskonstellation der Lebenskomponenten verständlich. Damit wird dieser Typ als geschichtlicher Typ herausgearbeitet.

Hier kündigt sich zweifellos ein Gegensatz zu Diltheys späterer Weltanschauungstypenlehre an. Wie denn auch Diltheys heroischer Idealismus von Yorck kaum als übergeschichtliche, sondern als historische, geschichtlich bedenkliche Möglichkeit verstanden worden wäre. Er warnt vor der »Konfundierung« von modernem »Selbstherrlichkeitsgefühl« und antikem Stoizismus⁴⁾.

1) S. 70, 85, 128. 2) W. v. Humboldt, Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers (Gef. Schriften 4. Bd. S. 36).

3) S. 59. Auf diese Grenze rankischer Geschichtsschreibung weist in einem späteren Zeugnis und in milderer Form auch Dilthey hin (Schriften VII, 101).

4) S. 144.

Nach Yorck müßten die Gegenätze der Weltanschauung nicht nur – wie bei Dilthey – Mittel historischer Bewegung, sondern in ihrem Wesen historisch sein: geschichtlich heterogen, weil durch den generisch-genetischen Gegensatz natürlicher und geschichtlicher Lebendigkeit erzeugt. – Das Motiv des heroischen Idealismus wie des objektiven Idealismus bedeutet unter den Auspicien des aus geschichtlicher Tat erwachsenen geschichtlichen Bewußtseins etwas grundfänglich anderes als in der Antike. Jener kann und muß erst jetzt als Verkehrung der Transzendenz geschichtlicher Lebenshabe in die Überhebung der auf sich selbst gestellten, geschichtslosen Willensnatur gelten, während die universelle Sympathie des objektiven Idealismus jetzt erst – in grober Kürze gesagt – eine Herablassung des Geistes zur Natur in organischer Zugehörigkeit heißen kann. – So nur könnten die Weltanschauungstypen aus übergeschichtlichen Grundgestalten, die zu gelegener Zeit in die Geschichte eingehen, zu geschichtlichen Phänomenen verlebendigt, als Zeittendenzen gedeutet werden, die – vom geschichtlichen Leben gezeitigt – es lebendig bewegen, erhöhen oder erschüttern.

Notwendig mußte sich hier – das geht auch aus Yorcks ganzer Stellung zu den Repräsentanten jener universalen Lebensbestimmungen hervor – die Opposition gegen das ungeschichtlich humanistische Moment auch der Dilthey'schen Anthropologie wiederholen: ein Gegensatz, der in der Auffassung des Typusbegriffes überhaupt als wesentlich geschichtlicher Kategorie und – in innerem Zusammenhang damit – in der Ablehnung eines »universalen Theismus« zutage getreten war.

Dabei muß in einem pro und contra bemerkt werden: Die geschichtliche Tat, die die Bewußtseinsepochen bis in ihren Lebensgrund scheidet, wird nicht – wie Dilthey meint¹⁾ – »isoliert«, wenn sie nicht aus allgemeinen Möglichkeiten des Menschen, aus dem »Religiös-Universellen der Menschennatur« verstanden wird. Durch diese ideelle Beziehung würde sie vielmehr aus ihrem eigenen Zusammenhang heraustreten. Eine Isolierung kann und muß nur darin gesehen werden, daß Yorck – mindestens in den vorliegenden Dokumenten – die geschichtlichen Voraussetzungen dieser persönlichen Tat nicht genügend berücksichtigte. – Auch hier mag die Abneigung gegen das Judentum den Blick getrübt haben. Die Neigung für den »Hilger« Marcion, in dem Geist vom Geiste des späten Schelling ist²⁾, und der eine genuin christliche Lebensauslegung abseits grie-

1) S. 146. 2) Wie ja schon der junge zum Verteidiger Marcions geworden war (S. W. I, I 113 ff.).

chischer Ontologie versuchte, wird doch auch durch Marcions »negative Stellung zum alten Testamente« beeinflusst sein¹⁾. – Der Tat Christi geschieht aber in Wahrheit kein Abbruch, wenn der neue Lebensbund der Liebesgemeinschaft in Zusammenhang mit dem alten Bund des Gesetzes gesehen wird, als dessen Erfüllung er selber geschichtlich auftrat. Die Intensivierung des christlichen Geschichtserlebnisses in der Unbedingtheit intimer Lebenszugehörigkeit ist doch schon in einer Lebensordnung vorbereitet, deren Bundesfeste ein Verhältnis zu Gott bezeugen, das geschichtlich begründet, in der Geschichte seine Wirklichkeit hat, an einmaligen geschichtlichen Gnaden-taten, nicht an jährlich wiederkehrenden Naturereignissen hängt.

Das so geschichtlich gewordene Wesen des Typus geschichtlicher Mensch trägt seine Krisis in alle ungeschichtlichen Typeneinteilungen hinein. Wie die fraglichen Typen eine Umsehung der Lebensempfindung in eine Weltanschauung bedeuten, zeichnen sie in einem Totalverhältnis den Übergang von Empfindung zu Anschauung im Einzelnen vor. Daher kann die eine wie die andere Ausgestaltung unmittelbarer Gegebenheit nur als Operation des geschichtlichen Lebens zu vollem Verständnis kommen. Was diese Transposition bedeutet, kann nie ex definitione abgeleitet oder am isolierten Vorgang beobachtet und beschrieben werden. Es kann nur im lebendigen Mitschreiten mit der Bewegung des ganzen konkreten Lebens in seiner Bedeutung erfahren werden. Ein Lebensmoment hat nur als Lebensmotor, ein Lebensmotor nur in der Arbeit des Lebens sein eigentliches Sein. »Funktion, recht begriffen, ist Dasein in Tätigkeit gedacht« (Goethe)²⁾. – Daher ist unsere, aus Yorcks Gesichtswinkel erfolgte Skizze der Lebensbewegung, in der der »objektive Idealismus« aufkam und endete, nichts weniger als eine Abschweifung vom Thema – von der Yorck'schen Philosophie. Wir suchten vielmehr das Verhältnis von Empfindung und Anschauung in einer Bekundung seiner *οὐσία* – wie es sich geschichtlich betätigt – zu verstehen. »Eine von der Historie abgeforderte Systematik ist methodologisch inadäquat«³⁾: diese philosophische Erkenntnis Yorcks

1) Vgl. S. 81.

2) Unter diesem Gesichtspunkt weise ich noch einmal auf die von Yorck behauptete Unmöglichkeit hin, die »Persönlichkeit in ihrer Lebendigkeit durch Charakterbestimmungen zur deckenden Beschreibung zu bringen« (S. 180). Auch hier die Übereinstimmung mit Goethe: »Vergebens bemühen wir uns, den Charakter eines Menschen zu schildern: man stelle dagegen seine Handlungen, seine Taten zusammen, und ein Bild des Charakters wird uns entgentreten.« 3) S. 69.

muß für die Darstellung seines eigenen systematischen Denkens beobachtet und fruchtbar gemacht werden.

Die Möglichkeit der Anschauungsbildung liegt in der »strukturellen Differenz« des Lebenszusammenhanges, wie wir seiner in unmittelbarer Erfahrung inne werden. In dieser, der Empfindung im weitesten Sinn, ist uns sowohl innerlich zugehöriges Menschentum gegeben wie der von unserer Lebendigkeit durchseelte Leib (und Leibliches überhaupt), wie schließlich die Widerständigkeit der Willensdaten – des Fremden, Unzugehörigen, nur Bezwingbaren, nur zum Teil Bezwingenen, das nicht innerlich angeeignet, nur durch persönliche Bearbeitung persönliches Eigentum werden kann¹⁾.

Dies alles ist in der Empfindung als in einem unmittelbaren Lebensrapporte vorgefunden, in der Einheitlichkeit einer Lebenssituation (einer »zusammenhängenden ganzen Verhaltung«²⁾) befaßt und doch zugleich in der Gliederung erfahren, in der die Faktoren der Situation sich nach ihrer Stellung, ihrer Bedeutung im Ganzen des Situationshorizontes unterscheiden. Der Aktionsradius des Lebens erstreckt sich von der Situationsmitte, der Lebensgemeinschaft, aus durch das Medium der leiblichen Organe in die Breite der Lebensumstände, worin das Leben sich aus seinem Arbeitsmaterial seine Arbeitsprodukte schafft: dies wenigstens eine Art, wie die Lebensgehalte im abendländischen Bewußtsein angesprochen werden können³⁾.

Jede einzelne dieser Komponenten hat für sich genommen nur die Bedeutung einer Abstraktion. Menschlichkeit, konkret verstanden, bedeutet schon selbst mitmenschlichen Bezug wie auch Weltlichkeit, und in weltlicher Sorge und Fürsorge Aktion gegen weltliche Widerständigkeit⁴⁾. Insofern aber der Leib wesentlich als Träger dieser Aktion figuriert, kann auch Leibliches – recht verstanden, also in seiner Funktion begriffen, nie vom Seelenimpulse gelöst werden⁵⁾. Und die Umwelt schließlich ist nichts als das Aktionsfeld des Willensausgriffes: wie der Wille auf Umweltliches stößt und es in Griff nimmt, ist es ihm dank dieser Hantierung wirklich unmittelbar zuhanden.

All dies spielt in der geschichtlichen Situation eine Rolle und ist insofern darin befindene »Empfindungswirklichkeit«. Aber das menschlich Persönliche verdient diesen Namen doch in aus-

1) S. 178f., 191ff., 203; 33; T. 219. 2) S. 203. 3) Vgl. S. 178f.

4) T. 214ff. 5) S. 179. Daher ist für Yorck das Somatische durchseeltes Sinnliches überhaupt. So spricht er S. 194 vom »sprachlichen Soma«.

gezeichnetem Sinne: es ist empfindende Wirklichkeit wie es empfundene ist; es ist die Geschichte, die ich bin¹⁾, mein »eigen Fleisch und Blut«²⁾. Empfindungswirklichkeit bedeutet hier also eine eigene, eigentlichsste Immanenz im erfahrenden Leben, nicht nur im erfahrenden Lebenszusammenhang; macht die Konkretion meines Lebens im besonderen Sinn der geschichtlichen Lebenstiefe mit aus, die in der geschichtlichen Selbstbefinnung erschlossen wird. Der geschichtliche Mensch hat für mich die Präsenz einer historischen Kraft und ist also Leben meines Lebens – »nicht ein Anderer«³⁾).

Zweifellos bedeutet dies freilich nun eine Übersteigerung des intimen Rapportes persönlicher Zugehörigkeit bis zur Aufhebung seines Sinnes; bei der vollen Identität der Relationsträger findet keine Ich-Du-Relation mehr statt: ein nur ekstatisch, nicht in geschichtlicher Besonnenheit mögliches Ineinander-Verfinken. Der Begriff der Empfindung unterliegt hier einer gefährlichen Doppeldeutigkeit, an der seine Geschichte nicht unbeteiligt sein mag. Als ob in der letzten unbedingten Zugehörigkeit zur inneren Lebenswirklichkeit jede intentionale Beziehung fehle und die Empfindung nur in sich selbst ruhend vertieft sei: mit Hegel zu sprechen nichts wäre als die »Bestimmtheit meines ganzen.... Fürsichseins«, der »als mein Eigenstes gesetzt, vom wirklichen konkreten Ich ungetrennte Inhalt«⁴⁾).

Man kann nun bei Yorck nicht von einer völligen Verkennung dieser Verhältnisse, wohl aber von einer symptomatischen *Tendenz* sprechen, die unmittelbare Gegebenheit sprungloser Zugehörigkeit in rein innerliche, voll konkrete Selbsthabe hinüberzuspielen, die in der Selbstbefinnung vertieft wird. (Daher wird ihm denn Selbstbefinnung nicht nur in der Philosophie, sondern Philosophie nur als Selbstbefinnung vollzogen.)

Aber auch die unmittelbare mitmenschliche Erfahrung und Erfahrungheit besitzt eine Intentionalität, die in der Thematik der Erkenntnis nur eine Umwandlung erfährt: aus dem Umgehen mit... erwächst der Hinblick auf..., aus der Retention des Überkommenen die Erinnerung des Gewesenen. Die Verkennung dessen droht, in der Unbedingtheit des Verhältnisses zur geschichtlichen Welt die Unterscheidbarkeit des in mir wogenden Lebens nach seinem Ich- und Dugehalt gänzlich aufzuheben. Nur in der mir zu eigen gegebenen Impulsivität werden die schenkenden Lebensimpulse gewahrt. In der Zugehörigkeit wird mit der Fremdheit des andern auch seine

1) S. 71. 2) S. 223. 3) S. 155. 4) Hegel, Encyklopädie § 400.

Ändersheit aufgegeben. Das als innerlich wirklich Befundene bleibt zwar als Lebensmotiv der Deutung bedürftig, – doch so, daß es sich dabei eigentlich nur um eine innere Bereinigung seiner Bedeutung handelt, und daß mit der ontisch-thematischen Vorgegebenheit auch die Begegnung mit einem Du und die sich darin gegenseitig betreffende Inanspruchnahme und Entgegnung aufgehoben wird.

Der Begriff der Empfindungswirklichkeit gibt zwar in tief-sinniger Besonnenheit der unmittelbaren Zugehörigkeit des »brüderlich Verwandten« Ausdruck. Er berücksichtigt nicht mit gleicher Deutlichkeit die fruchtbare Spannung, die auch für den innerlich geschichtlichen Menschen in diesem Verhältnis erhalten bleibt, dessen Ergründung sich nie in der Beschäftigung mit sich selbst im Ändern erschöpft. Der »Verkehr mit dem Geist der Geschichte« geht nie in die »Stille des Selbstgespräches« über. Indem Yorck den Daseinsmodus des Lebens gegen Sein und Gewesensein abhebt, neigt er dazu, der Inständigkeit in geschichtlicher Lebenstiefe die Dialektik von geschichtlicher Instanz und Gegeninstanz aufzuopfern. Daher tritt die Forschungsarbeit in der Festlegung der Position des Anderen der Dignität nach so weit zurück. Sobald erst die »archivalische, kritisch-diplomatische Schwelle« überschritten ist, verliert die Er-innerung eigentlich jede Gegen-wart¹⁾. – In dieser Aufzugaug des geschichtlichen Stoffes wird er dem Einspruch der Diskussion entzogen. Aber diese scheinbare Unangreifbarkeit der inneren Wirklichkeit ist doch auch ihre Schwäche. Sobald – etwa in der Christusfrage – die Wahrscheinlichkeit der Festlegung ontischen Außenwerks erschüttet ist, ist die Zeugniskraft der inneren Erfahrung ohne Anhalt und Stütze, Ausweis und Bewähr ihres Rechts. Wird die geschichtliche Wirklichkeit zu spannungsloser reiner Immanenz, so fehlt die Möglichkeit, sich auf den Anspruch eines Du zu berufen, das uns mit selbständiger Realität entgegentritt und dem wir verantwortlich (hörig, gehörig, zugehörig) Rede stehen – das zu uns und doch nicht zur Eigentlichkeit unserer selbst – auch nicht in deren Konkretion gehört²⁾. –

Durch den zweiten Faktor nun, der in der Mannigfaltigkeit des Empfindungsgehalts befunden wird, gibt sich unser Erlebnis als somatisch bedingt, zeigen wir uns dem Leibe verhaftet und

1) In der Betonung dieser Gefahr der Verantwortungslosigkeit im angegebenen Sinne gehe ich mit Eberhard Grisebach einig.

2) Da diese Arbeit nur die Horizonte des Yorckschen Denkens ausbreiten kann, muß sie auf die Geltendmachung dieses Gesichtspunktes für die Lebensauslegung verzichten.

damit dem Organischen verbunden. Und diese Erfahrung lehrt uns die Welt des Organischen als ein Mittelreich zwischen toter Gegenständlichkeit und geschichtlicher Lebendigkeit kennen: in den Prozessen [des Wachstums und] innerer Zirkulation von »relativer Independenz gegenüber der Schwerkraft«¹⁾; und in der Sensitivität und Irritabilität, die zum Leibe nach seiner Funktion, nicht seiner Struktur wesensmäßig gehören, »nie ohne Psychisches gegeben«²⁾. Wie der Mensch durch den Leib, »den Sitz der Notwendigkeit«³⁾, mit der Natur verbunden ist, ist der Leib als lebendiger in den Dienst eines anderen als des nur mechanischen Prinzips gestellt: er ist als mein Leib von allen Körpern auch dann noch generell verschieden, wenn das nicht zur »inneren Geschichtlichkeit des Selbstbewußtseins« Gehörige vom Stoff geschichtlicher Wirklichkeit abgetrennt wird.

So bedingt die »strukturelle Differenz«⁴⁾ des Lebens eine Heterogenität der Stellung, der Leistung und der Behandlungsart seiner Ingredienzien. Während der Nerv des spezifisch geschichtlichen Lebens durch die Aufgabe des inneren Anteils zerschnitten wird, entspricht eben diese Außenansicht, wie wir gesehen haben, dem abendländischen Transzendenzgefühl gegenüber allem Sachweltlichen als einem Mittel oder Hemmnis der Unterhaltung unseres äußeren Daseins. Die Loslösung aus der durchgängigen Erlebniseinheit, die Aufhebung der inneren Konsistenz zu einem bloßen Nebeneinander der Vorstellungen ist hier eine Vorstufe zu der erstrebten willkürlichen Herrschaft über alles Gegebene, die sich das Subjekt gemäß der Regel des Divide et impera erarbeitet⁵⁾. Denn »die Handlichkeit verlangt das Einzelne«⁶⁾, aus dessen eigenmächtiger Zusammenfügung (Assoziation, Synthese) mit anderem sie ein Ganzes als resultierendes Produkt zu gewinnen trachtet.

