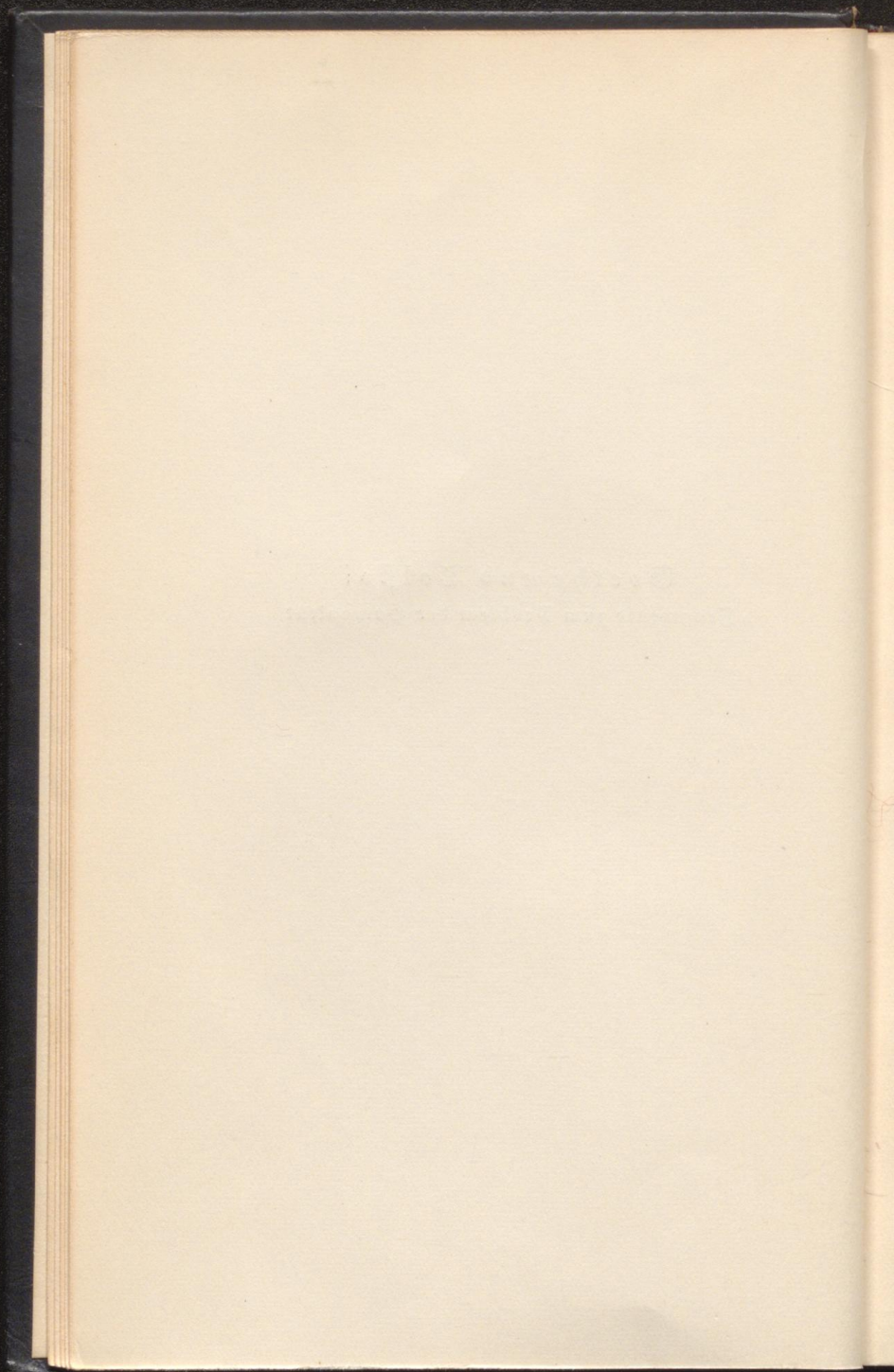


Goethe und Tolstoi  
Fragmente zum Problem der Humanität





---

### Stöher

In Weimar lebte noch zu Anfang unseres Jahrhunderts ein Mann, Julius Stöher mit Namen und Lehrer seines Zeichens, der, als er noch ein Schüler, ein Gymnasiast von sechzehn Jahren war, mit Dr. Eckermann unter demselben Dache wohnte, nur wenige Schritte vom Hause Goethes. An der Seite eines Schulkameraden, der mit ihm logierte, erhaschte Stöher manchmal mit Herzklopfen einen Schimmer und Schatten von der Gestalt des Greises, wenn dieser an seinem Fenster saß. Aber beseelt von dem Wunsche, ihn einmal recht aus der Nähe und ganz genau zu sehen, wandten sich die Jungen an ihren Hausgenossen, den Famulus, und baten ihn sehr, ihnen eine solche Gunst doch irgendwie zu verschaffen. Eckermann war freundlich von Natur; er ließ die Knaben an einem Sommertage durch eine Hintertür in den Garten des berühmten Hauses ein, und da standen sie nun in ihrer Beklommenheit und warteten auf Goethe, der denn auch zu ihrem Schrecken wirklich daherkam: in einem hellen Hausrock — es wird wohl der Glanell-Schlafrock gewesen sein, von dem wir wissen — erging er sich hier um diese Stunde, und da er der Jünglinge ansichtig wurde, schritt er auf sie zu, blieb, nach Eau de Cologne duftend, natürlich die Hände auf dem Rücken, mit vorgeschobenem Unterleib und



jener Miene eines Reichsstadt-Syndikus, hinter der er, wie glaubwürdig bezeugt ist, Verlegenheit verbarg, vor ihnen stehen und fragte sie nach Namen und Begehr — wahrscheinlich nach beidem zugleich, was, wenn es so geschah, wiederum sehr streng wirkte und kaum zu beantworten war. Da sie denn etwas gestammelt hatten, empfahl ihnen der Alte, fleißig in ihren Studien zu sein, was sie sich dahin übersetzen mochten: rätlicher, als hier Maulaffen feilzuhalten, sei es für sie, sich hinter ihre Schulaufgaben zu setzen — und ging weiter.

So lief das ab — es war im Jahre 1828. — Dreiunddreißig Jahre später, eines Mittags um ein Uhr, wollte Stöcker, der unterdessen ein tüchtiger, seinem Berufe in Liebe ergebener Mittelschullehrer geworden war, eben den Unterricht in der zweiten Klasse beginnen, als ein Schüler des Seminars den Kopf durch die Thür steckte und meldete, ein Fremder wünsche Herrn Stöcker zu sehen. Dieser Fremde trat denn auch ohne weiteres ein, bedeutend jünger als der Lehrer, mit nicht sehr starkem Vollbart, vortretenden Backenknochen, kleinen, grauen Augen und einem Paar Falten zwischen den dunklen Brauen. Er unterließ es, sich auszuweisen oder vorzustellen, sondern fragte sofort, worin heute nachmittag unterrichtet werde; und als er erfuhr, daß erst Geschichte, dann deutsche Sprache daran sei, fand er das ausgezeichnet und sagte, er habe die Schulen von Süddeutschland, Frankreich und England besucht und möchte nun auch die von Norddeutschland kennenlernen. Er sprach wie ein Deutscher. Man mußte ihn für einen Lehrer halten, auf Grund der sachkundigen und interessierten Fragen und Äußerungen, die er tat, indem er beständig Aufzeichnungen in sein Notizbuch machte. Er wohnte der Schulstunde bei. Als die Kinder einen Aufsatz, einen Brief über irgendein Thema in ihre Hefte geschrieben hatten, verlangte der Fremde, die „Rom-



positionen“ mitnehmen und behalten zu dürfen; sie seien für ihn von größtem Interesse. Das fand nun Stöcker denn doch naiv. Und wer entschädigte die Kinder für ihre Schreibhefte? Weimar war eine arme Stadt... Er äußerte sich höflich in diesem Sinn. Aber der Fremde erwiderte, da könne Rat geschaffen werden, und ging hinaus. Stöcker ließ den Direktor in die Klasse bitten. Etwas Ungewöhnliches, ließ er sagen, ereigne sich. Und da hatte er recht, wenn er es auch erst später so ganz begriff, wie recht er damals mit dieser Botschaft gehabt. Denn damals und auf der Stelle mochte es ihm nicht viel bedeuten, als der Fremde, der, ein Paket Schreibpapier unter dem Arm, zurückgekehrt war, dem Direktor und ihm seinen Namen nannte: „Graf Tolstoi aus Rußland“. — Der Lehrer Stöcker aber brachte es hoch zu Jahren und hatte folglich Zeit, gewahrt zu werden, wessen Bekanntschaft er damals gemacht.

### Rangfragen

Dieser Mann also, der von 1812 bis 1905 in Weimar lebte und dessen Leben sonst schlicht genug verlaufen sein mag, konnte sich des merkwürdigen Vorzugs rühmen, Goethe und Tolstoi persönlich gekannt zu haben — die beiden großen Männer, an deren Namen diese Betrachtung sich knüpft. Ja, Tolstoi war in Weimar! Dreiunddreißigjährig, geboren in dem Jahre, das dem jungen Stöcker seine Unterredung mit Goethe brachte, kam Graf Leo Nikolajewitsch von Brüssel, wo er erstens Proudhon gesehen und sich von diesem hatte überzeugen lassen, daß la propriété le vol sei, wo er aber zweitens die Erzählung „Polikuschka“ geschrieben hatte, nach Deutschland und besuchte die Stadt Goethes. Als Fremder von Distinktion und Gast des russischen Gesandten hatte er Eintritt in das Wohn-



haus am Frauenplan, das damals dem Publikum noch nicht offen stand. Es wird aber berichtet, daß er sich weit mehr für die Fröbelschen Kindergärten interessierte, die von einer Schülerin Fröbels selbst geführt wurden und deren pädagogisches System er mit großer Wißbegierde studierte.

Sie sehen wohl, warum ich Ihnen diese kleinen Geschichten erzählte. Es geschah, um Ihnen das „und“ schmackhafter zu machen, das meinem Vortrag zu Häupten steht und nicht verfehlt haben wird, beim ersten Anblick ein fragendes Steigen der Augenbrauen zu bewirken. Goethe und Tolstoi — ist das nicht eine im höchsten Grade wilde, willkürliche und ungebührliche Kopulation? Nietzsche hat gegen uns Deutsche einmal den Vorwurf besonderer Taktlosigkeit im Gebrauche des Wortes „und“ erhoben: Wir sagten „Schopenhauer und Hartmann“, höhnte er; „Goethe und Schiller“ sagten wir ebenfalls, und er fürchte sehr, wir sagten noch obendrein: „Schiller und Goethe“. — Schopenhauer und Hartmann bei Seite. Was Goethe und Schiller betrifft, so hätte Nietzsche äußerst subjektive Abneigung gegen den Theatraliker und Moralisten von beiden ihn nicht verleiten dürfen, eine Brüderlichkeit zu leugnen, die durch die ihr innewohnende exemplarische Gegensätzlichkeit keinerlei Einbuße erleidet und in dem angeblich beleidigten Teil ihren besten Schutzherrn fand. Es war eine Voreiligkeit und durch nichts gerechtfertigte Eigenmächtigkeit Nietzsches, durch seinen Spott über jenes Und eine Rangordnung auszurufen oder als selbstverständlich zu unterstellen, die höchst strittig, ja die strittigste Sache von der Welt ist und es bleiben mag. Voreiligkeit in der Entscheidung gerade dieser Frage ist im ganzen nicht deutsche Art. Instinktiv vermeidet der Deutsche es gerade hier, sich einseitig festzulegen, sondern bevorzugt eine „Politik der freien Hand“, zu deren strikter Befolgung übri-



gens die folgenden Betrachtungen allen Anlaß geben werden, ja zu deren Verherrlichung sie geradezu angestellt werden. Nichts anderes als eben diese Politik ist der Sinn der Kopula in der Verbindung „Goethe und Schiller“, wo sie für unser Bewußtsein einander entgegensetzt, was sie verbindet. Man müßte die Gedankenwelt des klassischen und umfassenden Essays der Deutschen, welcher eigentlich alle übrigen in sich enthält und überflüssig macht — ich meine Schillers Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung —, ja niemals berührt haben, um dieses Und nicht als tief antithetisch zu empfinden. Ein anderes hat ähnlichen Sinn, ein fernes und fremdes: Das „und“ zwischen Tolstoi und Dostojewski. Entzöge man aber der Kopula ihr Recht auf Antithetik, gestände man ihr ausschließlich die Aufgabe zu, Wesensverwandtschaft, Wesensgleichheit zu statuieren — wie dann? Vollzöge sich da in unserer Vorstellung nicht augenblicklich ein Tausch und Platzwechsel unter den großen Paaren, die ich nannte? Rückten da nicht alsbald, aus tiefen geistigen — nein, besser: aus tiefen natürlichen Gründen Schiller und Dostojewski zusammen und andererseits — Goethe und Tolstoi?

Sie sind offenbar weit entfernt, sich zufrieden zu geben. Sie antworten: Außer dem Wesen gibt es den Rang. Die Antithetik, sagen Sie, in Ehren, aber auch gegeneinander darf man nicht stellen, was verschiedenen Größenordnungen angehört. Daß der eine ein europäischer Humanist und ausgemachter Heide, der andere aber ein anarchistischer Urchrist des Ostens war, wollen wir hingehen lassen. Aber der deutsche Weltdichter, dessen Namen man mit den erhabensten nennt, mit Dantes, mit Shakespeares — und der naturalistische Romancier, der kürzlich, zu unseren eigenen Lebzeiten, sein problematisches Leben auf freilich ergreifend problematische Weise endigte: es geht



nicht an, zugleich von ihnen zu reden, es verstößt gegen den aristokratischen Instinkt, es ist geschmacklos.

Stellen wir zurück, was Sie hingehen lassen wollten: das Heidentum des einen, die Christlichkeit des anderen! Vielleicht finden wir Zeit, darauf zurückzukommen. Was aber den „aristokratischen Instinkt“ betrifft, wie Sie sich auszudrücken beliebten, so behaupte ich sofort, daß gerade er es ist, gegen den ich mit meiner Zusammenstellung nicht nur nicht verstoße, sondern der geradezu dadurch gefeiert werden soll. Die Rang-, die Größenordnung? Sind Sie sicher, in diesem Punkte keiner perspektivischen oder anderen Täuschung zu unterliegen? Turgenev, in seinem letzten Briefe an Tolstoi, jenem Brief, den er zu Paris auf dem Sterbebette schrieb und worin er den Freund beschwor, von den theologischen Selbstquälereien zur Kunst, zur Literatur zurückzukehren — Turgenev war der erste, der ihm den Titel des „großen Schriftstellers des Russenlandes“ verlieh, diesen Titel, der ihm seither zu eigen geblieben ist und der auszudrücken scheint, daß Tolstoi seinem Lande und Volk in der Tat ungefähr das bedeutet, was uns der Dichter des „Faust“ und des „Wilhelm Meister“. Tolstoi selbst angehend, so war er Christ durch und durch, wie Sie bemerkten, aber nicht Christ genug, um an übertriebener Demut zu leiden und seinen Namen nicht kühn neben die größten, ja neben die mythisch großen zu setzen. Von „Krieg und Frieden“ hat er gesagt: „Ohne falsche Bescheidenheit, es ist etwas wie die Ilias“. Andere haben ihn über sein Erstlingswerk, „Kindheit und Knabenalter“, daselbe sagen hören. War das Größenwahn? In meinen Augen, lassen Sie mich das aussprechen, ist es nichts als die reine und schlichte Wahrheit. „Nur die Lumpe“, sagt Goethe, „sind bescheiden.“ Eine heidnische Sentenz. Aber Tolstoi hielt es mit ihr; seine Optik auf sich selbst war immer



von historischer Großartigkeit, und schon mit 37 Jahren reihte er in seinen Tagebüchern die eigenen Werke, die fertigen und die noch erst zu schreibenden, den berühmtesten Werken der Weltliteratur an.

Der „große Dichter des Russenlandes“ also nach maßgeblichem Urteil; der Homer seiner Lage nach eigener Einschätzung — das ist nicht alles. Maxim Gorki hat nach Tolstois Tode ein kleines Buch der Erinnerung an ihn veröffentlicht — sein bestes Buch, wenn ich urteilen darf. Es schließt mit den Worten: „Und ich, der nicht an Gott glaubt, sah ihn aus einem dunklen Grunde sehr vorsichtig und ein wenig schüchtern an, sah ihn an und dachte: ‚Der Mann ist Gott gleich‘.“ — Ist Gott gleich. Merkwürdig! Nie hat das jemand von Dostojewski gedacht und gesagt, noch hätte es je jemand von ihm denken und sagen können. Man hat ihn einen Heiligen genannt, und auch Schiller kann man aus wahrer Empfindung so nennen — wenn auch in einem weniger byzantinisch christlichen Sinn, so doch in dem christlichen Sinn, den dieses Wort auf jeden Fall besitzt. Aber Goethe und Tolstoi, diese beiden, hat man als göttlich empfunden. Die Redensart vom „Olympier“ ist Gemeinplatz. Aber nicht erst den weltberühmten und geistig gebietenden Greis hat man göttlich genannt, schon als Mann, als Jüngling mit zaubernden Augen voll Götterblicken, wie Wieland sang, hat er tausendmal von den Mitlebenden dies Attribut empfangen, und Riemer erzählt, wie der Sechzigjährige sich bei Gelegenheit bitter darüber lustig gemacht und gerufen habe: „Ich habe den Teufel vom Göttlichen! Was hilft's mir, daß man mir nachsagt: das ist ein göttlicher Mann, wenn man nur nach eigenem Willen tut und mich hintergeht. Göttlich heißt den Leuten nur der, der sie gewähren läßt, wie ein jeder Lust hat.“ — Was Tolstoi betrifft, so war er nicht eben ein Olym-



pier — kein Humanistengott, natürlich. Er war, sagt Gorki, eher so eine Art von russischem Gott, der „auf einem Ahornthron unter einer goldenen Linde sitzt“ — heidnisch also auf andere Art als der Jupiter von Weimar, aber heidnisch eben doch, denn Götter sind heidnisch. Warum? Weil sie naturhaft sind. Weil man nicht Spinozist zu sein braucht wie Goethe, der wußte, warum er es war, um Gott und Natur als Eines und den Adel, den die Natur verleiht, als göttlich zu empfinden. „Seine über menschliches Maß hinausgewachsene Individualität ist ein monströses Phänomen, beinahe häßlich, und er hat etwas vom Recken Ewiatogor, den die Erde nicht fassen kann.“ So Gorki über Tolstoi. Und ich führe es an, weil wir von Größenordnungen sprachen. Gorki sagt zum Beispiel noch: „Es ist etwas in ihm, was mir immer das Verlangen erregte, laut zu rufen: ‚Seht doch, was für ein wundervoller Mensch auf der Erde lebt!‘ Denn er ist, sozusagen, ganz allgemein und zu allererst ein Mensch, ein menschheitlicher Mensch.“ — Das erweckt Erinnerungen; an wen? —

Nein, die Rangordnung, die „aristokratische“ Frage, die Frage der Vornehmheit also, ist gar kein Problem innerhalb meiner Zusammenstellung. Sie wird es erst bei anderer Anordnung der Figuren, erst dann, wenn wir das heilige Menschentum heranziehen und es vermittelt des antithetischen Und gegen das göttliche stellen, wenn wir „Goethe und Schiller“, „Tolstoi und Dostojewski“ sagen. Erst dann, meine ich, steht das Problem der Vornehmheit, die ästhetisch-moralische Frage „Was ist vornehmer? Wer ist vornehmer?“ da. Wir werden sie gemeinsam nicht beantworten. Dem einzelnen muß es überlassen bleiben, nach seinem Geschmaç, oder, weniger leichtfertig ausgedrückt, nach der Art seines Humanitätsbegriffs, über die Wertfrage zu befinden — eines Humanitätsbegriffs, der frei-



lich, wie wir mit halber Stimme hinzufügen, notwendig unvollkommen und einseitig sein muß, um zu solchen Entscheidungen zu ermutigen.

### Roussseau

Berührt es nicht sonderbar zu hören, daß ein Mann sie beide gekannt hat, den Dichter des „Faust“ und den „großen Schriftsteller des Russenlandes“? Denn sie gehörten ja verschiedenen Jahrhunderten an. Das Leben Tolstois erfüllt den größten Teil des neunzehnten. Er ist dessen Sohn, unbedingt, zumal als Künstler weist er alle Merkmale dieser Epoche auf, und zwar ihrer zweiten Hälfte. Was Goethe betrifft, so hat das 18. Jahrhundert ihn hervorgebracht, und wichtige, ja entscheidende Bestandteile seines Wesens und seiner Bildung gehören diesem an — das wäre leicht zu belegen. Nun ließe sich freilich sagen, daß in Tolstoi ebensoviel vom 18., von Goethes Jahrhundert, lebendig war, wie in Goethe vom 19., von demjenigen Tolstois. Tolstois rationales Christentum hat mit dem Deismus des 18. Jahrhunderts mehr zu schaffen als mit der mystisch-gewaltigen Religiosität Dostojewskis, die ganz 19. Jahrhundert war. Sein Moralismus, der wesentlich in einer zersekenden, alle menschlichen und göttlichen Einrichtungen unterminierenden Verstandeskraft bestand, war der Gesellschaftskritik des 18. Jahrhunderts verwandter als dem viel, viel tieferen und wiederum religiöseren Moralistentum Dostojewskis. Und sein Hang zur Utopie, sein Haß auf die Zivilisation, seine Passion für die Ländlichkeit, den bukolischen Frieden der Seele — eine noble Passion, die Passion eines adligen Herrn — kann ebenfalls als 18., und zwar als französisches 18. Jahrhundert angesprochen werden. Goethe andererseits: Sein Alterswerk, der soziale Roman „Wil-



helm Meisters Wanderjahre“, gibt namentlich dadurch Anlaß zum Erstaunen, daß darin mit einer Intuition, einem Scharf- und Weitblick, die okkult, seherisch anmuten, aber nur der Ausdruck feinerer Organisation, Ergebnis der Sensitivität, des Spürsinnes sind, die ganze gesellschaftlich-ökonomische Entwicklung des 19. Jahrhunderts: die Industrialisierung der alten Kultur- und Agrarländer, die Herrschaft der Maschine, der Aufstieg der organisierten Arbeiterschaft, die Klassenkonflikte, die Demokratie, der Sozialismus, der Amerikanismus selbst, nebst sämtlichen aus diesen Veränderungen erwachsenden geistigen und erzieherischen Konsequenzen vortweggenommen ist.

Zimmerhin, und wie es nun mit der säkularen Zugehörigkeit der beiden großen Männer stehe — man kann sie nicht Zeitgenossen nennen. Nur vier Jahre lang haben sie die Zeitlichkeit geteilt: von 1828, dem Geburtsjahr des Russen, bis 1832, da Goethe starb. Und doch hindert dies nicht, daß mindestens ein Bildungsfaktor — und zwar ein moderner, aktueller (von den uralten allmenschlichen, von Homer und der Bibel hier ganz zu schweigen) —, daß also wenigstens ein Element ihres seelisch-geistigen Aufbaues ihnen beiden gemeinsam ist. Es ist das Element Rousseau.

„Ich habe den ganzen Rousseau gelesen, die ganzen zwanzig Bände, das Lexikon der Musik inbegriffen. Ich empfand für ihn mehr als Enthusiasmus, ich betete ihn an. Mit fünfzehn Jahren trug ich an Stelle des gewohnten Kreuzes ein Medaillon mit seinem Bilde um den Hals. Ich bin mit einigen seiner Stellen so vertraut, daß es mir ist, als hätte ich sie selbst geschrieben.“ Das sind die Worte Tolstois aus seinen „Bekennnissen“. Und sicher, er war Rousseauist auf eine intimere, persönlichere und bedenklichere Weise als Goethe, der als Mensch mit der nicht immer gewinnenden Problematik des armen Jean Jacques so gar nichts



zu schaffen hatte. Wenn aber Goethe, um irgendein Beispiel anzuführen, in einer frühen Rezension sich äußert: „Die Verhältnisse der Religion, die mit ihnen auf das engste verbundenen bürgerlichen Beziehungen, der Druck der Geseze, der noch größere Druck gesellschaftlicher Verbindungen und tausend andere Dinge lassen den polierten Menschen und die polierte Nation nie ein eigenes Geschöpf sein, betäuben den Wink der Natur und verwischen jeden Zug, aus dem ein charakteristisches Bild gemacht werden könnte“ — so ist das, literarisch gesprochen, „Sturm und Drang“, allgemein geistesgeschichtlich gesprochen aber ist es Rousseauismus, mit seinem Einschlag von Revolution, von Anarchismus sogar, der bei dem russischen Gottsucher religiös = unchristlich = bildungsfeindliches Gepräge annimmt, während bei Goethe schon hier ein Einlenken ins Humanistische, das Durchscheinen eines Bildungs- und Selbstausbildungs-Individualismus zu bemerken ist, den Tolstoi als unchristlich-egoistisch verpönt haben würde, obgleich er es nicht ist, obgleich er Arbeit am Menschen, am Menschentum, an der Menschheit bedeutet und, wie die „Wanderjahre“ zeigen, in die Welt des Sozialen mündet. . .

### Erziehung und Bekenntnis

Welche beiden Assoziationen sind es, meine Damen und Herren, die anklingen, wenn der Name Rousseau ausgesprochen wird — abgesehen von der Assoziation „Natur“, die selbstverständlich zuallererst sich meldet? Es sind die Ideenverbindungen „Pädagogik“ und „Autobiographie“. Denn J. J. Rousseau ist ja der Verfasser des „Emile“ und der „Confessions“. Beide Elemente, das pädagogische und das autobiographische, tun sich aufs stärkste hervor bei Goethe wie bei Tolstoi, sie sind



aus beider Werk und Leben überhaupt nicht wegzudenken. Das Motiv der Erziehung angehend, so habe ich Tolstoi heute sofort als pädagogischen Amateur in unser Gespräch eingeführt, und Sie erinnern sich, daß er jahrelang nichts anderes getrieben, die ganze Macht der ihm innewohnenden Leidenschaft in dieses Bett geworfen und theoretisch und praktisch mit dem Problem der russischen Volksschule bis zur Erschöpfung gerungen hat. Unnötig, darauf hinzuweisen, daß Goethe ein erzieherischer Mensch in des Wortes vollkommenster Bedeutung war. Die beiden großen Denkmale seines Lebens, das poetische und das prosaische, der „Faust“ und der „Wilhelm Meister“, sind Erziehungsgedichte, Darstellung menschlicher Ausbildung; und wenn in den „Lehrjahren“ noch die Idee der individualistischen Selbstformung vorherrscht — „denn mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht,“ sagt Wilhelm Meister —, so wendet sich in den „Wanderjahren“ der Erziehungsgedanke nach außen, ins Objektive, ins Soziale, ja ins Staatsmännische, und im Zentrum des Werkes steht, wie Sie wissen, die strenge und schöne Utopie der pädagogischen Provinz.

Das zweite Motiv, das bekennersch-autobiographische, bei beiden nachzuweisen ist ebenfalls leicht. Daß alle Werke Goethes nur „Bruchstücke einer großen Konfession“ darstellen, wüßten wir auch dann, wenn wir es nicht von ihm selbst wüßten; und außerdem hat er ja „Dichtung und Wahrheit“, neben Augustins und Rousseaus Bekenntnissen die berühmteste Autobiographie der Welt, geschrieben. Bekenntnisse nun hat auch Tolstoi verfaßt — ich meine zunächst ein Buch dieses Titels, gelegen durchaus auf der großen Linie der Lebens- und Seelenbeichten, die von dem afrikanischen Heiligen bis zu Strindberg, dem Sohn der Magd, heraufführt. Aber es ist wie bei Goethe: nicht durch



ein Buch ist Tolstoi Autobiograph. Er ist es, angefangen bei dem Jugendroman „Kindheit und Knabenalter“, durch sein gesamtes Lebenswerk in dem Grade, daß Merezhkowskij, der große russische Kritiker, sagen konnte: „Die künstlerischen Werke L. Tolstois sind im Grunde nichts anderes als ein mächtiges, durch fünfzig Lebensjahre hindurch geführtes Tagebuch, eine endlose, ausführliche Beichte.“ Ja, dieser Beurteiler setzt hinzu: „In der Literatur aller Zeiten und aller Völker wird sich wohl kaum ein zweiter Schriftsteller finden, der sein persönliches Privatleben, ja oft die intimsten Seiten desselben, mit einer so großherzigen Aufrichtigkeit enthüllt, wie Tolstoi.“ — „Großherzig“ — ich merke an, daß das ein etwas euphemistisches Beiwort ist. Man könnte, wollte man gehässig sein, dieser Aufrichtigkeit der berühmten Autobiographen auch andere Beiwörter geben, schlimmere, des Sinnes etwa, wie Turgenjew einmal ironisch von „Fehlern“ sprach, die einem großen Schriftsteller unentbehrlich seien — womit offenbar das „Fehlen“ gewisser Hemmungen gemeint ist, einer gewissen, sonst geforderten Schamhaftigkeit, Diskretion, Keuschheit, Bescheidenheit, oder, ins Positiv: Fehlerhafte gewendet, die Herrschaft eines gewissen Liebesanspruchs an die Welt, und zwar eines unbedingten Liebesanspruchs, insofern, als es bei der Selbstentblößung gleich viel gilt, ob Vorzüge oder Laster entblößt werden: man will gekannt und geliebt sein — geliebt, weil gekannt, oder geliebt, obwohl gekannt, das ist es, was ich „unbedingten“ Anspruch auf Liebe nenne. Das Merkwürdige ist, daß die Welt diesen Anspruch bestätigt und erfüllt.

Es gibt ein gutes Wort, das lautet: „Liebe zu sich selbst ist immer der Anfang eines romanhaften Lebens.“ Liebe zu sich selbst, so kann man hinzufügen, ist auch der Anfang aller Autobiographie. Denn der Trieb eines Menschen, sein Leben zu



fixieren, sein Werden aufzuzeigen, sein Schicksal literarisch zu feiern und die Teilnahme der Mit- und Nachwelt leidenschaftlich dafür in Anspruch zu nehmen, hat dieselbe ungewöhnliche Lebhaftigkeit des Ichgefühls zur Voraussetzung, die, nach jenem klugen Wort, ein Leben „romanhaft“ macht — subjektiv, für den Erlebenden, aber auch objektiv, für die anderen, die Welt. Selbstverständlich ist diese „Liebe zu sich selbst“ etwas anderes, etwas Stärkeres, Tieferes und Produktiveres als gemeine „Selbstgefälligkeit“, „Selbstverliebtheit“. Sie ist in den schönsten Fällen das, was Goethe in den „Wanderjahren“ „die Ehrfurcht vor sich selbst“ nennt und als die oberste Ehrfurcht feiert. Sie ist das dankbar-ehrfürchtige Erfülltsein der Götterliebtinge von sich selbst, wie es mit unvergleichlich innigem Nachdruck aus den Zeilen spricht:

„Alles geben die Götter, die unendlichen,  
Ihren Lieblingen ganz:  
Alle Freuden, die unendlichen,  
Alle Schmerzen, die unendlichen, ganz.“

Sie ist das naiv-aristokratische Interesse an dem Mysterium hoher Bevorurteilung, substantieller Vornehmheit, gefährlicher Auszeichnung, als deren Träger sie sich fühlen, ist die Lust, aus geheimster Erfahrung zu bekunden, wie ein Genie sich bildet, Glück und Verdienst nach irgendwelchem Gnadenschlusse sich unauflöslich verketten: diese Lust, die „Dichtung und Wahrheit“ hervorbrachte und die recht eigentlich die große Autobiographie überhaupt inspiriert.

„Ich fühlte das Bedürfnis,“ schreibt Tolstoi von seiner Jünglingszeit, „von jedermann gekannt und geliebt zu sein, das Bedürfnis, meinen Namen zu nennen — und alle sollten von dieser Mitteilung großen Eindruck emp-



fangen, sich um mich scharen und mir für etwas danken ...“ Das war ganz früh, bevor er irgendeines seiner künstlerischen Werke konzipiert, noch der Idee ansichtig geworden war, eine neue, praktische, irdische, dogmenlose Religion zu gründen — ein Gedanke, auf den er übrigens laut seinem Tagebuch schon mit siebenundzwanzig Jahren verfällt. Sein Name, so empfindet er, sein bloßer Name, Leo Tolstoi, diese Formel für sein dunkel und mächtig sich regendes Ich, soll einer „Mitteilung“ an die Welt gleichkommen, wodurch diese aus einem vorläufig unbestimmten Grunde großen Eindruck empfangen und veranlaßt werden soll, sich dankend um ihn zu scharen. Viel später, im Jahre 1883, um die Zeit, als Tolstoi sich von einem befreundeten Künstler bei der Arbeit, in der Haltung des Schreibenden, porträtieren läßt, liest er einem anderen Freunde und Verehrer, dem ehemaligen Offizier Tschertkof, eines Tages aus dem Manuskript seiner neuen Bekenntnisschrift „Worin besteht mein Glaube?“ vor. Er liest eine kategorische Verwerfung des Militärdienstes vom christlichen Standpunkt aus, und Tschertkof freut sich darüber so sehr, daß er nicht mehr zuhört, die weiteren Abschnitte nicht verfolgt und aus seinen eigenen Gedanken erst erwacht, als er den Vorleser plötzlich seinen eigenen Namen artikulieren hört: Tolstoi war zum Schlusse gekommen, und „besonders deutlich“, sagt Tschertkof, sprach er die unter den Text gesetzte Unterschrift aus: „Leo Tolstoi“.

Mit seinem Namen hat Goethe einmal ein poetisches Vergnügen getrieben, das mich immer aufs wunderbarste und tiefste berührt hat. Man erinnert sich, daß er im „West-östlichen Divan“ für sich selbst, den Liebhaber Marianne Suleikas, den Decknamen Hatem gewählt — eine glückselig erfüllte Wahl, denn Hatem bedeutet „der reichlichst Gebende und Nehmende“. In einem herrlichen Gedicht des „Divans“ nun läßt er diesen



Namen mit einem Worte korrespondieren, auf das er sich, der Struktur des Gedichtes nach, reimen müßte, auf das aber nicht er sich reimt, sondern ein anderer, Goethes wirklicher Name, so daß der Leser oder Hörer gezwungen ist, in Gedanken diesen dafür einzusetzen. „Nur dies Herz“, spricht der schon weißhaarige Liebende zur jugendlichen Geliebten —

„Nur dies Herz es ist von Dauer,  
Schwillt in jugendlichstem Glor;  
Unter Schnee und Nebelschauer  
Rast ein Atna dir hervor.  
Du beschämst wie Morgenröte  
Jener Gipfel ernste Wand,  
Und noch einmal fühlet *H a t e m*  
Frühlingshauch und Sommerbrand.“

„Und noch einmal fühlet Goethe —“. Mit ergreifender Schelmerei ist hier durch die nicht erfüllte Klangforderung der Name *Hatəm* als untergeschoben verleugnet, die östliche Maske autobiographisch durchbrochen, und besonders deutlich, weil das Gehör dem lesenden Auge widerspricht, tritt Goethes eigener, von Gott und Menschen gesegneter Name hervor — gereimt auf das Schönste und bestrahlt von dem Schönsten, was die sinnliche Welt zu bieten hat: von der Morgenröte.

Darf man das „Selbstgefälligkeit“ nennen — im Sinn jenes dankbar-ehrfürchtigen Erfülltseins der Götterliebende von sich selbst? Goethe hat sich sein Leben lang gegen die Prüderie gewendet, die das Gefallen an sich selbst verpönen möchte. Er gab zu verstehen, daß sie Sache derer sei, denen zum Gefallen an sich selbst auch nicht der mindeste Grund gegeben ist. Offen hat er sogar die gewöhnliche Eitelkeit verteidigt, durch deren Unterdrückung die Gesellschaft zugrunde gehe, und hinzugefügt, der



Eitle könne nie ganz roh sein. Ist denn Selbstliebe von der Liebe zu den Menschen überhaupt zu trennen?

„Wie sie sich an mich verschwendet,  
Bin ich mir ein wertcs Ich;  
Hätte sie sich weggewendet,  
Augenblicks verlör' ich mich.“

Und ist der Ruhmestraum des jungen Tolstoi, sein Wunsch, „gekannt und geliebt“ zu sein, nicht ein Verweis seiner Liebe zum großen Du der Welt? Ichliebe und Weltliebe sind psychologisch gar nicht auseinanderzuhalten — weshalb denn auch die alte Frage, ob Liebe eigentlich ein altruistisches Gefühl und nicht vielmehr ein egoistisches sei, die müßigste der Fragen ist. Der Gegensatz von Egoismus und Altruismus ist in der Liebe restlos aufgehoben.

Es wird damit zusammenhängen, daß der autobiographische Trieb sich kaum jemals als dilettantischer Irrtum erweist, daß er seine Rechtfertigung in sich zu tragen scheint. Talent, allgemein gesprochen, ist ein heikler, schwieriger Begriff, bei dem es sich weniger darum handelt, ob einer etwas kann, als darum, ob einer etwas ist, so daß man sagen könnte, Talent sei nichts weiter als Schicksalsfähigkeit. Aber wessen Leben hat Schicksalswürde? Mit Geist und Empfindung ist aus jedem Leben alles zu machen, ist aus jedem Leben ein „Roman“ zu machen. Anders als der rein poetische Impuls, der sooft auf Selbsttäuschung beruht, hat der autobiographische, wie es scheint, immer ein Maß von Geist und Empfindung bereits zur Voraussetzung, das ihn von vornherein rechtfertigt, so daß er nur produktiv zu werden braucht, um unserer Teilnahme sicher zu sein: darum sagte ich, daß die „Liebe zu sich selbst“, die sein Ursprung ist, von der Welt bestätigt, von ihr geteilt zu werden pflegt.



### Ungeschicklichkeit

Geht doch, was für ein wundervoller Mensch auf der Erde lebt!“ Dieser innerliche Ruf Gorkis im Anschauen Tolstois ist es, zu dem alle Autobiographie die Welt bewegen will und zu dem sie sie wirklich auch regelmäßig bewegt. Denn jeder Mensch ist wundervoll; mit Geist und Empfindung läßt sich jedes Menschenleben als interessant und liebenswert erweisen, auch das elende. J. J. Rousseau war nicht das, was man unter einem „Götterliebbling“ zu verstehen gewohnt ist. Der Vater der französischen Revolution war ein Elender, ein halb oder dreiviertel Berrückter, ein Selbstmörder zum Schlusse wahrscheinlich auch, und die Mischung aus Empfindsamkeit und Blasenkatarrh, welche die „Confessions“ darstellen, ist rein ästhetisch genommen durchaus nicht nach jedermanns Geschmack. Trotzdem ist der Liebesanspruch, den seine Selbstentblößung enthält und erhebt, so ausgiebig und unter so vielen Tränen honoriert worden, daß man den armen Jean Jacques wahrhaftig als den Vielgeliebten, le bien-aimé, bezeichnen könnte. Und diesen weltumfassenden Gefühlserfolg verdankt er seinem Bunde mit der Natur — einem etwas einseitigen Bunde, wie man hinzufügen muß, denn dieser geniereiche Halbnarr und exhibitionistische Welterschütterer war ja eher ein Stiefkind der Allmutter als einer ihrer Lieblinge, eher ein Malheur von Geburt als ein Glücksfall natürlicher Begünstigung und Bevorzugung. Sein Verhältnis zur Natur war sentimentalisch in des Wortes vollständigster Bedeutung, und eine Woge von Sentimentalismus, um nicht zu sagen: von Sentimentalität war es, die der Roman seines Lebens über die Welt brachte.

„Der arme Jean Jacques“. Man spricht nicht in diesem Tone von den beiden zuweilen als „göttlich“, „gottgleich“ bezeich-



neten Männern, in denen, wie wir fanden, wichtige Elemente von Rousseaus Wesen sich wiederholen. Denn diese waren nicht sentimentalisch; sie hatten kaum Anlaß, sich nach Natur zu sehnen, sie selbst waren Natur. Ihr Bund mit der Natur war nicht einseitig, wie bei Rousseau, oder, wenn doch, so umgekehrt, auf entgegengesetzte Weise: die Natur war es, die sie, ihre begünstigten Kinder, liebte und hielt, und sie ihrerseits, gewissermaßen, strebten von ihr, aus der Dumpfheit und Gebundenheit des Naturhaften fort — mit unterschiedlichem Erfolge, muß man sagen, sowohl, wenn man jeden für sich betrachtet, als auch, wenn man beide miteinander vergleicht. „So bin ich“, bekennnt Goethe, „bei meinen tausend Gedanken wieder zum Kinde herabgesetzt, unbekannt mit dem Augenblick, dunkel über mich selbst.“ Und an Schiller, den Sänger höchster Freiheit, schreibt er: „Wie groß der Vorteil Ihrer Teilnehmung für mich sein wird, werden Sie bald sehen, wenn Sie bei näherer Bekanntschaft eine Art Dunkelheit und Zaudern bei mir entdecken, über die ich nicht Herr werden kann.“ Immerhin darf man urteilen, daß Goethes hochhumanistisches Bestreben, „aus einem dunklen Produkt der Natur ein klares Produkt seiner selbst, d. h. der Vernunft zu werden und so des Daseins Beruf und Pflicht zu erfüllen“, wie Niemer es so außerordentlich schön ausdrückt, von reinerem Erfolge gekrönt war als der Versuch des Grafen Leo Nikolajewitsch Tolstoi, sein Leben „in das heilige Leben unseres gebenedeiten Vaters, des Bojaren Iew, umzuwandeln“, wie Gorki sagt. Dieser Prozeß der Selbstverchristlichung und Selbstkanonisierung eines bis zur Göttlichkeit naturgeliebten Menschen- und Künstlertums war ein recht ungeschickter Vergeistigungsversuch und trotz großer populärer Erfolge bei den Angelsachsen für die Betrachtung eher peinlich als beglückend, im Vergleich mit der hohen Bemühung Goethes.



Denn Natur und Kultur, das ist kein Widerspruch; das zweite ist nur die Veredelung, nicht die Verleugnung des ersten. Selbstverleugnung aber, nicht Selbstveredelung, war die Methode Tolstois, und Selbstverleugnung kann die beschämendste Form der Lüge sein. Goethe hat wohl, auf einer gewissen Stufe der Kultur, seinen „Götz“ das Werk „eines ungezogenen Knaben“ genannt; aber er hat niemals das eigene Schöpferium so elend und kindisch beschimpft, wie der alternde Tolstoi es tat, als er „bedauerte“, „Kindheit und Knabenalter“, das Werk seiner frischesten Jugendkraft, geschrieben zu haben — so schlecht, so unaufrichtig, so literarisch, so sündhaft sei dieses Buch; oder wenn er in Bausch und Bogen von „all dem künstlerischen Geschwäg“ sprach, „mit dem die zwölf Bände seiner Werke gefüllt seien und dem die Menschen unserer Zeit eine unverdiente Bedeutung beimäßen.“ Das ist es, was ich lügenhafte Selbstverleugnung und ungeschickte Vergeistigung nenne. Und doch konnte er sich nur mit seinen Worten, nicht auch durch sein Schweigen des Sein verleugnen, und Gorki sah ihn an, den Patriarchen mit dem „listigen“ kleinen Lächeln und den dickgeäderten Schöpferhänden und dachte bei sich: „Der Mann ist Gott gleich.“

#### Gnadenorte

Weimar und Jasnaja Poljana. Heute gibt es keinen Punkt in der Welt, von dem Kräfte ausstrahlten wie von diesen, keinen gnadenstarken Wallfahrtsort, wohin die Sehnsucht, die vage Hoffnung, das Verehrungsbedürfnis der Menschen pilgerte wie dorthin zu Anfang des 19. und zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Wir haben Schilderungen von dem Hofhalt Goethes in Weimar, wie er, nicht länger nur der Dichter bestimmter Werke, sondern ein Fürst des Lebens, der höchste Repräsentant



europäischer Kultur, Gefittung und Menschlichkeit, umgeben von dem Stabe der Sekretäre, der höheren Gehilfen und dienenden Freunde, mit jener besternten und amtlichen Würde, die die Welt ihm auferlegte und hinter der er das Geheimnis und die Abgründe seiner Größe verbarg, dem Zustrom der zivilisierten Menschheit, der Fürsten, der Künstler, der Jugend, der schlichten Existenzen standhielt, denen das Bewußtsein, ihn haben anschauen zu dürfen, den Rest ihres Lebens vergolden mochte . . . und dies, obgleich in den meisten Fällen der große Augenblick sich zu einer frostigen Enttäuschung gestaltet haben wird. — Auf vollkommen verwandte Weise, sage ich, war um 1900 das russische Dorf zum Wirbelpunkt und Zentrum, zu einem Gnadenort von Weltanziehungskraft geworden. Der Zudrang der Pilger war hier noch bunter, noch international gemischter, da unterdessen die Kommunikation gewachsen, die Welt weiter geworden war. Südafrikaner, Amerikaner, Japaner, Australier und Söhne des Malaiischen Archipels, sibirische Flüchtlinge, indische Brahminen und Angehörige sämtlicher europäischen Nationen, Gelehrte, Dichter und Künstler, Staatsmänner, Gouverneure, Senatoren, Studenten, Militärpersonen, Arbeiter, Bauern, französische Politiker, Journalisten aller Länder und aller Schattierungen und Jugend wiederum, Jugend aus aller Welt — „wer wendet sich nicht an ihn“, sagt ein russischer Schriftsteller, „mit einem herzlichen Gruß, mit sympathischen Äußerungen, mit quälenden Fragen?“ Und sein Biograph Birukow sagt: „Sie alle haben dieses Dorf besucht und dann zu Hause erzählt, wie groß die Worte und Gedanken des greisen Sehers waren, der dort wohnt.“

Große Worte und Gedanken — ja, ja. Die Worte und Gedanken, die der Seher zum besten gab, werden wohl nicht



immer sonderlich groß gewesen sein — so wenig, wie Goethe, förmlich aus Befangenheit, denen, die ihm aufwarteten, große Worte zu sagen pflegte. Die Frage ist, ob die Leute denn überhaupt um großer Worte und Gedanken willen nach Weimar und zur Lichten Waldwiese kamen und nicht vielmehr geführt von einem tieferen, elementarerem Verlangen? Man muß fürchten, des Mystizismus geziehen zu werden, wenn man sagt, daß die Weltanziehungskraft solcher Erdenwinkel, von deren Besuch die Menschen sich Heil versprechen, gar nicht geistiger Art, sondern von irgendwie anderer, ich finde wieder nur das Wort: elementarerer Art ist. Was Goethe betrifft, so berufe ich mich auf Wilhelm von Humboldt, der wenige Tage nach dem Tode des Meisters erklärte, das Merkwürdige sei, daß dieser Mensch gleichsam ohne alle Absicht, unbewußt, bloß durch sein Dasein so mächtigen Einfluß geübt habe. „Es ist dies“, sagte er, „noch geschieden von seinem geistigen Schaffen als Denker und Dichter, es liegt in seiner großen und einzigen Persönlichkeit.“ Sehr gut, aber „Persönlichkeit“ ist eine Notbezeichnung für etwas, was sich der Bestimmung und Benennung im Grunde entzieht. Persönlichkeit hat mit Geist nicht unmittelbar zu tun, mit Kultur auch nicht — wir befinden uns mit diesem Begriff außerhalb des Gebietes des Rationalen, wir sind damit eingetreten in die Sphäre des Mystischen und Elementaren, die natürliche Sphäre. „Eine große Natur“ — das ist ein anderes Wort, das die Menschen zu gebrauchen pflegen, wenn sie nach einer Formel und Chiffre für das suchen, wovon jene Weltanziehungskraft ausstrahlt. Aber Natur ist nicht Geist. Dies ist, sollte ich meinen, sogar der Gegensatz aller Gegensätze! Gorki glaubte nicht nur nicht an Tolstois christlich-buddhistisch-chinesische Weisheitslehre, sondern, was mehr sagen will, er glaubte sie ihm nicht. Dennoch sah er ihn an und dachte stau-



nend: „Der Mann ist Gott gleich!“ Was ihn zu diesem inneren Ausruf bewog, war nicht Geist, es war Natur. Und was die Pilgerzüge, die nach Weimar und nach dem Dorf, genannt „Lichte Waldwiese“, strömten, zu ihrer Belebung und Erquickung dunkel erhofften, das war nicht Geist, es war die Anschauung und Berührung großer Lebenskraft, segensreicher Menschennatur, adliger Gotteskindschaft: denn man braucht nicht Spinozist zu sein wie Goethe, der wußte, warum er es war, um die Lieblinge der Natur als Lieblinge Gottes zu grüßen.

Schiller, obwohl schon schwer leidend, war gütiger, menschlicher gegen Besucher, wie wir zum Beispiel von dem Schauspieler Friederich wissen, der, wie er sagt, „von diesem herrlichen Dichter getrösteter schied“, nachdem er sich bei der Audienz am Frauenplan etwas wie eine „moralische Erkältung“ zugezogen. „Goethes ganze Figur“, erzählt er, „kam mir steif und abgemessen vor, und vergeblich suchte ich in seinem Gesicht einen Zug, der mir den gemütvollen Verfasser von Werthers Leiden oder von Meisters Lehrjahren verraten hätte. . . Wie mißmutig mich der gegen alle meine Erwartungen glaziale Empfang und die unfreundliche Aufnahme gestimmt, kann man sich denken . . . Gar zu gerne hätte ich zu Goethe gesagt: Was sind Sie für ein hölzerner Patron, Sie können unmöglich ‚Wilhelm Meisters Lehrjahre‘ geschrieben haben — verschluckte es aber.“ Das erinnert an den Moskauer Biedermann, mit dem Gorki von Jasnaja Poljana wegfuhr und der lange Zeit seinen Atem nicht wiederfinden konnte, sondern nur jammervoll lächelte und überwältigt wiederholte: „Nun, nun, das war eine kalte Dusche. Er ist streng . . . puh! Und ich dachte, er sei wirklich ein Anarchist!“ — Vielleicht, wahrscheinlich sogar, daß er Dostojewski, wenn er lieber ihn besucht hätte, „anarchistischer“, d. h. weniger „streng“ gefunden hätte, daß er von ihm



getröstet weggegangen wäre wie der gute Friederich vom „herrlichen“ Schiller, dem er hatte vordekklamieren dürfen. Aber es ist nun so, daß weder Schillers noch Dostojewskis Genie einen Erdenwinkel zum gnadenkräftigen Wallfahrtsort gemacht hat. Sie wurden ja auch nicht alt genug dazu, sie starben zu früh, sie erreichten nicht das Patriarchenalter Goethes und Tolstois, die Natur versagte ihnen die Würde und Weihe der hohen Jahre, sie vergönnte ihnen nicht, auf allen Stufen des Lebens charakteristisch fruchtbar zu sein, ein ganzes und klassisches Leben durchzuführen. Wiederum muß man sagen, daß die Würde der Hochbetagtheit nichts mit dem Geiste zu tun hat. Ein Greis kann ja dumm und gewöhnlich sein, was die Menschen nicht hindert, seine weißen Haare und Runzeln mit religiöser Ehrerbietung zu betrachten: es ist ein natürlicher Adel, den das Alter verleiht, aber „natürlicher Adel“, das ist wohl ein Pleonasmus. Adel ist immer natürlich, man wird nicht „geadelt“, das ist Unsinn, man ist adelig von Geburt, von Fleisches und Blutes wegen; Adel ist also etwas Körperliches, auf den Körper — und nicht auf den Geist — hat aller Adel immer das größte Gewicht gelegt, und damit mag ein gewisser Zug von Brutalität zusammenhängen, der allem menschlichen Adel immer eigenümlich war. Liegt nicht aber auch etwas gewissermaßen Brutales in dem heidnisch-reckenhaften Übermut, mit dem Goethe zuweilen auf seine Vitalität, seine Unverwundlichkeit pochte? — Zum Beispiel, wenn er als Einundachtzigjähriger zu Coret sagte: „Da ist der Gömmering gestorben, kaum elende fünfundsiebzig Jahre alt. Was doch die Menschen für Lumpen sind, daß sie nicht die Courage haben, länger auszuhalten als das! Da lobe ich mir meinen Freund Bentham, diesen höchst radikalen Narren; er hält sich gut, und doch ist er noch einige Wochen älter als ich.“



### Krankheit

Schiller und Dostojewski also, um wieder von ihnen zu sprechen, wurden des Adels der Hochbetagtheit nicht theilhaftig, sie starben vergleichsweise jung. Warum? Nun, weil es kranke Menschen waren, bekanntlich — krank alle beide, der eine schwindstüchtig, der andere epileptisch. Ich frage aber zweierlei. Empfinden wir die Krankheit nicht als etwas in dem Wesen dieser beiden tief Begründetes, als ein notwendiges und charakteristisches Zubehör ihres Typus? Und zweitens: scheint uns nicht, daß es die Krankheit ist, die in ihrem Falle einen Adel, eine Vornehmheit zeitigt oder zum Ausdruck bringt — sehr unterschieden von jenem autobiographischen Aristokratismus der Züchthaltung und der „Liebe zu sich selbst“, der vorhin in Rede stand —, einen Adel, der eine ganz anders geartete Vertiefung, Erhöhung und Verstärkung ihrer Menschlichkeit, ja, ihrer Menschlichkeit, bedeutet, so daß uns angesichts ihrer die Krankheit geradezu als Adelsattribut höheren Menschentums erscheint? Offenbar ist das Wort „natürlicher Adel“ doch kein Pleonasmus, und es existiert noch eine andere Vornehmheit als diejenige, die die Natur ihren Vorzugskindern verleiht. Offenbar gibt es zweierlei Erhöhung und Steigerung des Menschlichen: eine ins Göttliche, von Gnaden der Natur, und eine ins Heilige — von Gnaden einer anderen Macht, die der Natur entgegensteht, die die Emanzipation von ihr, die ewige Revolte gegen sie bedeutet: von Gnaden des Geistes. Die Frage aber, welcher Adel der höhere, welche Art von Erhöhung des Menschlichen die vornehmere ist, diese Frage ist es, was ich das „aristokratische Problem“ nannte.

Hier ist ein wenig Philosophie der Krankheit am Platz — mit aller gebotenen Beschränkung. Krankheit hat ein doppeltes



Geficht, eine doppelte Beziehung zum Menschlichen und seiner Würde. Sie ist einerseits dieser Würde feindlich, indem sie durch Überbetonung des Körperlichen, durch ein Zurückweisen und Zurückwerfen des Menschen auf seinen Körper entmenschtlichend wirkt, den Menschen zum bloßen Körper herabwürdigt. Andererseits aber ist es möglich, Krankheit sogar als etwas höchst Menschenwürdiges zu denken und zu empfinden. Denn wenn es zu weit ginge zu sagen, daß Krankheit Geist, oder gar (was sehr tendenziös klänge), daß Geist Krankheit sei, so haben diese Begriffe doch viel miteinander zu tun. Geist nämlich ist Stolz, ist emanzipatorische Widerseßlichkeit (dies Wort im rein logischen, wie auch im streitbaren Sinn genommen) gegen die Natur, ist Abgelöstheit, Entfernung, Entfremdung von ihr; Geist ist das, was den Menschen, dies von der Natur in hohem Grade gelöste, in hohem Maße sich ihr entgegengesetzt fühlende Wesen, vor allem übrigen organischen Leben auszeichnet, und die Frage, die aristokratische Frage ist, ob er nicht in desto höherem Grade Mensch sei, je gelöster von der Natur, das heißt, je kränker er sei. Denn was wäre Krankheit, wenn nicht Abgetrenntheit von der Natur? „Lut der Finger dir weh,“ sagt Hebbel epigrammatisch, „schied er vom Leibe sich ab,

Und die Säfte beginnen, im Gliede gesondert zu kreisen:

Aber so ist auch der Mensch, fürcht' ich, ein Schmerz  
nur in Gott.“

War es nicht Nietzsche, der den Menschen „das kranke Tier“ genannt hat? Und meinte er nicht damit, daß der Mensch eben nur insofern mehr sei denn Tier, als er krank sei? Im Geist also, in der Krankheit beruht die Würde des Menschen, und der Genius der Krankheit ist menschlicher als der der Gesundheit.