Wie die äußere Wirklichkeit zunächst in dem Verhältnis begegnet, daß sie der Bedürfnisbefriedigung und also dem Willen entgegenkommt oder entgegensteht, stellt sie den Menschen vor die Aufgabe, Widerstand und Hilfsmittel gegeneinander auszufordern, so daß er sich dieser zur Überwindung jener bedienen kann. Da nun hilft die Vorstellung, das anfangs drängende Chaos zu sichten, zu ordnen und in seinen Elementen greifbar zu machen und bereitet so die Umwandlung der »Willensdaten«⁷⁾ in Willensfakten vor. Denn »von dem Wirklichkeitsfaktor, dem Willen aus« wird dann in weiterer

1) S. 69. 2) S. 179. 3) T. 213. 4) S. 203.

5) »Teile und herrsche gilt auch theoretisch«, sagt Yorck in freilich ganz anderem Zusammenhange (S. 97). 6) S. 178. 7) S. 179.

Folge »die Theorie entwickelt«; und unter diesem Gesichtspunkt wird »das Machen, Wirken . . . zum »Garanten des Seins«¹⁾, als eines Effektes der Konstruktion, die für »die äußere Natur und Welt« – »der Provenienz wegen« – ein dem Objekte adäquates Verfahren darstellt²⁾.

Der Prozeß der objektiven Erkenntnis nutzt also die durch die Vorstellung neu geschaffenen Möglichkeiten methodisch aus und kann als die Bereitstellung des geistigen Rüstzeugs angesehen werden, durch das die technische Bewältigung der Natur zustande kommt. »Science is power« (Baco): »Das Praktisch-werden-können ist« – um dies Zitat in einem neuen Zusammenhang zu wiederholen – »der Rechtsgrund aller Wissenschaft«³⁾, auch der mathematischen Theorie.

Der Fortschritt dieses Erkenntniswillens spiegelt sich für Yorck in der Entwicklung der Urteilslehre – das Urteil als das eigentliche Erkenntnismittel, nicht bloß als Ausruf, rhetorisches Gebilde, sprachliche Explikation genommen⁴⁾ – also in der Geschichte der Logik von Platon bis zu Boole und Jevons: soweit man bei dem Wechsel von antiker, »deklaratorischer« – d. h. aufklärender, enthüllender Tendenz (denn so ist ja dort das *Ἀληθεύειν* bestimmt) zur modernen »heuristischen«, d. h. »konstruktiv-erfinderischen« Methode⁵⁾ überhaupt von einer Einheit der Entwicklung sprechen kann. Wir werden sehen, wie nach Yorck der Fortschritt der Wissenschaft gerade im Gegensatz der Zeitalter und ihres Weltverhältnisses gründet: die abendländische Einstellung gestattete eine rücksichtslose Durchführung und Radikalisierung des Erkenntnistrebens, wie sie dem anschaulich gebundenen Denken der Griechen noch fremd blieb.

β) Die Urteilsbildung.

Soll der Logik – nicht als Disziplin, sondern als Vorgehen verstanden – ein spezifischer Leistungswert zukommen, so ist Er-

1) S. 178.

2) S. 179. Dies ist die Haltung des modernen, in der Barockzeit ausgebildeten Dynamismus. Auch dem Aristoteles war das Sein ein ins Werk Gestelltes – aber durch den Gewinn einer festen begrenzenden Form, in Analogie zur künstlerischen Schöpfung, nicht durch experimentell erfundene mechanische Konstruktion. Andererseits gibt Yorck durch die Einschränkung, daß diese Seins-Bestimmung nur für die äußere, nicht für die geistige Wirklichkeit gelte, dem in der deutschen Philosophie von Kant angeregten, von Fichte, Bouvier, Schelling, Schopenhauer erst in diese Richtung gelenkten und mannigfach abgewandelten Gedanken – der Wille sei der eigentliche Realitätsfaktor – eine kritische Wendung. Übrigens findet sich auch bei Braniß der Satz, daß der menschliche Geist das Datum der Außenwelt in ihr Faktum umwandle (Geschichte der Philosophie S. 11).

3) S. 42. 4) Vgl. S. 163. 5) S. 86.

kenntnis nicht schon »in dem Fortgange vom Wahrnehmen zum Erfahren«, als abstraktiver Auseinanderlegung der Vorstellungsmomente gelegen, sondern Ergebnis des Urteiles selbst, das in der logischen Notwendigkeit einen neuen, »inneren Bezug« schafft¹⁾. Alles Urteilen soll von der Kenntnisnahme durch die Vorstellung zur Erkenntnis im Begriffe führen – nicht bloß das Zusammen der Wahrnehmung in einem Nacheinander auslegen, sondern den Rechtsgrund dieses Zusammen, die Regel der Zusammengehörigkeit im Bestande eines bloß tatsächlichen Nebeneinander entdecken²⁾, kategoriale Verbindung stiften.

Und zwar führt gleich anfänglich die Tendenz der Erkenntnis in eine Zusammenhangsgegebenheit zurück³⁾, während in der rein sensuellen Eindruckshabe, in der Beschränkung auf den bloßen Augenschein – etwa in der Auflösung des impressionistischen Sehens – schließlich jeder reelle Zusammenhang wegfiel. Schon der Anfaß auch nur des Wahrnehmungsurteils, wie er im Subjekt erfolgt, geht über die bloße Gegebenheit einer anschaulichen Mannigfaltigkeit hinaus. Wird ihr doch die Unterlage der Substanz, »das Ferment jeden intellektuellen Aktes«⁴⁾ geliehen. »Das Substantivische ist das Wesen des Subjektivischen«⁵⁾. Wenn auch nicht eine innere Zusammengehörigkeit der Momente des Gegenstandes, so doch ihrer aller Zugehörigkeit zu einem Gegenstande, ist in der Subjektlegung impliziert.

Das Subjekt verweist auf den Träger einer unbestimmten Fülle anschaulicher Bestimmungen und Erscheinungsweisen, auf ein im Wechsel der Anschauungen verharrendes Substrat – eben auf das »Contemplationsresiduum«⁶⁾ der Substanz. Die Erkenntnis ist also zunächst einmal Rekognoszierung derselben Substanz in mehreren Erscheinungen. »Alle Erkenntnis ist Gleichsetzung innerhalb der Phänomenalität«⁷⁾. Der primitivste Fall dieser Gleichsetzung findet seinen Ausdruck in der Gleichsetzung eines Phänomens mit sich selber⁷⁾, seiner Identifizierung bei wiederholtem, qualitativ unveränderten Auftreten:

$$S(a \dots n)_{t_1} = S(a \dots)_{t_2} \text{.}^8)$$

Da aber das Wesen der Substanz nach dem Gefagten und bei der Artikulation der Sinnlichkeit⁹⁾ die einfache Einerleiheit ausschließt¹⁰⁾, so sieht Yorck in jedem sonstigen kategorischen Urteil die legitime

1) S. 163. 2) S. 163. 3) Vgl. S. 203. 4) S. 180. 5) S. 23.

6) S. 169. 7) S. 7.

8) Diese und die folgenden Formeln sind bei Yorck nicht zu finden. Sie stellen auch nur ein unzulängliches Symbol des wahren Sachverhaltes dar.

9) S. 23. 10) Vgl. S. 22.

Beziehung einer Sinnesausage auf den Identitätspunkt verschiedener. In der Funktion des Subjektes bekundet sich die Spannweite der Substanz. Die mathematische Formulierung des Identitätsgesetzes

$$A = A$$

täuscht eine Simplität des A vor, die der Subjektgegenstand qua Substanz gar nicht haben kann. Besteht man auf ihrer Starrheit und verbietet sich in einem logischen Atomismus die Aussage »Gold ist gelb«, so darf man »nicht einmal sagen Gold, also auch nicht Gold ist Gold, denn in dem Gold steckt das Gelb schon darin«: es ist keine mathematisch einfache Größe, kein bloßer Zielpunkt einer leeren Meinung wie A . Der bestimmte Artikel, der im Gegensatz zum A der mathematischen Gleichung ursprünglich – im unverkürzten Ausdruck – zum Subjekte gehört, kennzeichnet seinen Gegenstand demonstrativ als das, worauf die verschiedenen, so artikulierten Sinnesausagen als auf einen gemeinfamen Halt hinweisen: Das da, Träger der Merkmale $abc \dots$ – kurz: das Gold¹⁾ da – ist auch Träger des Merkmals n :

$$S(a + b + c \dots) = S(n).^2)$$

Nur übertragenenweise kann auch ein Nicht-Substantielles die Stelle des Subjektes einnehmen.³⁾

Dies letztgenannte Urteil, das vom logischen Standpunkt aus höchstens Richtigkeit der Feststellung, noch nicht im höheren Sinne die Wahrheit echter Erkenntnis beanspruchen darf⁴⁾, kann doch insofern als eine weitere Vorstufe der Erkenntnis angesehen werden, als es ihr Problem offenbart. Wie kann denn diese Gleichsetzung von $S(a + b + c \dots)$ mit $S(n)$ begriffen und gerechtfertigt, der Zusammenbestand von $a, b, c \dots n$ aus unverständlicher Tatsächlichkeit zu einsichtiger Notwendigkeit erhoben werden? Die Antwort – soweit hier überhaupt eine Antwort gelingt – liegt in der Behauptung der Zusammengehörigkeit des Zusammenbestehenden, in der Erfassung einer Verbundenheit zwischen den Elementen des Merkmalkomplexes, durch die sie der Einheitsform einer allgemeinen Vorstellung oder eines Begriffes – den noematischen Korrelaten von $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ und $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ –

1) Das Wort »Gold« dient hier also noch ausschließlich einer gewissermaßen eigennamentlichen Fixierung. Es präsumiert über seinen Gegenstand nichts, sondern betrifft und beläßt ihn durchaus in seiner faktischen Sinnfälligkeit.

2) Vgl. S. 22f. Auch Lohe, über den Yorck auf diesen Seiten spricht, macht in seiner Logik (S. 16) auf das Demonstrativische des Artikels aufmerksam: er weise in logischer Objektivierung in eine für alle denkenden Wesen identische Welt des Denkbaren hinein.

3) S. 23.

4) Vgl. S. 163.

unterstellt werden. Das Urteil erhält auf diese Weise – selbst wenn es nicht direkt zum generellen Urteil wird – Berührung mit Sphären eigentlicher Allgemeinheit, über die Idealität hinweg, die schon mit dem Eintritt in die Gegenstandsregion durch die Festhaltung desselben Etwas, desselben Sinnesträgers bei aller Mannigfaltigkeit noematischen Gehaltes gegeben ist (Husserl). Wir finden nunmehr also die sinnlichen Einzelgegenständlichkeiten geordnet und entweder auf Grund anschaulicher Gleichheit oder Ähnlichkeit unter ein allgemeines »Bild«¹⁾ oder aber »nicht mehr in einer Anschauung« befaßt, sondern nur noch genetisch, nach seinem Aufbau unter einem Gedanken begriffen: der Zugang zu solchem Allgemeinbegriffe führt nur durch eine »Formel oder Gleichung, die im wesentlichen dieselbe Beziehungsweise zwischen verschiedenen Beziehungspunkten vorschreibt, aber zu anschaulich ganz abweichenden Gestaltungen führt, je nachdem man die unbestimmt gelassenen Werte dieser Beziehungspunkte selbst und ihrer engeren oder schlafferen Verbindung so oder anders bestimmt denkt«²⁾.

Der ganzen Denkweise Yorcks nach darf die Entwicklung erst zur allgemeinen Schau, dann zum generellen Begreifen nicht als eine automatische Staffelung³⁾, sie muß als ein geschichtlicher Prozeß betrachtet und also auf ihre geschichtlichen Motive, somit auf Personen als die eigentlich geschichtlich bewegenden Größen⁴⁾ zurückgeführt werden: »denn ich glaube nun einmal . . . , daß Menschen und nicht, daß hand- und fußlose Ideen die Geschichte bewegen«⁵⁾. Platon, den Yorck als den eigentlichen »Erfinder der Logik«⁶⁾ ansieht, hat nach jener Überzeugung dennoch seinen großen Vorgänger in Pythagoras, der ihm im Gedanken des κόσμος den gewaltigen Schritt von der Dialektik zur Logik, vom Widerspruch zum Sinnzusammenhang vorausgetan habe⁷⁾. Dies ist, als die Tat zweier universalen Geister, freilich nur eine Seite ihrer weltgeschichtlichen Arbeit, die überhaupt der Überwindung der Gegensätze im Leben der Zeit galt und also auch einen praktischen Ausdruck in der Restauration von Zusammenhängen und Verbindlichkeiten des Gemeinschaftslebens fand.

1) S. 23; vgl. Lotze, Logik (1874) S. 45. – An die Logik Lotzes von 1843 finden sich übrigens wiederholt Anklänge, von meist doch ziemlich vagem Charakter.

2) Lotze, Logik, S. 49. 3) Vgl. S. 22. 4) S. 109. 5) S. 174. 6) S. 79.

7) Zu einer kritischen Erörterung des Pythagoras-Problems ist hier, wo es nicht so sehr auf die einzelnen Resultate als auf die methodische Bedeutung des Yorckischen Verfahrens ankommt, nicht der Ort. In jener Beziehung werden – gerade für die griechische Philosophie – hoffentlich noch Publikationen aus dem Nachlaß genaueren Anhalt bieten.

Wie Zusammenhang in allem Leben angelegt ist und also auch alles lebendige Denken dirigiert und in seinem Ausdruck zutage tritt, so ist auch »die Seele der platonischen Logik der psychische Nexus«¹⁾, mag auch die ontische Bestimmung des Wissens, die dem griechischen Ingenium eigen war²⁾, ein schöpferisches Selbstbewußtsein und damit eine lehtwirkliche Begründung des Wissens in unserm Sinne verwehrt haben. Dagegen war für eine Erkenntnistheorie innerhalb der Grenzen des hellenischen Geistes durch die Pythagoreischen Verhältnisbestimmungen die Bahn bereitet³⁾, in denen sich der Syndesmos des Lebens als Ordnung des Seins durchsetzte, wenn auch diese Ursprungsbeziehung selber nicht zur Erfahrung gelangte. Vielmehr unterstellte sich auch weiterhin nicht anders als bei Parmenides das ungebrochene, unreflektierte griechische Denken den entscheidenden Bestimmungen des Seins: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι – auch der Hinblick selbst begegnet als Sein (freilich auch umgekehrt: das Sein selber ist reine Schaubarkeit).

Pythagoras zuerst also fand im Sein eine Struktur, die in der Eigenart des Lebens ihren allerdings verborgenen, unerforschten Rückhalt hatte. Sodann gewährte »die große Erfahrung und geniale Applikation des Pythagoreismus« dem Platon die »Möglichkeit eines Wissens der Welt im philosophischen Sinne«, einer logischen Überwindung der Gegenfäße, deren dialektischer Streit die Zeit bewegte, und damit der Skepsis, die von zwei Seiten – von Heraklit und den Eleaten her – den Anspruch der Erkenntnis bedrohte⁴⁾. Indem er diesen Streit in sich selbst austrug, folgt in seinem eigenen Schrifttum das logische auf das dialektische Stadium⁵⁾. D. h. wie Pythagoras an die Stelle der Dialektik, der Dichotomie des πέρους und ὑπειρον, und an die Stelle des kompakten Prinzips der Urstoffe das vergeiftigte der Bezüglichkeit setzte⁶⁾ – derart, »daß in der Einzahl, der Monas, die beiden fundamentalen, den Urgrund der Welt bildenden Gegenfäße des Unbegrenzten und Begrenzten enthalten seien, daß aus ihrer durch Harmonie bewirkten Mischung die das Wesen aller Dinge ausmachenden Zahlen und somit die Welt entstanden sei«⁷⁾ – so und dank dessen werden die mit der »Konfundierung des Gegners« abbrechenden »lokratischen Dialoge im sachlichen Sinn« durch die

1) S. 86. Vgl. Theätet 185 D: αὐτὴ δὲ αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.

2) S. 216. 3) S. 217. 4) S. 216 f.; S. 61. 5) S. 79, 216. 6) S. 174.

7) Nach einem Worte von Th. Gomperz, dessen Charakteristik des Pythagoras Yorck (S. 208) mit lebhaftem Beifall aufgenommen hat (Griechische Denker I², S. 87).

von der Zusammenhangerfassung beherrschten, innerlich logischen, nur der äußeren Form nach dialektischen Abhandlungen in der Art des »Parmenides« abgelöst¹⁾. Und wie sich im Ordensverband der Pythagoreer jenes »neue konstruktive Moment auch zum ersten Male sozial-politisch geltend macht«, so mündet auch in Platons Werdegang die Arbeit an der Logik in die »Konstruktion des menschlichen Kosmos« ein²⁾.