Sie werden dem widersprechen, werden es nicht wahr haben wollen. Aber erstens ist Krankheit, als philosophischer Terminus gebraucht, ja keine Negation und Beurteilung, sondern nur eine Feststellung, die ebensoviel Anerkennung enthält wie das Urtheil „Gesundheit“; denn es gibt einen Adel der Krankheit, wie es einen Adel der Gesundheit gibt. Und zweitens darf ich Sie erinnern, daß Goethe den Schillerschen Begriff des „Sentimentalischen“ mit dem des „Kranken“ identifiziert hat — nachdem er nämlich zuvor den Gegensatz von Naiv und Sentimental mit dem von „Klassisch“ und „Romantisch“ identifiziert hatte. „Der Begriff von klassischer und romantischer Poesie, der jetzt über die ganze Welt geht“, sagte er eines Tages zu Eckermann, „und so viel Streit und Spaltungen verursacht, ist ursprünglich von mir und Schiller ausgegangen. Ich hatte in der Poesie die Maxime des objektiven Verfahrens und wollte nur dieses gelten lassen. Schiller aber, der ganz subjektiv wirkte, hielt seine Art für die rechte, und um sich gegen mich zu wehren, schrieb er den Aufsatz über naive und sentimentale Dichtung.“ Und ein andermal: „Mir ist ein neuer Ausdruck eingefallen, der das Verhältniß von „klassisch“ und „romantisch“ nicht übel bezeichnet. Das Klassische nenne ich das Gesunde und das Romantische das Kranke. Wenn wir nach solchen Qualitäten Klassisches und Romantisches scheiden, werden wir bald im reinen sein.“

Wir haben hier also eine Anordnung der Dinge, nach welcher sich das Naive, das Objektive, das Gesunde und das Klassische auf der einen Seite und das Sentimentalische, das Subjektive, das Pathologische und das Romantische auf der andern Seite als identisch erweisen. Man könnte also den Menschen, sofern er als geistiges Subjekt außer der Natur steht und in dieser seiner sentimentalischen Abgetrenntheit, dieser seiner Zweifelt



von Natur und Geist seine Würde und sein Glend findet, schlecht- hin das romantische Wesen nennen. Die Natur ist glücklich — oder sie scheint ihm doch so; denn er selbst, in tragische Antinomien verstrickt, ist ein romantisch leidendes Geschöpf. Beruht nicht alle Liebe zum Menschen auf der sympathievollen, brüderlich-mitbetheiligten Erkenntnis dieser seiner fast hoffnungslos schwierigen Situation? Ja, es gibt einen Menschheitspatriotismus auf dieser Basis: man liebt den Menschen, weil er es schwer hat — und weil man selbst einer ist.

### Erkrankungen

Tolstoi erinnert sich in seinen Bekenntnissen, daß er als kleines Kind von Natur nichts gewußt, sie überhaupt nicht bemerkt habe. „Es ist unmöglich,“ sagt er, „daß man mir weder Blumen noch Blätter zum Spielen gab, daß ich das Gras nicht sah oder das Licht der Sonne. Dennoch habe ich bis zu meinem fünften oder sechsten Jahr keine Erinnerung an das, was wir Natur nennen. Wahrscheinlich muß man sich von ihr loslösen, um sie zu sehen, und ich selbst war Natur.“ Hiermit ist ausgedrückt, daß schon das bloße Sehen der Natur, der sogenannte Naturgenuß, ein zugleich spezifisch menschlicher und schon sentimentalistisch=sehnüchtiger, d. h. aber pathologischer Zustand ist — da er Losgelöstheit von der Natur bedeutet. Tolstoi hat, seinen Erinnerungen zufolge, den Schmerz dieser Loslösung zum ersten Male empfunden, als das Ende seiner Kindheit sich dadurch bezeichnete, daß er aus der Obhut von Frauen zu seinen älteren Brüdern und dem Hauslehrer Feodor Iwanowitsch in das untere Stockwerk übersiedelte. Nie wieder, versichert er, habe er so stark empfunden, was Pflichtgefühl, was also Moral und ethisches Sollen sei: „Das Gefühl von dem Kreuz,



das zu tragen ein jeder von uns berufen ist. Ich trennte mich schmer von dem Gewohnten (seit Ewigkeit Gewohnten). Ich war betrübt, poetisch betrübt, weniger weil ich mich von Menschen, der Pflegerin, den Schwestern, der Tante, als weil ich mich von meinem kleinen Bett trennen mußte, mit seinem Vorhang, seinem Kissen; und mir bangte vor dem neuen Leben, in das ich eintrat.“ Die Art, in der hier das Wort „Kreuz“ hervortritt, ist bezeichnend nicht nur für Tolstoi, sondern auch für die Sache selbst, den Vorgang der Loslösung von der Natur. Dieser Vorgang wird von Tolstoi als schmerzhaft und sittlich — schmerzlich, weil sittlich, und sittlich, weil schmerzhaft — empfunden, er wird von ihm asketisch-moralisch interpretiert als das, worin eigentlich alles ethische Sollen des Menschen besteht. Vermenschlichung, das bedeutet ihm Entnatürlichung, und in der Loslösung von der Natur, von allem, was überhaupt natürlich und besonders ihm natürlich ist, der Familie zum Beispiel, der Nation, dem Staat, der Volkskirche, allen sinnlichen und instinkthaftern Leidenschaften, der Liebe, der Jagd, im Grunde dem ganzen Leibesleben, namentlich aber von der Kunst, die für ihn ganz wesentlich Sinnlichkeit und Leibesleben bedeutet — in dieser Art von Vermenschlichung besteht fortan der Kampf seines Lebens. Es ist durchaus falsch, sich diesen Kampf als eine in späten Jahren sich plötzlich ereignende Bekehrungs- und Krisen vorzustellen, seinen Beginn etwa mit dem Beginn von Tolstois Greisenalter zusammenfallen zu lassen. Der Gran- zose Vugué urteilte vollkommen richtig, als er, auf die Nachricht hin, daß der große russische Dichter jetzt „durch eine Art mystischen Wahns wie gelähmt“ sei, erklärte, er habe das längst vorausgesehen; Tolstois Gedankenentwicklung habe als Keim bereits in dem Werk „Kindheit und Knabenalter“ gelegen, und die Psychologie Lewins in „Anna Karenina“ gebe



seiner weiteren Entwicklung klar die Richtung an. Auch haben wir Zeugnisse von Kameraden Tolstois aus seiner Offizierszeit, der Zeit von Sebastopol — Zeugnisse, die von der Wut, mit der jener Kampf schon damals in seinem Inneren tobte, eine deutliche Vorstellung geben. Worauf aber in unserem Zusammenhang aufmerksam gemacht werden soll, ist der Umstand, daß dieser Kampf gegen seine tiefe und mächtige Naturgebundenheit, der Kampf um Entnatürlichung, bei ihm regelmäßig zur Krankheit führt, unmittelbar die Gestalt der Krankheit annimmt. „Leochen geht jetzt völlig in seinem Schreiben auf,“ äußert sich seine Frau, die Gräfin Sophia Alexandrowna, um das Jahr 1880, zur Zeit seiner Vertiefung in theologische und religionsphilosophische Arbeiten, die ihre Liebe sehr ungern sieht und von denen sie ihn beständig zur künstlerischen Thätigkeit zurückzuziehen sucht. „Er hat seltsame starre Augen, spricht fast gar nicht, ist ganz wie aus einer anderen Welt und unterschieden nicht imstande, an irdische Dinge zu denken . . .“ „Leochen ist ganz in seine Arbeit versunken. Der Kopf tut ihm immer weh . . . Er hat sich sehr verändert, er ist ein sehr aufrichtiger und strenger Christ geworden. Aber er ist grau geworden und gesundheitlich schwach, auch ist er stiller, trauriger geworden . . .“ — „Morgen ist ein Monat vergangen, seit wir hier sind,“ schreibt sie 1881 aus Moskau, „und ich habe die ersten zwei Wochen ununterbrochen täglich geweint, weil Leochen nicht nur in Trübsinn, sondern in eine gewisse verzweifelte Apathie verfallen ist. Er schlief nicht und aß nicht, weinte manchmal à la lettre, und ich glaube einfach, daß ich den Verstand verliere . . .“ Und an den Gatten selbst: „Ich fange an zu glauben, daß, wenn ein glücklicher Mensch plötzlich nur das Schreckliche im Leben sieht, für das Gute aber keine Augen hat, dies von Krankheit kommt. Du solltest dich kurieren, ich sage das



ohne Hintergedanken, mir scheint das klar, Du tust mir furchtbar leid . . . Und hast Du denn nicht schon früher gewußt, daß es hungrige, kranke, unglückliche und böse Menschen gibt? Sieh doch besser hin: es gibt auch fröhliche, gesunde, glückliche und gute. Wenn Gott Dir nur helfen wollte — was kann ich tun?“ — „Du mußt krank sein,“ klagt die arme Frau — und ist er es nicht? Er selbst schreibt: „Meine Gesundheit wird immer schwächer, und ich möchte oft sterben . . . Warum ich so eingefallen bin, weiß ich selbst nicht. Vielleicht ist es das Alter, vielleicht das Unwohlsein . . .“

Man vergleiche damit Beschreibungen seines Wesens aus der Zeit, da er sich aus der unlösbaren Wirrnis der geistigen Probleme in den heiligen Animalismus des Ehe- und Familienlebens geflüchtet hatte und mit jenem Talent von Bärenart und -kraft, das die Kritiker ihm nachrühmten und das, wie Turgenjew ihm klarzumachen suchte, ihm von dorthier verliehen war, woher alles kommt, die beiden Roman-Epen „Krieg und Frieden“ und „Anna Karenina“ schuf! „Er war damals ewig in gehobener Stimmung,“ erzählt seine Schwägerin, „high spirit, wie der Engländer sagt, frisch, gesund und fröhlich. An den Tagen, wo er nicht schrieb, ging er mit mir oder seinem Nachbarn Ribikow auf die Jagd. Wir jagten mit Windhunden . . . Abends legte er in Tantschens Zimmer Patienten . . .“ — Gute Zeiten! Wer will es der armen Gräfin Sophia Alexandrowna verargen, daß sie über die Nachricht, der „eingefallene“ Christ plane ein neues dichterisches Werk, sich vor Freude kaum zu lassen weiß? Ihr Jubel ist wahrhaft ergreifend. „Welch ein freudiges Gefühl erfüllte mich plötzlich, als ich las, daß Du wieder etwas von poetischer Art schreiben willst! Du hast das empfunden, was ich längst erwartete und wünsche. Das ist Rettung, das ist Freude, darin werden wir beide wieder



zusammenkommen, das wird Dich trösten und unser Leben erleuchten. Das ist wirkliche Arbeit, für sie bist Du geschaffen, und außerhalb dieser Sphäre gibt es keinen Frieden für Deine Seele. Gott gebe Dir Kraft, diesen Lichtstrahl festzuhalten, damit dieser Gottesfunke wieder in Dir auflodere. Mich entzückt dieser Gedanke . . .“

Die Biographien Goethes und Tolstois weisen die Übereinstimmung auf, daß beide große Schriftsteller ihr Talent, die plastische Schöpfung, für die sie, wie Gräfin Sophia Alekzandrowna sagt, „geschaffen waren“, viele Jahre in sich unterdrückt haben, und zwar um einer unmittelbar sozialen Tätigkeit willen — also aus hochmoralischen Gründen. Tolstoi unterdrückte den Künstler in sich zugunsten seiner Tätigkeit als Mirowoj posrednik, als Friedensrichter, und als freier Volksschullehrer; Goethe regierte das Herzogtum Sachsen-Weimar, widmete durch zehn frühe Mannesjahre seine Kräfte der Betreuung von Akziseordnungen, Buchmanufaktur-Reglements, Rekrutenaushebungen, Wasser- und Straßenbauten, Armenanstalten, Gruben und Steinbrüchen, Finanzen und ähnlichen Dingen mehr — während Merck beständig im Stile Lurgenjews bemüht war, ihn der Literatur zurückzugewinnen, und während er selbst in wachsender Resignation sich mit inneren Kommandorufen wie: „Eherner Geduld!“ „Steinern Aushalten!“ bei der Sache, der schweren, ernstesten, enttäuschungsvollen, unnatürlichen Sache hielt. Hinzu kam in Goethes Fall jene etwas seraphische Liebshaft mit Frau von Stein, die zur Sittigung des Titaniden zweifellos das Schönste beitrug, aber doch nur einer jener berühmten „zwei Seelen“, die, ach, in seiner Brust wohnten, gerecht wurde, indem sie die andere, die mit den „klammernden Organen“, leer ausgehen ließ. — Nun, in beiden Fällen, dem Tolstois und dem Goethes, ist das Er-



gebnis Krankheit. „Mein Amt als Friedensrichter“, schreibt Tolstoi, „hat meine Beziehungen zu den Grundbesitzern endgültig zerstört, abgesehen davon, daß es meine Gesundheit ruiniert.“ Was den Unterricht der Dorfkinder betrifft, so ist der Effekt der gleiche. Er erklärt zwar die Aufsätze, die er die Kinder schreiben läßt, in seinem pädagogischen Journal für vollkommener als diejenigen Leo Tolstois, Puschkins und Goethes, aber er entdeckt irgend etwas Schlimmes und sogar „Verbrecherisches“ in seinem Umgang mit ihnen, es scheint ihm, als mißbrauche und verderbe er ihre Seelen. „Die Sache ging scheinbar gut“, sagt er in den „Bekenntnissen“, „aber ich fühlte, daß ich geistig nicht gesund sei und daß es nicht lange so fortgehen könne. Ich erkrankte mehr geistig als physisch, ich warf alles beiseite, fuhr in die Steppe zu den Kalmücken, um Stutenmilch zu trinken und ein tierisches Dasein zu fristen.“ — Dieses Entweichen in die Steppe erinnert sehr lebhaft an die berühmte heimliche Flucht nach Italien, die Goethen zur Rettung wurde, nachdem auch er eingesehen, „daß es nicht lange mehr so fortgehen könne“. Der Vierunddreißigjährige war schweigsam, still, genau genommen melancholisch geworden. Er meinte, daß man „von ernsten Sachen ernst werde“, sei begreiflich. In Wirklichkeit war sein Körper ernstlich angegriffen, und das Gesicht des Sechsenddreißigjährigen ist das eines Erschöpften. Um diese Zeit fand er sich zum erstenmal bewogen, ein Bad aufzusuchen. Er fing an, der ruinösen Naturwidrigkeit seiner Existenz innezuwerden. Er findet das einsichtsvolle, wenn auch allzu bescheidene Wort, daß er „zum Privatmenschen erschaffen“ sei. Und er flieht, bevor er zugrunde geht. Übrigens setzt die Ähnlichkeit der beiden Fälle sich dadurch fort, daß Tolstoi, aus der Steppe und von der Stutenmilchkur zurückgekehrt, seine Sophia Alexandrowna heiratet, die fortan fast unausgesetzt sich



in der Hoffnung befindet, während Leo Nikolajewitschs epische Urkraft die beiden großen Romane schafft; und daß Goethe, aus Italien zurückgekehrt, Christiane Vulpius zu sich nimmt und sich ebenfalls, von Ämtern befreit, seinen natürlichen Aufgaben widmet. Auch dies zur „Philosophie der Krankheit“.

### Plastik und Kritik

Plastik ist objektive, naturverbundene und schöpferische Anschauung, Kritik dagegen die moralistisch-analytische Haltung zum Leben und zur Natur. Mit anderen Worten: Kritik ist Geist, während die plastische Gesinnung Sache der Natur- und Gotteskinder ist.

„Ich hatte in der Poesie die Maxime des objektiven Vorfahrens,“ spricht Goethe. „Ich bin ein Plastiker.“ Und wirklich, der Kontrast seiner poetischen Haltung zu dem rhetorisch-idealistischen Moralismus, d. i. aber Kritizismus seines großen Gegenspielers ist zu populär, als daß man sich weiter stark zu machen brauchte, ihn zu erweisen. Goethe betrachtet das ihm eingeborene dichterische Talent „ganz als Natur“. Seine Duldsamkeit, sein Geltenlassen, die Konzilianz seines Wesens hängt damit zusammen. Sie gründen sich auf die spinozistische Idee von der Vollkommenheit und Notwendigkeit alles Daseins, auf die Vorstellung von einer Welt, die von Endursachen und Endzwecken frei ist und in der das Böse wie das Gute sein Recht hat. „Wir kämpfen“, erklärt er, „für die Vollkommenheit des Kunstwerkes in und an sich selbst. Jene (die Moralisten) denken an dessen Wirkung nach außen, um welche sich der wahre Künstler gar nicht bekümmert, so wenig als die Natur, wenn sie einen Löwen oder einen Kolibri hervorbringt.“ Die Zweckfremdheit der Kunst wie der Naturschöpfung ist ihm oberste



Marime, und dies ist der Punkt, wo der Spinozist mit Kant sympathisiert, der die interesselose Anschauung als den eigentlich ästhetischen Zustand bestimmt und dadurch das ästhetisch-plastische Prinzip von dem moralisch-kritischen grundsätzlich unterscheidet. „Wenn die Philosophie“, sagt Goethe, „unsere ursprüngliche Empfindung, als seien wir mit der Natur eins, erhöht, sichert und in ein tiefes, ruhiges Anschauen verwandelt, dann ist sie mir willkommen.“ Es gibt zehn, zwölf weitere Äußerungen von ihm, worin er im Namen der Kunst die moralische Forderung, die ja immer sozial-moralisch ist, zurückweist. „Es ist wohl möglich, daß ein Kunstwerk moralische Folgen habe; aber vom Künstler moralische Absichten und Zwecke verlangen, heißt, ihm sein Handwerk verderben.“ — „Ich habe in meinem Berufe als Schriftsteller nie gefragt, wie nütze ich dem Ganzen? sondern ich habe immer nur danach getrachtet, mich selbst einsichtiger und besser zu machen, den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern und dann immer nur auszusprechen, was ich als gut und wahr erkannt hatte.“ —

Wenn man den christlichen Sozialmoralismus des alten Tolstoi dem heidnischen Kulturidealismus Goethes entgegensetzt, so darf man zum mindesten nicht vergessen, daß am Anfang des Tolstoischen Sozialismus die intimste und persönlichste Not, die tiefste Sorge um das eigene Seelenheil steht, daß ein immerwährendes Gefühl der Unzufriedenheit mit sich selbst, ein dauernd gequältes Suchen nach dem Sinn des Lebens der Quell dieses Sozialismus war und daß dieser Moralist all sein Lehren und Bessern mit einer Selbstzüchtigung (nämlich den „Bekanntnissen“) begann, wie der eigentliche und rechte Sozialkritiker sie sich niemals zumutet. Es fehlt viel, daß man ihn einen Revolutionär im eigentlichen und politischen Sinne nennen dürfte. „Die Bedeutung der christlichen Lehre“, erklärte



er, „besteht nicht darin, daß man in ihrem Namen die Gesellschaft mit Gewalt ändern soll, sondern darin, daß man einen Sinn des Lebens finde.“ Und es ist nachzuweisen, daß Tolstois Kunstidee ursprünglich genau mit der Goethes übereinstimmte, — was nur den verwundern kann, der ihn auf Grund seiner kindlich ungeschickten Vergeistigungsversuche ernstlich für einen Sohn des Geistes, gleich Schiller und Dostojewski, hält und nicht den Naturadel Goethes in ihm wiedererkennt. Kein Zweifel: sein Haß auf Shakespeare, der von viel früher datiert, als man gewöhnlich annimmt, bedeutet Widerstreben gegen die universale und allbejahende Natur, die Eifersucht des moralisch Gequälten auf das Weltglück und die Ironie des absoluten Schöpfers; sie bedeutet das Bestreben von Natur, Naivität, moralischer Indifferenz zum Geist, d. h. zur sittlichen und gar sozialen Wertung — ein Streben allerdings von so „naivem“ Eifer, daß er schließlich die Verfasserin von „Onkel Toms Hütte“, *Mistress Beecher Stowe*, gegen Shakespeare ausspielte — eine Absurdität, die Beweis ist für das Vorwalten des Naturkindlichen in seinem Wesen. Wirkliche Söhne des Gedankens, der Idee, des Geistes, wie Schiller und Dostojewski, stranden nicht an solcher Unsinnsküste. Tolstois Kritizismus, Moralismus, kurz: sein Wille zum Geist war etwas Sekundäres, war eben nur Wille, um nicht zu sagen: Velleität; er hat sich mit seinem ungeheueren plastischen Talent, seinem Schöpfungsum nie organisch verbinden wollen, und wir besitzen unumwundene Erklärungen von ihm, des Sinnes, daß ihm Begabung, die „rein künstlerisch“ war, höher stand als eine, die soziale Färbung trug. Daß Dostojewski sich mit der Politik eingelassen habe, kritisierte er als alter Mann in demselben Sinne, wie Goethe etwa die Politisierung Uhlands beklagte; und als Einunddreißigjähriger, im Jahre 1859, hielt er als Mitglied der



Moskauer Gesellschaft der Freunde der russischen Literatur eine Rede, worin er dermaßen scharf die Vorzüge des rein künstlerischen Elementes in der Literatur vor allen Zeitendungen betonte, daß der Präsident der Gesellschaft, Chomjakof, ihn in seiner Antwort bedeuten mußte, ein Diener reiner Kunst könne sehr wohl zum sozialen Ankläger werden, und zwar ohne es zu wissen und zu wollen.

Einen Ausbruch von intellektueller Skepsis, von jener geistigen Demut, die den Naturöhnen eigen ist, haben wir am Schluß der Tolstoischen Novelle „Luzern“. Hier findet sich eine großartige Klage über das Geschick des Menschen, „der mit seinem Bedürfnis nach positiven Lösungen in diesen ewig wogenden, uferlosen Ozean von Gut und Böse hineingeworfen ist.“ „Wenn der Mensch nur endlich gelernt hätte,“ ruft Tolstoi, „nicht so scharf und entscheidend zu urteilen und zu denken und nicht immer Antworten auf Fragen zu geben, die ihm nur darum gegeben sind, damit sie ewig Fragen bleiben! Wollte er doch begreifen, daß jeder Gedanke zugleich falsch und richtig ist... Die Menschen haben sich in diesem ewig wogenden, uferlosen, unendlich durcheinander gemischten Chaos von Gut und Böse Fächer geschaffen, haben in diesem Meer imaginäre Grenzlinien gezogen, und sie erwarten, daß das Meer sich nach diesen Linien teile. Als ob es nicht Millionen anderer Einteilungen von ganz anderen Gesichtspunkten aus und in anderen Ebenen gäbe!... Die Zivilisation ist das Gute, die Barbarei das Böse; die Freiheit ist das Gute, die Unfreiheit das Böse. Dieses imaginäre Wissen vernichtet in der menschlichen Natur das instinctive, selige, ursprüngliche Streben nach dem Guten.“ Und nachdem er sich gefragt hat, ob in der Seele der Armen nicht vielleicht mehr Glück und Lebensbejahung ist als in der des harten Reichen, gegen den sein Herz sich um seinetwillen



empörte, bricht er in die Worte aus: „Unendlich ist die Güte und Weisheit dessen, der alle diese Widersprüche gestattet und befohlen hat. Nur dir, elender Wurm, der du frech und verwegen seine Gesetze und seine Ratschläge zu durchdringen suchst, nur dir erscheinen sie als Widersprüche. Er schaut mild von seiner strahlenden, unermesslichen Höhe herab und freut sich der unendlichen Harmonie, in der ihr euch alle in ewigem Widersprüche bewegt!“

Kann man sich goethischer ausdrücken? Sogar die „Harmonie des Unendlichen“ fehlt nicht. Skepsis, moralische Skepsis ist ein zu dünnes, intellektuelles und triviales Wort für die Grömmigkeit, die religiöse Allbejahung, die Naturandacht, die aus diesen Zeilen spricht und die nicht eben den „Propheten“, den Lehrer, den Besserer kennzeichnet, sondern das „Weltkind“, den Plastiker, den Künstler macht. Die Natur war sein Element, wie sie das Element, die geliebte, gütige Mutter Goethes war — und sein beständiges Zerren an dem Bande, das ihn unzerreißbar mit ihr verknüpfte, sein verzweifelter Wegstreben von ihr zum Geist, zur Moral, von der Plastik zur Kritik hat viel Ehrwürdig-Erschütterndes, während doch auch etwas Peinliches, Quälendes und Beschämendes darin liegt, das in Goethes Wesen nicht vorkommt. Man beachte Tolstois Verhältnis zur Musik, es ist sehr lehrreich. Als er in Dresden mit Berthold Auerbach zusammentrifft, nennt dieser mäßig tiefe Moralist die Musik einen „pflichtlosen Genuß“ und fügt hinzu, ein solcher sei „der erste Schritt zur Unsittlichkeit“. Tolstoi macht sich diesen geistreichen und trotzdem miserablen Ausspruch in seinem Tagebuch zu eigen. Er haßte und fürchtete die Musik aus denselben moralischen, und zwar sozialmoralischen Gründen, aus denen er Shakespeare haßte und fürchtete. Es wird erzählt, daß, wenn er Musik hörte, sein Gesicht erblaßte und



sich zu einer leichten Grimasse verzerrte, die Schrecken auszu-  
drücken schien. Gleichwohl hat er nie ohne Musik leben können.  
In jüngeren Jahren hat er einmal sogar eine musikalische Ge-  
sellschaft gegründet. Vor dem Arbeiten, heißt es, pflegte er sich  
ans Klavier zu setzen, was viel heißen will, und als er in Mos-  
kau an Tschaikowskis Seite dessen D-Dur-Quartett anhörte,  
da begann er bei dem Andante in Gegenwart aller Welt zu  
schluchzen. Nein, unmusikalisch war er nicht. Die Musik liebte  
ihn — wenn auch er, das große, moralisierende Kind, sie nicht  
glaubte wiederlieben zu dürfen . . .