Wie sehr nun auch die Pythagoreische Fassung des Kosmos durch die Idee der gegliederten Beziehung dem viel sinnlicheren Denken der älteren Jonier überlegen ist, so bekundet sie andererseits doch auch ihre zeitliche Nähe zu jenen ersten Versuchen philosophischer Befinnung. »Denn Kosmos ist nicht das All oder das Ganze, ihm vorgehende Bezeichnungen, sondern die harmonische Fügung des Ganzen und daher ein von Verhältnisbestimmungen abhängiger Terminus. Kosmos ist der erste, der ästhetische Ausdruck des Logos«³⁾.

Das Denken der ersten Naturphilosophen war – wie Yorck es verstand – durchaus von der »anschaulichen Umgebung« bestimmt worden⁴⁾, mochte auch der noch ungefüge Gedankenausdruck in dürre Abstraktheit nur wenig von den Triebkräften verraten, die in der konkreten Anfangssituation die philosophische Bewegung auslösten. »Die Bühne des πέρας und des ὑπερῶν war die maritim-terrestrische Artikulation der kleinasiatisch-griechischen Welt. Überall mare clausum. Das Uferlose, Unbegrenzte als Hintergrund, das entsprechende Symbol oder Bild für das Freiheitsgefühl des sich aufrichtenden Denkens. Nicht das Wasser als solches – als bloße Flüssigkeit – »das Meer jenseits der Buchten ist das Prinzip des Thales. Das Unbekannte, Geahnte wird immer als radix gewertet«⁴⁾.

Aber die griechische Erkenntnisbestrebung besteht eben darin, dies anfänglich Verhüllte zur Sicht zu bringen; Wissen (εἰδέναι) ist Leben in reiner, ruhevoller Schau. Nun wurde jedoch das in der Anschauung Konsistente eines exklusiven räumlichen Nebeneinander – in die Ausschließlichkeit starrer Denkbestimmungen überführt – zu gedanklicher Unvereinbarkeit verurteilt und zwang den Geist zu dialektischem Streit. Pythagoras suchte den Ausgleich, indem er das Absolute aus dem Sinnfälligen der Urstoffe in die Relation ver-

1) S. 216. Vgl. o. S. 66, Anm. 6.

2) S. 217. Die Ausführungen des oberen Textes machen, hoffe ich, deutlich, wie Yorck dies dreiteilige Entwicklungsschema der Platonischen Philosophie gegenüber der »ästhetischen« Auffassung Schleiermachers und der »okkasionellen Hermanns« als Resultat einer dritten, der »kausal-historischen« Betrachtung bezeichnen kann (S. 79). 3) S. 174. 4) S. 174.

legte und so »den ersten großen Schritt, hinter die Erscheinung zu kommen,« tat.¹⁾ Aber gemäß den Erlebnissen, die angeblich für ihn entscheidend wurden – der Bedeutung durchsichtiger Maßverhältnisse für die Erzeugung musikalischer Zusammenstimmung –, wurde ihm das Gefüge der Welt doch in erster Linie eine durch anschauliche Relationswerte harmonische Ordnung, eine ästhetische Konstruktion.

Auch die Fortbildung der pythagoreischen Monadenlehre, die sich ja – z. B. bei Ekphantos – sehr nahe mit Demokritischer Atomistik berührt, dringt doch nie in die Unsichtbarkeit von Kräftebeziehungen ein. Das Prinzip der Mechanistik ist da, die »mechanistische Lebensverhaltung« fehlt:²⁾ die hängt am Transzendenzgefühl für das Denken als persönliche Willensfunktion und aktiviert erst die Dynamis des Aristoteles³⁾ aus bloßer Possibilität zu eigentlicher Wirklichkeit und Wirksamkeit z. B. der Schwerkraft⁴⁾. Die antike Mechanistik bleibt bis Epikur (der vielleicht deshalb für Yorck ein ungelöstes Problem bildet⁵⁾) Lehre von Ideen, Schematen⁶⁾, deren Schwere nur eine Funktion ihrer Gestalt ist. »Die Kosmologie der Atomisten folgt eben unmittelbar aus ihrer Ontologie ohne jede hinzutretende Dynamik«⁷⁾. Selbst Mechanisten wie Straton konservieren die Qualitäten des Aristoteles⁸⁾, der auch darin Repräsentant griechischen Geistes, nicht nur – wie Yorck ihn mit Abneigung nennt – Vertreter des common sense seiner Zeit⁹⁾ ist. Freilich ist doch der Demokritische Atombegriff zugleich unsinnlicher und mechanisch unlebendiger als der des *εἶδος*, der Bildlichkeit im Platonischen Sinne¹⁰⁾. Denn sein »Gestaltmoment« ist nicht unmittelbar an ihm selbst ersichtbar, sondern »wurzelt nur im Zweck«, in den Anforderungen der Synthesis, die doch nie eine wahre, wesenhafte Einheit zustande bringen kann¹¹⁾ – deren Kombinationen

1) S. 174. 2) Vgl. S. 159f. 3) Vgl. S. 63. 4) S. 160. 5) S. 80.

6) Vgl. Burnet, Die Anfänge der griechischen Philosophie S. 306.

7) Joel, Geschichte der antiken Philosophie I, 612. 8) S. 160.

9) S. 63, 249. Yorck hält dafür, daß in Aristoteles der Ideenrealismus Platons ein Kompromiß mit dem Nominalismus des Antisthenes habe eingehen müssen, woher »die durchgehende Zweifelhafte, z. B. bezüglich der οὐσία« – als *τόδε τι* und *κατὰ τὸν λόγον οὐσία* – rühre. Auch die metaphysische Grammatik Platons sei durch den Einfluß des Gorgias-Schülers Antisthenes bei Aristoteles wieder zum *ἡγεμονικὸν εἶδος* gesunken, das geherrscht habe, bis es neuerdings von der Sprachematik abgelöst worden sei. »Die psychologische Herkunft und der psychische Wert der Sprachteile, der psychische Vorgang von Satz und Urteil, die Erkenntnis von Subjekt und Prädikat – seit dem Kratylos ist dafür nichts geschehen«. (S. 79, 194, 217.)

10) S. 80. 11) Vgl. Diels, Vorf. 55, A. 37.

also auch den ursprünglichen Lebenszusammenhang nicht zur Geltung kommen lassen. – Aber erst das christliche Abendland kommt mit dem ererbten Sinn für das Unsichtbare zu jener Gleichgültigkeit gegen den Augenschein, die in gänzlicher Abstraktion von äußerer Gleichheit und Ähnlichkeit das funktional Gleiche – wie immer es auch aussehen möge – zur Gleichung bringt, die Atomgestalten zu Kraftpunkten virtualisiert.

Das Begreifen im prägnanten Sinn läßt eben in dieser Änderung der Apperzeptionsweise ein Ganzes als Ganzes, d. h. nicht nur als Summe, sondern von innen heraus als unbildlichen einheitlichen Inbegriff der Merkmale denken¹⁾, nach der »gliedernden Regel seines Zusammenhanges²⁾«. Das durch eine allgemeine Vorstellung Charakterisierte wird mit dem nach einer begrifflichen Anleitung Gedachten identifiziert:

$$S(a + b + c + \dots) = P(a \leftrightarrow b \leftrightarrow c \dots)$$

Mit Yorcks Worten: »Das vom Begreifenwollen getriebene Urteilen löst in seinem Verlaufe das Bild – und ursprünglich ist das Subjekt immer Bild – in den Begriff, das Prädikat auf³⁾«. In dieser Urteils-erkenntnis ist der Blick für den äußerlichen Zusammenbestand und äußeren Zusammenhang der Teile durch den Sinn für das immanente Bildungsgeß, für die Bedingungsverhältnisse erlebte, die im Aufbau des Gegenständlichen walten.

Es ist der Platoniker in Yorck, der auf der Unterscheidung von echtem Urteil und bloß explizierender Aus-sage, von Richtigkeit und Wahrheit besteht. In der Erkenntnisbewegung von Subjektvorstellung zu strengem Prädikatbegriff ist die Platonische Urteilslehre in doppeltem Sinne »aufgehoben«. Das Metaxy der Kopula gleicht zwischen Subjekt und Prädikat aus. Das Subjekt ist der bildliche Repräsentant des Prädikats, ähnlich wie das Eidolon kraft Methexis das Eidos

1) S. 23.

2) Lotze, Logik, S. 45. Lotze setzt übrigens mit Zustimmung von Yorck (S. 22) die höhere generelle und die niedere eidetische, artmäßige Allgemeinheit zusammen der abstraktiven Allgemeinheit entgegen: Abstraktion durch ersatzlose Weglassung des Verschiedenen, Summierung des Gleichen tritt nur dort auf, wo die Substitution individueller Eigenschaften durch allgemeine Merkmale nicht mehr durchgängig möglich ist. Der Allgemeinbegriff geht dann in einen Merkmal-Komplex über, der freilich noch immer Erkenntniswert haben mag. Er kann die Bedingungen enthalten, »denen der Inhalt verschiedener, im eigentlichen Sinne so zu nennender Gattungen mit gleichen daraus fließenden Folgen unterliegt« (a. a. O. S. 40 f., S. 50 f., vgl. dazu Yorck S. 136). 3) S. 23.

darstellt: nur daß bei Yorck die Entwicklung vom Eidos zum Genos stattfindet.

Die Einheit der Zusammengehörigkeit begrifflicher Merkmale erlaubt zunächst, aus dem Auftreten einer wesentlichen gegenständlichen Bestimmung oder aus der Verbindung mehrerer das Vorhandensein von anderen innerlich dazu gehörigen mit einschlägiger, nicht bloß zwangsläufiger Notwendigkeit zu folgern¹⁾. Die Einheit des Begriffs – des Prädikats – wird so durch den Übergang »vom Merkmal zum wesentlichen Merkmal« auf ihre bedingenden Faktoren zurückgeführt und das kategorische zum hypothetischen Urteil gesteigert, d. h. es vollzieht sich ein »weiterer Fortschritt, den man den vom Begreifen zum Erkennen im engeren Sinne nennen könnte, . . . innerhalb des Prädikats, indem die Einheit des Begriffs als Grund gefaßt wird«:

$$\begin{array}{l} S(a + b + c + \dots) = P(a \leftrightarrow b \leftrightarrow c \dots) \\ S_1 = S(w) \\ \hline S_1 = P(a \leftrightarrow b \leftrightarrow c \dots), \text{ } ^2) \end{array}$$

Wie hier die Erscheinung auf ihr Geheiß gebracht ist, so können auch – wie gesagt – mehrere, qualitativ unterschiedliche Phänomene, unter Negation der Verschiedenheit der Zeit, des Raums und der Empfindung, durch Rückführung auf ein identisches Substrat einander gleichgesetzt und so miteinander vertauscht werden:

$$S_1 = P(a \leftrightarrow b \leftrightarrow c \dots) = S_2, \text{ } ^3).$$

Die strenge Form der Urteils Gleichung, wie sie etwa die englische Logik durch Quantifikation des Prädikats erstrebte, erlaubt im »Rapporte der Identität«³⁾ einen Fortgang von Urteil zu Urteil – durch Substitutionen, für die die Aristotelische Syllogistik keine Möglichkeit bietet.

Auch Grund und Folge stehen für Yorck durch generische, d. h. genetische Identität in diesem Verhältnis konstitutiver Deckung,

1) Die Notwendigkeit eines Zusammenhanges wird durch das bloß faktische Scheitern des Versuchs einer Vertauschung seiner Faktoren nicht geschaffen, sondern nur kontrolliert und bewiesen: das tatsächliche Gelingen oder Mißlingen dieses Versuchs findet durch die positive Einsicht in die bedeutungsmäßige Zusammengehörigkeit, Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der Merkmale die Rechtfertigung und Sicherheit in einem echten Rechtsgrunde: Notwendigkeit folgt nicht erst aus dem Satze des Widerspruchs; vgl. S. 163.

2) S. 22 f.

3) S. 7. Diese Formel deckt sich etwa mit dem, was Jevons (Principles of science S. 51) den Schluß auf Grund zweier einfacher Identitäten nennt.

nur daß in der Relation des Wenn ... So das *P*, die Wurzel der Zusammengehörigkeit, der Äquivalenz gewöhnlich verborgen bleibt und nur als »regulativer Faktor«¹⁾ hinter dem *Sage* steht. Dies Identische, in dem Grund und Folge zusammenfallen, »aus der Stellung der (unausgesprochenen) Voraussetzung in die (explicite) des *Sages* zu erheben, zu fördern, ist nun die Aufgabe aller Naturwissenschaft und ihr monistischer Trieb hierin begründet. So strebt z. B. die Chemie nach Darstellung des identischen Objekts verschiedener Erscheinungen, welche demnächst aus seiner Analyse sich wieder zu ergeben haben«²⁾. — Damit sind in einer wohl nicht ganz unbedenklichen Abbreviatur zunächst zwar nur Vorgänge wie die der Identifikation verschiedener Erscheinungen als Aggregatzustände ein und derselben Substanz betroffen — Erscheinungen, denen die Regel derselben chemischen Konstitutionsformel genügt. Darüber hinaus ist aber doch offenbar auch auf die reversiblen Prozesse chemischer Analyse und Synthese überhaupt vorgedeutet: hier verharren im Produkt die Elemente, die von ihm aus wieder zur Darstellung gebracht werden können.

Dementsprechend ist die Grundform des modernen, am inneren Aufbau der Dinge interessierten Urteils die Gleichsetzung der gegenständlichen Konstituentien mit ihrem Produkt:

$$A + B = C.$$

Diese Formel, durch die z. B. Lotze im Anschluß an Herbart den Sinn des *Sages* vom Grunde symbolisiert³⁾, hat in der Naturwissenschaft, wie sie Yorck vorlag, einen doppelten Rückhalt. — Ihr additives Moment ist in der Atomtheorie repräsentiert, die jegliches Sachganze als Kompositum von Einzelfaktoren zu begreifen lehrt und durch diese Zerlegung die Konstruktionsmittel an die Hand gibt, die bei geschickter Kombination elementarer Bedingungen die Herstellung von Sachen und sachlichen Effekten und damit eine fortschreitende Herrschaft über die Natur ermöglichen.

Diese Theorie konnte freilich nur in der praktischen Bewährung, die ihr das »Experiment im modernen«, »im eigentlichen technischen Sinne« gab, den Einfluß gewinnen, der der Demokritischen Lehre im Altertum, das jenes Verfahren nicht wirklich kannte und übte, verlagst blieb⁴⁾. Denn »dem Experimente liegt der Kraft-

1) S. 7. 2) S. 7. 3) a. a. O. S. 88 ff.

4) Vgl. S. 80, 160. Neben diesem *handlichen* Experiment kennt Yorck auch das *intellektuelle*, z. B. der Erkenntnistheorie (S. 178): wie es also etwa die Husserlsche Phänomenologie in der Methode der Abwandlungen verwendet, die zur Ideation gehören.

gedanke zugrunde¹⁾. Der Versuch, die Faktoren zu eruieren und quantitativ zu bestimmen, von denen ein gewisser Zustand oder eine gewisse Veränderung der Außenwelt eigentlich abhängt, setzt ja einen Wirklichkeitszusammenhang voraus, den wir von uns aus nur in der Art eines virtuellen, eines Zusammenhangs wirklicher Kräfte begreifen können. Als solcher aber entzieht er sich der äußeren Wahrnehmung und kann der sinnlichen Mannigfaltigkeit der Vorstellungswelt nur unterlegt (hypothetisiert) werden. Erst der konstruktive Verstand, der die sichtbare Natur aus einem Zusammenspiel unsichtbarer Kräfte zu erklären sucht und durch deren Regulierung sich dienstbar machen will – erst der neuzeitliche Dynamismus hat daher die bis dahin »einzigsten Methoden, dem Objekte nahe zu kommen« – die eidetische Betrachtung, sinnliche Zergliederung, Vergleichung und (äußere) mathematische Bestimmung¹⁾ überholt; er erst hat dem Begriff der Substanz – jenes Kontemplationsresiduums²⁾ – in dem der Kraft (bzw. dem abgeblaßteren der Funktion) die Vorherrschaft streitig gemacht³⁾.

An dieser Hypothese der Kraft, die der *δυνάμις* der Alten fremd blieb, hängt das Experiment der neueren Naturwissenschaft. Die Kraft wird in dem damals »modernsten physikalischen Theorem«⁴⁾, im Satz von der Erhaltung der Energie, als das generell identische Substrat verschiedenartiger, d. h. eidetisch verschiedener Vorgänge reklamiert; und damit wird das Identische in Ursache und Wirkung aus der Voraussetzung zu expliziter Position erhoben, die Gleichsetzung und Substituierbarkeit ungleicher Phänomene erreicht. Die Atomistik und Energetik unterbauen der Buntheit der sinnfälligen Welt ein homogenes Erklärungsgebilde, das die konstitutive Gleichheit von Ursache und Wirkung durch die Äquivalenz identisch erhaltener Energiequanten sicherstellt und die äußerliche Verschiedenheit auf die – wenigstens bis zu einem gewissen Grade – reversible Umfegung von geordneter in ungeordnete Molekularbewegung zurückführt. Zwar sind »Wärme, Licht, Elektrizität... nicht bloße Bewegung« – denn »Art ist nicht bloß genus« – aber »der Begriff der Bewegung ist das Mittel, sie in Gleichung zu setzen«⁵⁾. Während das anschauliche Denken an der Ähnlichkeit haftet⁶⁾, wird hier in gewisser Weise »die Rechnung« zur »Sache selbst« gemacht⁶⁾. Der

1) S. 80. 2) S. 169.