Die Sage erzählt von dem Riesen Antäus, der unbefieglieh  
war, weil ihm aus der Erde, seiner Mutter, immer neue Kräfte  
zuströmten, solange er sie berührte. Die Erinnerung an diesen  
Mythos drängt sich in gleicher Weise immer wieder auf, wenn  
man das Leben Goethes und das Tolstois betrachtet. Söhne  
der mütterlichen Erde alle beide, unterscheiden sie sich nur darin,  
daß der eine sich der Art seines Adels bewußt war, der andere  
nicht. Es gibt Stellen in Tolstois bußfertigen „Bekennnissen“,  
Stellen, wo er die Erde berührt und wo auf einmal die innigste  
Sinnlichkeit seine Worte, die, solange sie theoretisierten, höl-  
zern und verworren waren, mit einer Lebenskraft und Frische  
durchtränkt, der keine Seele widersteht. Er erinnert sich, wie er  
als Kind mit der Großmutter zum Nüssepflücken in die Hasel-  
sträucher gegangen ist. Lakaien ziehen statt der Pferde das Wä-  
gelchen der Großmutter in das Nußwäldchen. Sie brechen  
durch das Gestrüpp, biegen die Zweige mit den reifen, oft schon  
abfallenden Nüssen zu der Alten nieder, die sie in einen Sack  
sammelt, und der kleine Leo staunt über die Kraft des Haus-  
lehrers Feodor Iwanowitsch, der dicke Stämme niederzwingt.  
Läßt er los, so richten die Büsche sich wieder auf, indem sie sich  
langsam ineinander verschlingen. „Ich entsinne mich, wie heiß



es an sonnigen Stellen, wie angenehm kühl es im Schatten war, wie man den scharfen Geruch des Haselnußlaubes einatmete, wie auf allen Seiten die Nüsse zwischen den Zähnen der Mädchen, die mit uns waren, krachten und wie wir unaufhörlich die frischen, vollen, weißen Kerne kauten.“ — Die frischen, vollen, weißen Kerne zwischen den Zähnen der Mädchen krachend — das ist Tolstoi-Antäus, er, den die Kräfte der Mutter durchströmen, wie in „Krieg und Frieden“, wo auf philosophische Exkurse, die nebelhaft, spitzfindig und wenig überzeugend sind, Seitenreihen folgen, von denen Turgenjew schrieb: „Sie sind herrlich, erstklassig, alles Ursprüngliche, Beschreibende, die Jagd, die nächtliche Rahnfahrt und so weiter macht ihm in ganz Europa niemand nach.“

Wie beherrscht das Antäus-Bewußtsein Goethes ganze Existenz! Wie stetig waltet es durch sein Forschen und Formen! Die Natur ist ihm „Heil und Behagen“ nach den Heimsuchungen der Leidenschaft; und während er wohl weiß, daß zu ihrer Erkenntnis „alle Manifestationen des menschlichen Wesens zu einer entschiedenen Einheit ausgebildet“ sein müssen, daß wahres Forschartum nicht ohne die Gabe der Phantasie zu denken ist, meidet er wohlweislich das Phantastische, meidet die naturphilosophische Spekulation, hütet sich, die Verührung mit der Erde zu verlieren, und nennt die Idee „das Resultat der Erfahrung“. Seine Forscherphantasie ist Intuition, ist, noch richtiger gesagt, die eingeborene Sympathie des Naturkinds mit dem Organischen. Sie ist antäisch, wie die Einbildungskraft, die sein Künstlertum bestimmt und die ebenfalls nicht phantastischer Art, sondern exakt und sinnlich ist. Dies ist die Phantasie der Plastiker. Diejenige der Söhne des Gedankens, der Idee, des „Geistes“ ist eine andere. Wir wollen nicht sagen, daß die eine mehr Wirklichkeit schafft als die andere, aber die



Gestalten der plastischen Phantasie besitzen die Wirklichkeit des Seins, während die Wirklichkeit der Gestalten des Sentimentalikers sich nur durch Handeln herstellt, wie Schiller selbst unterscheidet. Sofern sie nicht handeln, gesteht er selbst, haben sie „etwas Schattenhaftes“, dies ist sein Ausdruck — und man übersehe ihn sich aus dem Deutsch-Idealistischen ins Russisch-Apokalyptische, so hat man als nationales Gegenstück zu Schillers rhetorisch-dramatischer Idealwelt die übergroße und überwahre Schattenwelt Dostojewskis. Ein kunstphilosophisches Schlagwort drängt sich hier auf, das heute in aller Munde ist oder es gestern war, das Wort Expressionismus. Wirklich ist das, was wir Expressionismus nennen, nur eine späte und stark mit russischer Apokalypik durchsetzte Form des sentimentalischen Idealismus. Sein Gegensatz zur epischen Kunstgesinnung, der Gegensatz von Anschauung und wilder Vision, ist weder neu noch alt, er ist ewig. Er ist in Goethe und Tolstoi einerseits, in Schiller und Dostojewski auf der anderen Seite vollkommen ausgedrückt. Und ewig wird die Ruhe, Bescheidenheit, Wahrheit und Kraft der Natur gegen die groteske, fieberhafte und diktatorische Kühnheit des Geistes stehen.

### Buhlerei

Gehr ähnlich, ja genau, wie Goethes „tiefes, ruhiges Anschauen“, seine exakt sinnliche Phantasie, die Seinswirklichkeit seiner Gestalten, sich zu der idealen Vision Schillers und dem rhetorischen Aktivismus seiner Geschöpfe verhält, so verhält sich die mächtige Sinnlichkeit von Tolstois Epik zu Dostojewskis krankhaft vergückter Traum- und Seelenwelt — wenn auch freilich die zeitlichen und volklichen Unterschiede den Gegensatz vertiefen und also bei Tolstoi, dem adelig-bäuerlichen Sohn



einer jungen Rasse, dem naturalistischen Romancier, das sinnliche Element sich weit stärker, unmittelbarer, schwerer, fleischer, sinnennäher aufdrängt als bei dem hochbürgerlichen deutschen Humanisten und Klassiker.

Neben dem Liebespaar Eduard und Charlotte in den „Wahlverwandtschaften“ wirken Wronski und Anna Karenina wie ein schöner starker Hengst und eine edle Stute; — der animalische Vergleich ist nicht von mir, man hat das oft bemerkt, und Tolstois Animalismus, sein unerhörtes Interesse für das körperliche Leben, sein Genie im Sichtbarmachen des leiblichen Menschen, ist oft geradezu als anstößig empfunden worden, auch von der russischen Kritik, einer gewissen untergeordneten und feindseligen Kritik natürlich, die zum Beispiel über Anna Karenina schrieb, der Roman sei durchtränkt von dem klassischen Geruch der Kinderwindeln, die sich über die Schlüpfrigkeit mancher seiner Szenen entrüstete und Tolstoi den ironischen Vorwurf machte, er habe vergessen zu beschreiben, wie Anna badet und Wronski sich wäscht — was nicht einmal richtig ist, denn es wird in der That erzählt, wie Wronski sich wäscht: wir sehen, wie er seinen roten Körper frothiert. Sogar den Körper des Kaisers Napoleon in „Krieg und Frieden“ bekommen wir nackt zu sehen in der Szene, wo er sich den fetten Rücken mit kölnischem Wasser bespritzen läßt, und der Kritiker der Zeitschrift „Die Tat“ schrieb über dieses Buch: seine Grundidee bestehe in der Befriedigung eines jeden Menschen durch das eheliche Glück — dieses Glück im größten Sinne verstanden —, worauf derselbe Kritiker, Tolstois Stil karikierend, ihm vorschlug, einen neuen Roman zu schreiben, worin er die Liebe Lewins zu seiner Kuh Pania zeichnen solle.

Das alles ist natürlich noch unter dem Niveau dessen, was Karoline Herder über Goethe an Knebel schrieb: „Oh, könnte



er nur etwas Gemüt seinen Schöpfungen geben und sähe man nicht überall eine Art von Buhlerei oder, wie er es selbst so gern nennt, das betuliche Wesen darin!" Aber untergeordnete Äußerungen können sehr wohl charakteristisch sein, wenn auch auf unverständige Weise, mit falschem Vorzeichen gleichsam; und diese drücken auf dumme Art zweifellos etwas Wahres aus. Karolines „buhlerisch“ ist ein zimperlich pathetisches Wort für das Wesen von Goethes Werk, aber es hat etwas Zutreffendes, wenn man die innig-sinnliche Seinswirklichkeit dieses Werkes mit der edelmütigen Schattenhaftigkeit des Schillers vergleicht, und der Vorschlag, Lewin solle sich in seine Ruh verlieben, ist kein ganz schlechter Witz, um die Fleischlichkeit von Tolstois Epik im Vergleich mit der heiligen Seelenhaftigkeit Dostojewskis zu kennzeichnen, zumal, wenn man sich an Tolstois persönliche Passion für einen bestimmten Zweig der Landwirtschaft, nämlich die Vieh- und Schweinezucht, erinnert — ein Interesse, das dem Gutsbesitzer natürlich durchaus wohl anstand, aber in seiner Ausgeprägtheit doch auch wieder nicht der tieferen Bedeutung entbehrt.

### Freiheit und Vornehmheit

Wir bleiben entschlossen, keine Werturteile zu fällen. Wir werfen die Vornehmheits-, die aristokratische Frage wohl auf, hüten uns aber, sie voreilig zu entscheiden, und halten, ohne den Vorwurf der Charakterlosigkeit zu scheuen, fest an jener Politik der freien Hand, an deren schließlich positive Fruchtbarkeit wir glauben. Wie sollte auch der schwebende Streitfall nicht vorsichtige Richter in uns finden, da wir doch wissen, daß das, was wir oben die diktatorische Kühnheit des Geistes nannten, eins ist mit jenem großen und hochpathetischen Prinzip, das wir Freiheit nennen!



Schillers Ruhm ist der des Sängers höchste Freiheit; aber Goethe hat sich zu diesem Begriff zu jeder Zeit sehr vorsichtig verhalten, nicht nur im Politischen, sondern konsequent, grundsätzlich und in jeder Beziehung. Von Schiller sagte er: „In seinem reiferen Leben, wo er der physischen Freiheit genug hatte, ging er zur ideellen über, und ich möchte fast sagen, daß diese Idee ihn getödet hat; denn er machte dadurch Anforderungen an seine physische Natur, die für seine Kräfte zu gewaltsam waren. Ich habe vor dem kategorischen Imperativ allen Respekt, ich weiß, wieviel Gutes aus ihm hervorgehen kann, allein man muß es damit nicht zu weit treiben, denn sonst führt diese Idee der ideellen Freiheit sicher zu nichts Gutem.“ — Ich gestehe, daß diese pflegliche Art, unter Hindeutung auf Schillers heroisches Leben vor Übertreibungen im Gebrauch des kategorischen Imperativs zu warnen, mich von jeher humoristisch angemutet hat, genau so humoristisch, wie das Naive gegenüber dem Sittlichen immer wirkt. Aber es gibt andere Äußerungen des Gotteskinds über den Helden und Heiligen, die anders lauten und mit großartiger Treuherzigkeit für den Adel zeugen, welchen der Geist verleiht. Denn wenn Goethe eines Tages erklärte, er gälte zwar für einen Aristokraten, aber Schiller sei es im Grunde weit mehr gewesen als er, so zielt diese Bemerkung, die das Problem der Vornehmheit direkt berührt, gewiß nicht aufs Politische, nicht darauf, daß Schiller von den Ewig-Blinden gesprochen hat, denen man nicht des Lichtes Himmelsfackel leihen solle, sondern sie meint den Aristokratismus des Geistes selbst, den Goethe in diesem Augenblick mit seinem eigenen, mit dem Adel der Natur verglich und höher, strenger als diesen erfand. „Nichts genierte ihn,“ sagte er bewundernd, „nichts engte ihn ein, nichts zog den Flug seiner Gedanken ab. Er war am Leetisch so groß, wie er es



im Staatsrat gewesen wäre.“ Diese Bewunderung und Verwunderung kommt aus der Tiefe von Goethes Antäus-Natur, die sich einer solchen Freiheit, Unbedingtheit, Unabhängigkeit durchaus nicht bewußt war, sich vielmehr allezeit durch hundert Umstände bedingt, gebunden, beeinflusst, und zwar willig, ja mit erdadeligem Stolz gebunden und beeinflusst wußte. Pantheistische Notwendigkeit war das Grundgefühl seines Daseins. Es ist zu wenig gesagt, daß er an Willensfreiheit nicht glaubte, er negierte den Begriff, er leugnete, daß so etwas zu denken sei. „Man gehorcht den Gesetzen der Natur,“ sagte er, „auch wenn man ihnen widerstrebt; man wirkt mit ihr, auch wenn man gegen sie wirken will.“ Das dämonisch Determinierte seines Wesens ist von anderen oft empfunden worden. Man nannte ihn einen „Besessenen“, dem es nicht gestattet sei, willkürlich zu handeln. Seine telurische Abhängigkeit äußerte sich zum Beispiel in einer solchen Wetter-Empfindlichkeit, daß er sich ein „deziertes Barometer“ nannte, und es ist nicht anzunehmen, daß er eine solche Gebundenheit, die Verbundenheit bedeutet, je für seine Person als entwürdigend empfunden, je mit seinem Willen sich dawider gestemmt hätte. Der Wille ist des Geistes; die Natur ist eher lässlich und gelinde. Aber gleichwie der Adel der Gebundenheit einen adeligen Stolz dareinsetzt, die dunkle Macht zu salutieren, der er gehört und von der er sich wohlgeführt weiß, so verfügt er auch, wie wenigstens der Fall Goethes lehrt, über die vornehme Geste der Huldigung vor dem Adel der Freiheit. „Denn hinter ihm“, sagt Goethe im Epilog zu Schillers *Blocke*,

„Denn hinter ihm in wesenlosem Scheine  
Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine.“

Dies ist wahrhaftig ein Huldigungswort der tiefsten Selbstentäußerung. Denn was ist das „Gemeine“? Nichts anderes



als das Natürliche, vom Standpunkt des Geistes und der Freiheit gesehen. Denn Freiheit ist Geist, ist Loslösung von der Natur, Widerseßlichkeit gegen sie; sie ist Humanität, begriffen als Emanzipation vom Natürlichen und seinen Bindungen, diese Emanzipation als das eigentlich Menschliche und Menschenwürdige verstanden. Man sieht, wie hier das aristokratische Problem mit dem der Menschenwürde zusammenfließt! Was ist vornehmer und menschenwürdiger: Freiheit oder Gebundenheit, Wille oder Gehorsam, das Sittliche oder das Naive? Wenn wir es ablehnen, die Frage zu beantworten, so geschieht es aus der Überzeugung, daß sie endgültig niemals beantwortet werden wird.

Alein der sittliche Sentimentaliker müßte eben kein Sentimentaliker sein, wenn sich auf seiner Seite nicht eine viel tiefere und lebhaftere Bereitschaft zur Huldigung vor dem Adel der Natur zeigen sollte als umgekehrt. Es gibt ohne Zweifel eine gewisse liebevolle Unterwürfigkeit, eine zärtliche und oft ganz unbedankte Dienstwilligkeit im Verhältnis des Geistes zur Natur, die zu den größten und rührendsten Erscheinungen des höheren Lebens zählt. Dostojewski las Tolstois Jugendwerk „Kindheit und Knabenalter“ in Sibirien, wohin die Monatschrift „Der Zeitgenosse“ es brachte, und war so entzückt davon, daß er sich überall nach dem anonymen Verfasser erkundigte. „Ruhig, tief, klar und doch unbegreiflich wie die Natur, so wirkt es,“ schrieb er, „so steht es da, und alles, auch das kleinste Nebenwerk, zeigt die schöne Gleichheit des Gemüts, aus welchem alles geflossen ist.“ — Nein, nicht Dostojewski gebraucht diese Worte, obwohl er sie hätte gebrauchen können. Es ist Schiller, der so über den „Wilhelm Meister“ schreibt — in jenem Brief, worin er Goethe zum ersten Male „Geliebter Freund!“ anredet —, eine gefühlvolle Apostrophe, zu der umgekehrt



Goethe sich unjeres Wissens niemals verstanden hat. Dostojewski hat die tiefste und liebevollste aller existierenden Kritiken über Tolstoi's „Anna Karenina“ geschrieben, ein Meisterwerk begeisterter Eregese, während Tolstoi diesen Aufsatz vielleicht nicht einmal gelesen (da er überhaupt nie Kritiken seiner Werke las), noch weniger aber sich je bemüht gefühlt hat, ein Werk Dostojewski's kritisch zu feiern. Als Fjodor Michailowitsch starb, soll Tolstoi geäußert haben: „Diesen Menschen habe ich sehr geliebt“. Aber diese Erkenntnis kam ein wenig spät, denn zu seinen Lebzeiten hat er sich nie im geringsten um ihn gekümmert, und später, in einem Brief an Dostojewski's Biographen Strachof, verglich er ihn mit einem Pferde, das ganz prächtig und tausend Rubel wert scheine, plötzlich aber einen „Gehfehler“ habe, also hinfte, und das schöne, starke Pferd sei keine zwei Groschen wert. „Je länger ich lebe,“ sagte er, „desto mehr schätze ich die Menschen ohne Gehfehler.“ Aber diese Pferdephilosophie scheint in Beziehung auf den Dichter der „Brüder Karamasof“, gelinde gesagt, nicht ganz passend.

Wir wissen und sind dessen froh, daß im Falle Goethes und Schillers die Natur zum Geiste sich würdiger und edler, sich brüderlicher verhielt. Aber wenn Goethe gewiß auch in diesem Verhältnis „Hatem“, d. h. ein reichlich Gebender und Nehmender war: hat er von dem liebenden Freunde nicht doch mehr genommen, als er ihm gab, wobei man das abrechnen muß, was er ihm durch sein bloßes Sein, also unbewußt und unwillkürlich gab? War in dem Verhältnis nicht Schiller dennoch eigentlich der Dienende? Ich für mein Teil glaube das, einfach weil es in der Natur der Sache liegt, weil Schiller des Maßes von Lob, Liebe, Anfeuerung gar nicht bedurfte, das er Goethe zuwandte, um ihn zur Fruchtbarkeit anzuhalten; und ich sehe, daß er einen solchen Brief, wie seinen



berühmten ersten, der das Bündnis knüpfte und worin er mit freundschaftlicher Hand die Summe von Goethes Existenz zog, denn doch seinerseits niemals empfangen hat.

Zimmer hat eine Äußerung Schillers gegen Goethe mich entzückt, die mir das Verhältnis wundervoll zu kennzeichnen scheint: ich meine die Brieffstelle, wo er Goethe vor Kant, seinem eigenen geistigen Lehrer und Abgott, warnt. Goethe könne nur Spinozist sein, sagt er ihm; seine schöne naive Natur würde sofort zerstört werden durch das Bekenntnis zu einer Freiheitsphilosophie. — Es ist nicht mehr und nicht weniger als das Problem der Ironie, dessen wir hier ansichtig werden, das ohne Vergleich tiefste und reizendste der Welt. Dem Geiste, das sieht man hier, liegt nichts ferner, als die Natur zu sich bekehren zu wollen. Er warnt sie vor sich. Dem sittlichen Sentimentaliker erscheint die Naivität als schön und als höchst bewahrenswert. Die Erkenntnis empfindet das Leben, die Sittlichkeit empfindet die Unschuld, das Heilige empfindet das Göttliche, der Geist empfindet die Natur als schön, und in diesem eigentümlich absoluten Werturteil lebt der ironische Gott, lebt Eros. Der Geist tritt damit zur Natur in ein gewissermaßen erotisches, gewissermaßen durch die männlich-weibliche Geschlechtspolarität bestimmtes Verhältnis, kraft dessen er sich tief neigen, tief niederbeugen, die höchste Selbstentäußerung wagen kann, ohne dem eigenen Adel etwas zu vergeben, und das einer gewissen zärtlichen Verachtung niemals entbehren wird. Die sentimentalische Ironie ist verewigt in den Versen Hölderlins:

„Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste,  
Hohe Tugend versteht, wer in die Welt geblickt,  
Und es neigen die Weisen  
Oft am Ende zu Schönerm sich.“



Andererseits kennt die naive Natur eine ironische Gesinnung, die mit ihrer Objektivität eines Wesens ist und für sie geradezu mit dem Begriff der Poesie zusammenfällt, indem sie sich über die Gegenstände, über Glück und Unglück, Gutes und Böses, Tod und Leben in freiem Spiele erhebt. Von ihr spricht Goethe in „Dichtung und Wahrheit,“ anlässlich Herders.

Es ist ganz klar, daß das, was Goethe so lange von Schiller fernhielt, in erster Reihe dessen Freiheitspathos war; sein Begriff der Menschenwürde, der durchaus geistesdiktatorischer, d. h. revolutionärer Art war; der alle Humanität, alle Vornehmheit, allen Menschenademanzipatorisch verstand und einem Wesen wie Goethe naturbeleidigend scheinen und zuwider sein mußte. Es ist zum Beispiel a priori gewiß, daß Goethe an der berühmten Abhandlung „Über Anmut und Würde“ den schwersten und ärgerlichsten Anstoß genommen hat. Darin stehen Dinge wie die folgenden: „Bewegungen, welche keine andere Quelle als die Sinnlichkeit haben, gehören bei aller Willkürlichkeit doch nur der Natur, die für sich allein sich nie bis zur Anmut erhebet. Könnte sich die Begierde mit Anmut, der Instinkt mit Grazie äußern, so würden Anmut und Grazie nicht mehr fähig und würdig sein, der Menschheit zu einem Ausdruck zu dienen.“ Das darf man idealistische Geistesgehässigkeit gegen die Natur nennen, und gehässig mußte es Goethen erscheinen. Denn es ist kühn behauptet, daß Anmut nicht aus Sinnlichkeit stammen und Natur zur Anmut sich nicht erheben könne. Anmut und Grazie sind also kein der Menschheit würdiger Ausdruck; denn daß die Begierde mit Anmut, der Instinkt mit Grazie sich äußern kann, ist eine „anmutige“ Erfahrungstatsache. Und wenn Schiller fortfährt: „Anmut ist eine Schönheit, die nicht von der Natur gegeben, sondern von dem Subjekte selbst hervorgebracht wird . . . . Sie ist die Schönheit der Gestalt unter



dem Einfluß der Freiheit; die Schönheit derjenigen Erscheinungen, die die Person bestimmt. Die architektonische Schönheit macht dem Urheber, und Natur, Anmut und Grazie machen ihrem Besitzer Ehre. Jene ist ein Talent, diese ein persönliches Verdienst: so ist diese sittliche Unterscheidung von „Talent“ und „persönlichem Verdienst“ für das Goethesche Lebensgefühl und seinen Aristokratismus ein vollendeter Affront. „Wie sich Verdienst und Glück verketten,“ sagte Goethe, „das fällt den Loren niemals ein.“ Wobei unter „Glück“ das zu verstehen ist, was Schiller als „Natur“ und „Talent“ vom freien, vom menschlichen Verdienste absondert. Und um dem Worte „Verdienst“ fast trotziger, fast paradoxerweise den moralistischen Geschmack, der ihm anhaftet, zu nehmen, spricht Goethe gern von „angeborenen Verdiensten“. Niemandem ist verwehrt, diesen Ausdruck als einen logischen Widersinn zu bezeichnen. Allein es gibt Fälle, in denen der Logik eine metaphysische Gewißheit entgegensteht, die höher ist als sie; und Goethe, der im ganzen gewiß kein Metaphysiker war, empfand das Problem der Freiheit ganz zweifellos als metaphysisch. Das heißt, eine unbegriffliche Einsicht sagte ihm, daß Freiheit, daß also Schuld und Verdienst nicht Sache der empirischen Welt, sondern der intelligiblen seien, daß, um mit Schopenhauer zu reden, Freiheit nicht im operari, sondern im esse liege. Hierin beruht die Demut seines Adels, der Adel seiner Demut, welche beide der idealistischen Würde Schillers, seinem personalen und sittlichen Freiheitsstolz so strikt entgegenstehen. Goethe spricht, wenn er das Prinzip bezeichnen will, das seine Wesenheit bildete, mit Dank und Demut von einer „Gnade des Schicksals“. Allein der Begriff der „Gnade“, der „Begnadung“ ist aristokratischer, als man gemeinhin glauben mag: er bedeutet in



der That die unauflösliche Verketzung von Glück und Verdienst, die Synthese von Freiheit und Nothwendigkeit, er bedeutet: „angeborenes Verdienst“; und der Dank, die Demuth, sie enthalten zugleich das metaphysische Bewußtsein, der Gnade des Schicksals absolut und unter allen Umständen sicher zu sein.

Es gibt, was Goethe betrifft, einen humoristischen Beleg hierfür, den ich unmöglich unangeführt lassen kann. Er spricht von dem englischen Nationalökonom und Utilaristen Bentham, er findet, es sei „der Gipfel der Tollheit, in dessen Alter so radikal zu sein.“ Man antwortete ihm: „Seine Erzellenz würde, in England geboren, dem Radikalismus und der Rolle eines Kämpfers gegen Mißbräuche kaum entgangen sein.“ Darauf Goethe mit der Miene des Mephistopheles: „Wo für halten Sie mich? Ich hätte sollen Mißbräuchen nachspüren und noch obendrein sie aufdecken und sie namhaft machen, ich, der ich in England von Mißbräuchen würde gelebt haben? In England geboren, wäre ich ein reicher Herzog gewesen oder vielmehr ein Bischof mit jährlichen 30000 Pfund Sterling Einkünften.“ — Recht hübsch! Aber wenn er zufällig nicht das große Los, sondern eine Niete gezogen hätte? Es gebe so unendlich viele Nieten! — Darauf Goethe: „Nicht jeder, mein Allerbestester, ist für das große Los gemacht. Glauben Sie denn, daß ich die Gottise begangen haben würde, auf eine Niete zu fallen?“

Das ist Scherz, selbstverständlich. Aber ist es nur Scherz? Spricht nicht vielmehr daraus jene tiefe, metaphysische Sicherheit, selbstverständlich niemals und unter keinen Umständen anders als bevorzugt und bevorteilt, niemals anders als wohlgeboren werden zu können, und liegt nicht in dieser Sicherheit dennoch etwas wie das Bewußtsein der Willensfreiheit, wenn auch freilich einer Freiheit hinter der Erscheinung?



Es ist wirklich nicht übel! Als revolutionärer Hungerleider, als idealistischer Sentimentalist zur Welt zu kommen, das nennt er eine „Gotttise“. Ist das die Ironie, welche die Gotteskinder dem Geiste zuwenden? Wenn es ein natürliches Verdienst gibt, so gibt es auch natürliche Schuld, und wenn als kümmerlicher Durchschnittsmensch oder arm oder krank oder dumm zur Welt zu kommen eine Lölpelei ist, dann ist der Verbrecher zwar nicht erst empirisch, aber schon metaphysisch strafwürdig. Denn die Begriffe Verdienst und Lohn, Schuld und Strafe gehören zusammen. Und eine Strafe wenigstens trifft alle, die die Gotttise begingen, eine Niete zu ziehen: die der ewigen Vernichtung; während den Erwählten zum Schlusse auch noch das ewige Leben gehört. „Wer keinen Namen sich erwarb, noch Edles will, gehört den Elementen an; so fahret hin!“ Aber da die Möglichkeit, sich einen Namen zu erwerben und Edles zu wollen, jedenfalls nicht Sache empirischer Willensfreiheit ist, so liegt in diesem „So fahret hin!“ eine große Unbarmherzigkeit; und wenn der Begriff der „Gnadenvahl“, mit dem ja derjenige der metaphysischen Verworfenheit korrespondiert, ein christlicher Begriff ist, so kehrt jedenfalls mit ihm das Christentum seine aristokratischste Seite hervor...

#### Adelsanmut

Es schien uns kein Zufall, daß Schiller und Dostojewski kranke Menschen waren und es darum nicht wie Goethe und Tolstoi zu ehrwürdiger Hochbetagtheit bringen konnten. Dies schien uns vielmehr in ihrer Wesenheit tief begründet. Ebenso symbolisch ist die weitere äußere Tatsache, daß die beiden großen Plastiker und Realisten vornehmer Abkunft waren, in eine



bevorzugte soziale Stellung hineingeboren wurden, während die Helden und Heiligen der Idee, Schiller und Dostojewski, der Sohn des schwäbischen Feldschers und der des Moskauer Hospitalarztes, kleiner Leute Kind waren und in beschränkten, unansehnlichen, man möge sagen: unwürdigen Verhältnissen all ihre Tage verbrachten. Ich nenne dies biographische Faktum symbolisch, weil sich darin die Christlichkeit des Geistes bewährt, dessen Reich, wie das Schriftwort lautet, „nicht von dieser Welt“ ist, im Persönlichen so wenig wie im Ideellen und Künstlerischen — entgegengesetzt auf ewig dem Reiche der Natur und ihrer Lieblinge, deren Wesen und Adel in der Tat ganz und gar „von dieser Welt“, der leiblich-heidnischen Welt ist — darin beruht ihr „Realismus“. Auch waren beide, Tolstoi sowohl wie Goethe, Realisten genug, sich ihrer bevorzugten Abkunft naiv zu freuen, ja, in einer Weise Gewicht darauf zu legen und sich davon durchdrungen zu zeigen, die sonderbar ungeistig anmuten mußte, wenn nicht klar wäre, daß sie selbst diesen Vorzug symbolisch nahmen und daß sich ihr Bewußtsein davon mit dem Gefühl ihrer höheren, übersozialen, menschlichen Vornehmheit auf eine gewisse kindliche Art verschränkte und vermischte. Goethen war seine edelbürgerliche Geburt so lieb, daß ihm das Adelsdiplom, als er es in Händen hielt, „nichts, gar nichts“ bedeutete. „Wir Frankfurter Patrizier“, sagte er, „hielten uns immer dem Adel gleich.“ Aber in demselben Gespräch und Zusammenhang äußert er auch, um seinen Ruf als Fürstentknecht zu widerlegen: „Ja, es war mir selber so wohl in meiner Haut, und ich fühlte mich selber so vornehm, daß, wenn man mich zum Fürsten gemacht hätte, ich es nicht eben sonderlich merkwürdig gefunden haben würde.“ Am Rande bemerkt: Es hätte durchaus bei ihm gestanden, Fürst zu werden. Wäre er der Aufforderung Napoleons gefolgt,



seine Tätigkeit nach Paris zu verlegen, hätte er dort den „Cäsar“ geschrieben, den Napoleon wünschte und in dem Goethe nur seinem Jugendhaß auf die „nichtswürdigen“, die „niederträchtigen“ Mörder hätte die Zügel schießen zu lassen brauchen — so hätte der Kaiser ihn mit Sicherheit zum Fürsten gemacht, wie er nach eigener Aussage Corneille dazu gemacht haben würde. Worauf wir hinweisen wollten, ist dies: wie nahe in Goethes Selbstgefühl das Bewußtsein seiner sozialen Wohlgeborenheit dem seines menschlichen Adels, seiner Gotteskindschaft steht — beides fließt zusammen zu einem und demselben Adelsbewußtsein oder „angeborenen Verdienst“.