3) Vgl. S. 160. Dazu Dilthey, Schriften I, 169ff., 367ff., wie denn überhaupt die Einleitung in die Geisteswissenschaften (Buch II, 4. Abschnitt) diese Probleme in verwandter Weise behandelt. 4) S. 160, 196.

5) S. 196. 6) S. 160.

erste Hauptatz der mechanischen Wärmetheorie hat »nicht die Analogie der Erscheinungen, sondern ihre Vertauschbarkeit« zum wissenschaftlichen Inhalt«¹⁾.

Damit ist auch das zweite Formelement der oben genannten Auffassung des Urteils als Urteilsgleichung durch die Erfahrung gerechtfertigt: die Ausglei chung der Differenz zwischen Antezedenz und Konsequenz wird durch die Vertauschbarkeit der Seiten einer Gleichung vollkommen repräsentiert. Für Yorck konnte freilich jenes »fogenannte Gesetz«²⁾, in dem er viel eher ein Postulat des konstruktiven Denkens sah³⁾ – philosophisch betrachtet – nur die symptomatische Bedeutung haben, die moderne und sachlich berechnigte Erkenntnistendenz in einem ausgezeichneten Symbole vor Augen stellen. Wie sehr es dies war, dafür ist vor allem die faszinierende Kraft Zeuge, die dieser Satz damals auf die fortgeschrittensten Denker ausübte. Ein Hinweis auf Riehl mag belegen, wie eine Erkenntnistheorie, der Yorcks historischer Perspektivismus fremd war, in den eben angeführten Zügen den Sinn aller Erkenntnis verwirklicht zu sehen glaubte, aus einem Postulat der Abstraktion dogmatisch ein Seinsprinzip von universaler Geltung zu machen suchte. »Alle auf die materiellen Erscheinungen bezüglichen Kausalsätze« – sagt Riehl⁴⁾ – »lassen sich in der Form von Größengleichungen aussprechen« – Gleichungen aber sind jederzeit rein umkehrbar..... Die Kausalität ist das Postulat der Begründung der Veränderung, das Prinzip dieser Begründung – der Grundatz der Identität..... Auf Grund der Allgemeinheit der mechanischen Eigenschaften lassen sich »durch fortgesetzte Substitution des Identischen alle äußeren Vorgänge auf die obersten Prinzipien der Mechanik, voran die logisch-empirischen Erhaltungsprinzipien, zurückführen«⁵⁾. Darüber hinaus – und keineswegs nur in »negativer« Absicht wie Yorck⁶⁾ – hoffte Riehl jedoch, daß es in ebenfolcher Weise gelingen würde, »die Kausalverhältnisse zwischen psychischen Vorgängen auf mathematische Form zu bringen«⁷⁾.

Diesem Verfahren der physikalischen Hypothese entsprach in der Doktrin vom Urteil als dem eigentlichen Erkenntnismittel die Substitutionslehre der »einzigen modern-originalen Logik, d. h. der englischen«⁸⁾, auf die sich Riehl daher mit innerer Notwendigkeit

1) S. 160. 2) S. 196. 3) Vgl. dazu S. 255.

4) Riehl, Kausalität und Identität, Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie I (1877).

5) a. a. O. S. 377, 378, 383. 6) S. 56 f., vgl. oben S. 119.

7) a. a. O. S. 377. 8) S. 86.

bezog.¹⁾ Hypothese und Substitution sind also nicht nur bedeutungsverwandte Worte, sondern sinnhaft aneinander gebundene Operationen – Ausdruck einer »historischen Verhaltung«, des konstruktiven Rationalismus, jenes »ästhetischen Prinzips«, dem Urteil wie alle Erkenntnis wesentlich Synthese ist, d. h. auf Synthese beruht. Die Voraussetzung, daß jedes Ganze durch Addition von Elementen gewonnen werden kann, erlaubt auch im Urteil die Erfassung der Summe durch ihre Summanden und umgekehrt. »Das Hinzutun, als welches urteilen gefaßt wird, diese Auffassung ist die Voraussetzung des Substitutionsgedankens«²⁾.

c) Die Grenzen der rationalen Erkenntnis.

«) Die einseitige Tendenz des Intellekts.

Dies Postulat des konstruktiven Denkens – die Forderung der Synthese – wird aber unkritisch, wo es über das Sachgebiet, dem allein es angemessen ist, schrankenlos hinausdrängt. Das Verhältnis, in dem wir zu einem bestimmten Kreise unserer Welt stehen, zeitigt und bedingt ein Verhalten, das in dieser Besonderheit nicht zum Richtmaß jeder geistigen Beziehung dienen kann. Weder das Ganze unseres Innenlebens noch das Ganze der Welt geht ungeschmälert darin ein und darin auf. – Dies wird einmal durch die Prüfung der Leistungen des Intellekts, zum anderen durch die Befinnung auf die Herkunft der in seinen Urteilen wirklichen Grundannahmen noch weiter klarzustellen sein.

Was das Erste anlangt, so geht schon aus Yorcks Interpretation des Urteils hervor, daß er es (auch ohne Rücklicht auf seinen zufälligen sprachlichen Ausdruck oder auf seine metaphysischen Bezüge³⁾, sondern nur seinem ursprünglichen Sinne nach) nicht schlechtweg als reine, rein aufgehende Gleichung betrachten kann. Das Urteil kann in sich selber gar nicht recht verstanden werden, wenn man im äußeren Fortschritt vom Subjekt zu dem an zweiter Stelle stehenden Prädikat nicht auch einen inneren Fortschritt sieht⁴⁾, den man in das Ganze einer intellektuellen Bewegung einzugliedern hat. Keine radikale Begründung der Logik und zumal keine wahrhaft verständliche Urteilslehre ist ohne solche Erkenntnistheorie möglich⁵⁾,

1) Vgl. seinen Aufsatz »Die englische Logik der Gegenwart« im selben I. Bande der Vierteljahrschrift.

2) S. 86. Übereinstimmung mit Lotze, Metaphysik S. 150f.

3) S. 163.

4) In dieser Hinsicht läßt auch Jevons Einschränkungen zu: The Principles of Science, S. 14; vgl. auch Riehl a. a. O. S. 53f. 5) S. 22.

die – ich wiederhole – »gleichsam als eine Psychologie in Bewegung ... die intellektuellen psychischen Vorgänge beobachtend, mittheilend auf ihre Natur und Tragweite prüft« und so »den Vorgang des Erkennens über sich selbst ins Klare setzt«¹⁾. In der Einschätzung des Urteils darf man sich nicht durch das Aussehen der mathematischen Formel beirren lassen, die ja nur ein Symbol der aufgestellten Urteilsgleichung ist und ohne diese und damit ohne den freilich indirekten und verschwiegenen Bezug auf Wahrnehmung und Wahrnehmungsderivate gar nichts bedeutet.

Sind Subjekt und Prädikat wie Eidos und Genos unterschieden²⁾, so fehlt ihrem Verhältnis im Urteil letztlich doch jene unbedingte Auswechselbarkeit, die die Seiten einer Gleichung besitzen. Die moderne Naturwissenschaft kommt zwar zu reinen Größengleichungen, aber doch nur dadurch, daß sie von allem Incomparablen, Unmeßbaren unserer ursprünglichen Erfahrung abieht bzw. es auf Quantitatives bezieht und durch dessen Maße dargestellt sein läßt. Die »Artikulation der Sinnlichkeit« macht uns einen Reichtum der Welt zugänglich, der aller quantitativen Homogenisierung widersteht; die sinnliche Mannigfaltigkeit geht nie restlos in der »mathematischen GröÙe« auf, die »Idee« (das Bild) nie völlig im Begriffe, d. h. im Ausdruck jener inneren Bildungsgefeßlichkeit und Zusammengehörigkeit, deren Sinn uns aus der Lebensempfindung erwächst und also als »Empfindungsresultat« angesprochen werden kann³⁾. So erklärt sich wohl der etwas absonderlich klingende Satz: »Jedes Urteil kann man eine Gleichung, nicht Gleichheit, zwischen Auge und Empfindungsinn, Anschauung und Empfindung nennen, welche aber bei der relativen Selbständigkeit der Sinne nie aufgehen kann, so daß Idee nie Begriff wird.«³⁾. Die Selektion und Reduktion, durch die das Meßbare und die darauf bezüglichen Momente zu einseitiger Berücksichtigung gelangen, bedingen es, daß nicht nur der jeweilige Stand der Forschung hinter dem Forschungsideal zurückbleibt, sondern daß aller Fortschritt der rationalen Erkenntnis immer nur innerhalb eines Ausschnitts der Wirklichkeit unserer ursprünglichen Erfahrung vor sich geht und sie in ihrer Wucht und Fülle zu befaßen nicht einmal im Sinne und zum wenn auch unendlich fernen Ziele haben kann.

Auch jene Überbrückung der Erscheinungsdifferenzen, die in der physikalischen Identifizierung von Ursache und Wirkung gegeben

1) S. 180.

2) S. 23.

3) Zu all diesem vgl. S. 23. Die letzte Bestimmung (Empfindungsresultat) wird später noch weitere Klärung erfahren.

zu sein scheint, ist, wie wir schon sahen, doch nur Postulat. Das Kaufalgesetz überhaupt »reicht eben nicht weiter als der physische Faktor trägt, dem es entstammt, wenngleich Wissenschaft genötigt ist, aus technischem Grunde, es als unbeschränkt anzunehmen, ohne daß sie, will sie Wissenschaft bleiben, Dogmatik an die Stelle der Kritik setzend das Bewußtsein verlieren darf, daß sie postuliert. Hier haben wir eine Grenze der Wissenschaft, die nur unbegrenzt ist im Wollen, als Wollen«¹⁾, d. h. bezüglich alles dessen, wofür praktische Beherrschung und also konstruktive Willkür zu Recht bestehen. In der Beschränkung auf die Sachregion ist die rein quantitative Seinsbestimmung als sinngemäße Akzentuation und Radikalisierung einer ursprünglichen Lebenshaltung motiviert. Dagegen muß rationale Wissenschaft vor all dem kapitulieren, was seinem Wesen nach nicht aus Teilen zusammengefügt und nicht aus Faktoren berechnet werden kann.

Und zwar vermögen wir gerade »das Meiste und Beste« nicht selbständig zu erzeugen, sondern haben es als »Gnadengeschenk des Himmels«²⁾ zu empfangen, – ganz so, wie nach Yorck der solidarische Zusammenhang des Lebens, der Syndesmos der Humanität, einen in geschichtlicher Virtualität überkommenen Verband durch Gott und in Gott bedeutet und keine Verbindung infolge einer gefühlvollen Verbrüderungsaktion durch Menschen und zwischen Menschen. An diese Positivität des Lebens reicht kein Versuch eigenmächtiger Thelisis und Synthesisis heran: an ihr scheitert alles konstruktive, der Tendenz des Herstellens dienende Denken, weil es die Einzelheit voraussetzt, statt die Ganzheit des Lebens, aus der alles nur durch Vereinzelung herausgestellt werden kann, vorzunehmen und zu bewahren³⁾.

»Die Grenze der Quantifikation, der Quantifizierbarkeit ist Selbstbegründungsresultat«⁴⁾ und wird als solches von der Erkenntnistheorie erwiesen, die allein auf dieser Begründung basiert und ihrem Zeugnis zufolge »über die Adäquatheit der wissenschaftlichen Methoden Rechenschaft ablegt«⁵⁾. Die Reduktion, die der monistische Trieb der Naturwissenschaft doch auch hinsichtlich der äußeren Welt bedeutet, wird zur Alteration schon dort, wo es sich um Somatisches (Or-

1) S. 255.

2) S. 255.

3) Bedeutung des *πρόληψις*-Begriffes – wohl als Gegenpol der *ἐπιόθεσις* gedacht: S. 80.

4) S. 196.

5) S. 179 f.

ganisches) handelt: sie wird völlig gegenstands-fremd, wo Rechenschafts-bericht über lebendig gespürte, innerlich bewegende Mächte verlangt ist. Die Selbsterfahrung zeigt als letzte inappellable Instanz die innere Belanglosigkeit der bloßen »Ermittelung der somatischen Abhängigkeiten und zeitlichen Verhältnisse der einzelnen psychischen Funktionen« – und die Bewußtseinswidrigkeit jeder psychologischen Forschung auf, die mit Hilfe des »handlichen Experiments« zur »Wefenhaftigkeit des Psychischen« durchzudringen sucht¹⁾. – Und muß nicht, wenn Begreifen die geistige Erstellung eines gegenständlichen subtruierten Zusammenhangs aus seinen Faktoren bedeutet, das Bestreben, die Freiheit zu begreifen, die doch nur im erlebten (religiösen) Zusammenhang Wirklichkeit ist, – muß nicht dieses Bestreben dann als ein »Nonsens«, »gleichsam ein Versuch, fließendes Wasser festzunageln«, abgewiesen werden?²⁾.

Die Unangemessenheit der rechnerischen Erkenntnis gegenüber der eigentlichen Lebendigkeit tritt aber nicht nur in der Inkongruenz ihrer Resultate mit dem Wesen von Leben und Bewußtsein zutage, sondern liegt im Sinne dieser Erkenntnis selbst. Die Arbeit des Intellekts wird dadurch notwendig, ist aber auch dadurch regional beschränkt, daß sie das vorstellungsmäßig Distanzierte, räumlich Vereinzelte zu reintegrieren, einem objektiven Zusammenhang einzubauen hat. Zusammenhang wird das Ziel, weil Zusammenhangslosigkeit der Ausgangspunkt ist. Wo aber Leben, geschichtliches Mitmenschtum lebendig, d. h. in seinem echten Charakter begegnet, spricht es ja unsere eigene Lebendigkeit als zugehörig an und hat ihr gegenüber nicht den Abstand, in dem es aus dem ursprünglichen Lebenszusammenhang gelöst die Einstellung in einen neuen, sekundären verlangt³⁾. Lebendiger Zusammenhang kann adäquat nur im lebendigen Zusammenhang und aus dessen treibenden Kräften – und er kann in voller Konkretion nur in einem existentiell bekümmerten, geschichtlich bodenständigen, nie in einem unpersonlichen, geschichtlich indifferenten Denken erfaßt werden.

Das Leben kann durch eine Erkenntnistendenz nicht anders als vergewaltigt werden, die es ihrer Herkunft nach als bloßes »Material«⁴⁾ behandeln (handhaben) muß. »Das reine Material mußte qualitätslos, somit zusammenhangslos sein. Die einzig« – für das handliche Experiment⁵⁾ – »erforderliche Eigenschaft war die der Zu-

1) S. 179 f., 196. 2) Vgl. S. 8. 3) Vgl. S. 203.

4) S. 178: vgl. S. 162.

5) S. 196.

fammenfügbarkeit, der Affoziabilität¹⁾). Die konstruktive Psychologie des Rationalismus²⁾ arbeitet also der experimentellen des modernen Sensualismus vor und geht in sie ein, dort, wo diese nach dem Muster und Dogma der natürlichen Gravitation »metapsychisch, metaphysisch«³⁾ dem Leben ein Kompositionsschema von sich rufenden und abstoßenden Einzelempfindungen⁴⁾ unterzulegen sucht. Sie will damit im Grunde das Ideal der Einheit aller Bewegung realisieren⁴⁾ – ohne zu spüren, wie sie sich so von aller Lebendigkeit entfernt; davon zu schweigen, daß ja nicht einmal die Eigenart der physischen Kräfte durch bloße generelle Identität gedeckt ist⁴⁾).

Damit kann – nach allem vorher Gefagten – die konstruktive Psychologie nebst all ihren Derivaten als gerichtet gelten. (Nur eine wohlumschriebene Psychophysik hat ihre beschränkte, durchaus periphere Bedeutung.) Sonst ist sie, in ihrer anfänglichen Strenge, wo Zusammenfügung noch als Leistung des Subjekts, Sein überhaupt als Gemachtsein begriffen wird, nur für die Auswüchse konstruktiver Willkür charakteristisch, die sich – im Mißbrauch unserer Souveränität über die Sache – tyrannisch wider den Menschen kehrte und den Autor der konstruktiven Mache selbst als Gemächte traktierte. Wo aber später – in der eigentlichen Affoziationspsychologie des Sensualismus – dies

1) S. 178.

2) Die Benennung »konstruktive Psychologie« kennzeichnet diese als Ausdruckskomponente eines ganzen Zeitalters und wird »wegen der historischen Parallelen«, die damit gelegt sind und sie erläutern, dem Dilthey'schen Namen »erklärende Psychologie« vorgezogen (S. 177).

3) S. 196. – An der Doppelwortbildung »metapsychisch, metaphysisch« wird sehr deutlich, was Yorck methodologisch unter Methaphysik versteht: das Verlassen psychischen Bodens; den Versuch, den Zusammenhang der Lebenswirklichkeit nicht aus dem Ganzen des Lebens, sondern aus der Abstraktion, in Beschränkung auf eine Lebenskomponente und in einseitiger Auswirkung von deren Tendenz zu erfassen. Das ergibt, wo der Intellekt als Funktion des Willens auftritt, thetische Konstruktion statt ursprünglichen Zusammenhangs. Also auch den »faustischen (!) Versuch«, Vorstellung und Denken in der einen oder anderen Richtung voneinander abzuleiten, nicht einfach nebeneinander zu stellen und nur im Effekt zu verbinden. Wie dies letztere Kant getan habe, bei dem jener Konstruktivismus in »Stubenluft« erschlafft sei, ohne daß doch ein entscheidend Neues an die Stelle getreten wäre (S. 162, 86). Wenn Yorck die Kantische Kritik wiederholt als unkritische, rationalistische Metaphysik kennzeichnet (S. 59, 69), so offenbar deshalb, weil Kant den psychischen Boden des Realitätsbewußtseins mißkannte; weil ein auf Anschauung und nur auf sie angewiesenes Denken den Zugang sowohl zur Empfindungswirklichkeit des Geschehlichen als auch den eigentlichen zur äußeren Wirklichkeit der Willensobjektivität verfehlen mußte.

4) S. 196.

»lebendige historische mechanische Verhalten« aufgegeben, die »synthetische Kraft« jedoch gleichwohl »als widerspruchsvoller überkommener Rest« beibehalten ist und nur »in das Material verlegt« wird¹⁾ — da verrät sich in dieser Bescheidung »das Aufgeben der Transzendenz des Denkens«¹⁾ gegenüber der Sache. »Hier ist das Material das Bestimmende, während dort die Bestimmung der geistigen Synthesis zufiel«²⁾. Der einstmals hochgemute Geist eines kriegerischen Rationalismus³⁾ ist so in die »pathologischen Abhängigkeiten«⁴⁾ geraten, in denen sich das moderne Leben, würdiger geschichtlicher Bindungen ledig, unwürdig herumtreibt⁵⁾. Das Leben, das sich so zu erkennen meint, zeigt, wie sehr es das Gefühl für seine übernatürliche Bestimmung verloren hat. »Das exzentrische Prinzip, welches vor mehr als 400 Jahren« durch die Emanzipation des Individuums den modernen Menschen vom zentralen geschichtlichen Zusammenhang losriß, hat so in immer weiteren, aber immer flacheren Wellenschwingungen »den Menschen so weit seiner selbst entrückt, daß er seiner nicht mehr anständig ist«⁶⁾. In einem viel tieferen Sinn als sie selbst es wußte und wahrhaben wollte, war diese »seelenlose Psychologie« ein Oxymoron. Sie entwürdigte das Leben, statt es zu gehobenem Selbstbewußtsein zu bringen, sie entfremdete es uns, statt es uns tiefer zu eigen zu geben, kurz — sie lehrte es, wie sie selbst es verfehlte, nicht kennen, sondern verkennen. In dieser Bodenlosigkeit ist »die Erkenntnis bis zur Aufhebung ihrer selbst fortgeschritten«⁶⁾. Um dieser ihrer Bewußtseinswidrigkeit willen »soll es eine konstruktive Psychologie also nicht geben, da Wahrheitsermittlung in Frage steht«⁷⁾.

Durch die Art, wie Yorck die Tätigkeit verfolgt, die dem »arbeitenden Verstand« gemäß seiner Stellung im Lebenshaushalt erwächst, ist die auch von Dilthey behauptete »Insuffizienz der konstruktiven Psychologie gegenüber der Fülle der eigenen und geschichtlichen Lebendigkeit«⁸⁾ erklärt worden. Wohin die Tendenz des rationalen Verfahrens führen kann und muß, wird durch den »Provenienznachweis«⁷⁾, durch die Aufzeigung, woher sie stammt, worauf allein sie dieser Herkunft nach zielen kann und was ihr verschlossen bleiben muß, außer Zweifel gesetzt. Die Resultate dieses Vorgehens sind auf dem Gebiete des Seelischen nicht etwa bloß problematisch — das sind sie für eine gewisse Geisteshaltung sogar durchaus nicht: »der Effekt, ihre konstruktive Kraft verleiht ihnen

1) S. 178. 2) S. 162. 3) Vgl. S. 63. 4) S. 192, 162. 5) Vgl. S. 192.
6) S. 83. 7) S. 179. 8) S. 177.

eine Art von Realität¹⁾. Die Hypothesen, mit denen diese Psychologie wirtschaften muß, belasten sie nicht im Urteile derer, die selber ein echtes, unmittelbares Verhältnis zur Lebenswirklichkeit eingebüßt haben. Wer selbst, innerlich haltlos, ohne sicheres »Weltgefühl«²⁾ den Boden des Bewußtseins als den »Ort, wo Recht zu nehmen und zu finden ist«³⁾, unter den Füßen verloren hat, — der wird nichts mehr dabei finden, wenn die ratio ihr eigentliches Arbeitsfeld verläßt; und wenn sie dann das Leben selbst aus der unmittelbaren Vertrautheit seiner Lage herausreißt, die »bedenklich« nur ist, soweit das Leben noch nicht zur wahren Geborgenheit gelangt ist; und wenn sie es in eine endlose, ungegründete Bewegung hineinzieht, in der »Verhältnisbestimmungen der Weisheit letztes Wort«⁴⁾ find.

Nicht schon, daß die angeblichen Erkenntnisse der sensualistischen Psychologie hypothetisch sind, kann als radikaler Einwand gegen sie gelten; es muß noch der Nachweis der Schuld erbracht sein, durch die sie dieser Fraglichkeit verfallen sind. Jener Vorwurf würde in der sich weise dünkenden Resignation eines »allgemeinen Probabilismus«⁵⁾ untergehen, der »das Erkennenswerte als unknowable (Spencer) bestimmt«⁶⁾ und sich mit der Erkenntnis von Relationen im Sinne einer auch nach Spencer nur relativen Erkenntnis begnügt. Die hemmungslose, bodenlose, letztlich ungesicherte Expansion dieses Denkens kann nur überwunden, dem Erkennen sein »Existentialrecht«⁷⁾ nur dadurch wiedergegeben werden, daß man es von seinen heillosen »Ikarusflügen«⁸⁾ zurückholt, »kritisch zu sich selbst bringt«⁹⁾, d. h. ihm wieder den sicheren Halt der Selbstbesonnenheit verschafft.

Das christliche Prinzip der Persönlichkeit hatte dem Abendland in einer anfänglich religiösen Wendung zur Welt das Gefühl der Freiheit gegenüber der Natur erwirkt. Aber jede neue Freiheit bedeutet für das Leben neue Verantwortung und Gefahr: erst die gewonnene Würde läßt sich veräußern. So hatte die Wendung zur Welt zwar zur Weltgewandtheit, in deren Automatisierung aber auch zur Verweltlichung, der Gewinn der Welt zum Verlust unserer selbst geführt. »Der Geist ist gebunden durch Veräußerlichung — im logischen und besonders psychologischen Verstande metaphysisch gebunden. Und die Freiheit eines Christenmenschen ist der Wissenschaft so fremd wie dem Kirchenglauben«⁷⁾.

Im Verlagen gegenüber einer höheren Lebendigkeit wird der Mensch selbst arm und »geschichtslos«⁸⁾: traditionsfremd und historisch

1) S. 179. 2) S. 88. 3) S. 177. 4) S. 39. 5) S. 128. 6) S. 254.

7) S. 250. 8) S. 63.

unschöpferisch. Nicht mehr Erbe und Wahrer der Vollkraft geschichtlicher Realität – büßt das Leben den geschichtlichen Sinn, den Sinn für sein eigentliches Wesen ein. Echtes Leben kann ja nun aber nur in echter Sinngebung bestehen und gedeihen – und zwar in einer Sinngebung, die nicht nur diesem oder jenem Inhalt, sondern dem Ganzen des Lebens erteilt wird. Ein ursprüngliches Verhältnis zu sich selbst ist für das Leben selbst konstitutiv: lebensschaffend, wie sein Gegenteil lebenzerstörend ist. Dadurch unterscheidet sich Leben von allem Ontischen, das seinem Begriff nach – vom Wechsel des subjektiven Verhaltens, der nur geistigen Intentionen unberührt – bleibt, was es »an sich« ist. Hier dagegen ist jede geistige zugleich eine reale Verfehlung, Verlegung des Lebenssinnes – eine Verfehlung gegen das Leben. Das Wort vom verfehlten Leben meint nicht nur eine falsche Lebenshabe, ein inneres Mißverhältnis zu sich, eine praktische Unklarheit über sich selbst, sondern in eins damit eine falsche Lebensweise, eine verkehrte Lebensrichtung, eine irre Lebensführung. Eine methodisch angelegte Selbstbesinnung ist nur eine theoretische Ausformung dieses schon vorgebildeten reflexiven Verhältnisses oder Mißverhältnisses.

Eine im entscheidenden Punkte unrichtige Direktive dieses Verfahrens – wie sie in der konstruktiven Psychologie nicht als momentaner Fehltritt, sondern mit hartnäckigem Stolze begegnete – ist einmal Resultat und Symptom verlorener Selbstsicherheit, dann aber wirkt sie selbst ins faktische Leben zurück und drängt es in ihrem Verfolg immer weiter von seinem Ursprungssinn ab. Ein mechanistisches Verhalten zum Leben – schon durch ein gewisses Entgegenkommen von dessen Seite bedingt – verführt zu einem immer mechanischeren Verhalten des Lebens selbst. »So zeigt sich denn allen Ernstes der Mechanismus als Menschenbildner, als Demiurg«¹⁾.

Die polare Spannung, in der »Selbst und Welt zusammengehörig, dennoch gegensätzlich sind«²⁾, ist damit aufgehoben. Der Verlust dieser wahren Transzendenz bringt ein sich in der Welt Gefallen hervor, das sich über seine innere Verflackung durch äußerliche Beweglichkeit, über seine faule Genügsamkeit durch die Nalchhaftigkeit immer neuer Wünsche hinwegtäuscht. Innerlich haltlos und unbekümmert wird das Leben immer tiefer in die Sorge um sein Auskommen in der Welt verstrickt, in fatter, selbstischer Behaglichkeit und doch ewiger Unbefriedigtheit die Güter dieser Erde und die im ganzen doch vortreffliche Einrichtung des Daseins genießend.

1) S. 63. 2) S. 94.

»Nun suchen Stimmung – Geschmack – und Utilitätsbeforgnis einen festen Boden, den sie nur in toter Gegebenheit, deren Sicherheit nur ihr Vorhandensein ist, finden können. Rentierstandpunkt«¹⁾. – Über das, was Yorck »die Krankheit der Zeit«, den »Riß im Bewußtsein« nennt, über den tief begründeten Konflikt, »die psychische Antinomie zwischen abstrakter Selbstbestimmung und gemeinsamer Wohlfahrt«²⁾ – darüber setzt man sich mit dem trägen Troste von dem empirischen harmonischen Ausgleich aller Interessen, von »dieser wunderbaren Zweckmäßigkeit der gesellschaftlichen Maschine«, hinweg, »daß wer für sich sorgt, auch am besten für die Wohlfahrt der anderen sorgt«³⁾.

Bei innerer Stagnation ein dauerndes äußeres, von Zufällen bewegtes Getriebe, in dem es keinen wahren Halt gibt – in seiner Endlosigkeit, seinem restlosen Automatismus nicht zufällig dem sinnfremden Ablauf natürlicher Geschehnisse, der »Logik« der Dinge gleich. »Erschreckend wie man so gar nicht leben kann, wie alle Wandelung die der Umgebung«⁴⁾. Durch das Sicheinlassen mit der Welt in die Unruhe ihres Immer-anders-Werdens hineingejagt, ohne je zu sich selbst zu kommen ist das geschichtlich-ungeschichtliche Leben immer höchstens in labilem Gleichgewicht. Sein überindividueller Zusammenhang veräußerlicht sich mehr und mehr zum weltlichen Zweckverbände, zur Förderung übereinstimmender, zum Ausgleich widerstrebender Tendenzen sonst isolierter Einzelwesen. Die Bildungen des höheren Lebens, die im heilen Syndesmos das Ganze des Menschen umfassen, verlieren mit immer peripherer Geltung und in einem ihnen ursprünglich ganz fremden Hinblick die konkrete historische Lebendigkeit – es bleiben »Sandatome, die nur die geschlossene Faust festhalten kann. Das Komplement ist die Tyrannis«⁵⁾.

Aus einem solchen tumultuösen Strudel fremder, ja feindlicher Willensindividuen, in dem gerade noch die Selbstsucht, der Kampf

1) S. 74. 2) S. 85. 3) Dilthey, S. 76. 4) S. 63.

5) S. 97. In solchen Worten oder etwa in der pessimistischen Beurteilung von Italiens Stellung im Dreibund, der deutschen inaktiven Agilität nach Bismarcks Sturz (T. 9, 12, 21 f., 125, 160) zeigt sich – gefördert durch die Kraft historischer Bildung (T. 12) – eine »Genialität des Blickes«, »die Dinge und Verhältnisse gleichsam im Voraus zu spüren«, die Yorcks Worten gelegentlich prophetischen Ton gibt. Dazu in Kraft eines überirdischen Haltes die Tapferkeit der Bereitschaft, das eigene Schicksal auf sich zu nehmen: der erschütternde Ernst der verschwiegen-beredten Deutung, die der Schwerkranken bei einem Besuche von Diltheys Geburtshaus dem ihm einzig kenntlichen Wort aus der Inschrift dort gibt, dem »breit eingemeißelten Worte: mors«. (S. 213.)

aller gegen alle zu organisieren war¹⁾, ging – selber ein Entwicklungsprodukt – das naturalistische Dogma der Zeit, die darwinistische Entwicklungslehre, hervor – jene »Metaphysik der Bewegung«, die den manchesterlichen Kampf ums Dasein als Gesetz ins Große projizierte, die daher als schlechtes Symptom des Zeitgeistes abgetan werden kann²⁾. – Der Mensch, der den problematischen Charakter seines eigenen augenblicklichen Verhaltens zum Prinzip eines natürlichen Fortschrittes machen will, bekennt sich damit gewissermaßen (was er im ontischen Sinne ja auch zweifellos ist) als natürliche Kreatur, eines Wesens mit den Geschöpfen des Tierreichs. Und was sollte er in der Tat anders sein, nachdem er das echte Verhältnis zur Geschichtlichkeit, die Wurzelung in ihrer gesammelten Kraft verloren hatte? Durch das isolierende Prinzip eines abstrakten, auf sich selbst gestellten Willens dem Verbande höherer übergreifender Lebendigkeit entfremdet, sieht er sich den ungeläuterten Antrieben der bloßen Vitalität, durch die er zur Natur gehört, ausgeliefert, sobald dieser Wille nicht mehr mit heroischer Straffheit die Rechte der Innerlichkeit im Kampfe gegen äußere Vorschriften zu wahren hat; und je mehr das Leben selbst an Innerlichkeit verliert, indem es sich immer ausschließlicher der Erreichung weltlicher Zwecke verschreibt, gewissermaßen selbst eine natürliche Potenz wird.

»Im Gegensatz zu der Art des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, der in verstärkter Abstraktion und Isolation besteht, bildet sich ein Neues dadurch, daß der ganze Mensch wieder einmal Stellung nimmt und hinzutritt zu dem Problem des Lebens«³⁾. Und eine solche »Reformation des Bewußtseins tut not«. »Die drei letzten Jahrhunderte sind vergangen, geben nicht das Kapital für die erforderliche neue geschichtliche Wirtschaft ab«⁴⁾. »Das Gefühl der Vergänglichkeit durchschauert wieder einmal die alte Welt«⁵⁾. Da ist es Zeit »für das stille, ernste Wort, welches von innen her und darum allgemein der Gegenwart gesagt werden muß, aus einer Region, welche hinter dem Kräfte- und Verhältnispielen moderner Wissenschaftlichkeit liegt, ertönend, – dies Wort, welches kritisch ist, weil es die Realität ausdrückt«⁶⁾.

»Gedanken aus dem Lande der Verheißung, in das die Füße nicht tragen sollen«⁶⁾. Was in unserem Zusammenhang zu leisten war und Yorck nicht mehr vergönnt ward, ist dieses: Erst müßte Yorck die ursprünglich unbezweifelbare, nur mit dem Zerfall des

1) Vgl. S. 111. 2) Interpretation auf Grund von S. 40 u. 71. 3) S. 128.
4) S. 128. 5) S. 140. 6) S. 173.

Lebens verfallende Zusammenhangserfahrung kraftvoll erneuert, den Sinn für den Gnadenverband des historischen Lebens wieder erweckt haben, das gerade den am tiefsten des Heils bedürftigen Menschen zur Freiheit des höchsten Bezuges emporträgt. Damit würde er implicite schon die synthetische Arbeit des Verstandes als ganz unzuständig zur Erfassung dieser ursprünglichen Ganzheit erklärt haben. Und nun mußte ihm noch daran liegen, durch Untersuchung der Erkenntnis mittel aufzuzeigen, warum und worin alle konstruktive Zusammenhangsbildung hinter dem »Eigenbefunde« der direkten Erfahrung des Lebenszusammenhanges zurückbleiben müsse.

β) Die sekundäre Natur der rationalen Erkenntnismittel.