Graf Leo Tolstoi, wie man weiß, entstammte einer der ältesten und vornehmsten Adelsfamilien Rußlands. Liest man seine Werke, „Kindheit“ zum Beispiel oder „Anna Karenina“, diesen Roman aus der eleganten Moskauer Gesellschaft, so hat man vor allem das Gefühl, es mit einem Manne von der besten Kinderstube zu tun zu haben, das selbe Gefühl, das einen auch beim Lesen von „Dichtung und Wahrheit“ oder der „Wahlverwandtschaften“ nicht verläßt. Aber auch jene intime und vielleicht kindliche Erscheinung, die wir eben bei Goethe bemerkten, finden wir bei Tolstoi wieder: sein Blutsadel und jene Auszeichnung, die das große Talent verleiht, gehörten ihm zusammen, ganz einfach, weil sie beide ihm gehörten, und in der Freude an sich selbst, von der er trotz aller Zerknirschungsanfälle sehr viel besaß, vereinigte sich die Vorstellung beider. Der schriftstellerische Ruhm, schrieb er an seinen Schwiegervater, beglücke ihn sehr; Schriftsteller und Aristokrat zu sein, empfinde er als höchst angenehm. „Schriftsteller und Aristokrat“ — all seines Christentums, all seines „Anarchismus“ ungeachtet, hat er nicht aufgehört, diese persönliche Mischung auf das markanteste darzustellen. Als Turgenjew die Bekanntschaft des



jungen Tolstoi gemacht hatte, sagte er: „Nicht ein Wort, nicht eine Bewegung ist natürlich an ihm. Er posiert beständig, und es ist mir räthselhaft, wie ein so kluger Mann diesen kindischen Stolz auf seinen dummen Grafentitel haben kann.“ Da das derselbe Turgenejew war, der gegen einen französischen Verleger äußerte: „Ich bin nicht würdig, seinen Schuhriemen zu lösen“ — so wird, was er damals sagte, wohl auf Wahrheit beruht haben. Was den alten Tolstoi betrifft, so erzählt Gorki: „Sein äußeres behagliches Demokratentum täuschte viele Leute, und ich habe oft gesehen, wie Russen, die Menschen nach ihren Kleidern beurteilen, einen Strom von ihrer abscheulichen ‚Offenherzigkeit‘ ergossen, die richtiger ‚die Vertraulichkeit des Schweinekobens‘ heißt. Und plötzlich kam unter seinem Bauernbart, unter seiner demokratischen, zerknitterten Bluse der alte russische ‚Barin‘, der hohe Aristokrat zum Vorschein: und die Nasen der freuherzigen Besucher wurden sogleich blau von der unerträglichen Kälte, die von ihm ausging. Es war eine Freude, dieses Geschöpf von reinster Rasse zu sehen, die edle Anmut seiner Bewegungen, die stolze Zurückhaltung seiner Rede zu beobachten, die erlesene Schärfe seiner mörderischen Worte zu hören. Er ließ gerade so viel vom ‚Barin‘ sichtbar werden, wie für diese Knechtsseelen nötig war, und wenn sie den ‚Barin‘ in Tolstoi weckten, so kam der leicht und natürlich und erdrückte sie so, daß sie zusammenschrumpften und winselten.“ — Die blauen Nasen wecken weimarische Erinnerungen, erkältende Erinnerungen an dortige Empfangs- und Huldigungszenen — nur daß Goethe erstens nicht so boshaft war, den „behaglichen Demokraten“ überhaupt erst zu spielen, und daß sich zweitens noch hinter seiner repräsentativsten Miene mehr Liebe verbarg, als Tolstoi je besessen hat — er, von dem Turgenejew's Scharfsichtigkeit urtheilte: sein



letztes und schrecklichstes Geheimnis sei, daß er niemanden lieben könne als sich selbst. Eine „Freude“ in Gorkis Sinn aber ist es zum Beispiel, Tolstoi auf dem Petrowsker Jahrmarkt zu sehen, wohin er mit Behrs von seinem Gute in Samara in den siebziger Jahren fuhr und wo er sich in dem bunten Gewühl der Bauern, Kosaken, Baschkiren, Kirgisen durch seine Liebenswürdigkeit sehr populär machte. Sogar mit Betrunknen, heißt es, scheute er sich nicht, Gespräche zu beginnen. Da ereignet sich nun der folgende stille und charakteristische kleine Vorfall. Ein betrunkenener Bauer will ihn im Überschwang seiner Gutmütigkeit umarmen. Aber ein „strenger“, ein „ausdrucksvoller“ Blick aus Leo Nikolajewitschs Augen trifft ihn und ernüchtert den Mann, hält ihn zurück. „Der Bauer ließ von selbst seine Hände fallen und sagte: ‚Nein, so, schon gut‘“. — Was lag in diesem Blick, was so ernüchternd, ablehnend und bändigend wirkte? War es das Bewußtsein des „Barins“ oder das des großen Schriftstellers? Das ist gerade in diesem Fall absolut nicht auseinanderzuhalten — objektiv so wenig, wie es, zweifellos, subjektiv auseinandergehalten wurde.

„Wenn Leo Nikolajewitsch gefallen wollte,“ berichtet Gorki, „so konnte er das leichter als eine kluge und schöne Frau. Stelle dir eine Menge von allen möglichen Leuten vor, die in seinem Zimmer sitzen: der Großfürst Nikolai Michailowitsch, der Hausmaler Ilya, ein Sozialdemokrat aus Jalta, ein Musiker, ein Deutscher, der Dichter Bulgakow usw. usw., und alle schauen ihn mit denselben verliebten Augen an, während er ihnen die Lehre Lao Tses erklärt . . . Ich pflegte ihn genau so anzuschauen wie die anderen. Und jetzt sehne ich mich, ihn noch einmal zu sehen — und werde ihn niemals mehr sehen.“ — Eines ist offensichtlich: Es war nicht die Lehre Lao Tses, die diese Verliebtheit in aller Augen brachte. Diese Lehre wäre



allgemein nur sehr geringem Interesse begegnet ohne den, der sie vortrug. Jene „Verliebtheit in aller Augen“ aber ist genau dieselbe, die der Herzog Karl August im Sinne hatte, als er Goethen die Grüße des von Rußland kommenden Kaisers Napoleon ausrichtete und hinzufügte: „So wirfst du von Himmel und Hölle beliebäugelt.“

Übrigens waren die demokratischen Muschik-Blusen, die Tolstoi trug, stets sehr sauber, aus feinem, weichem Stoff, höchst bequem und angenehm, und seine Wäsche war parfümiert. Das heißt: nicht er selbst parfümierte sie, sondern die Gräfin tat es, und er, der es sehr gern hatte, gab sich den Anschein, als merke er es nicht — wie er sich auch den Anschein gab, nicht zu merken, daß die vegetarischen Gerichte, die er ausschließlich zu sich nahm, mit Bouillon bereitet waren. „Sein Gesicht ist das eines Bauern,“ berichtet ein Augenzeuge, „mit breiter Nase, wettergebräunter Haut und dichten, überhängenden Brauen, unter denen kleine, graue, scharfe Augen hervorstechen. Aber trotz der bäuerlichen Gesichtszüge erkannte man in Leo Nikolajewitsch sofort den Angehörigen der höchsten Gesellschaft, einen weltgewandten, vornehmen russischen Herrn.“ So, etwa mit einem Großfürsten englisch oder französisch konversierend, erinnert er sehr an Goethe, dem Fürsten aufwarten und der es nicht für Raub an seinem menschlichen, seinem Gottesadel erachtete, die Banalität weltmännischer Gewandtheit und Vornehmheit damit zu verbinden. Als Tolstoi in London Alexander Herzen besuchte, durfte dessen Tochter, die junge Natalja Alexandrowna, auf ihren flehentlichen Wunsch in einer dunklen Zimmerecke dabei anwesend sein, um den Verfasser von „Kindheit und Knabenalter“ lebhaftig zu sehen. Mit klopfendem Herzen erwartete sie Tolstois Erscheinen, war aber bitter enttäuscht, als sie einen Mann gewahrte,



der nach der letzten Mode gekleidet war, gute Manieren hatte und ausschließlich über Hahnen- und Boxerkämpfe sprach, die er sich in London angesehen. „Nicht ein Wort, das vom Herzen kam, nicht ein Wort, das meinen Erwartungen entsprochen hätte, vernahm ich während des einzigen Zusammenstehens, bei dem ich gegenwärtig war.“

Es gibt keine ähnliche Nachricht über Dostojewski oder Schiller. Niemals haben diese die Erwartung der Welt durch Weltlichkeit enttäuscht. Die Söhne des Geistes wirken persönlich geistlich, wie der hoffnungsvolle Durchschnitt es sich von denen verspricht, die ihm die Seele erschütterten. Die tiefe, bleiche, leidvoll-heilige Verbrechermiene Dostojewskis entsprach den Vorstellungen, die das Russentum von der Erscheinung seines Genius hegt, wie die kühne, sanfte, schwärmerische und ebenfalls kranke Physiognomie Schillers, mit offenem Hemdtragen und lose um den Hals geschlungenem Seidentuch, dem Bilde entsprach, das das deutsche Gemüt sich von seinem Helden mochte entworfen haben — während dagegen Goethe, nach Riemers Schilderung, im blauen Überrock unter seine Gäste tretend, „das kräftig-ausdrucksvolle Gesicht von Lust und Sonne zeugend, umwallt von schwarzen Seitenlocken, das Hinterhaar in einen Zopf gebunden, einem wohlhabenden, behaglichen Pächter oder einem vielversuchten Stabsoffizier in Zivilkleidung eher gleich als einem sentimental und umbräuteten Dichter“. Auch ist von vornherein sicher, daß von jenen beiden keiner je durch die Bekundung eines banalen Interesses an Hahnen- und Boxerkämpfen die Verehrung bestreudet hat, wogegen der Sinn für das Sportliche, der Geschmack an körperlicher Übung, Leibesucht und -glück im Leben Tolstois wie in dem Goethes eine charakteristische Rolle spielt. Man nennt dergleichen Tendenzen „ritterlich“<sup>\*</sup> — und deutet damit die



Körperlichkeit jenes Adels an, der von dieser Welt ist. „Man mußte ihn sehen,“ schreibt Riemer über Goethe, „wie er starb und fest auf seinen Füßen stand, wie er einherging ernst und sichern Schrittes und gewandten Körpers. Eine frühe Gymnastik, Tanzen, Fechten, Schlittschuhlaufen, Reiten, sogar Kurier- und Parforceritte hatten ihm diese Beweglichkeit und Gewandtheit mitgeteilt; die ihn auf den schlimmsten Pfaden keinen Fehltritt tun ließ, nicht in Gefahr des Ausgleitens, des Fallens brachte, daß er über Glatteis, schmale Stege, schroffe Fels- und Fußsteige leicht und sicher hinauskam. Wie er als Jüngling in Felsklüften und Steingeröllen mit seinem fürstlichen Freunde herumklettert, Turmhöhen und Alpenklippen mit Gamsenfreche erklimmt, so ist ihm bei seinen geologischen Forschungen fünfzig Jahre hindurch kein Berg zu hoch, kein Schacht zu tief, kein Stollen zu niedrig und keine Höhle labyrinthisch genug . . .“

Das hohe Interesse, das Leo Tolstoi an seinem Körper nahm und das sich sowohl auf negative wie auf positive Weise bekundete: negativ durch christlich-asketische Schimpfereien auf diesen seinen tierischen Leib, durch solche Sentenzen wie, daß der Leib dem wahren Guten ein Hindernis sei, und durch Redensarten wie: „Ich schäme mich, von meinem eßlichen Körper zu sprechen“ — positiv aber durch jederlei Zucht und Wohltat, die er ihm zuteil werden ließ —, dies Interesse also beginnt in dem Augenblick, von dem er in den „Bekenntnissen“ erzählt: wie er als kleines Kind in einer Holzwanne sitzend, eingehüllt in den Geruch des Kleienwassers, in dem man ihn badet, zum erstenmal seinen kleinen Körper mit den vorn an der Brust sichtbaren Rippen bemerkt und sofort eine starke Zuneigung zu ihm faßt. Tolstois Gesicht war im gewöhnlichen Sinne häßlich, und er litt schwer darunter, er war



überzeugt, daß es für einen Menschen mit so breiter Nase, so dicken Lippen und so kleinen grauen Augen kein Glück geben könne, und er gesteht, daß er alles für ein hübsches Gesicht hingegeben hätte. Der Jüngling, den das Problem des Todes quält, der über allen höchsten und letzten Fragen grübelt, und zwar auf eine Art, die durchaus nicht kindlicher und unreifer ist als die des „greisen Propheten“ — dieser Jüngling ist zugleich unausgesetzt mit seinem Äußeren beschäftigt, zeigt sich erfüllt von dem Wunsch, elegant, comme il faut zu sein, und setzt den äußersten Ehrgeiz in die Tugend, Ausbildung, gymnastische Kultur seines Körpers, turnt, reitet, jagt, als hätte er keinen höheren Gedanken im Kopf und beabsichtige auch nicht, einen solchen darin zu haben. Seine Passion für die Jagd war so übergroß, daß er seiner Frau gestand, unter Menschen vergäße er Sophia Alexandownas nie, aber auf der Jagd denke er an nichts als an sein Doppelgewehr. Aus mehr als einem Bericht und Briefe solcher, die ihn in seinen Mannesjahren gekannt, geht hervor, was für ein kühner Sportsmann er gewesen, wie er über Gräben und Abgründe mit erstaunlicher Behendigkeit zu springen pflegte und ganze Tage in der Einsöde verbrachte. Einen besseren Gefährten, heißt es, habe man sich nicht denken können. Der christliche oder buddhistische oder chinesische Pazifismus seiner späten Jahre verbietet ihm selbstverständlich das Töten von Tieren, obgleich die unverwundliche Kraft und geschulte Behendigkeit seines Körpers ihm die Jagd noch immer erlaubt hätte und obgleich er auch die größte Lust dazu hatte. Er nahm Abschied von ihr. Er unterzog sich einer Prüfung und fand, daß er die Kraft besaß, den Hasen laufen zu lassen. Dazu gehörte wirklich Kraft in seinem Falle, wie deutlich aus der folgenden Anekdote hervorgeht, die Gorki erzählt: Tolstoi zog einen dicken Überrock und hohe Schaftstiefel



an und nahm Gorki mit zu einem Spaziergang in den Birkenwald. Er sprang wie ein Schuljunge über die Gräben und Pfügen, schüttelte die Regentropfen von den Zweigen, streichelte die feuchten, seidigen Birkenstämme liebevoll mit der Hand und sprach dabei über Schopenhauer ... „Plötzlich sprang vor unseren Füßen ein Hase auf. Leo Nikolajewitsch schnellte aufgeregt empor, sein Gesicht erhellte sich, und er ließ einen Jagdruf hören wie ein richtiger, alter Sportsmann. Dann sah er mich mit einem neugierigen Lächeln an und fing herzlich und menschlich zu lachen an. Er war bezaubernd in diesem Augenblick.“ — Noch schöner ist die Geschichte von dem Habicht, den der Alte über seinen Hühnern kreisen sieht, im Begriffe zuzustoßen. Leo Nikolajewitsch schaut unverwandt zu dem Raubvogel hinauf, die Hand über den Augen, und „flüstert aufgeregt“: „Der Schelm . . . jetzt, jetzt . . . er kommt . . . Oh, er fürchtet sich . . . Ich werde den Stallknecht rufen . . .“ Und er ruft, der Habicht verschwindet. Aber Tolstoi ist voller Reue; er seufzt und sagt: „Ich hätte nicht rufen sollen. Er würde schon zugestoßen haben.“ Es sind seine Hühner. Aber alle Sympathie dieses greisen Propheten des Pazifismus ist beim Habicht.

Über sein Söhnchen Iljuscha schrieb er in einem Brief: „Iljuscha ist faul, er wächst, und seine Seele ist noch nicht erdrückt von organischen Vorgängen.“ Was heißt das? Wachsen ist ja selbst ein organischer Vorgang, und wenn Wachsen unschuldig ist, so werden es auch die organischen Vorgänge sein, die durch das Wachstum herbeigeführt werden und die Tolstoi im Sinne hatte, da sie ihm sein ganzes Leben lang so schwer zu schaffen machten. Die kirchenväterliche Auffassung der Frau als instrumentum diaboli ist bei ihm nicht etwa bloß eine Stimmung aus der Zeit der „Kreuzersonate“, sondern sie datiert von viel früher her, schon aus den Tagebüchern seiner Jünglingszeit,



und wenn er von „organischen Vorgängen“ spricht, so geschieht es im Geiste jenes frühchristlichen Papstes, der zu Kasteiungszwecken eine ausführliche Liste aller widerwärtigen und übelriechenden Funktionen des Körpers aufstellte — dieses Körpers, der zum Schlusse noch der Schande der Verwesung anheimfalle. Dergleichen rankünöse Betrachtungen hätte auch Tolstoi anstellen können, und er hat sie angestellt. Sehr sinnliche Menschen gerade kennen solche Stimmungen wohl. Maupassant nennt den Zeugungsakt einmal „schmutzig und lächerlich“ — *ordurier et ridicule* — man kann nicht objektiver urteilen. Tolstois Sache war eine so zynische und heitere Objektivität nun freilich nicht. Seine Gehässigkeit gegen das Organische trägt einen Akzent subjektiver Qual und Leidenschaft, der erschüttert. Und doch ist er in dem Grade ein Günstkind der schaffenden Macht, des organischen Lebens, daß man bis auf Goethe zurückgehen muß, um eines Menschenwesens ansichtig zu werden, dem es „so wohl war in seiner Haut“ wie ihm. Ja, die Parallele ist genauer: Bei beiden vermischt sich auf dieselbe Art das gesegnetste organische Wohlfühlen, das bis zum organischen Rausch gehen kann, mit der radikalsten Melancholie, der tiefsten Intimität mit dem Tode. Der stückerhafte und ausschweifende Studiosus Goethe in Leipzig flieht jeden Augenblick die Gesellschaft der Menschen, Kartenspiel und Tanz, um sich der Einsamkeit zu ergeben. Sein Glanz, seine kindische, ja fragehafte Ausgelassenheit im Freundeskreise, etwa mit den Jakobis, Heinse, Stilling in Elberfeld, ist zur Genüge bezeugt. Er schneidet Gesichter, tanzt um den Tisch wie ein Narr, kurz, weiß sich vor mysteriöser Trunkenheit nicht zu lassen, so daß die umsitzenen Philister ihn für verrückt halten. Und das ist derselbe Goethe, dessen „Werther“ mehr als einen jungen Menschen zum Selbstmord trieb und der sich selbst im Selbstmorde



übte, indem er ein scharfes Dolchmesser, das auf seinem Nachtsisch lag, sich jeden Abend ein wenig tiefer in den Körper zu treiben suchte.

Wir beobachteten denselben animalischen Übermut bei Tolstoi, und zwar bis in sein hohes Alter, das ohne die Würde, Gemessenheit, repräsentative Gehaltenheit von Goethes Spätzeit ist. Das darf nicht wundernehmen. Denn wer wollte zweifeln, daß Goethe das Leben ernster, schwerer, vorbildhafter geführt hat als der slawische Junker; daß seine Kulturarbeit im Grunde viel mehr wirkliche Entsagung, Beschränkung, Zucht und Selbstbändigung bedingte als Tolstois radikalistisch-hilfloses, im Halbwilden und Absurden steckengebliebenes Vergeistigungswerk? Tolstois Adelsanmut war, wie auch Gorki sie schildert, die eines edlen Tieres. Zur Würde des Gefitteten, des Überwinders hat er es niemals gebracht. Es ist nichts weiter als liebenswürdig, von den Possen zu hören, die er mit Kindern trieb, den Schnurren, die er ihnen erzählte, den Turnspielen, an denen er sich mit ihnen ergötzte, den unendlichen Krocket-, Lawn Tennis- und Hockeypartien im Garten von Jasnaja Poljana — Übungen und Vergnügungen der jungen Welt, an denen er sich nicht nur beteiligt, sondern deren Seele er ist. Der Sechzigjährige läuft mit den Knaben um die Wette, und seine Velozipeditouren erstrecken sich zur Besorgnis der Gräfin über dreißig Werst. „Wenn es eine Unterhaltung gilt,“ erzählt ein Besucher, „die Beweglichkeit, Kraft und Gewandtheit erfordert, so wendet er seine Augen nicht von den Spielenden ab, mit ganzer Seele nimmt er an dem Gelingen oder Mißlingen Anteil. Oft konnte er es nicht mehr aushalten und beteiligte sich selbst am Spiel, wobei er so viel jugendliches Feuer und muskulöse Geschmeidigkeit zeigte, daß man ihm nur mit Neid zusehen konnte.“ Im Familienkreis treibt er den reinsten Unfinn.



Er hatte zum Beispiel ein Spiel erfunden, das er „Numidische Reiterei“ nannte und das besonders die Kinder zu lärmendem Entzücken hinriß. Es bestand darin, daß Leo Nikolajewitsch plötzlich vom Stuhl aufsprang, eine Hand erhob, mit ihr in der Luft fächelte und so im Zimmer umherlief, wobei alle, Kinder und Erwachsene, seinem Beispiel folgten. Das ist, wie gesagt, reizend, und um so reizender — wenn auch zugleich etwas sonderbar —, als von all diesem Übermut aus Jahren nach seiner sogenannten „Bekehrung“ berichtet wird, aus Zeiten seelischer Krisis, asketischer Verdüsterung, theologischer Grübeleien. Aber was soll man zu dem Vorfall sagen, von dem sein Schwiegervater Behrs erzählt und der darin bestand, daß der greise Prophet, mit eben diesem Behrs im Zimmer herumgehend und scherzend, ihm plötzlich auf die Schulter springt? Er ist wohl gleich wieder heruntergesprungen; aber einen Augenblick hat er dort oben gehockt, wie ein graubärtiger Kobold, und das mutet unheimlich an! Ich fordere niemanden auf, sich den alten Goethe vorzustellen, wie er sich einem Besucher unversehrt auf die Schulter schwingt. Der Unterschied der Lebensstimmung ist deutlich. Die Verwandtschaft aber ist es nicht weniger.

### Problematik

Man findet bei genauerem Zusehen, daß den Söhnen der Natur, den Plastikern, den Objektiven, eine Problematik eignet, die den Kindern der Idee durchaus fremd ist, die ihr Leben, bei allem Liebesglanz, der darauf ruht, eigentümlich dunkel färbt und ihnen jenes adelige „Wohlsein in ihrer Haut“ offenbar beträchtlich verkümmert. Man gewinnt den Eindruck, daß es ein vollständiger Irrtum ist, zu meinen, Problematik sei die



Sache des Geistes, während das Reich der Natur ein Reich der Harmonie und der Klarheit sei. Das Umgekehrte scheint richtig zu sein. Wenn, was wir „Glück“ nennen, in der Harmonie, der Klarheit, der Einigkeit mit sich selbst, dem Zielbewußtsein, einer positiven, gläubigen und entschiedenen Sinnesrichtung, kurz: dem Frieden der Seele besteht, so ist offenbar den Söhnen des Geistes das Glück viel leichter erreichbar als den Naturkindern, die im Gegenteil, obgleich „Einfalt“ ihr Teil sein sollte, das Glück und den Frieden der Einfachheit, der Eindeutigkeit niemals zu gewinnen scheinen, sondern in deren Wesen die Natur selbst ein Element der Tragwürdigkeit, des Widerspruchs, der Verneinung, des umfassenden Zweifels mischt, das durchaus kein Element des Glückes ist, denn es ist kein Element der Güte. Der Geist ist gut. Die Natur ist es durchaus nicht. Sie ist böse, würde man sagen, wenn moralische Kategorien in Hinsicht auf sie überhaupt statthaft wären. Sie ist also weder gut noch böse, sie entzieht sich dem scheidenden Urteil, wie sie selbst es ablehnt zu scheiden und zu urteilen; sie ist indifferent, objektiv gesprochen, und wie diese Indifferenz in ihren Kindern geistig-subjektiv erscheint, wird sie zu einer Problematik, die mit Qual und Bösaartigkeit mehr zu tun hat als mit Glück und Güte und die durchaus nicht gekommen scheint, Frieden zu bringen, wie der menschenwürdig-menschenfreundliche Geist, sondern Zweifel und Verwirrung.

Man sieht: ich spreche hier nicht von dem vergleichsweise harmlosen Widerstreit der faustischen „zwei Seelen“, dem Kampf zwischen den Trieben einer starken animalischen Veranlagung und der Sehnsucht nach den „Gefilden hoher Ahnen“ — diesem Kampf, dieser Problematik, von der Goethe aus so tiefer Erfahrung spricht und die nicht nur Tolstois Jugend so schwer und reuezerissen gestaltete, sondern sein ganzes Leben



bis ins hohe Alter begleitete. Was ich meine, ist etwas zunächst viel leichter und heiterer Anmutendes: eine Situation etwa wie die Goethes zwischen Lavater und Basedom, in der Goethe sich als das „Weltkind in der Mitten“ bezeichnet. Das klingt leicht, heiter und selbstgefällig und war auch wohl so gemeint. Und doch liegt in dem Worte „Weltkind“ und der Existenz, die ihm entspricht, eine Dunkelheit, Schwierigkeit und Problematik, gegen welche die „prophetische“ Daseinsform nichts weiter als Licht, Einfalt und Geradsinn bedeutet. „Goethes Neigung zum Negieren“, schreibt der Kanzler von Müller bei irgendeiner Gelegenheit, „und seine ungläubige Neutralität traten wieder einmal auffallend vor.“ — „Dieses Etwas,“ schreibt Gorki über Tolstoi, „was er vermutlich nie einem Menschen sagen wird, was sich nur andeutungsweise in seine Unterhaltung schlich und wovon sich Andeutungen auch in seinem Tagebuch finden, scheint mir eine Art ‚Verneinung aller Bejahungen‘, der tiefste und entsetzlichste Nihilismus, der aus der Erdschicht einer schrankenlosen und hoffnungslosen Verzweiflung entsprungen ist, aus einer Einsamkeit, die wohl keiner außer ihm mit so furchtbarer Klarheit erfahren hat.“ Keiner? Nicht Tolstoi war es, der die so unermesslich viel Lyrik enthaltende Figur des Mephistopheles schuf — wenn auch freilich das Element des Mephistophelischen seinem Leben niemals, auf keiner Stufe, gefehlt hat. Die unaufhörliche, qualvolle Mühe, das zu gestalten, was er seine Lebensauffassung nennt, zur Wahrheit und Klarheit, zum innern Frieden zu gelangen, äußert sich in seiner Jugend teils in einer finstern Gereiztheit und Grobheit, die zu Szenen mit den Freunden, zu Duellaffären führt, die er verzweifelt ernst nimmt und bei denen es ihm wirklich um Töten und Sterben zu tun ist — teils aber in einem boshaften Negativismus, einem allgemein feindseligen Widerspruchsgesist, der, wie aus:



drücklich versichert wird, ganz mephistophelisch anmutete, wenn er auch gewiß nicht nihilistisch, sondern moralisch gemeint war und nur dem gelten sollte, was nicht „das Wahre“ war, aber das war eben — alles. Man gewahrte bei dem jungen Tolsstoi „von Anfang an eine Art unbewußter Feindseligkeit gegen alle im Reich des Denkens angenommenen Gesetze. Gleichviel welche Meinung ausgesprochen wurde, und je größer die Autorität des Sprechers war, um so mehr bestand er darauf, einen gegnerischen Standpunkt zu betonen und schroff zu erwidern. Wenn man ihm zusah, wie er dem Sprechenden lauschte, ihn prüfend betrachtete, wie sarkastisch er die Lippen verzog, hätte man annehmen müssen, daß er nicht so sehr daran dachte, eine Frage zu beantworten, als daran, eine Meinung auszusprechen, die den Frager überraschen und verwirren mußte.“ Das ist Nihilismus, ist Bosheit. Aber es nicht eigentlich kalte Bosheit, sondern gequälte Mißgunst gegen jeden, der Klarheit und Wahrheit zu besitzen glaubt, es ist der Unglaube an Klarheit und Wahrheit. Diese Mißgunst und dieser Unglaube richteten sich vor allem gegen den Klar-humanen Turgenejew, mit dem er sich nie vertrug. „Tolsstoi,“ sagte Turgenejew, „entwickelte früh einen Charakterzug, der, da er seiner düstern Lebensauffassung zugrunde liegt, ihm selbst ganz besonders viel Leid verursacht. Er vermochte nie, an die Aufrichtigkeit der Menschen zu glauben. Jede Empfindung erschien ihm erlogen, und er hatte die Gewohnheit, dank seinem außergewöhnlich durchdringenden Blick, den Menschen, den er für falsch hielt, mit den Augen zu durchbohren.“ Und Turgenejew fügte, als er dies sagte, das Geständnis hinzu, er habe nie im Leben etwas kennengelernt, was ihn mehr zu entmutigen vermocht hätte als die Wirkung dieses durchdringenden Blickes, der — in Verbindung mit zwei oder drei giftigen Bemerkungen — jeden,



der keine besonders große Selbstbeherrschung hatte, bis zur Grenze des Wahnsinns habe bringen können. Nun war Turgenjews Selbstbeherrschung groß. Auf der Höhe seiner literarischen Erfolge, ruhig und heiter, setzte er der Problematik des jüngern Kollegen die Gelassenheit eines mit sich selbst im Einverständnis lebenden Menschen entgegen. Aber diese Sicherheit war es eben, was Tolstoi reizte; er schien es darauf abgesehen zu haben, diesen ruhigen, gütigen Menschen, der mit der vollen Überzeugung, das Rechte zu tun, wirkte, außer Rand und Band zu bringen. Und gerade die Überzeugung, „das Rechte“ zu kennen und es zu tun, war ihm bei andern unerträglich, da er selbst durchaus nicht wußte, was „das Rechte“ sei. „Nach seiner Ansicht“, sagt Garschin, „waren die Menschen, die man für gut hält, nur Heuchler, die mit ihrer Güte paradierten und sich den Anschein gaben, überzeugt zu sein, daß ihre Arbeit einem guten Zwecke diene.“ Auch Turgenjew erkannte diese sonderbare, düstere und boshafte Disposition Tolstois, und entschlossen, bei dem, was er als „recht“ erkannt, auszuharren und nicht die Selbstbeherrschung zu verlieren, mied er Tolstoi, ging von Petersburg, wo dieser damals lebte, nach Moskau und dann auf seinen Landsitz. Aber — und dies ist nun erst recht bezeichnend für Tolstois Gemütszustand —: Tolstoi verfolgte ihn. Er folgte ihm Schritt für Schritt, „wie ein verliebtes Frauenzimmer“, um Turgenjews eigene Worte zu gebrauchen.