Das Bedürfnis nach Synthese, das in den Konstruktionen des Denkens zum Ausdruck kommt, kann nur auf der Erfahrung des urgründigen Lebenszusammenhanges beruhen: wir können nichts erstreben, was wir nicht schon irgendwie und irgendwoher kennen¹⁾. Nun ist Zusammenhang das eigentliche Element, die geistige Luft unseres Lebens. Wir sind seiner bedürftig – hilflos, wo er uns fehlt und müssen ihn herzustellen versuchen, wo er uns nicht direkt gegeben ist. In der Tat ist unser faktisches Leben nicht reine Lebendigkeit, d. h. nicht alles, was in ihm vorkommt und in diesem laxen Sinne zu ihm gehört, ist in wahrer Zugehörigkeit zu ihm und zu uns erlebt und uns in dieser Einheit mit uns selbst unmittelbar vertraut.

Aus der Imagination des Sinnes eines »unerfahrenen« Lebens dürfen wir sagen: in kreatürlicher Angst und Bedrängnis lebt der »weltfremde« Mensch – worunter ich nichts als einen Idealtyp verstanden haben möchte – inmitten einer Natur, von deren Zusammenhang er nichts weiß, die ihn bedroht, stört und schädigt, die ihn verwirrend, fremd und unverständlich anstarrt, und auf die er doch zu seinem Lebensunterhalte angewiesen ist. Aus solcher Not und Bedürftigkeit erwächst das Verlangen, das Unheimliche zur Heimat, das geistig Fremde zum geistigen Eigentum, kurz – diese Welt zu unserer Welt zu machen, sie dem Leben näher zuzubilden. »Erkenntnis ist Aneignung«²⁾.

Wir müssen also in der Welt suchen und von ihr fordern, was wir im Menschlichen haben und finden und worin und wodurch allein wir uns auskennen: Zusammenhang. Den gibt die Vorstellung nicht, in der wir uns zur Erkenntnis frei machen. Auch In-

1) Vgl. S. 196.

2) S. 203.

duktion, aus der »sich immer nur ein Mit- und Nacheinander ergeben« könnte¹⁾, kann nicht dazu führen. »Denn es ist gewiß genug«, sagt Bouterwek, der – zu klein, um mit für einen geistigen Ahnen Yorcks gelten zu können – doch schon an manche yorckische Problematik gerührt hat, »daß wir bei aller Beurteilung der Naturbegebenheiten Naturkräfte voraussetzen, aber nie etwas anderes als Begebenheiten wahrnehmen«²⁾. Im rein Ontischen, durch Projektion aus dem Lebenszusammenhang Gelöstem und in der Abstraktion Belassenen ist also vom Zusammenhang abgesehen. »Aber die Tendenz der Erkenntnis führt in ihn zurück«³⁾. Indem wir die Natur geistig zu durchdringen streben, vergeistigen wir sie in einem gewissen Sinne; indem wir unser eigenes Wesen zur geistigen Auswirkung und Ausprägung bringen – auch Yorck hat sicher nicht an absichtliche Übertragung gedacht – tragen wir in die äußere Welt den Zusammenhang hinein, in dem wir selbst leben, und dem wir uns zugehörig fühlen⁴⁾.

So ist, wenn das Urteil das eigentliche Vehikel gegenständlicher Erkenntnis ist, der psychische Nexus die Seele der Logik, schon der platonischen⁵⁾. Wie in jedem Element des persönlichen Lebenszusammenhanges immer das Ganze des Lebens irgendwie präsent ist (darum kann ja dies Element nur aus dem Ganzen und aus seiner Bedeutung darin verstanden werden), so repräsentiert eben auch im Urteil das einzelne Sichtige (das Subjekt) ein Allgemeines (Unsichtliches), das im Prädikate zum Ausdruck kommt.

Andererseits kommt doch der sekundäre Zusammenhang nie mit dem primären zur Deckung. Seine Bildung hat gegen den Widerstand jener vorgefundenen Fremdkörperlichkeit zu kämpfen, die den Zusammenhang von sich aus nicht hergibt, und der gegenüber die Konstruktion – soll sie zur Durchführung gelangen – erst freie Hand gewonnen haben muß. In dem Kunstgriff der Vorstellungsbildung wird dieser Widerstand zer schlagen. In der vorstellungsmäßigen Vereinzelung werden Raum und Raumzeit zu den eigentlichen Seinsgrundlagen und ist die Möglichkeit einer Gegenstandsbetrachtung angebahnt, die schließlich auch alle qualitative Mannigfaltigkeit in zunehmendem Maße auf quantitative, räumlich-zeitliche Verhältnisse reduziert. Denn nur das rein Größenhafte bietet sich zu hindernis-

1) S. 196.

2) Bouterwek, Idee einer Apodiktik, 2. Band, S. 53. Für Yorck ist dabei zu bedenken, daß diese Wahrnehmung für ihn schon eine gewisse Außerkraftsetzung der umweltlichen Erfahrung voraussetzt.

3) S. 203.

4) S. 7 f.

5) S. 86.

lofer Synthese dar¹⁾) und ist vermöge seiner genauen Bestimmbarkeit völlig berechenbar, beherrschbar und dem Leben übereignet: eine praktische Verfügbarkeit, die für die Sachwelt und nur für sie die inniger-tiefe Zueignung erfleht, durch die wir uns in konkreter Selbstbefinnung der geschichtlichen Welt verbünden. —

In ein solches durch gleichmäßige Zurückführung auf die Ebene von Zahl und Maß zustande gekommenes abstraktives Gebilde kann aber nicht der ganze Reichtum des lebendigen Strukturzusammenhangs übergegangen sein. Das »Mit- und Nacheinander«²⁾) ist nicht für die voll-konkrete im Leben erfahrene Bezüglichkeit aufnahmefähig. — Wie denn auch umgekehrt nicht die Totalität unseres persönlichen Wefens in sachlicher Erfahrung aufzugehen vermag. Auch die weitestgehende, konstruktive Durchbildung eines »alogischen Nebeneinander«³⁾) hat doch immer die beschränkten sinnhaften Möglichkeiten zu berücksichtigen, die für die Beziehung zwischen dem bloß größenhaft Bestimmten überhaupt noch vorhanden sind. Diese durch die Einseitigkeit der objektiven Erkenntnis bedingte Akkomodation bringt eine Verarmung und Veräußerlichung der den äußeren Weltzusammenhang ausmachenden Denkkategorien gegenüber den Formelementen des geistigen Syndesmos mit sich³⁾). —

So hat die Arbeit des intellektuellen Verfahrens ein Janusgesicht: sie formt einmal eine lose Mannigfaltigkeit ontisch isolierter Phänomene zu einer Einheit um, deren Formelemente sie dem inneren Zusammenhang entnimmt und der Natur a priori unterlegt. Durch die annähernde Konformität dieses übertragenen mit dem erlebten Zusammenhang »erscheint der Erkenntnisprozeß als Projektion des unmittelbaren Bewußtseins, alles Erkennen« — notwendig und nicht nur in seinen primitiven Anfängen — als freilich immer nur partielles »Anthropomorphisieren, das Bewußtsein der Schlüssel für die Welt und das Schloß zugleich«⁴⁾): es stellt den Zusammenschluß her und gibt über ihn Aufschluß.

1) S. 178. 2) S. 196.

3) In Übereinstimmung damit Lotze, Mikrokosmos III, 543: »In allen jenen Begriffen vom Dinge, durch welche wir Ordnung und Zusammenhang in unsere Wahrnehmungen bringen, bildet der Geist im Grunde nur die allgemeinen Züge seines eigenen Wefens ab.« Sie sind ja »die einzigen ihm bekannten Charaktere des wahren Seins«. »Bei dieser Übertragung verlieren indessen diese Züge den lebendigen Inhalt, den sie im Selbstgeföhle des Geistes hatten, und den ihm das nur von außen beobachtbare Nicht-Ich nicht ebenfalls in sich zu hegen scheinen kann.«

4) S. 7f.

Aber die Kehrseite ist nun die, daß dieser Zusammenhang nicht wirklich gegeben, sondern im Verlangen, uns in der Welt zurechtzufinden, postuliert ist¹⁾, daß er daher immer hypothetisch bleibt, zum einzigen Garanten den Erfolg hat²⁾ und der schlichten, unumstößlichen Sicherheit ermangelt, die die immanente »Zusammenhangserfahrung«³⁾ auszeichnet. Dieser innere Zusammenhang als Grundtatsache unseres Lebens würde daher selber in die unüberwindliche Problematik aller Selbsterkenntnis hineingezogen werden, und die Erfahrung würde jeden Halt verlieren, wenn wir die ontischen Kategorien nun wieder rückwärts zur Begreifung des Lebens verwenden wollten. Auch wären diese nur aufs Quantitative ausgerichteten Denkformen, diese abstrakten Destillate ursprünglicher Lebendigkeit gar nicht imstande, den reichen Inhalt drängenden Lebens unverkürzt zu bewältigen. Unmöglich kann ja eine Verhaltung, deren Wirkungsbedingung gerade der Ausschluß aus dem erlebten Konnex ist, ihre eigenen Voraussetzungen verleugnen und zur Aufhebung bringen. — Und seinerseits bedarf »das Menschliche oder Historische«, zu dem wir ein »unmittelbares Verhältnis« haben, — selbstverständlich — gar nicht einer solchen Erkenntnis »mittels einer Übertragung des Zusammenhangs«⁴⁾. Nicht, daß es aneignender Erkenntnis überhaupt entbehren könnte oder müßte. Dies In-sich-selbst-Stellen des Lebens wird eben in seiner Vergeschiedenheit geleistet, in der Über-eignung seiner Vergangenheit zu bewegender Kraft: im Beitrag dazu hat echte Geschichtswissenschaft ihren existentiellen Wert, wie die Bemühung um sie zugleich das Bedürfnis solcher Einkehr bezeugt. Auch hier sind zwar, wie wir schon sahen, die Erkenntnismittel »in dem psychischen Kapital strukturierter Lebendigkeit beschloffen« und also der jeweiligen Gegebenheit a priori — aber sie sind diesem Stoffe aus unserem »eigenen Fleisch und Blut« nicht ursprünglich fremd⁵⁾: ist doch alles Geschichtliche zwar »ernst und ergreifend«, aber auch »brüderlich und verwandt in anderem, tieferen Sinne als die Bewohner von Busch und Feld«⁶⁾. Und so ist diese Apriorität nicht die abstrakte⁷⁾, die dem Absehen von der intensiven Ganzheit, von dem qualitativen Reichtum der Lebenswelt und der einseitigen Hinsicht auf »ein Derivat des Lebens, eine partikuläre Lebensmanifestation« entspricht, wie sie das Seiende bedeutet⁸⁾. Dagegen würde diese Methode, die das uns Fremde uns geistig annähern soll, bei dem uns innerlich Zugehörigen nur zur Ent-

1) Vgl. S. 255. 2) Vgl. S. 86. 3) S. 196. 4) S. 203. 5) S. 22
6) S. 133. 7) S. 223. 8) S. 203.

fremdung führen¹⁾. Sie verabsolutiert in »ontologischer Voreingenommenheit, mangelnder psychischer Erkenntnis«¹⁾ und in Überdehnung seines Anwendungsbereiches das Relative, Abgeleitete, Hypothetische, Entleerte und sucht blind und widerfinnig, das wahrhaft Primäre davon abhängig zu machen²⁾. So ergibt sich die nicht nur genetisch, sondern auch dem Rang nach sekundäre Artung, die »mindere Dignität« des rationalen Verfahrens, »welches an einen gegebenen Bewußtseinsbefund gebunden ist, nichts anderes tut, als ihn analogisch anzuwenden«³⁾. Reines »Lebenswasser« kann nur aus dem »tiefen Quell des Bewußtseins« geschöpft werden⁴⁾.

Der Versuch Yorks, die Naturerkenntnis als Produkt einer Übertragung des Selbstbefundes zu verstehen, gehört bis zu einem gewissen Grade in die Geschichte der philosophischen Bestrebungen, die Kants kopernikanische Wendung ausgelöst hat, wiewohl Kant durch die Gleichstellung von Raum und Zeit nicht zum Primat der inneren Erfahrung gelangen konnte⁵⁾. »Die Möglichkeit, nicht von der Natur, sondern vom Selbstbewußtsein auszugehen, ist durch Kant stabilisiert, von Fichte aufgenommen worden«⁶⁾, behauptete Dilthey für seine eigenen Bemühungen, die gerade in diesem Punkte denen Yorks verwandt sind⁷⁾. York, der in Kant mehr als billig den

1) S. 255.

2) Locke, Mikrokosmos S. 543f.: »Nachdem die Seele sich im Verkehr mit der Sinnenwelt an den Gebrauch dieser Abstraktion gewöhnt hat, wendet sie sich gewissermaßen selbstmörderisch gegen sich selbst zurück und glaubt ihr eigenes Wesen erst durch Hilfe dieser ontologischen Begriffe zu fassen, die von Anfang an nur Bedeutung hatten, sofern sie, freilich abgeschwächt, Widerscheine der geistigen Natur waren.«

3) S. 8.

4) S. 244.

5) York konnte die für eine isolierte Innerlichkeit nur allzu sehr begründete Skepsis Kants gegen die innere Erfahrung nicht mitmachen, weil diese für ihn in einem viel weiteren Sinne Lebenserfahrung, Erfahrung des geschichtlichen Lebens war, in das die absolute Realität selbst allgegenwärtig eingegangen war. 6) S. 246.

7) Vgl. z. B. Dilthey, Schriften I, 401. Die Geschichte dieser Abwandlung des transzendental-philosophischen Grundgesetzes ist noch zu schreiben. Sie stellt eine erkenntniskritische Variante von Anschauungen dar, die einerseits in der empiristischen Schule von Locke (Essay, Buch II, Kap. 21, § 4) bis zu Brentano führen; andererseits – wie schon der Terminus Analogie verrät – in der Bewegung des objektiven Idealismus über die deutsche Mystik und Leibniz (vgl. Mahnke a. a. O. S. 400, 407, 533f., 567f.) zu Hamann und Herder gehen – hier gerade in positiver Umwertung humescher Skeptizismen. In Herders »Erkennen und Empfinden« (1774/78) finden diese Vorstellungen ihren vielleicht frühesten geschlossenen Ausdruck. Er ist z. T. religiös fundiert: in der Betrachtung der äußeren Natur ist Wahrheit, weil in aller Mannigfaltig-

dürren Rationalisten – »eine Art von philosophischen Chemnitz«¹⁾ – degoutierte, hat diese Herkunft nicht gelten lassen wollen. Seine Philosophie verhalf ja einem ganz anderen Lebensgefühl zum Ausdruck. Seinem intimen Sinn für die geschichtliche Lebendigkeit und geistige Produktivität verfehlte die transzendente Subjektivierung des Objektiven den wahrhaft lebendigen, nur in geschichtlicher Konkretion verständlichen geistigen Vorgang, der sich wahrer Selbstbefinnung ergeben mußte. Der Ausgang von einer geschichtslosen Subjektivität eliminierte gerade den entscheidenden, den persönlichen Faktor (ohne den Prozeß dieser Ausschaltung zum Problem zu machen) und ließ die existentielle Selbstbekümmernis nicht aufkommen, die den Nerv aller Selbstbefinnung ausmacht.

Noch in der weitgehenden gedanklichen Übereinstimmung, die ihn in der Ausdeutung gegenständlicher Konstitution und ontischer Erkenntnis mit Dilthey verbindet, klingt der besondere Einschlag feines religiös-geschichtlichen Lebensbewußtseins durch. Um diesen Beitrag auszufordern, kehren wir noch einmal zu Yorcks Urteilslehre zurück, die ja – im wesentlichen erkenntniskritisch gerichtet – in erster Linie eine Selbstverständigung des Lebens über Herkunft, Sinn und Ziel des in der Erkenntnis befolgten Verfahrens anstrebt.

Die Würdigung der Erkenntnis als Leistung des Denkens wird sich an den Überschuß zu halten haben, der in der Urteilsbildung gegenüber den Daten einer – hier nur als Grenzbegriff verstandenen – reinen Rezeptivität zutage tritt. In der Wirklichkeit des faktischen Lebens kommt das, was wir Vorstellung nannten – das im bloßen Hinschauen Erblickte – diesem limes nur nahe. Ebenfowenig wie reine Rezeptivität ist aber das vorstellende Verhalten mit

keit der eine göttliche Geist der Wahrheit und Güte regiert. Dazu tritt aber der dann auch von Goethe und Karl Philipp Moritz geltend gemachte, auf die Antike zurückreichende Gedanke, daß die Kräfte des Universums im Mikrokosmos des Menschen konzentriert sind, daß dieser also für alles Wesen in der Welt Berührungs- und Repräsentationspunkte bietet. »Die Natur läutert sich zum Geiste herauf: aber wiederum begreifen wir Natur nur als ein Geistiges.« – Wie diese Ideen dann in der Lehre von der Chiffreschrift der Natur weiterwirken, hat Spranger für den Humboldtkreis gezeigt. Eine andere Linie über Sailer und die enthusiastischen naturphilosophischen Phantastien des jungen Baader zur Romantik hat jüngst David Baumgardt (Franz von Baader und die philosophische Romantik, Halle 1927) gezogen. Für Novalis ist etwa die Stelle Minor II, 180 f. zu vergleichen, für Schelling S. W. I, II, 219, 499. – Bei Dilthey tritt die Idee, daß die äußere Erkenntnis nach Analogie der inneren, wenn auch nicht durch nachträgliche Übertragung stattfindet, längst vor der Bekanntschaft mit Yorck auf: Ethika S. 24 (Aufzeichnung vom 15. 2. 61). 1) S. 244.

ursprünglicher oder anfänglicher reiner Erfahrung identisch. Denn jene umschließen beide als phänomenalistische Verhaltungen weder die grundlegend wichtige noch die konstitutiv grundlegende Gegebenheit von Leben und Welt. Das Denken sieht die sinnlich anschaulichen Momente der Welt, in der wir leben, nur deshalb als ihre eigentliche Grundschicht an, weil sie in der Tat die Grundlage seiner gegenständlichen Bestimmungen abgeben.