Das alles ist sehr merkwürdig und stark. Es zeigt vor allem, wie vollständig der alte Tolstoi, von dem Gorki erzählt, in dem jungen vorgebildet war. Hat er je das „Rechte“, das Eigentliche, das Wahre, das nicht zu Regierende gefunden? Er fand dergleichen für die andern, fand sie damit ab. Aber er selbst ist der Negation und Neutralität des Elementarwesens bestimmt



niemals entkommen. „Rousseau log und glaubte seine Lügen,“ sagte er. Glaubte auch er seine Lügen? Aber er log gar nicht. Er war elementar, nihilistisch, boshaft und unergründlich. „Möchten Sie es sehr gern wissen?“ fragt er. — „Sehr.“ — „Dann werde ich's Ihnen nicht sagen.“ Und er lächelt und spielt mit dem Daumen. Dies Lächeln, dies „listige kleine Lächeln“, wiederholt sich in Gorkis Schilderungen beständig. Es hat nicht nur etwas Außermoralisches, sondern auch etwas Außergeistiges, Außermenschliches, es ist das Geheimnis des Naturhaften, des Elementaren, das nicht menschenfreundlich ist, sondern an der Verwirrung seine Lust hat. Nach Gorki liebte der Alte es, heimtückische Fragen zu stellen. „Wie denken Sie über sich?“ „Lieben Sie Ihre Frau?“ „Wie gefällt Ihnen die meine?“ „Haben Sie mich gern, Alexei Maximowitsch?“ — „Das ist Arglist,“ ruft Gorki. „Die ganze Zeit experimentiert er, prüft er etwas, als ob er in den Kampf ginge. Es ist interessant, aber nicht nach meinem Geschmack. Er ist der Teufel, und ich bin noch ein Wickelkind, und er sollte mich in Ruhe lassen.“

Eines Tages sieht Gorki den alten Tolsstoi allein am Meere sitzen — die Szene ist der Höhepunkt seiner Erinnerungen. „Er saß, den Kopf auf die Hände gelegt, der Wind blies ihm die Silberhaare seines Bartes durch die Finger; er sah in die Ferne auf das Meer hinaus, und die kleinen, grünlichen Wellen rollten sich gehorsam zu seinen Füßen und streichelten sie, als wollten sie dem alten Magier etwas von sich erzählen . . . Er erschien mir wie ein uralter, lebendig gewordener Stein, der Anfang und Ausgang aller Dinge weiß und bedenkt, wann und wie das Ende der Steine, der Gräser der Erde, der Wasser des Meeres, des ganzen Weltalls vom Sandkorn bis zur Sonne sein wird. Und das Meer ist ein Teil seiner Seele, und alles um ihn kommt von ihm, aus ihm. In der sinnenden Regungslosigkeit



des alten Mannes empfand ich etwas Schicksalvolles, Magisches. Ich kann es nicht in Worten ausdrücken, was ich in jenem Augenblick mehr fühlte als dachte, in meinem Herzen war Jubel und Furcht, und dann schmolz alles in einem einzigen seligen Gefühl: „Ich bin nicht verwaist auf Erden, solange dieser Mann auf ihr lebt.“ Und Gorki schleicht sich „auf den Zehenspitzen“ fort, damit der Sand nicht unter seinen Füßen knirsche und die Gedanken des Alten störe.

Die mystische Ehrfurcht, die Gorki hier schildert, ist nicht diejenige, die uns beim Anblick der Helden der Idee ergreift. Weder Dostojewski noch Schiller haben diese Art von Scheu und Schauern eingeflößt, so heilig sie wirken mochten, das ist sicher. Aber auch die Ehrfurcht, die Goethe erregte, kann dieser nicht ähnlich gewesen sein, obgleich sie ihr verwandt war. Diese Tolstoische Größe und Einsamkeit ist urheidnisch-wilder Art, vor aller Gesittung gelegen. Es fehlt ihr das humanistische Element, das menschliche. Dieser wissende, allverbundene, sinnende Urgreis, der am Rande des ewigen Meeres sitzend Anfang und Ende aller Dinge bedenkt, ruft eine halbdunkle, vor-menschlich-unheimliche Gefühlswelt wach, eine Welt des Rauens und der Runen — was er sinnt, sagen dir nächtlich die Nornen. Er glich, sagt der erschütterte Betrachter, einem uralten, lebendig gewordenen Stein — aber eben nur einem Steine also, keinem Werk der Kultur, nicht dem herausgearbeiteten Gottbilde, nicht dem Menschen, wie Goethe. Die humanistische Göttlichkeit Goethes wird hier deutlich zu etwas anderem als die urheidnisch-ungebildete Göttlichkeit Tolstois, von dem Gorki sagte: „Er ist der Teufel“. Und doch bleibt in der Tiefe die Gemeinschaft bestehen, und doch ist auch in Goethe das Elementare, das Dunkle, Neutrale, das Boshaft-Verwirrende, das Negierend-Teuflische.



Es gibt ein herrisches und dabei heimlich gequältes Wort von ihm, das einen tiefern Blick in sein Inneres tun läßt als manches Wort der Weisheit, der Klarheit und Ordnung, das er sprach. „Wenn ich die Meinung eines andern anhören soll,“ sagte er (sie also auch nur anhören soll, nicht etwa sie annehmen), „so muß sie positiv ausgesprochen werden; Problematisches hab’ ich in mir selbst genug.“ Das ist ein Geständnis, in Form einer hochfahrenden Forderung. Es hat olympisch-imperatorischen Akzent, und dabei ist ein Zittern der Ungeduld in der Stimme, die es spricht, des gepeinigten Überdresses am Problematischen, der nach außen hin gereizt auf dem Positiven besteht... „Aus dem einen Auge blickt ihm ein Engel,“ schreibt jemand, der auf Reisen seine Bekanntschaft machte, „aus dem andern ein Teufel, und seine Rede ist eine tiefe Ironie über alle menschlichen Dinge.“ Über alle? Das ist groß, aber es ist nicht liebreich, und er selbst ist doch schließlich auch ein Mensch. „Überhaupt“, meldet einer, der ihn oft sah, „war er heute in jener bitter-humoristischen Stimmung und sophistischen Widerspruchsart, die man so oft an ihm wahrnimmt.“ Da haben wir abermals die Negation, die Bosheit, den Widerspruchsgeist, die Medisance, von der der junge, sanfte Sulpiz Boisseree in seinem Tagebuch ein Lied zu singen weiß. „Um elf Uhr bin ich wieder bei Goethe. Das Lästern geht wieder an.“ Es geht her über Politisches, Ästhetisches, Gesellschaftliches, Religiöses, Deutschland, Frankreich, Philhellenismus, Parteiwesen und so fort, in einem Stil, daß sich der arme Boisseree „mit allen diesen moquanten Reden zuletzt wie auf dem Blocksberge vorfindet“. „Auf dem Blocksberge“ — das ist stark gesagt. Es ist entweder zu stark im Zusammenhang mit dem Worte „moquant“; oder aber dieses ist viel zu schwach, und das ist das Wahrscheinlichere. Auf jeden Fall zeigt die Aufzeichnung, die



aus dem Jahre 1826 stammt, wie noch der hohe Greis fromm geartete Menschen verwirren konnte. Ein Beobachter, der nicht dumm gewesen sein kann, schrieb über ihn ein Wort, das geheimen Schrecken erregt, irgendwie erstarren läßt: „Er ist tolerant, ohne milde zu sein!“ Man überlege doch, was das heißt! Toleranz, Duldsamkeit ist unsrer menschlichen Erfahrung nach stets mit Milde, mit Menschen- und Weltfreundlichkeit verbunden; unsres Wissens ist sie ein Produkt der Liebe. Aber Toleranz ohne Milde, harte Toleranz — was ist das? Das ist ja außermenschliche, eisige Neutralität, entweder etwas Göttliches oder etwas Teufliches . . .

### Natur und Nation

Es wird nichts Neues damit gesagt sein, doch kann es der inneren Ordnung und Übersicht dienen, sich gegenwärtig zu halten, daß alles nationale Wesen dem Gebiet der Natur zugehört, alle kosmopolitische Tendenz des Geistes ist. Das Wort „ethnisch“ faßt zusammen, was man gemeinhin nicht zusammenzudenken gewohnt ist: die Begriffe des Heidnischen und des Völkischen; womit das Gegenteil, nämlich jederlei übernationale und humane Gesinnung, als geistiges Christentum gedanklich anerkannt ist.

Das angeblich dezidierte Heidentum Goethes (der in den Wanderjahren das Judentum zu den ethnisch-heidnischen, den Volksreligionen rechnet) sollte also logisch eine antihumane, völkisch-nationale Grundverfassung gewärtigen lassen. Ob man sie, eben als Grundverfassung, als „Natur“, völlig mit Unrecht gewärtigen würde, darüber wird sich reden lassen. Er war jedoch in seinem Bewußtsein Humanist und Weltbürger; war, aller olympischen Göttlichkeit ungeachtet, in hohem Grade



geistiger Christ. Nietzsche hat Goethes historisch-psychologischen Ort als gelegen „zwischen Griechentum und Pietismus“ bestimmt. Er sagt damit das Plastische und das Kritische, das Naive und das Sentimentalische, das Antikische und das Moderne seines Wesens aus. Denn Goethes „Pietismus“ ist ja nichts anderes als seine Modernität. Es brauchte viele Jahrhunderte christlicher Innerlichkeitskultur und ein Jahrhundert pietistisch-selbstprüferisch-autobiographischer Übung, damit ein Werk wie der „Werther“ erzeugt werden konnte; und damit ist gesagt, daß im autobiographischen Triebe der aristokratisch-gotteskindliche Liebesanspruch, von dem wir früher redeten, sich mit christlich-demokratischen Elementen vermischt — mit eben der „demokratischen Tendenz“, aus der Tolstoi seine Bekenntnisse hervorgegangen wissen will: Er beschließt, roussseauisch, „eine ganz, ganz wahrheitsgetreue Geschichte seines Lebens zu schreiben“, und glaubt, daß diese „den Menschen nützlicher sein werde“ als jene vorausgegangenen zwölf Bände voller Kunstfrivolität, von deren ebenfalls und längst schon moralisch-autobiographischem Charakter er nichts zu wissen scheint, sondern die er als heidnisch-plastisch, als luxuriös und „pflichtlos“ verleugnet.

Goethe hat, bei aller Abneigung gegen das „Kreuz“, wie man weiß, der christlichen Idee häufige und ausdrucksvolle Ehrfurchtszugeständnisse gemacht. Das Leidensheiligtum der pädagogischen Provinz ist so bedeutend wie überraschend; und wenn er in der Kirche „etwas Gebrechliches und Wandelbares“ sah und in ihren Sagen „gar viel Dummes“ fand, so hat er doch bezeugt, daß „in den Evangelien der Abglanz einer Hoheit wirksam sei, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je das Göttliche auf Erden erschienen ist.“ „Über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums,“



sagte er mit Sympathie und offenkundigem Gefühl der Bundesgenossenschaft, „wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird der menschliche Geist nicht hinauskommen.“ Aber Goethes Christlichkeit wird manifest in seinem bewunderungsvollen Schülerverhältnis zu Spinoza, den er „theismus“ nennt und von dem er gesagt hat, daß niemand über die Gottheit so ähnlich dem Heiland gesprochen habe wie er. Ist freilich die dualistische Trennung von Gott und Natur Grundbedingung der Christlichkeit, so war Spinoza Heide, und Goethe war es mit ihm. Allein mit Gott und Natur ist die Welt nicht ausgedacht, das Menschliche, das Humane gehört mit hinein, und Spinozas Humanitätsbegriff ist christlich, insofern er das menschliche Phänomen als das Bewußtwerden der Gott-Natur im Menschen, als ein Durchbrechen dumpfen Seins und Webens, als ein Sichlösen also von der Natur und damit als Geist bestimmt. Auch ist jene berühmte „Beilegung der Leidenschaften durch ihre Analyse“ unbedingt nichts Heidnischen, und das Spinoza-Motiv der „Entsagung“, das zum Generalmotiv von Goethes Leben und Werk wurde, wie für Schiller die Idee der Freiheit und für Wagner die der Erlösung, ist es ebenso wenig.

Im Gegenteil ist es eben dies Pathos der Entsagung, das die gotteskindlich-heidnisch-naturadelige Wohligkeit von Goethes Leben so christlich überschattet, seinem geistigen Antlitz einen so ausdrucksvoll gotischen Leidenszug verleiht, daß nur der populärste Aberglaube an die aristokratische Glückseligkeit dieses Lebens ihn übersehen kann. Wieviel Resignation muß über dem Lebensende des scheinbar Vollendeten und Beglückten gelegen haben! Sein Lebenswerk, obgleich fast übermenschlich, war doch durchaus Fragment geblieben — es ist wenig gesagt, daß „nicht alle Blümenträume reifen“. Das Werk Wagners



etwa, oder Jhsens, ist ungleich vollendeter, ausgeführter, geschlossener. Man kann sagen, daß sein Geist weit gewaltiger gewesen war als seine Natur, als seine formende Kraft und die ihm organisch verstattete Zeit, und man versteht seine ungestüme Unsterblichkeits- und Erneuerungsforderung, die zu den großartig-dämonischen Äußerungen seines Wesens gehört: Die Natur sei verpflichtet, rief er, ihn neu zu beleiben, wenn dieser Leib seinen Geist nicht mehr tragen könne. —

Oder man sehe sein Liebesleben an, das man ebenfalls populärerweise als sonnig und wonnig, als göttlich glücklich und verzichtslos zu denken geneigt ist. Der Liebereiche und Zielgeliebte hat gewiß viel genossen. Er hatte im Erotischen Anwendungen und Perioden der Derbheit, wo er ein wenig Gartengott war — antikisch unbefangen und unsentimental seinem Herzchen das Gute gönnte und vorurteilslos ausschweifte. Seine Ehe, eine Mesalliance in gesellschaftlicher und geistiger Hinsicht, ging aus dieser Gesinnung hervor. Aber wo er liebte, so, daß hohe Dichtung daraus wurde und nicht nur irgendein venezianisches Epigramm, worin er den Laß des Hexameters seinem Mädchen auf den Rücken fingert — wo es Ernst war, endete regelmäßig der Roman mit Entsagung. Er hat weder Lotte, noch Friederike, noch Lili, noch die Herzlieb, noch Marianne, noch endlich Ulrike, noch auch jemals Frau von Stein besessen. Er hat niemals unglücklich geliebt, es sei denn in dem grotesk erschütternden, großartig peinlichen Fall der Kleinen Lebekow; aber er hat um seiner Freiheit willen, oder aus sittlichen Gründen, in allen diesen Fällen zu resignieren gehabt. Meistens floh er.

Die Entsagung reicht tiefer, reicht höher. Was Maß, was Form ist an ihm, seine Gestalt, sein Standbild, wie es heute der Nation vor Augen steht, ist Werk der Entsagung. Wir reden



nicht allgemein, nicht von dem Opfersinn, der Sinn aller Kunst ist, nicht von dem Kampf mit dem Chaos, dem Verzicht auf Freiheit, der schöpferischen Bescheidung, die das innere Wesen des Werkes ausmacht. Goethes Entsagungspathos — oder, da es sich um Dauerndes, die Existenz Durchwaltendes handelt —, sein Entsagungs ethos ist persönlicherer Art, ist Schicksal, ist der Instinkt-Befehl seiner besonderen nationalen Sendung, die eine wesentlich sittigende Sendung war. Wie, oder sollte dies Schicksal und diese Sendung, diese Bindung, Bedingung und Beschränkung, diese erzieherische Entsagungs-pflicht dennoch etwas weniger Goethisch-Persönliches sein, als es uns eben schien? Wäre sie die Schicksalsvorschrift, der eingeborene und bei schwerer geistiger Strafe unverbrüchliche Imperativ jedes geistigen Deutschtums, welches irgendwie und in welchem Grade immer zu bildender Verantwortlichkeit zu erwachsen bestimmt ist? — Wir sprachen von einem Gefühl der Bundesgenossenschaft, das Goethe offenbar augenblicksweise im Angesichte des Christentums berührt habe. Worin bestand diese Bundesgenossenschaft und worauf bezog sie sich? Goethe neigt sich vor der „sittlichen Kultur“ des Christentums, das heißt: vor seiner Humanität, seiner sittigend-antibarbarischen Tendenz. Es war die seine, und jene gelegentlichen Huldigungen entstammen ohne Zweifel der Einsicht in die Verwandtschaft der Sendung des Christentums innerhalb der völkisch-germanischen Welt mit seiner eigenen. Hier, das ist: darin, daß er seine Aufgabe, seine nationale Berufung als wesentlich zivilisatorisch begriff, liegt der tiefste und deutscheste Sinn seiner „Entsagung“. Wer zweifelt, daß in Goethe Möglichkeiten einer Größe lagen — wilder, üppiger, gefährlicher, „natürlicher“ als die, welche sein Selbstbändigungsinstinkt zu entfalten ihm gestattete und in der das hoch-pädagogische Bildwerk seiner



Gestalt uns heute vor Augen steht? In seiner „Iphigenie“ gewinnt die Idee der Humanität, als Gegensatz der Barbarei, das Gepräge der Zivilisation — nicht in dem polemischen und schon politischen Sinn, in dem man heute das Wort zu gebrauchen pflegt, sondern in dem der „sittlichen Kultur“. Es war ein Franzose, Maurice Barrès, der die Iphigenie „ein zivilisierendes Werk“ genannt hat, das „die Rechte der Gesellschaft gegen den Hochmut des Geistes vertrete“. Die Äußerung trifft fast genauer noch auf jenes andere Werk der Selbstzucht und -züchtigung, ja, der Kasteiung, den ob seiner Atmosphäre von Bildung, Hof und Zimperlichkeit gern verschmähten „Tasso“ zu. Es sind Werke der Entsagung, Werke deutscher-erzieherischen Verzichtes auf die Advantagen des Barbarismus, die der durchaus voluptuöse Richard Wagner mit so ungeheurer Wirkung sich gönnte — und mit der gesetzmäßigen Strafsolge, daß sein ethnisch-schwelgerisches Werk täglich einer roheren Popularität verfällt.

Was dauernd in Rede steht, ist das Streben der Naturkinder zum Geiste, das ebenso „sentimentalischer“ Art ist wie das umgekehrte Streben der Geistesöhne zur Natur und das mit mehr oder weniger Glück und Geschick, mehr oder weniger „Naivetät“ oder Feinheit geübt wird. Tolstois Entnaturalisierungsmühsal will uns, wie schon gesagt, neben Goethes majestätischem Vergeistigungswerk nicht recht gesegnet scheinen. Wozu aber ein gewisser Humor uns verlockt, ist dies: den mächtigen Kern ethnischer Volkhaftigkeit aufzuzeigen, den die Christlichkeit des einen, die Humanität des andern umschloß, ihre aristokratische Echtheit mit anderem Worte: denn das völkisch Echte ist natur-aristokratisch; Christentum, Humanität, Zivilisation bilden hier ein und dasselbe geistesdemokratische Gegenprinzip, und der Prozeß der Vergeistigung ist zugleich ein



solcher der Demokratisierung. Was Tolstoi zutreffend seine „demokratische Tendenz“ nennt — zutreffend, weil das Wort Tendenz eine Richtung, einen Willen irgendwohin bezeichnet, ein Streben und kein Sein —, findet sich auch bei Goethe gelegentlich kräftig angedeutet. „Man müßte“, äußert er, „gleich katholisch werden, um Teil an der Existenz der Menschen zu haben!“ Unter sie sich zu mischen, gleichgestellt, ein Leben auf dem Markt, im Volk, erscheint ihm in solchen Augenblicken als das Glück. „Was wir“, ruft er, „in den kleinen souveränen Staaten für elende, einsame Menschen sind!“ Und er preist Venedig als Monument nicht eines Befehlenden, sondern eines Volkes. Aber unverkennbar tragen solche Wendungen doch einen mehr korrektiven, als ursprünglichen Charakter; sie sind selbstkritische Richtiggstellungen seines germanisch-protestantischen Aristokratismus, „Tendenz“ also, sentimentalische Belleitität, wie die radikalistisch-pazifistische Christlichkeit des russischen Riesen, diese „Heiligkeit“, der für jeden schärferen Blick so viel von Selbsttäuschung, Kindlichkeit und Maskerade anhaftet.

Das sinnlich Patriarchalische, die innig lebenverbundene Animalität dieser Heiligkeit, ist von einem unmittelbaren Beobachter wie Gorki, einem geistigen Kritiker wie Mereßkowskii aufs stärkste empfunden worden. Tolstoi heiratete mit 34 Jahren die 18jährige Sofja Andrejewna Behr, die fortan meistens gesegneten Leibes war und dreizehnmal niederkam. Seine Ehe war lange, schöpferische Jahre hindurch ein patriarchalisches Idyll von gesunder, fromm=animalischer Güte des Familienglücks, mit der ökonomischen Grundlage einer üppigen Landwirtschaft und Zierucht und eher jüdisch=alttestamentarischen als christlichen Geistes. Er kennt die große, einfache Liebe zum Dasein, die ewig kindliche Lebensfreude, die auch Goethe beseelte. Wenn er „jeden Tag um seiner Schönheit willen lobt“, wenn er „Gottes



Reichtum bewundert“, der sich darin äußere, „daß jeder Tag sich bei Ihm durch irgend etwas vom anderen unterscheide“, so fühlen wir uns an das erinnert, was dem Goethischen Begriff des „Behagens“ zugrunde liegen mag. Innig-sinnlichster Naturgenuß durchsetzt noch die Jahre der Verdüsterung, wo er an Selbstmord denkt, die „Beichte“ plant, kurz, jenes Mißverständnis heraufbeschwört, dem seine „Heiligkeit“ nun verfällt und das sie, die Majestät der Patriarchen, entweist, verdünnt, verchristlicht, ins Englisch-Indische stilisiert.

Mereshkowskij hat ihn den großen Seher des Leibes genannt, zum Unterschiede von Dostojewski, dem Visionär der Seele; und wirklich ist es der Leib, dem seine Liebe, sein tiefstes Interesse gehört, auf den sein Wissen sich bezieht, von dem her sein Genie bestimmt ist, wie sich so recht in seiner Empfindung des Alterns zeigt. 1894 schreibt er: „Das Alter naht — heißt: die Haare fallen aus, die Zähne werden schlecht, es kommen Runzeln, es riecht aus dem Munde. Sogar früher, als alles endet, wird alles schrecklich, widerwärtig; es treten aufgeschmierte Schminke, Puder, Schweiß, Häßlichkeit zu Tage. Wo ist denn das geblieben, dem ich gedient habe? Wo ist denn die Schönheit geblieben? Sie ist der Jubegriff von allem. Ohne sie gibt es nichts, kein Leben.“ — Diese Beschreibung des Sterbens bei lebendigem Leibe mag für christlich gelten, kraft ihres Bestehens auf dem Elend und der im geistigen Sinne greuelhaften und schimpflichen Bestimmung des „Fleisches“; aber sie ist heidnisch durch die Sinnlichkeit, mit der Alter und Tod hier körperlich begriffen werden.

„Sein Talent“, urteilt Alfsakow über Tolstoi, „ist von Bärenart und -kraft.“ Und ist es nicht diese Bärenart seines Genies, die Tolstoi zum „großen Schriftsteller des Russenlandes“, zum Epiker des völkischen Kampfes gegen Rom, gegen Cäsar-



Napoleon, zum Dichter von „Krieg und Frieden“ gemacht hat? Wir erklären offen unsere Absicht, die Echtheitigkeit des Pazifismus zu verdächtigen, die der „humanitäre Prophet“ didaktisch zur Schau stellte, und fügen hinzu, daß diese Verdächtigung keineswegs einem Mangel an Friedensliebe, sondern allein unserm Sinn für Humor entspringt. Daß Tolstoi in seiner Jugend Soldat, Offizier war, wissen wir ja. Seine Biographie fügt hinzu, daß er es mit Leib und Seele war, und wir besitzen die Zeugnisse seiner kriegerisch-heroischen Begeisterung aus den Tagen von Sebastopol — dieser „prachtvollen Zeit“, dieser „ruhmreichen Zeit“, dieser Zeit voll rührenden Stolzes auf das russische Heer, wo Patriotismus eingestandenermaßen ihn ganz erfüllte und das Erlebnis der Kameradschaft, wie erst der Ernstfall es mit sich bringt, ihn entzückte. Noch sein Verhältnis zum serbisch-türkischen Krieg (1877) ist durchaus positiv. Es sei ein wirklicher Krieg, sagte er, und er rühre ihn. Die Unterscheidung zwischen „wirklichen“ und „unwirklichen“ Kriegen bedeutet zweifellos einen Fortschritt im Pazifismus. Aber ist Pazifismus „wirklich“, solange er noch bedingt ist und des Fortschritts bedarf?