Die Vorstellung kann, wie sie durch einen Akt der Loslösung (Abstraktion) zustande kommt, von zwei Seiten betrachtet werden: als sich von Etwas und Etwas von sich ablösen – als geistiges Zurücktreten und Abstandnehmen, Aufgeben lebendigen Anteils, persönlicher Verflochtenheit; und als Projektion, Distanzgabe, Verräumlichung. In dem Aufstieg von der Vorstellungs- und innerhalb der Urteilsbildung könnte dann an den einzelnen Wendepunkten das Auftreten der intellektuellen Faktoren festgestellt werden, die eine der Rezeptivität fremde Zutat und eine Spiegelung der in den Stoff verenkten Geistigkeit sind. Die Struktur der gegenständlichen Erkenntnis, wie sie im Urteil vorliegt, soll ja die Struktur des geistigen Zusammenhangs, wie er im Lebensgefühl erfahren wird, zur Unterlage haben und gleichsam heraus-(dar-)stellen¹⁾. –

Nun hat unsere Betrachtung schon eine Anzahl Grundannahmen eingeführt, die – keine Daten sinnlicher Vorfindlichkeit – den Vorstellungs- und Urteilsverlauf regulieren. Als solche »regulative Faktoren«²⁾ können wir den der Dingvorstellung immanenten Substanzbegriff, den eines identischen Substrates verschiedener Erscheinungen, namhaft machen; damit reicht die geistige Fundierung in das Gebiet des Vorstellungslebens hinab. Dann die Forderung, den Zusammenbestand im Mit-, Neben- und Nacheinander als Zusammengehörigkeit deuten zu können; damit kommen wir zur Bildung der allgemeinen Vorstellung und des Begriffes. Schließlich die Auffassung, in die das rationale Erkennen mündet, wo die Rechnung zur Sache selbst geworden ist:³⁾ daß die anschauliche Mannigfaltigkeit homogenisiert und abstraktiv auf eine Synthese letztlich unsichtbarer isolierter Teilkörper zurückgeführt werden kann, die selber wesentlich als Zentren einer quantitativ identischen, einheitlichen, mechanischen Energie angesehen werden können⁴⁾. Der die Reihe zuständlicher Verände-

1) Vgl. S. 109. 2) S. 7. 3) S. 160.

4) Vgl. S. 80, 178. Die neueste Physik hat ja diese Atomistik in einer Hinsicht gesichert, in anderer entwurzelt. Gesichert insofern, als sie die Atome

rungen beherrschende Grundfaß der Kausalität gewinnt so eine Formulierung, in der Ursache und Wirkung zur Gleichung gelangen und der qualitative Erscheinungswandel durch eine bloße Neuverteilung der korpuskularen Bewegungsgrößen in den verschiedenen Richtungen erklärt wird: dadurch ist die Urteilsgleichung als Symbol ontischer Erkenntnis ins Licht gesetzt. — Wir haben nun die in dieser Übersicht hervorgehobenen ausschlaggebenden Momente als objektive Niederschläge bestimmter geistiger Verhaltungsweisen, als Projektionen ursprünglichen Lebensgefühles zu beglaubigen.

Zunächst die Substanz: als »Ferment jeden intellektuellen Aktes«¹⁾ Bestandteil der Vorstellung, Produkt der Vergegenständlichung! Auch in sie schon wirkt die Innenerfahrung, der psychische Selbstbefund ein. Die Projektion zur Vorstellung — eine schwer vermeidliche Tautologie²⁾ — setzt den früheren Lebensfaktor ja nicht außer allen Bezug zum Leben. Sie macht nur die innere Verbundenheit zu einer Beziehung nach außen. Die Vorstellung geht freilich der geistigen Durchdringung und Aneignung vorher; sie hat also noch nicht die Bildungsgesetzlichkeit gewonnen, die dem Gegenstand durch die Hingabe des in die Forschung versenkten Geistes, aus dem Zusammenhang dieses geistigen Lebens zuwächst; wohl aber ist schon der Vorstellungsgegenstand als solcher, rein durch seine

zwar nicht gestaltlich, aber doch ihrer Zahl nach sichtbar gemacht und also in gewissem Sinne ihre Hypothese durch ihre These ersetzt hat. Entwurzelt, indem die elektrische Theorie der Materie dem einzelnen Atom die Bedeutung des materiellen Grundfaktors geraubt hat. Yorcks Ansicht, daß die notwendige und hinreichende Bedingung für die geistige Beherrschung der Welt die atomistische Vereinzelung sei, weil sie »hindernislose Synthetisierbarkeit« gewähre, ist danach zu korrigieren. Mindestens symptomatisch sind neuere Tendenzen wie die, die untersten bekannten Bausteine der Materie (die Atomkerne und Elektronen) selbst nur als singuläre Stellen einer einheitlichen Weltsubstanz, des Äthers, aufzufassen. Eine Radikalisierung der christlich-abendländischen Tendenz, von der wir sprachen, hinter alles Sichtbare zurückzugehen, besteht darin, daß die physikalischen Vorgänge im Äther selbst prinzipiell unanschaulich, nicht einmal anschaulich symbolisierbar sind. — Wahrscheinlich also, daß das Verfahren des Divide, ut imperes nicht einmal zur Begreifung der Natur ausreicht. Es ist innerlich durch den konstruktiven Rationalismus bedingt und beschränkt, der es ermöglicht hat. Diese Relativität hat Yorck bei dem Stande der damaligen Forschung nicht durchschauen können. Aber es entspricht ganz seiner Überzeugung von den geistigen Grundlagen der Atomistik und seiner Lehre von der Übertragung innerer in äußere Erfahrung, daß, wie Mie jüngst bemerkt hat, die Abkehr von einem übersteigerten, sich absolut gebärdenden Individualismus mit dem Aufgeben der Abсолютheit des isolierten physischen Atoms Hand in Hand geht. (Mie, Das Problem der Materie S. 23 f.) 1) S. 180. 2) S. 138.

Prägung zum Gegenstand, das Gegenbild des vorstellenden Subjektes rein als Subjekt. Die Vorstellungshaltung ist gerade in ihrer Unpersönlichkeit und Reserviertheit, in ihrem Abstand vom Gegenstand doch eben auch Resultat und Ausdruck eines genau bedingten persönlichen Verhaltens – eines sich Zurück- und An-sich-haltens; sie steht dem Objekt, das sie aus dem Griff der besorgenden Hantierung entlassen hat, frei und sorglos in ruhender, fixierender Betrachtung gegenüber; und dieser entspricht nun auf der Gegenseite das frei-gegebene, auf sich gestellte und in sich fixierte, alle Veränderungen durchdauernde »Kontemplationsresiduum der Substanz«¹⁾. Dementsprechend leitet Yorck denn auch »die Erkenntnisform der Gleichsetzung« verschiedener Erscheinungen in einem identischen Substrat

1) S. 169. Zum selben Rückstand führt der Verzicht auf das mitweltliche Verhalten, der Übergang von der lebendigen Realität des Du zum Es. (So stellt Dilthey I, 401 diesen Transpositionsprozeß dar.) Faktisch sind wohl beide Wege gegangen worden, der oben skizzierte vielfach in Fortführung des Dilthey'schen. Ob aber der Weg zum Es notwendig über das Du führen muß? Und nicht auch in der Stumpfheit des Abgleitenlassens unserer Impulse, im Mangel der Lebensentsprechung die Selbständigkeit einer lebensfremden Resistenz erfahrbar ist?

In Abständigkeit – statt Widerständigkeit oder auch nur Indolenz? In der Erfahrung dieser Verhältnislosigkeit zum geistigen Leben könnte dann gerade die Idee einer Natur »an sich« ihren Keimpunkt haben, die nicht nur als Abtraktionsprodukt Geltung hätte – übrigens auch nicht nur außer uns zu sein brauchte.

Der Ausgang Yorcks vom Lebenszusammenhang, in dem auch das Unlebendige in seinem Wesen, in seiner Seinsweise, nach seiner Bedeutung und Betreffbarkeit für das Leben, nämlich als Datum für den Willen bestimmt ist, läßt solche Selbständigkeit in einem eigentlichen Sinne nicht aufkommen: »Materie ist ein Abstraktum aus der psychophysischen Gegebenheit deriviert, nichts Selbständiges« (S. 202).

Es liegt vielleicht schon im Ansatz einer Methode geschichtlicher Selbstbefinnung begründet, wenn sie in voller Ausschließlichkeit auftritt, daß das »Wir«-Phänomen mehr in der Vergeschichtlichung des Ich als in der zugehörigen Anerkennung des Du zu seinem Recht kommt. Auf den Gewinn des Ringenden kommt es an erster Stelle an (S. 133). Und daß das Phänomen des »Es« sich nur aus der Entdichtung der Bezüge zu Um- und Mitwelt ergibt, nicht aus einem ursprünglichen Erlebnis radikaler Beziehungslosigkeit gegenüber dem Geiste.

Danach erlaubt auch der oben folgende Text folgende Erwägung: ob nicht das natürliche Subjekt und das Subjekt rationaler Erkenntnis, dieser »natürlichen Potenz« (S. 194), noch eine andere, positivere Charakteristik verdienen als die privative eines »abstrakten Ich« (S. 71), wie sie sich der christlich-historischen Hermeneutik notwendig ergibt: eine Fragestellung, die ich Oskar Becker verdanke (a. a. O. S. 761 f.).

»von dem unmittelbaren materialen Bewußtsein der individuellen Selbigkeit ab«¹⁾.

Man wird vielleicht einwenden, daß hier das Selbst, zu dem zu kommen eigentlich Aufgabe aller Selbstbefinnung sei, überraschend schnell präsentiert werde. Indessen würde dieser Einwurf doch übersehen, daß es sich hier um die Schilderung der Struktur der sachlichen Erkenntnis handelt, deren geschichtlicher Charakter es gerade ist, den Verband der geschichtlichen Welt hintangestellt zu haben. Die dadurch hervorgerufene Spaltung zwischen Erkennendem und Erkanntem äußert sich denn auch im Gegenlage von innerer und äußerer Erfahrung; und das im Erkenntnisprozeß tätige Ich ist eben eines, das zwar zu seinem Tun die historische Möglichkeit finden muß, in ihm aber den Einfluß persönlicher Anteilnahme an Gegenstand, Gang und Ergebnis grundföglieh unterbindet: in der Sperrung gegen außergegenständlichen Zusammenhang, die selber eine lebensgeschichtliche Etappe kennzeichnet, verengt es sich selbst zum Erkenntnissubjekt als einer Abstraktion des konkreten Selbst und ist also für uns auch in abstrakter, geschichtsloser Selbstbefinnung ohne weiteres greifbar. Geschichtliche Selbstbefinnung lehrt dann dies Abstraktum eines reinen Ich von Vorstellung und Erkenntnis noch konkret als geschichtliches Produkt verstehen.

Jenes »interne Sein«, das Yorck auch sonst dem äußeren zuordnet²⁾, ist also das des gefonderten Einzelwesens, »das (mit Braniß zu sprechen) nicht in Anderes verfließt und verschwindet, sondern als in sich seiendes Einzelnes sich erhält«³⁾. Dieses innerlich Dauernde läßt sich von verschiedenen Seiten charakterisieren. Man kann versuchen, ihm wenigstens den volleren Charakter der moralischen Individualität zu wahren. Der junge Loge hat so in einer von Fichte inspirierten ethischen Wendung verlangt, die »metaphysische Treue des Geistes«, der eben selbst um seiner wesentlichen Bestimmung willen das in sich Treue und Unwandelbare sein soll, »und nicht eine äußerliche Notwendigkeit als das Unterpfand des Identitätsföges und Herkunftsort der darin stabilisierten Substantialität anzuerkennen«⁴⁾. Damit ist jedoch der abstrakte Seinscharakter dieses Subjektwesens

1) S. 7. 2) S. 184. 3) Braniß, System der Metaphysik S. 279.

4) Loge, Logik von 1843, S. 113 ff. In der späteren Logik von 1874 hat das ausschließliche Interesse an dem Sinn der abgeschlossenen logischen Leistung diese konstitutiven Gedankengänge verdrängt. (Vgl. dort S. 8, 24 u. 8.) Dagegen erhielten sich diese Ideen in der Metaphysik § 96–98 und besonders im Mikrokosmos III, 525 ff., vor allem S. 542–548. Yorck sind aber u. a. die panpsychistischen Folgerungen Loges mindestens als ontologische fremd.

für Yorck noch nicht getilgt. Yorcks Geschichtssinn empfand ja auch diese sittliche Autokratie – etwa stolischer Provenienz – als Ausdruck eines in sich verfestigten, konkreter Lebendigkeit uneröffneten Wesens. Das ist die »im Grunde moralische Selbstgewißheit Descartes'«, über die schon Spinoza »in weiterer Abstraktion hinausgeschritten« ist. Schon er inaktivierte das Sein des Selbst, dem auch erst die schwärmerische Umdeutung der Goethezeit »poetisches Eigengefühl« ließ¹⁾: an der bloßen Betrachtung braucht ja nur die geschichtslose Intellektualität²⁾ und die Sinnlichkeit des Individuums, nicht aber die vollkräftige, dem Lebensganzen zugehörige Persönlichkeit beteiligt zu sein. Daher ist denn auch, wie ich selbst als Sinnenwesen durch ein gegliedertes Empfindungsleben, eine Artikulation der Sinnlichkeit bestimmt bin, die äußere Substanz notwendig Träger einer Mannigfaltigkeit anschaulicher Eigenschaften³⁾ – niemals einfache mathematische Größe. – »Diese (sinnliche) Artikulation ist die Voraussetzung alles Urteilens, welches ein Beziehen, Vergleichen der verschiedenen Sinnesauslagen aufeinander ist in dem Einheitspunkte« der Substanz, »der eine Projektion des Selbstes ist«⁴⁾. –

Damit sind wir schon von der »inkomplexen« (zusammenhangslosen) Wahrnehmung – wie sie die Scholastiker nannten – zu der Zusammengehörigkeit gekommen, die das Denken überall sucht und stiftet. Ist die Hypothese der Substanz durch den Rückgriff auf die seelische Realität des individuellen Selbst zu deuten, dessen Selbstände die Selbständigkeit eines Gegenüber entgegnet, – so klärt sich die Forderung der Zusammengehörigkeit durch Rekurs auf den »seelischen Konnex« auf, jene Komplexität, die der sens intime vorfindet – um den nicht ganz entsprechenden Ausdruck des sensus interior der Scholastik durch den gerade für Yorck wie geschaffenen Maine de Biran zu ersetzen. Diesen vertrauten, primären Zusammenhang setzt alle synthetische Aneignungsarbeit des Verstandes nach außen um. Die in der objektivierenden Psychologie gelehrtten Assoziationen – ebenso wie alle, z. T. auch in diese Psychologie übergegangenen chemischen Tropen – »sind an sich begriffliche

1) S. 74, 169. Vgl. Diltbey, Schriften I, 376; II, 350 ff. 2) S. 184.

3) Vgl. S. 22 f. Braniß, der in umständlicher Beweisführung die Identität des Gegenstandes ebenfalls auf die des Ichs zurückgeführt hat, macht merkwürdigerweise umgekehrt die komplexe Empfindung, die ein Gegenstand gewährt, von dem Aggregat der Bestimmungen am Gegenstande abhängig. (Braniß, Logik S. 214, 225 f.)

4) S. 23.

Übertragung der strukturellen Zugehörigkeit¹⁾, — hier freilich auf ein Gebiet, das solcher Übertragung, solcher Strukturunterlegung gar nicht bedarf. Auch in diesem Sinne ist der »psychische Nexus, »die Seele der platonischen Logik«²⁾. Denn — ich darf mich zur Erläuterung wieder auf Lohe beziehen: »Der allgemeine Gedanke, daß es nicht nur unzählige Ideen gebe, sondern alle zusammen ein gegliedertes Ganze bilden, ist die Seele der ganzen (platonischen) Darstellung«³⁾.

Was nun aber Lohe an Platon bemängelt, daß er sich dann doch damit begnügt habe, eine Topik, eine »Flora der Ideen zusammenzustellen«, statt »den Gedanken... auf die allgemeinen physiologischen Bedingungen (zu) richten... die in jedem einzelnen dieser Gewächse Glied mit Glied zu einer möglichen Entwicklung verbinden«⁴⁾, das hängt mit der griechischen »Okularität« eng und notwendig zusammen. Die allgemeine innere Weltgesetzlichkeit konnte sich nicht der »ästhetischen«⁵⁾, sondern nur einer »hinter die Anschauung zurückgehenden Analysis«⁶⁾ erschließen.