1812 hatte es jedenfalls einen „wirklichen“ Krieg gegeben, und seine Geschichte hatte Tolstoi beschäftigt, lange bevor er zum großen Schriftsteller des Russenlandes daran wurde. Sein Volksschulunterricht in Jasnaja Poljana handelte davon — in einem durchaus patriotischen Sinn. Er war weniger historisch als mythisch, dieser Unterricht, nach allem, was wir hören: aber ausdrücklich wird der Überlieferung des kriegerischen Mythos der Zweck zugeschrieben, den Patriotismus zu beleben. Und dann also bewährte das Grund- und Stodtrusentum, die adelig-bäuerliche Volkhaftigkeit dieses Erziehers sich in dem Epos vom Abwehrkampf gegen den Einfall der latinistischen



Zivilisation! Der populäre Erfolg war gewaltig, obgleich die literarischen Menschen und die Heerespezialisten zu tadeln fanden. Das Verstandselement darin, hieß es, sei schwach, die Geschichtsphilosophie eng und oberflächlich, die Regierung des Einflusses des Individuums auf die Ereignisse eine mystische Spitzfindigkeit. Die künstlerische Kraft aber, jene „Bärenkraft“, wurde einstimmig für außer aller Diskussion stehend erklärt — zusammen mit der ungeheuren volkhaften Echtheit des Werkes. Die liberale Kritik Rußlands mußte zugeben, daß „Krieg und Frieden“ ein „durch und durch russisches Werk“ sei, daß „niemand mit einer solchen Kraft der künstlerischen Analyse und Synthese, mit solcher Schöpferkraft also, den Typus der russischen Volksseele in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit und ihrer erhabenen Einheitlichkeit nachgebildet habe“ wie Tolstoi. Was man ihm verübelte, war „die geflüsterte Entfernung, in der er sich von allen zeitgenössischen fortschrittlichen Strömungen hielt,“ — eine Erscheinung und ein Vorwurf, die sich im Falle von „Anna Karenina“ wiederholen sollten. „Anna Karenina“, schrieb Turgenjew, „gefällt mir nicht, obgleich auch herrliche Seiten vorkommen. (Das Rennen, das Nähen, die Jagd.) Aber das ist alles säuerlich und riecht nach Moskau, nach Weihrauch, nach alten Jungfrauen, Slawophilen, Aeltum usw.“ Mit einem Worte, Turgenjew, der Sapadnik, perhorreszierte das Östliche in dem Roman, und mit ihm tat es die ganze liberal-radikale Partei, die „Anna Karenina“ beschwieg, ironisierte oder beschimpfte, während die Slawophilen und die aristokratische Hofpartei sich vor Vergnügen die Hände rieben. Tatsächlich hatte Tolstoi geistig-politisch genommen die „Höhlenmenschen“ für sich, die freilich für die künstlerischen Eigenschaften seines Werkes wenig Sinn haben mochten. Diese zu würdigen, waren die Liberalen liberal



genug, und sie taten es im Zustande jener Verwirrung, worein das reaktionäre Genie die Menschheit immer versetzt und in die zum Beispiel Europa durch die Erscheinung Bismarcks versetzt wurde.

Hier liegt ein Paradoxon, das zu bedenken sich lohnt. Ein idealistischer Instinkt in uns will wahrhaben, das Talent, die schöpferische Potenz müsse, als Lebensmacht, notwendig der Idee und Gesinnung des fortschreitenden Lebens, dem humanitären Willen vorbehalten und der Lebenswidrigkeit, der Sympathie mit dem Tode, der gegen Freiheit und Fortschritt gerichteten und also im humanitären Sinn schlechten Gesinnung gesetzmäßig versagt sein, derart, daß es ein metaphysischer Beweis für die Güte einer Sache wäre, wenn in ihrem Namen ausgezeichnet geschrieben wird. Wirklich ist das etwas wie ein Gesetz: Die humane Rückschrittlichkeit ist in der Regel mit Talentlosigkeit geschlagen. Allein diese Regel ist nicht unverbrüchlich. Das rückschlägige Genie, das glanzvolle und sieghafte Talent als Anwalt der „Höhle“ kommt vor — und eine tiefere Verwirrung gibt es nicht als diejenige, die diese paradoxe Erscheinung in der Menschenwelt anrichtet. Sainte-Beuve sagte von Joseph de Maistre, er habe „vom Schriftsteller nichts anderes als das Talent“: — ein Satz, in dem sich diese Verwirrung vollkommen ausdrückt und der genau den Fall bezeichnet, den wir meinen.

Das liberale und fortschrittliche Rußland muß die Erscheinung Tolstois als einen solchen Fall empfunden haben: als einen Fall rückschlägiger Bärenkraft. Aber es ist klar genug, daß diese Bärenkraft eines Wesens ist mit seinem Stockrussentum, seiner ungeheueren völkischen Echtheit, seinem heidnischen Natur-Aristokratismus, dessen „Tendenz“ zu demokratischer Vergeistigung eben nur sentimentalische Tendenz und von so



auffallend mangelhaftem Erfolge gekrönt war. Seine gewaltige Östlichkeit äußerte sich intellektuell darin, daß er die europäische Fortschrittsidee auf eine Weise verspottete und verleugnete, die alles Westlertum, allen Liberalismus, das ganze petrinish gesinnte Rußland schwer beleidigen mußte. Tatsächlich hat er sich über den Fortschrittsglauben des Westens, den das Rußland Peters des Großen angenommen hatte, unumwunden lustig gemacht. Man habe, sagte er, das Gesetz des Fortschritts im Herzogtum Hohenzollern-Sigmaringen und an seinen 3000 Einwohnern beobachtet. Andererseits aber habe man China mit seinen 200 Millionen Einwohnern, das unsere ganze Fortschrittstheorie über den Haufen werfe. Nichtsdestoweniger zweifle man keinen Augenblick daran, daß Fortschritt ein allgemeines Gesetz der Menschheit sei, und so ziehe man mit Kanonen und Gewehren aus, um den Chinesen die Fortschrittsidee beizubringen. Der gewöhnliche Menschenverstand könnte uns jedoch sagen, daß, wenn die Geschichte des größeren Teiles der Menschheit, der ganze sogenannte Osten, das Gesetz des Fortschritts nicht bestätigt, dieses Gesetz nicht für die ganze Menschheit bestehe, sondern höchstens einen Glaubensartikel für einen bestimmten Teil der Menschheit bilde. Tolstoi bekennt, daß er im Leben der Menschheit überhaupt kein gemeinsames Gesetz zu finden vermag und daß man ebenso gut die Geschichte jeder beliebigen anderen Idee oder „historischen Phantasie“ unterordnen könne wie der Fortschrittsidee. Er sieht aber, weitergehend, auch nicht die geringste Notwendigkeit, Gesetze für die Geschichte zu finden, ganz unabhängig von der Unmöglichkeit. Das gemeinsame ewige Gesetz der Vervollkommenung, sagt er, stehe in der Seele jedes Menschen geschrieben, und nur durch Irrtum werde es auf die Geschichte übertragen. Solange es persönlich bleibe, sei dieses



Gesetz fruchtbar und allen zugänglich; auf die Geschichte übertragen, müßiges Geschwätz. Ein allgemeiner Fortschritt der Menschheit sei eine unerwiesene Sache und existiere nicht für sämtliche Nationen des Ostens; und es sei daher ebenso unbegründet, wenn man behaupte, daß der Fortschritt das Ur-gesetz der Menschheit sei, wie die Behauptung vernünftig wäre, daß alle Leute blond seien mit Ausnahme der Dunkelhaarigen.

Es ist merkwürdig, wie hier Ideen aus der Sphäre eines idealistischen Individualismus, der deutsch ist und der die menschliche Vervollkommenung in das Innere der Einzelnen verlegt, sich mit anderen vermischen, die die entschiedenste Kampfansage an die Überheblichkeit Europas als geistige Gesetzgeberin der Welt bedeuten. Tolstoi protestiert gegen die in seinen Augen naive Verwechslung europäischer, d. h. westeuropäischer Menschlichkeit mit der Gesamtmenschheit, und in diesem Protest bekundet sich die Richtung seines Blickes nach Osten, sein Asiatismus mit einem Wort, der anti-petrinisch, urrussisch-zivilisationsfeindlich, kurz: bärenmäßig ist. Was wir vernahmen, war die Stimme des russischen Gottes auf dem Ahornthron unter der goldenen Linde.

Diejenige des Humanistengottes klingt anders. Goethe hat das Asiatentum gehaßt und verachtet, darüber ist kein Zweifel. Das Element sarmatischer Wildheit, in dem Tolstoi immer beheimatet blieb und das sich in seiner Greisenprophezie nur rationalisiert findet, mußte dem durchaus kulturell interessierten Geiste des großen Deutschen fern und fremd bleiben. Er berührt das Slawentum gelegentlich einer Reise ins Oberschlesisch-Polnische: seine Eindrücke sind „meist negativ merkwürdig“. Er beobachtet Mangel an Kultur, Unwissenheit, Stumpfheit, niedrige Lebenshaltung. Er fühlt sich „fern von gebildeten Menschen“. Sein patriotisch anstößiges Verhalten



zur Zeit des Befreiungskrieges, die bewunderungsvolle und innerlich freundschaftliche Ehrerbietung, die er der klassischen Erscheinung Napoleons widmete („Der Mann ist euch zu groß“), gehören in diesen Zusammenhang. „Es ist wahr,“ sagte er 1813, „Franzosen sehe ich nicht mehr und nicht mehr Italiener, dafür aber sehe ich Kosaken, Baschkiren, Kroaten, Magyaren, Kassuben, Samländer, braune und andere Husaren.“ Diese Aufzählung östlicher Stämme hat außerordentlich verächtlichen Akzent. Daß die Kosaken und Kassuben als Verbündete im Lande sind, die Franzosen aber als Feinde dort waren, scheint ihm nichts auszumachen. Er gesteht zwar, daß auch er froh ist, die gallische Soldateska los zu sein; aber offenbar fehlt nicht viel, daß er das Bündnis mit Rußland, die Abhängigkeit Deutschlands vom Osten als erniedrigender empfindet denn seine Unterjochung durch den Westen, und gewiß ist, daß die Humanität des Dichters der „Iphigenie“ mit der westeuropäischen Humanität, deren Form die Zivilisation ist, mehr sympathisiert als mit der weichen, wilden Menschlichkeit Halbasiens.

Unpatriotisch hat er erklärt, er könne die Franzosen nicht hassen; zuviel verdanke er ihnen von seiner Bildung. Die Äußerung ist nur recht und billig, aber der Humor beginnt, wie bei Tolsstoi, sobald es sich um seine Natur, um jene vorerwähnte, vorgeistige „Grundverfassung“ handelt, die sich ebenfalls zu äußern wußte und die so außerordentlich unfranzösisch ist, daß man sie wohl als hervorragend deutsch bezeichnen kann. Es wäre fehlerhaft, hier seine Kälte gegen die „Freiheit“ als Beweismittel heranziehen zu wollen. Denn erstens ist das Prinzip der Ordnung (ordre) etwas ebenso Französisches, Klassisch-Rationales wie das ihm parteimäßig entgegenstehende der Freiheit; und zweitens ist Freiheit nichts Ungermanisches: Man



erinnert sich, mit welchem Beifall Goethe den Ausspruch Guizots zitiert, die Germanen hätten der Welt den Gedanken der persönlichen Freiheit gebracht. Allein es ist in Goethe etwas Unideelles, Anti-Doktrinäres, Anti-Konstruktives; ein Unglaube daran, daß von der Abstraktion aus das Einzelne, unter bestimmten Bedingungen Existierende je gebessert werden könne; ein Realismus und politischer Skeptizismus also, die man wohl als ebenso unfranzösisch wie ausgesprochen deutsch bezeichnen darf, wenn man Frankreich als das Land der Revolution und Deutschland als das Land einer gewissen nationalen Schwäche für das Lebendige, historisch Bedingte, „Organische“ nimmt. Man muß bedenken, daß er politischer Praktiker war: er hat Sachsen-Weimar regiert. Die Praxis aber ist dem Geiste wenig hold, sie erzieht zum Zynismus, was mancher Politiker, sogar in Frankreich, erfahren hat, wo mehr als ein Radikalist schon zum Konservativen geworden ist und hat auf das Volk schießen lassen, nachdem er zur Macht gelangt war. Vielleicht, daß Goethe politisch generöser zu denken und zu empfinden vermocht hätte, wäre er nicht durch Praxis dem Idealismus verloren gegangen. Aber auch dies ist wenig wahrscheinlich, da er von vornherein dem historischen Demokratismus, der Bestimmung der Geschichte als Entwicklung der Idee in den Massen, wenig zugänglich war, Begeisterung für politische Ideen von Hause aus nicht kannte und die Historie durchaus als Heroenbiographie verstand — ein Aristokratismus, der zu der schwungvoll-demokratischen Geste Schillers wie zu der christlich-musikalischen Heldenverkleinerung Tolstois in dem gleichen Gegensatz steht.

Es wäre töricht, ihn sich devot zu denken, trotz der Geschichte mit Beethoven und den kaiserlichen Herrschaften auf der Promenade in Karlsbad. Seine Fürstenknechtschaft war rein mon-



däner Natur, soweit nicht einfach persönliche Freundschaft im Spiele war, und als der Freiherr von Gagern im Jahre 1794 jenen Aufruf erließ, worin er die deutsche Intelligenz und insbesondere Goethe aufforderte, ihre Feder in den Dienst der „guten“, d. h. der konservativen Sache und eigentlich in den eines neuen deutschen Fürstenbundes zu stellen, bestimmt, das Land vor der Anarchie zu retten — da antwortete er charakteristischer Weise nach höflicher Dankagung für das ihm erwiesene Vertrauen, er halte es für unmöglich, Fürsten und Schriftsteller zu gemeinsamem Wirken zu vereinigen. Trotzdem ist über sein strikt negatives Verhältnis zur französischen Revolution kein Wort zu verlieren.

Unter dem Gesichtspunkt des Geistes gesehen, war sein Verhältnis zum Menschen zynisch, das heißt: radikal ungläubig. Daß aber dies eben nur der Blickwinkel des Geistes ist, zeigt sich in der Tatsache, daß es ihn nicht hinderte, die Menschen zu lieben: Wir besitzen von ihm das Bekenntnis, daß der bloße Anblick eines Menschenangesichtes ihn von Verdüsterung heilen konnte. Woran er nicht glaubte, das waren Verfassungsartikel und Eintrachtsfeste. Nie wird ganz klar werden, ob es eigentlich Begeisterung oder Spott war, wenn Hegel sagte: „Solange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie kreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.“ Jedenfalls war es dies, was Goethe abstieß. Es sei völlig wider die Natur, urteilte er, dem ganzen Menschengeschlecht über die Wahl der Mittel und Wege zur bürgerlichen Glückseligkeit nur einen Sinn aufdringen zu wollen. Man darf dem erstens hinzufügen, daß ein Satz wie dieser die ganze Masse seiner Gleichgültigkeit gegen die Befreiungskriege aufwiegt; denn er trägt streng national-indivi-



dualistisch-aristokratisches Gepräge, und allein die wiederum aristokratische Bewunderung für Napoleons Größe konnte den Sprecher eines solchen Satzes hindern, in dem imperator den Schwertträger eben dieser demokratischen „Aufdringlichkeit“ zu sehen. Zweitens aber ist zuzugeben, daß er ein Recht hatte, sich zum Anwalt der Natur aufzuwerfen. Nochmals zitiert:

„Franztum drängt in unsern verworrenen Tagen, wie einstmal  
Luthertum es getan, ruhige Bildung zurück.“

Welche charaktervolle, national unboreingenommene Zusammenziehung, diese, von Franztum und Luthertum! Es ist ihm gleich, ob die „Störung“, die „Aufregung“ von diesseits oder jenseits des Rheines kommt: Auf jeden Fall ist sie seine Feindin, die Feindin von Natur und Kultur, von „ruhiger Bildung“, worauf seine Idee der Menschlichkeit beruht. Das Distichon zeigt klar und deutlich — zeigt es trotz aller sonstigen „Luft am Protestieren“ —, wie er sich im 16. Jahrhundert etwa würde gehalten haben: Im Namen jenes Hochbegriffes der „Bildung“, der Natur und Kultur in sich vereinigt, wäre er für Rom und gegen die Reformation gewesen — oder hätte doch eine so zweideutige und unzuverlässige Stellung eingenommen wie Erasmus, von dem Luther sagte, daß die Ruhe ihm teurer sei als das Kreuz. „Das Kreuz“: das war ein paar Jahrhunderte später die Revolution. Sie war der Geist. Und „ruhige“ Bildung war Goethen teurer.

In einem edelbürgerlichen Quietismus, humanistischer Friedensliebe fließen uns hier die Gestalten Erasmi und Goethes einen Augenblick zusammen. Allein die Identität ist wenig stichhaltig — gar zu verschieden ist das Format, durch das doch auch der Charakter, das Wesen mächtig bestimmt wird. Ist



nicht Tolstois Volkhaftigkeit einfach Äußerung und Zubehör seiner Bärengröße? Ist nicht beides ein und das selbe? Und läßt nicht Goethes Größe a priori auf einen mächtigen ethnischen Kern seines humanistischen Kosmopolitismus schließen? Erasmus, der Feine, war nicht volkhaft. Das war vielmehr Luther. Und dem Format, dem Wesen nach, als Verkörperung großen Deutschtums, gehört wahrhaftig Goethe mehr mit Luther zusammen als mit dem Humanisten, — auch mit Bismarck gehört er ja, in dieser Eigenschaft, weit näher zusammen, als eine namentlich im Auslande beliebte Antithese es wahr haben will.

Gefährlich zu sagen — weil man fürchten muß, den Höhlenbären des Nationalismus allzu wohl damit zu gefallen —, aber zuweilen ist es unmöglich, nicht auf keizerliche Gedanken über die Echtheit und Rechtmäßigkeit von Goethes Humanismus zu verfallen. Ein göttlicher Mann, wie Tolstoi. Aber war nicht vielleicht der antik-humanistische, der Jupiter-Charakter dieser Göttlichkeit eine wenig tief reichende Stilisierung seines Wesens, und war nicht vielmehr auch er, wie Tolstoi, der russische Gott unter der goldenen Linde, eine ethnische Gottheit, ein Ausbruch jenes germanisch-aristokratischen Heidentums, als dessen Söhne wir auch Luther und Bismarck empfinden und das in der Ideologie des zurückliegenden Krieges auf beiden Seiten eine Rolle spielte?

Die offene Feindseligkeit, die in der Sphäre eines gewissen literarisch-humanitären Radikalismus gegen Goethe so gut wie gegen Bismarck lebendig, das Verlangen nach seiner nationalen Entthronung, das dort an der Arbeit ist, kann nicht des Rechtes und guten Sinnes entbehren. Indem Goethe, als Spinozaschüler, die natürlichen Endursachen und -zwecke als anthropomorphe Erdichtungen verstand, entfernte er sich



von einer anthropozentrischen Humanität, dem emanzipatorischen Menschlichkeitsbegriff, der alles teleologisch auf sich bezieht und in der Kunst eine Dienerin des menschlich Nützlichen sieht. Seine Zusammenziehung von Kunst und Natur ist nicht humanitär. Sein Realismus, der erwähnte Mangel an ideellem Schwung, die Sinnlichkeit seines Wesens, die ihn die Brandschätzung eines Bauernhofes als wirklich und der Teilnahme wert, den „Untergang des Vaterlandes“ aber als Phrase empfinden läßt, ist es ebensowenig: Das alles ist, offengestanden und humoristisch gesprochen, immer nur drei Schritt vom Brutalen entfernt.

Es ist in ihm ein Sinn für Macht, für den Kampf, „bis eins dem andern Übermacht bethätigt“, — an welchem der Pazifismus des Geistes unmöglich Gefallen haben kann. Es „macht ihn traurig, mit allen Leuten gut zu sein“. Er „braucht den Bohn“. Nun, christliche Friedensliebe ist das nicht, — wenn es auch lutherisch ist und bismärckisch dazu. Zur Kennzeichnung seiner Streitbegier, seiner Lust, „dreinzufahren und zu züchtigen“, seiner Bereitschaft, gegnerische Meinungen durch Machtgebrauch mundtot zu machen und „solche Leute aus der Gesellschaft zu entfernen“, ließe sich manches beibringen und ist manches beigebracht worden. Aber ich liebe geradezu, wenn auch nur humoristischer Weise, die Geschichte von Kogebue und der Schiller-Gedächtnisfeier, deren Veranstaltung dieser betrieb, einzig und allein, um Goethe zu ärgern und Schiller gegen ihn auszuspielen. Der niederträchtige Kogebue! Er weiß, daß er den Alten mit diesem Plane ärgert, und er weiß zweitens, daß dieser die Feier mit amtlichen Machtmitteln verhindern kann. Er stellt ihn also vor die Wahl, entweder dies zu tun und damit seine absolutistische Eifersucht offen zu bekunden oder, wenn er sich davor scheut, den Ärger, die Faust in der Tasche,



hingunehmen. In majestätischer Naivität wählt Goethe den Machtgebrauch. Er verbietet die Feier. Das hätte auch Bismarck getan!

Gewalt und Sentimentalität sind rauhe und naturalistisch herabsetzende Ausdrücke für gewisse komplementäre Zusammengehörigkeiten im Seelenhaushalt dieses Riesengeschlechts. Wir gebrauchen sie humoristischer Weise, denn auch beim besten Willen nicht wüßten wir die geheime Ironie — eine durchaus objektive, durchaus unbewußte Ironie, natürlich — auf dem Grunde ihrer riesenhaften Mannentreue, ihrer aristokratischen Knechtschaft zu übersehen. Sie waren beide „treue deutsche Diener ihres Herrn“, o mein Gott — der „Zivil-Wallenstein“ und der absolutistische Kultur-Imperator; germanische Edelknechte waren sie beide, und das war wahrhaftig nicht Heuchelei, sondern höchste Riesenempfindsamkeit. Die Ähnlichkeit der Charakter-Situationen ist zuweilen verwirrend. Karl August und der einfache alte Mann, dem Bismarck „diente“, fließen in ein Symbol zusammen. Im Jahre 1825 beging der Sachsen-Weimarer sein fünfzigjähriges Regierungsjubiläum, und zugleich waren es fünfzig Jahre, seit Goethe nach Weimar gekommen. An diesem Tage nennt Goethe sich den „beglücktesten Diener seines Herrn“. Er ist der erste Gratulant, früh sechs Uhr im Römischen Hause des Parks. Die Rührung war groß und echt. „Bis zum letzten Hauch beisammen!“ Wir sehen den greisen Wilhelm und Bismarck, dem er bis auf den Treppenpodest entgegengekommen ist, in derselben Umarmung; und wir sehen eine fliegende Röte in die Wangen Roderich von Posas steigen, der sich abwendet und spricht: „Ich kann nicht Fürstendiener sein!“

Wir haben unsere Neigung schon eingestanden, aus der Frage des Formats eine Frage der Echtheit zu machen. Der größte deutsche Dichter wird auch der deutscheste gewesen sein,



— das ist ein Zusammenhang noch engerer und notwendigerer Art, möchten wir sagen, als der kausale, es ist wahrhaftig ein exaktes Futurum, bestätigt übrigens von zweifellos maßgeblicher Seite, nämlich vom Vater Jahn, der Goethe im Jahre 1810 motu proprio für den deutschesten Dichter erklärt hat, unbekümmert darum, daß Goethe sich gegen teutsche Bruderschaften allezeit so ablehnend verhielt wie Tolstoi gegen die slawischen. Ja, als es ihm 1813 beinahe gelungen war, sich in den Geruch der Vaterlandslosigkeit zu bringen, rief Barnhagen von Ense: „Goethe kein deutscher Patriot? In seiner Brust war alle Freiheit Germaniens früh versammelt und wurde hier, zu unser aller nie genug erkanntem Frommen, das Muster, das Beispiel, der Stamm unserer Bildung. In dem Schatten dieses Baumes wandeln wir alle. Fester und tiefer drangen nie Wurzeln in unseren vaterländischen Boden, mächtiger und emsiger sogeu nie Andern an seinem markigen Innern. Unsere waffenfrohe Jugend, die höhere Gesinnung, die in ihr wirkte, stehen wahrlich bezugreicher zu diesem Geiste als zu manchem andern, der dabei besonders thätig gewesen sein will.“

Gute, kraftvolle und schöne Worte. Sie laufen auf die Wahrheit hinaus, daß in nationalen Dingen an dem Meinen und Sagen eines Mannes sehr wenig, am Sein, am Tun dagegen alles gelegen ist. Hat man den „Göth“, den „Faust“, den „Meister“, die „Sprüche in Reimen“ und „Hermann und Dorothea“ geschrieben, ein Gedicht, das Schlegel mit dem Beinwort „vaterländisch“ ehrte, so kann man sich einige kosmopolitische Unzuverlässigkeit am Ende leisten, wie auch der „große Schriftsteller der Russenerde“ sich den rational-christlichen Pazifismus seiner Spätzeit leisten konnte. Man hat genug nationale Natur alsdann, um dem Geiste das Wort reden zu dürfen, ohne ins literatenhaft Wesenlose zu fallen; und als Natur hat Goethe



das Nationale immer empfunden, wie unter andern die berühmten, zu Eckermann gesprochenen Sätze lehren: „Überhaupt ist es mit dem Nationalhaß ein eigenes Ding. Auf den untersten Stufen der Kultur werden Sie ihn immer am stärksten und heftigsten finden. Es gibt aber eine Stufe, wo er ganz verschwindet und wo man gewissermaßen über den Nationen steht und man ein Glück oder Wehe seines Nachbarvolkes empfindet, als wäre es dem eigenen begegnet. Diese Kulturstufe war meiner Natur gemäß, und ich hatte mich darin lange befestigt, ehe ich mein sechzigstes Jahr erreicht hatte.“ —

Vergeistigung! lautet der sentimentalische Imperativ der Lieblinge der Natur, wie derjenige der Geistesöhne Verleiblichung! lautet. Mit mehr oder weniger Geschick, sagten wir, wird ihm gehorcht. Aber Tolstois Entnatürlichungsnotwerk, obgleich nur spiritualisierte Wildheit, bleibt rührend und verehrungswürdig auch neben Goethes majestätischer Kultur. Worauf es ankommt, ist aber, daß nichts zu leicht falle. Mühe-lose Natur, das ist Roheit. Müheloser Geist ist Wurzel- und Wesenlosigkeit. Eine hohe Begegnung von Geist und Natur auf ihrem sehnsuchtsvollen Weg zueinander: Das ist der Mensch.

### Sympathie

Über Tolstoi macht Gorki einmal eine ganz merkwürdige und erschreckende Äußerung. Er deutet die Möglichkeit an, daß Tolstoi, ungeachtet seiner starken Vernunft, zuweilen gehofft oder doch daran gedacht habe, die Natur werde möglicherweise mit ihm eine Ausnahme machen und ihm physische Unsterblichkeit gewähren. „Die ganze Welt, die weite Erde sieht auf ihn, von China, Indien, Amerika, von überallher strecken sich lebendige,



vibrierende Fäden nach ihm aus, seine Seele ist für alle und für immer. Warum sollte nicht die Natur ihr Gesetz durchbrechen, einem Menschen leibliche Unsterblichkeit verleihen — warum nicht?“ Welch ein Wahnmwig! Aber wenn es nicht wahr ist, wenn der vernünftige alte Mann nie auf einen so ungeheuerlich anmaßenden Gedanken verfiel, so bleibt es doch bezeichnend, daß Gorki für ihn auf den Gedanken kam, es bezeichnet das Verhältnis zur Natur, zum Leben, in welchem Tolstoi einem aufmerksamen Beobachter zu stehen schien. — Und Goethe? Meint man, der greise Liebhaber des Gräuleins von Levekov hätte sich nicht zurweilen an den Grenzen des Lebens und der Menschheit gestoßen, wie ein Napoleon sich an den Grenzen der Macht stieß und es beklagte, daß die Menschen zu skeptisch geworden seien, um ihn wirklich für einen Gott zu halten, wie seinen Bruder Alexander? Meint man, er wäre des Gedankens, den Gorki dem alten Tolstoi zuschreibt, ganz und gar unfähig gewesen: daß nämlich die Natur doch vielleicht Anstand nehmen werde, ihn, ihren liebsten Sohn, zu vernichten, wie all das andere gemeine Menschengut?