Sehen wir im Streben nach Erkenntnis einen Ansatz, aus engem Druck und Dunkel in freie geistige Helle zu gelangen, so hat der Versuch des Thales, »das freie Meer jenseits der Buchten« zur eigentlichen Wirklichkeit zu erheben, sich nur ein »Symbol für das Freiheitsgefühl des sich aufrichtenden Denkens« geschaffen⁷⁾. Aber bald — durch Parmenides — wurde deutlich, daß man nicht den Gegenstand verlegen, sondern die Einstellung ändern müsse, um der bedrängenden unbeherrschbaren, unabsehbaren Veränderlichkeit der sinnlichen Welt in der klaren, ruhigen Sicht enthoben zu sein, die man begehrte und die man schließlich in der Autarkie der reinen *θεωρία*, Platon zuerst an der festen Begrenztheit seiner Ideen fand.

Doch bei der bedürfnislosen Ruhe und abgeschlossenen Vollkommenheit dieser Gestalten, die der Gestilltheit der Schau entsprach, fand der Versuch, Verbindungen zu finden oder zu stiften, keinen rechten Anhalt bzw. keine wirkliche Stätte. Aus der Seligkeit dieses »metaphysischen Anschauungshimmels« zum Kampf um die geistige Herrschaft über die sinnliche Welt niederzusteigen, lag diesem beschaulichen Denken im allgemeinen fern. So blieb die Transzendenz des Lebens, die das Ziel dieses Denkens bildete, doch immer nur ideell und abstrakt — wurde nicht real und konkret. Sie war abstrakt, weil sie

1) S. 196. 2) S. 86. 3) Lohe, Logik (1874) S. 510. 4) ebda. S. 511.

5) S. 70: eine gegen Lohe selbst gekehrte Wendung. 6) S. 71.

7) Dies ist ja die Yorckische Ausdeutung der *ἑδωρε*-Lehre des Thales: S. 174.

nur durch ein Absehen von der Wirklichkeit zustande kam; sie war bloß ideell, weil sie nur den *nous* befaßte, nicht zu einer existentiellen Zugehörigkeit des ganzen Menschen zu einer Welt der Freiheit führte. Mag auch in Denkern wie Straton »das Prinzip des Mechanismus« die theoretischen Konsequenzen aus sich herausgetrieben haben¹⁾, so war doch sein Denken in sich selbst nicht mechanistisch geartet und hat deshalb auch nicht zu dem konstruktiven Erkenntnismittel – dem methodischen Experiment – geführt, das »es eben vor dem Dynamismus nicht gegeben hat und nicht hat geben können«²⁾.

Denn für die Umwandlung des kontemplativen in einen konstruktiven Rationalismus fehlten dem antiken Menschen die persönlichen Voraussetzungen; es fehlte ihm die Voraussetzung jenes Lebensgefühls, das den Begriff von Person als geschichtlicher Potenz und als eines Erben und Verwalters geschichtlicher Kräfte von dem Begriff der Person als *σῶμα* abhebt. Die Starrheit der substantialen Formen entspricht der nur sich selber treuen individuellen Selbigkeit, nicht der hingebenden und durch Hingabe mitgeteilten und aufgenommenen Kraft, die die Persönlichkeit im ganzen des Lebens ist. Denn das wahre »Reich der Freiheit, das Reich der Person« – wir erinnern an die Kathartisarbeit³⁾ – hebt für Yorck ja erst mit dem aus gottloser Isolierung »erlösten Bewußtsein« an. Das *Ἐν καὶ πᾶν* des Xenophanes muß für ein anschaulich gebundenes Denken immer an der räumlich-zeitlichen Exklusivität der Seinselemente scheitern. Der neue Sinn für die Virtualität alles geschichtlichen Lebens⁴⁾ dagegen erlaubt dem Christen, Christus mit Fug und Recht als Ein und All des christlichen Lebens zu empfinden und anzusprechen.

Dieser neue »absolute Virtualismus« – um einen sehr glücklichen Ausdruck von Bouterwek in viel konkreterer Bedeutung zu brauchen – machte nun, wie er sich aus der naturfeindlichen Askese oder weltlichen Indifferenz eines abstrakten Jenseitseatismus befreite, den im Ursprung überweltlichen Kraftgedanken zum Weltgedanken. Denn gerade in dieser Souveränität wurde die Kraft allherrscherlich aus der Essenz inneren Lebens nun auch zu einer Kategorie des Ontischen. In der homogeneisierenden Aneignung der Welt begegnete außen, was sich innen rege erwies. Die Prinzipien und Hypothesen des wissenschaftlichen Dynamismus sind nur eine Weitergestaltung der Antezipationen, die zur »natürlichen« Welterfahrung eines selbstherrlich ausgreifenden Willens gehören.

1) S. 159. 2) S. 160. 3) a. a. O. S. 37 (f. o. S. 34). 4) S. 213.

Damit gewann Yorck den Anschluß an die Lehren von Fichte, Bouterwek, Lohe, Maine de Biran, Dilthey, Riehl u. a. und verschaffte ihnen zugleich – mindestens bis zu einem gewissen Grade – einen geschichtlichen Hintergrund. In der weltlichen Einstellung wird das Eigenwesen des Menschen als Kraft an dem Widerpiel der Gegenkraft, des Widerstandes deutlich, die die Welt der Willenshantierung entgegensetzt: wie diesem Menschen die Kraft seine eigene Realität ausmacht, so tritt ihm in solchem Gegenwurf objektive Wirklichkeit in der für ihn entscheidenden Weise entgegen. Die gedankliche Synthesis, die die Erkenntnis den Vorstellungselementen durch Supposition von Kräften gibt, kann als geistigere Wiederholung einer schlichten Ausgangserfahrung gelten, – dadurch möglich, daß die Erkenntnis von derselben Kraft getrieben wird, die auch schon in jenem Verhältnis zur Sache zutage getreten war. Der dumpfe Widerstand der gegenfälligen Kraft hätte so auf dem Wege der Vergegenständlichung, in der Auslegung des Intensiven ins Extensive, mit Hilfe räumlicher Meßbarkeit, Klärung und Begrenzung erfahren, wäre berechenbar und also beherrschbar geworden. – Hat auch Yorck in den Briefen diese Verbindungslinien nicht gezogen, so ergeben sie sich doch mit voller Bündigkeit aus jenen wie aus den Tagebuchblättern, wo immer wieder die »Mechanik« als das »umfassende Organ« proklamiert wird, das dem Eigenkraftgefühl des modernen Menschen die »Bestimmung der äußeren Wirklichkeit liefert«¹⁾.

Die Ausweltung der Kraft fand natürlich gerade in der »Hochburg der Person« (Dilthey), in dem sicheren Verlaß des einsamen Denkens – in einem Verlaß, zu dem die eigenmächtige Isolierung des kraftbewußten Individuums führte – Nahrung und Ansporn²⁾. Yorck hatte schon in der Jugendarbeit auf die neue Freiheit der dichterischen Phantasie hingewiesen, die nicht mehr wie im Griechentum vorgefundene Stoffe einfach hinnimmt, sondern die Elemente der Welt unaufhörlich zu neuen Formen umbildet. Dieselbe Schöpferkraft wirkt nun auch der Verstand in seiner »konstruktiv-erfinderischen«³⁾ Arbeit an der Sachwelt aus. Ohne Rücksicht auf ihre äußere Gestalt, in der schon bewährten Vertrautheit mit dem Unforschbaren als eigentlicher Realität, stellte der Intellekt eigenmächtig, d. h. ganz wörtlich »aus eigener Kraft«, ein System mechanischer und also berechenbarer Verbindungen her, deren Substruktion der Oberfläche anschaulicher Vorgegebenheit als Stütze diente und als objektive Wirklichkeit galt. Wie der göttliche Werkmeister für die

1) T. 225.

2) Vgl. Dilthey, Schriften II, 348.

3) S. 169.

Vereinigung von Kontingenz und Rationalität in der Welt verantwortlich war, so mußte »die Werkfähigkeit des arbeitenden Verstandes«¹⁾ dazu gelangen, die Weltmaschine auseinandernehmen und wieder aus ihren Elementen hantierbar zusammenlegen zu können. »Das Machen, Wirken war der Garant des Seins als Gemachtseins«²⁾: ich wiederhole dies Wort, weil es erst an dieser Stelle nach all seinen Voraussetzungen verständlich sein kann. Die Faktoren werden so dem als Produkt Erkannten substituierbar – wie es die Urteils- gleichung verlangt.

Mit dem Begriffe der Kraft empfangen auch die benachbarten von Ursache und Wirkung durch die moderne Kausalforschung eindeutige Bestimmung und – mit Hilfe der Gleichsetzung in dem identischen Substrate der Kraft – strenge objektive Geltung. Der innere Motivzusammenhang und die lebendige Tätigkeit des Subjektes fanden im Gegenständlichen eine zwar abgedämpfte, d. h. sachlich reduzierte, aber legitime, allen Anforderungen der Erkenntnis genügende Entsprechung. Die Unsichtbarkeit der Kausalverbindung erfüllt dem modernen Menschen die Sichtbarkeit des Substantiellen³⁾. So erhellt, daß die mechanische Kausalität eine Projektion von Daten der Willenserfahrung bedeutet⁴⁾.

Wie er mit dieser Lehre zur Philosophie seiner Zeit stand, dafür kann wohl noch immer eine Stelle aus Loges erster Logik herangezogen werden, wenn deren Erscheinungsjahr auch wesentlich früher liegt. Auch Loge behauptet, »daß der Geist die Kategorie der Kausalität nur hat und sie anwendet, weil er eben von Haus aus ein handelnder ist. Nicht so natürlich, als wüßte er sich zuerst als handelnder und trüge dann erst tropisch die Symbolik seiner Natur in die Erklärung der äußeren über, sondern unbewußt in ihm selbst. Dieser sein realer Charakter, ein lebendiges, tätiges Subjekt, nicht aber eine ruhende Existenz zu sein, ist der einzige Grund, warum ihm in seinem Verhalten zur Mannigfaltigkeit der Erkenntnis die Kategorie der Ursache und Wirkung natürlich und unvermeidlich ist. Nun, nachdem er einmal sich selbst in der Reihe anderer Objekte sich zum Bewußt-

1) S. 168.

2) S. 178.

3) Daher auf künstlerischem Gebiet die moderne Forderung nach Kausal- an Stelle von Substanzdramen. Jene lösen »die ganze Fabel ins Unsichtbare auf, so daß sie nur noch Darstellungsmittel, nur ein höheres oder breiteres Wort« ist (S. 88).

4) Sichere Kombination auf Grund von Bemerkungen auf S. 185 sowie des Tagebuchs (passim).

sein bringt, erscheint er sich freilich in seiner eigenen Anschauung als ein gleichgültiges Beispiel dieses allgemeinen Gesetzes¹⁾.

Aber erst Yorck stellt die transzendente Betrachtungsweise in die Geschichte ein und die Geschichte – viel radikaler als Dilthey – in den Dienst der Kritik. Seine Konstitutionslehre zeigt den Ursprung der ontischen Kategorien in einer immer geschichtlich verstandenen Lebendigkeit auf. Sie hätte in vollständiger Durchführung darzulegen gehabt, wie dies Ontische zu einem »Abstraktum aus der psychophysischen Gegebenheit«²⁾ als ursprünglicher Totalität wird; wie in seiner Erkenntnisaneignung daher nur abstrakte Momente der primären Zusammenhangskategorien zur Verwendung gelangen konnten; wie nicht das ganze persönliche Wesen darin aufzugehen vermag, und daß diese strukturarmen Lehnformen nun nicht ihrerseits imstande sind, das ganze »Kapital strukturierter Lebendigkeit«³⁾ in diesem seinem Reichtum aufzunehmen und zur Geltung zu bringen. Und sie hätte schließlich viel eingehender als wir es vermochten den dennoch unternommenen Versuch, das geistige Leben durch objektivierende Konstruktion zu begreifen, aus einem zeitlichen Mißverhältnis, in das dies Leben zu sich selbst geraten ist, zu erklären gehabt. »Das wäre keine üble Aufgabe – eine erklärende historische Darstellung der Hauptkategorien des erkennen wollenden Denkens. Historisches Verständnis zusammen mit kritischem Gewinne würde sich ergeben«⁴⁾.

Yorck hat in den Briefen an Dilthey nur Andeutungen zu dieser kritisch-geschichtlichen Erkenntnistheorie hinterlassen. Die Natur dieses Aristokraten zahlt mit dem, was sie ist. Die zuständige Tiefe der philosophischen Gesinnung ist hier größer als die Ausdehnung der philosophischen Leistung⁵⁾. Aber die verstreuten Briefäußerungen haben den Punkt ihrer Sammlung in der Gesamtheit persönlichen Wesens, ihre Eindeutigkeit in der Eindeutigkeit eines festen Weltverhältnisses, das aller Befinnung zugrunde liegt, ihre Einstimmigkeit in der Kraft verdichteter Stimmung, die aus ihnen allen spricht und ein Totalverständnis der Yorck'schen Philosophie erschließen kann. Und also besteht darin die faszinierende Macht seines Philosophierens, daß im selben Maße, wie der Reichtum seines Wesens und Wissens die Gefahr schematischer Einförmigkeit bannt, die Geschlossenheit seiner Persönlichkeit die Einheitlichkeit auch entlegener und gelegentlicher

1) Loge, Logik (1843) S. 114. 2) S. 202. 3) S. 223. 4) S. 253.

5) Hierin treffe ich mit Helmut Stadie überein, dessen Abhandlung »Die Stellung des Briefwechsels zwischen Dilthey und dem Grafen Yorck« (Philosophischer Anzeiger I, 1925) sich im übrigen in einer ganz anderen Problemebene bewegt.

Bemerkungen verbürgt. Für ihn selbst gilt in höchstem Maße sein eigenes Wort, daß »philosophisches Denken an sich systematisch ist«¹⁾ – auch wo es die Möglichkeit der Konstruktion eines Systems aus Begriffen verneint. Daher steht es denn auch mit seinen Fragmenten so, »daß sie nicht bloße Teile, sondern lauter Segmente sind, die den Kreis angeben und nachzeichnen lassen«¹⁾. So haben wir versuchen dürfen, die Kontur des Yorckschen Denkens zu ziehen, wenn auch ihre inhaltliche Ausfüllung nicht ganz gelingen konnte. Und auch auf die Grenzen des Horizontes, worin die Yorcksche Geschichtlichkeit ihr Existenzmedium hatte, konnten wir hier nur mit der ehrfürchtigen Vorsicht hindeuten, die das Gefühl der Dankeschuld zuläßt.

Schl u ß w o r t.

»Wahrheit ist nur des Wahrhaftigen Wahl auf Erden.« Die Bedeutung der geistigen Lebensarbeit Yorcks ist nicht ausschließlich von der sogenannten objektiven Gültigkeit der erreichten Ergebnisse abhängig; sie ist nicht auf den Kreis derer beschränkt, für die diese Gültigkeit uneingeschränkten Bestand hat, – die darin die Summe ihrer Existenz gezogen finden. Immer noch, immer wieder ringen wir um die notwendige und um die uns mögliche Deutung der großen geschichtlichen Lebensmotive, und so vor allem des christlichen. Um eine persönliche Deutung, in der – gerade weil sie dies ist – die Sache zu Worte kommt, der paradoxe Charakter eben dieses Anspruchs gewahrt bleibt. Wie solche Macht des Lebens als Prinzip des Denkens in die Yorcksche Philosophie eingeht, bestimmt sie den Versuch eines genuinen Verständnisses dieses unseres geschichtlichen Lebens – einen Versuch aus anderen Mitteln als aus denen der heterogenen griechischen Ontologie. So liegt die Bedeutung dieses Philosophierens im Gegensatz zum unbesonnenen Wirtschaften mit unbesehen übernommener Begrifflichkeit im selbstbesonnenen Festhalten kritisch geschichtlichen Bewußtseins, wurzelnd im inständigen Festhalten, in der Entschiedenheit geschichtlicher Existenz. Sie liegt in der drängenden Kraft, mit der dies Lebensverhältnis in der philosophischen Auslegung durchgängig gewahrt und radikal zur Geltung gebracht wird; in der Unerbittlichkeit, wie alle Bewegungen der Zeit aus ihrer Exzentrizität zurückgerufen und auf das Zentrum des Lebens bezogen werden. Sie liegt in der Methode dieser Philosophie, die mit der Wucht eines einheitlichen Lebens-

1) S. 175.

impulses immer zugleich positiv und kritisch, zugleich systematisch und historisch, zugleich theoretisch und praktisch alle obligaten, erstarrten Einteilungsschemata des philosophischen Schulbetriebes über den Haufen wirft. Auch dem, der nicht hoffen darf, den eigenen Halt durchweg auf dem mit solcher Strenge gewährten Boden zu finden, – auch diesem wird die kraftvolle Hoheit des Wesens und Denkens, die den Grafen Yorck von dort aus durchdrang, Mahn- und Wahrzeichen sein können, daß es in der wahrhaften Suche nach einem solchen Halte um den Sinn des Lebens, um Leben im höchsten Sinne geht.