Er starb jedoch unversehens mit 83 Jahren. Die Natur überlistete ihn liebevoll, sozusagen. Er hatte gelitten, er drückte sich bequem in die Ecke seines Sessels, um zu ruhen, zu schlummern, und war hinüber. Die Stelle, wo Eckermann den Anblick der Leiche schildert, ist berühmt. „Der Körper lag nackt in ein weißes Bettuch gehüllt, große Eisstücke hatte man in einiger Nähe umhergestellt, um ihn frisch zu erhalten, solange wie möglich. Friedrich (der Diener) schlug das Tuch auseinander, und ich erstaunte über die göttliche Pracht dieser Glieder. Die Brust überaus mächtig, breit und gewölbt; Arme und Schenkel voll und sanft muskulös; die Füße zierlich und von der reinsten Form; und nirgends am ganzen Körper eine Spur von Fettigkeit



oder Abmagerung und Verfall. Ein vollkommener Mensch lag in großer Schönheit vor mir, und das Entzücken, das ich darüber empfand, ließ mich auf Augenblicke vergessen, daß der unsterbliche Geist eine solche Hülle verlassen.“

Hier darf nichts mißverstanden werden. Niemand behauptet, daß Goethe und Tolstoi vierschrotig, daß sie, im Gegensatz zu den kranken Genien Schiller und Dostojewski, im banauischen Sinn des Wortes „normal“ gewesen seien. Auch das naturgesegnetste Genie ist niemals im Sinne des Philisters natürlich, d. h. gesund, normal und nach der Regel. Da bleibt im Physischen immer viel Zartes und Irribles, zu Krise und Krankheit Geneigtes, im Psychischen immer viel den Durchschnitt Befremdendes, ihn unheimlich Berührendes, dem Psychopathischen Nahes, wenn man auch dem Philister verbieten muß, es so anzusprechen . . . Nein! Aber von jener sinnlichen Begabtheit ist hier die Rede, die zu dem besonderen Adel des antäischen Genies gehört und die Goethes Faust in den Worten feiert, mit denen er den Erdgeist anredet:

„Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles,  
Warum ich bat. Du hast mir nicht umsonst  
Dein Angesicht im Feuer zugewendet.  
Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,  
Kraft, sie zu fühlen, zu genießen. Nicht  
Kalt staunenden Besuch erlaubst du nur,  
Bergönnest mir, in ihre tiefe Brust,  
Wie in den Busen eines Freunds, zu schauen . . .“ uff.

Kraft, sie zu fühlen, zu genießen. Tolstois sinnliche Begabung, persönlich gesprochen, muß die eines edlen, von der Natur aufs vollkommenste ausgestatteten, hochempfindlichen Tieres gewesen sein, — verstärkt, sublimiert durch das reflektierende



Bewußtsein des Menschen. Seine Augen, die kleinen, scharfen, grauen Augen, unter den buschigen Brauen, waren die eines Falken; sie sahen alles. Sie waren einer heilsichtigen Analyse fähig, die übertrieben anmuten konnte und einen Kritiker veranlaßte, ihm zu schreiben: „Sie sind manchmal imstande zu sagen, die und die Körperbeschaffenheit eines Menschen wies darauf hin, daß er nach Indien zu reisen wünschte.“ Besonders penetrant war offenbar sein Geruchssinn. Er trägt ein großes Teil zur ungeheuern Sinnlichkeit seines Werkes bei und war, wie es scheint, in seiner Nachhaltigkeit seiner eigenen menschlichen Pietät zuweilen anstößig. „So ungern ich davon spreche,“ sagt er in seinen Erinnerungen, „ich erinnere mich noch immer an den charakteristischen, scharfen Geruch, der meiner Tante anhaftete und wohl eine Folge der Nachlässigkeit in ihrer Kleidung war.“

Von Goethes Wetterempfindlichkeit war schon die Rede. Sie ist jener fast übertriebenen sinnlichen Begabtheit zuzurechnen und geht ins Dölkult-Natursichtige über, wenn er nachts in seinem Schlafzimmer zu Weimar das Erdbeben von Messina wittert. Auch der nervöse Apparat der Tiere vermag ja dergleichen Ereignisse vor- und mitzufühlen. Das Tierische transzendiert. Alle Transzendenz ist tierisch. Naturvertraute sinnliche Irritabilität überschreitet die Grenzen des eigentlich Sinnlichen und mündet ins Übersinnliche, Naturmystische ein. Bei Goethe findet sich das Göttlich-Tierische mit Freimut und naturaristokratischem Stolz bejaht auf allen Stufen und in allen Formen, auch in der geschlechtlichen. Das „Priapische“ war Gesinnung bei ihm zuzeiten, — eine Gesinnung, die selbstverständlich bei Tolstoi nicht vorkommt, da das antike Kulturelement seinem Wesen fehlt. Die geschlechtliche Lust war also in seinem Falle nicht humanistisch-antik akzentuiert, sondern



russisch-krafftischwelgerisch und dabei immer moralistisch verdunkelt, von tiefer Reue wahrscheinlich nicht nur gefolgt, sondern schon begleitet. Wir haben Zeugnisse von Kameraden Tolstois aus seiner Offizierszeit, der Zeit von Sebastopol, — Zeugnisse, die von der Wut, mit welcher der Kampf zwischen seinen sinnlichen und geistigen Trieben schon damals in seinem Innern tobte, eine deutliche Vorstellung geben. Nach einer solchen Schilderung war der junge Graf Tolstoi ein herrlicher Kamerad, die Seele seiner Batterie, von übersprudelnder Laune. War er abwesend, so herrschte Niedergeschlagenheit. „Man hörte nichts von ihm,“ sagt der Erzähler, „einen, zwei, drei Tage lang ... endlich kam er zurück ... und sah ganz aus wie der verlorene Sohn — düster, abgezehrt, mit sich selbst zerfallen. Er nahm mich beiseite und begann Beichte zu tun. Er gestand mir alles, einfach alles, sein Zechen, Kartenspiel, wo er die Tage und die Nächte verbrachte, und, würdet Ihr es glauben? seine Reue und sein Leid waren so tief, als hätte er ein furchtbares Verbrechen begangen. Seine Verzweiflung war so grenzenlos, daß sie peinlich anzusehen war ... Ein solcher Mensch war er. Er war, mit einem Worte, sonderbar und, wenn ich die Wahrheit gestehen soll, mir nicht ganz verständlich.“

Das wollen wir glauben. Die „peinliche Verzweiflung“, deren Zeuge der junge Offizier da sein mußte, kam ja aus jenem inneren Zwiespalt, der den späteren Tolstoi zu einem der größten Gewissenswecker, der stärksten Erreger von Gottesangst unter den Menschen gemacht hat. Aber die Tiefe seiner sittlichen Not eben zeugt von der Hefigkeit seiner Triebe, und wenn das Naturhafte seiner Christlichkeit mehr und mehr eine schwere Last bedeutete, einen Stachel, vor der sie sich Ruhe wünschte, so erlangte sie diese Ruhe doch niemals, bis zum



Ende nicht. Tolsstoi hielt geschlechtlich so lange aus wie Goethe, der sich selber neckte:

„Alter, hörst du noch nicht auf?

„Immer, Mädchen!“

— aber sein geistiges Verhältnis zum Weibe, das er früh im Stil der Kirchenväter als instrumentum diaboli empfinden lernte, hatte sich längst so gestaltet, daß ein Erlebnis wie das des alten Goethe mit Ulrike bei ihm undenkbar war. Das Merkwürdige aber oder bei der Größe und Mächtigkeit seiner Anlagen eigentlich Selbstverständliche bei alledem ist, daß von Muckerei, von Prüderie oder auch nur von Delikatesse in seinem Verhältnis zu dieser Sphäre auch nicht eine Spur zu finden ist. Im Gegenteil: seine Äußerungen darüber sind von einem heidnischen Freimuth, dessen Großartigkeit ans Zynische grenzt. Er geht mit Gorki und Anton Tschechof am Meere spazieren, und plötzlich richtet er an Tschechof eine Frage, dessen jugendliches Vorleben betreffend, und bedient sich dabei eines biblischen Ausdrucks von roher Feierlichkeit. Anton Pawlowitsch ist verwirrt, murmelt etwas, indes er an seinem Bärtchen zupft. Der Alte aber läßt ihn stammeln und legt dann seinerseits, den Blick auf das Meer gerichtet, in vier Worten ein höchst positives Bekenntnis in betreff seiner eigenen Führung ab, das er mit einem schweren und niedrigen Bauernausdruck schließt. „Wenn sie von seinen rauen Lippen kommen,“ sagt Gorki, „klingen alle derartigen Worte einfach und natürlich und verlieren ihre soldatenhafte Roheit.“

Er sagt an einer anderen Stelle: „Wäre Lew Nikolajewitsch Naturforscher, er würde sicherlich die scharfsinnigsten Hypothesen entwickeln, größte Entdeckungen machen.“ Diese Äußerung tut Gorki nicht im Zusammenhang mit dem mächtig



Sinnlichen in Tolstois Wesen; aber wir sind geneigt, es damit in Zusammenhang zu bringen. Er erinnert sich, wie es scheint, auch nicht an Goethe, indem er Tolstoi ein latentes naturwissenschaftliches Genie zuschreibt; aber wir unsererseits erinnern uns an ihn. Und uns will folgende Tatsache nicht ganz zufällig scheinen: Es geschah in Venedig, 1790, zugleich mit den sinnlichen Abenteuer, von denen die Epigramme Zeugnis geben, daß Goethe, am Lido, im Anschauen eines geborstenen Schafschädels, jene morphologische Einsicht in die Entstehung aller Schädelknochen aus den Wirbelknochen gewann, die eine so wichtige Aufklärung über die Metamorphose des tierischen Körpers bedeutete. Was Gorki meint, wenn er sagt, daß Tolstoi, falls er sich darauf verlegt hätte, geniale naturwissenschaftliche Entdeckungen gemacht haben würde, kann nicht zweifelhaft sein. Es ist die wissende Sympathie der Naturgesegneten mit dem organischen Leben — eine Sympathie, der Gros nicht fern ist und der Goethes biologische Intuitionen, zum Beispiel seine unglaublich sichere Vorwegnahme der Zellentheorie, entstammen.

Drückt sie sich nicht aus, diese Sympathie, in Goethes jungem Ganymed-Pathos? In diesem „Mit tausendfacher Liebestrunne sich an mein Herz drängt deiner ewigen Wärme heilig Gefühl“, diesem „Aufwärts an deinen Busen, all-liebender Vater!“? Drückt sie sich nicht aus in seinem Pantheismus, der nur die Objektivierung seines Gefühls ist, so, daß die eigene Allhingegenheit ihn die Gottheit nicht als von außen stoßend, sondern als alldurchdringend empfinden läßt? Jedenfalls ist sie ganz und gar auf das Leben, auf die „ewige Wärme“ gerichtet, diese organische Sympathie, dieses liebende Interesse — während (und was könnte charakteristischer für die Verschiedenheit der beiden großen Naturkinder sein!) Tolstois stärkstes,



quälendstes, tiefstes und produktivstes Interesse dem Tode gilt. Der Todesgedanke ist es, der sein Sinnen und Dichten in dem Maße beherrscht, daß man sagen kann, kein Meister der Weltliteratur habe den Tod empfunden und dargestellt wie er, — ihn so schrecklich durchdringend empfunden und so unersättlich oft dargestellt. Tolstois Genie in der dichterischen Erkundung des Todes ist in der That das Gegenstück zu Goethes naturwissenschaftlicher Intuition, und Sympathie mit dem Organischen ist die Grundlage beider. Der Tod ist eine sehr sinnliche, sehr körperliche Angelegenheit, und es wäre schwer zu sagen, ob Tolstoi sich so sehr für den Tod interessiert, weil er sich so sehr und sinnlich für den Körper, die Natur als Leibesleben interessiert — oder umgekehrt. Auf jeden Fall ist auch bei seiner Todesfixierung Liebe im Spiel: denn Todesfurcht, diese Quelle von Tolstois Poesie und Religiosität, ist Natur-Liebesfurcht, sie ist die negativ-naturalistische Seite des Goetheschen Ganymedaußschwunges.

„Du führst,“ spricht Goethe-Gaust zum Erdgeist,

„Du führst die Reihe der Lebendigen  
Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder  
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen . . .“

Meine Brüder: Man weiß, daß es Goethe war, der mit dem Gedanken, daß „der Mensch aufs nächste mit den Tieren verwandt“ sei, Ernst machte auf eine Weise, wie der Wissenschaft bis dahin nicht beigegeben war es zu tun; und das Erfüllte von diesem Gedanken, seine tiefe, wirkliche Anschauung, ist bezeichnend für das Naturkind und seine Sympathie mit dem Organischen. Schillers Humanität, sein Menschlichkeitsbegriff, der emanzipatorischer, im Grunde stolz-naturfeindlicher Art war, hätte wenig Gefallen an diesem Gedanken gehabt,



und man findet Gedanken nicht, die einem nicht gefallen, d. h. ideell willkommen sind. Es gibt keine „voraussetzungslose Wissenschaft“. Die Entdeckungen der Wissenschaft sind immer das Ergebnis einer ideellen Voraussetzung; das mittelalterliche Wort „Ich glaube, damit ich erkenne“ wird ewig recht behalten; der Glaube ist das Organ der Erkenntnis, und ohne die vorgefaßte, vor-angeschaute Idee eines einheitlichen Bildes, nach welchem die höhere Tierwelt nebst dem Menschen geformt ist und dem im botanischen Reich die angeschaute Idee der „Urpflanze“ entspricht, hätte Goethe niemals das os intermaxillare am Menschen gefunden. Man darf auf den humoristischen Widerspruch hinweisen, der zwischen der Tatsache dieser Entdeckung und der humanen Erläuterung besteht, die Goethe dazu gibt. Der Zwischenkieferknochen, sagt er, der bei den Tieren, je nach Umständen und Bedürfnis, verschieden gestaltet sei, — zuletzt, im Menschen, dem edelsten Geschöpf, verberge er sich schamhaft, „aus Furcht, tierische Gefräßigkeit zu verraten“. Idealistischer Menschenstolz könnte einwenden, dann sei es recht inhuman, das schamhaft Verborgene zu entdecken und an den Tag zu bringen.

Und doch ist es eben das Merkwürdige und tief Bedeutsame zu sehen, wie bei Goethe das Biologisch-Medizinische von Grund aus mit dem humanistischen Interesse, dem Interesse am Menschen und seiner Schönheit, und also auch mit der Kunst verquickt ist, wie bei ihm die Kunst als humanistische Disziplin erscheint und alle Disziplinen und Fakultäten menschlichen Fortschens, Wissens und Könnens sich als Abschattungen und Variationen ein und desselben großen, dringlichen und liebevollen Interesses und Anliegens darstellen, des Interesses am Menschen. Die Betrachtung des Menschlichen unter dem naturwissenschaftlich-medizinischen Gesichtswinkel lag nicht in der



Überlieferung seiner Familie, wie bei Schiller und Dostojewski, die beide Söhne von Ärzten waren, sich aber beide um den Leib des Menschen niemals gekümmert haben. Von Goethe dagegen weiß man, daß er seit seinen Leipziger Tagen sich mit medizinischen Studien befaßt hat, in Straßburg täglich mit Medizinern verkehrte und mit einem Ernst, als seien nicht die besonders so genannten „Schönen Wissenschaften“ sein zukünftiger Beruf, sondern etwa die Chirurgie, im Sezierraum, in der inneren Klinik und in der für Geburtshilfe arbeitete. Der Geist, in dem er diese Studien trieb, das Interesse, aus dem er sich ihnen hingab, erhellt aus der Tatsache, daß er später selbst jungen Künstlern in der Zeichenakademie Vorlesungen über den Knochenbau des menschlichen Körpers hielt. Es erhellt noch klarer aus gewissen Äußerungen Wilhelm Meisters, in den „Wanderjahren“, der sich zum Wundarzt ausbildet, sich also vor allem der Anatomie zuwendet und über die Art, wie er sich auf einem ganz anderen Tätigkeitsgebiet schon von langer Hand her darauf vorbereitete, sehr merkwürdige Auskunft gibt.

„Auf eine sonderbare Weise,“ sagt er, „welche niemand erraten würde, war ich schon in Kenntnis der menschlichen Gestalt weit vorgeschritten, und zwar während meiner theatralischen Laufbahn; alles genau besehen, spielt denn doch der körperliche Mensch da die Hauptrolle, ein schöner Mann, eine schöne Frau! Ist der Direktor glücklich genug, ihrer habhaft zu werden, so sind Komödien- und Tragödiendichter geborgen. Der losere Zustand, in dem eine solche Gesellschaft lebt, macht ihre Genossen mehr mit der eigentlichen Schönheit der unverhüllten Glieder bekannt als irgendein anderes Verhältnis; selbst verschiedene Kostüme nötigen, zur Evidenz zu bringen, was sonst herkömmlich verhüllt ward. Hiervon hätte ich viel zu sagen, so auch von körperlichen Mängeln, welche der fluge Schauspieler



an sich und anderen kennen muß, um sie, wo nicht zu verbessern, wenigstens zu verbergen, und auf diese Weise war ich vorbereitet genug, dem anatomischen Vortrag, der die äußeren Teile näher kennen lehrte, eine folgerechte Aufmerksamkeit zu schenken; so wie mir denn auch die inneren Teile nicht fremd waren, indem ein gewisses Vorgefühl davon mir immer gegenwärtig geblieben war.“

Das ist, wie gesagt, eine bedeutsame Auskunft. Sie gestattet einzusehen, daß die Bekanntschaft mit dem menschlichen Körper, die Wilhelm dem „loseren Zustand“ des Schauspielers lebens verdankte, nicht nur eine glückliche Vorbereitung auf seine anatomischen Studien war, sondern daß beides, sein Hang zum Theater wie seine medizinischen Neigungen, ein und demselben tiefen Interesse, der Sympathie mit dem organischen Leben und dessen höchster Offenbarung, der Menschengestalt, entstammt, einem Interesse, einer Sympathie, der, wie wir sagten, Gros nicht fern ist. Er ist zum Beispiel nicht fern, als Wilhelm Meister eines Tages auf seinem Platze im Seziersaal als zu bearbeitendes Präparat „den schönsten weiblichen Arm“ vorfindet, „der sich jemals um den Hals eines Jünglings geschlungen hatte“, und als er sich bei seinem Anblick denn doch nicht überwinden kann, „dies herrliche Naturerzeugnis“ mit seinem Besteck noch weiter zu entstellen. Und aus dieser Situation ergibt sich für ihn die Bekanntschaft mit jenem merkwürdigen Mann, dem „plastischen Anatomen“, einem Bildhauer, der zugleich aus Wachs oder sonstiger Masse anatomische Zergliederungen anfertigt, die das frische, farbige Aussehen natürlicher Präparate haben und mit deren reichlicher und immer verfeinerter Herstellung er der Anschauung lernender und praktizierender Mediziner in aller Welt zu dienen hofft. Da ergeben sich nun die beziehungsreichsten Gespräche über das Verhältnis



von bildender Kunst und anatomischer Wissenschaft, und wunderbarlich greift beides ineinander dort, wo der Meister „einen schönen Sturz eines antiken Jünglings in eine bildsame Masse abgießt und nun mit Einsicht die ideelle Gestalt von der Epiderm zu entblößen und das schöne Lebendige in ein reales Muskelpräparat zu verwandeln sucht“.

Hier knüpft das prosaische Alterswerk an frühe Gedanken und Bildungserlebnisse Goethes an. Daß Kunst- und Naturerkenntnis sich wechselweise vertiefen, hatte er zeitig empfunden und ausgesprochen. „Wie ich die Natur betrachte,“ schreibt er aus Rom, „so betrachte ich nun die Kunst, ich gewinne, wonach ich so lange gestrebt, auch einen vollständigen Begriff von dem Höchsten, was Menschen gemacht haben, und meine Seele bildet sich auch von dieser Seite mehr aus und sieht in ein freyeres Feld.“ „Nun ist mir Baukunst und Bildhauerkunst und Mahlerey wie Mineralogie, Botanik und Zoologie,“ heißt es in einem Brief an Herder. Und ein andermal: „Wir können zuletzt beim Kunstgebrauch nur dann mit der Natur wettsiefern, wenn wir die Art, wie sie bei Bildung ihrer Werke verfährt, ihr wenigstens einigermaßen abgelernt haben... Die menschliche Gestalt kann nicht bloß durch das Beschauen ihrer Oberfläche begriffen werden: man muß ihr Inneres entblößen, ihre Teile sondern, die Verbindungen derselben bemerken, die Verschiedenheiten kennen, sich von Wirkung und Gegenwirkung unterrichten, das Verborgene, Ruhende, das Fundament der Erscheinung sich einprägen, wenn man dasjenige wirklich schauen und nachahmen will, was sich als schönes ungetrenntes Ganzes in lebendigen Wellen vor unserm Auge bewegt.“ Dies sind Goethes Worte, und wer wollte zweifeln, daß sie die Wahrheit treffen? Wer wollte leugnen, daß es dem Künstler nützlich ist, auch unter der Epidermis Bescheid zu wissen, so daß er mit-



malen kann, was nicht zu sehen ist; mit andern Worten: wenn er zur Natur noch in einem andern Verhältnis steht als bloß dem lyrischen, wenn er zum Beispiel im Nebenamt Arzt ist, Physiolog, Anatom ist und von den Dossous auch noch seine stillen Kenntnisse hat? Die Hülle eines Menschenkörpers besteht nicht nur aus den Schleim- und Hornschichten der Oberhaut, sondern darunter ist das Lederhautgewebe zu denken, mit seinen Salben- und Schweißdrüsen, Blutgefäßen und Wärtchen, und darunter wieder die Fetthaut-Polsterung, deren vielen Fettzellen die Anmut der Form überhaupt erst zu danken ist. Was aber mitgewußt und mitgedacht ist, das spricht auch mit; es fließt in die Hand und tut seine Wirkung, ist nicht da und irgendwie doch da, und dies eben ergibt Anschaulichkeit. Die Kunst, wie wir sagten, ist nur eine humanistische Disziplin unter den anderen; sie alle, Philosophie, Juristerei, Medizin, Theologie, wie selbst auch Naturwissenschaften und Technologie, sind nur Abwandlungen und Spielarten einer und derselben hohen und interessanten Angelegenheit, zu welcher man niemals verschiedenartig und vielseitig genug sich verhalten kann, denn es ist der Mensch; und die menschliche Gestalt ist der Inbegriff ihrer aller, sie ist, mit Goethe zu reden, „das non plus ultra alles menschlichen Wissens und Tuns“, „das A und O aller uns bekannten Dinge“.

### Bekennnis und Erziehung

Autobiographie und Erziehung ... Die beiden Gedanken fügen sich uns wieder zusammen in dem Augenblick, da die Idee der menschlichen Gestalt, dieses höchsten Gegenstandes der Sympathie mit dem Organischen, vor uns ersteht. Ja, angesichts dieser Idee, der eigentlich plastischen, verfließen diese beiden



Triebe zu humaner Einheit: Das pädagogische Element lebt, bewußt oder unbewußt (und besser, wenn unbewußt), bereits in dem autobiographischen, es ergibt sich daraus, es wächst daraus hervor.

Goethe nennt Wilhelm Meister irgendwo sein „geliebtes Ebenbild“ . . . Wieso doch? Liebt man sein Ebenbild? Sollte nicht ein Mensch, der nicht an unheilbarer Selbstgefälligkeit krankt, in der Anschauung seines Ebenbildes der eigenen Verbesserungsbedürftigkeit sich recht bewußt werden? Doch, eben dies sollte er. Und eben dies Gefühl der Verbesserungs- und Vervollkommnungsbedürftigkeit, diese Empfindung des eigenen Ich als einer Aufgabe, einer sittlichen, ästhetischen, kulturellen Verpflichtung, objektiviert sich im Helden des autobiographischen Bildungs- und Entwicklungsromans, vergegenständlicht sich zu einem Du, an welchem das dichterische Ich zum Führer, Bildner, Erzieher wird — identisch mit ihm und zugleich ihm überlegen in dem Grade, daß Goethe seinen Wilhelm, den guten Kerl in seinem dunklen Oranje, den er aus sich herausgestellt, einmal mit väterlicher Zärtlichkeit einen „armen Hund“ nennt — ein Wort voller Empfindung für sich und ihn. Im Innern des autobiographischen Pathos selbst also vollzieht sich bereits die Wendung ins Erzieherische. Und dieser Objektivierungsprozeß schreitet im „Wilhelm Meister“ fort durch die Einführung der Gesellschaft des „Turmes“, die Wilhelms Schicksal und menschliche Ausbildung in die Hände nimmt, sein Leben an geheimen Fäden leitet; immer deutlicher wandelt sich in den „Lehrjahren“ die Idee der persönlich-abenteuerten Selbstausbildung in die der Erziehung, um in den „Wanderjahren“, wie wir sagten, völlig ins Soziale, ja Politische zu münden, und Goethe hat nicht versäumt, auch am Ende des Faust-Gedichtes noch diese unfehlbare Zusammen-



gehörigkeit von Selbst- und Menschenbildung einen Augenblick poetisch aufleuchten zu lassen: Denn den Verklärten, der drunten „immer strebend sich bemüht“, empfangen selige Knaben dort oben mit dem Gesange:

„Wir wurden früh entfernt  
Von Lebechören;  
Doch dieser hat gelernt,  
Er wird uns lehren.“

Niemand hat je das eigene Ich in dem Sinne geliebt, niemand war je „egozentrisch“ in dem Sinne, daß er sein Ich als kulturelle Aufgabe verstand und es sich in der Betretung dieser Aufgabe sauer werden ließ, ohne auch zu erzieherischer Wirkung in der äußeren Menschenwelt, zum Glück und der Würde eines Jugendführers und Menschenbildners wie von ungefähr zu gelangen; und der Augenblick dieser Einsicht ist, wie er erst auf der Höhe des Lebens sich einstellt, der höchste im Leben des produktiven Menschen. Er wird nicht vorhergesehen, vorhergeahnt auch nur, dieser Augenblick — wahrscheinlich niemals. Der autobiographische arme Hund, auf nichts als die hinlänglich schwierige Kultur des eigenen Ackers oder, religiös gesprochen, auf die Rettung und Rechtfertigung des eigenen Lebens von Hause aus bedacht, wird sich nicht eingebildet haben, er „könne was lehren, die Menschen zu bessern und zu bekehren“. Denoch kommt der Tag, wo er mit noch ungläubigem Staunen gewahr wird, daß er gelehrt hat, indem er lernte, daß er gebildet, erzogen, geführt, durch das hohe, eroserfüllte und menschenverbindende Kulturmittel der Sprache junges Leben mit dem Stempel seines Geistes geprägt hat, und diese Erkenntnis, diese seine Existenz fortan beherrschende Gewißheit läßt an plastischer Lust alles gemein-menschliche Liebes- und Vaterglück so weit



zurück, wie überhaupt geistiges Leben das sinnlich-individuelle an Würde, Schönheit und Großartigkeit übertrifft.

### Unterricht

Ich lese Goethe. Die Gedanken schwärmen,“ schrieb Tolstoi zu Anfang der sechziger Jahre in sein Tagebuch — als Mann von einigen Dreißig also, um die Zeit, als er vom Auslande nach Rußland zurückkehrte und seine Arbeit als pädagogischer Schriftsteller und Praktiker begann. Was las er damals? War es die Berührung mit der Sphäre des deutschen Idealismus und Humanismus, die ihn und seine Gedanken so „schwärmen“ machte? Es konnte niemals die seine sein. Anders als bei Goethe, war bei Tolstoi die pädagogische Neigung unmittelbar sozial-moralischer Herkunft. Ein Mann von Begabung und Wissen, sagte er, müsse denen, die dieser Vorteile ermangeln, Anteil daran gewähren, ehe er für sich selbst Vergnügen daraus ziehe —: eine ärmliche Motivierung seiner Bestrebungen, wie uns scheint, rational-humanitär, wie das bewußte Denken des mächtigen Künstlers nun einmal war, und tief untergeordnet der schönen Menschlichkeit, mit der bei Goethe das Soziale aus der Kultur- und Bildungsidee organisch erwuchs. Aber was Tolstoi dachte, pflegte unendlich geringer zu sein als das, was er war; — und wohin übrigens „schwärmten“ damals seine Gedanken, als er Goethe las und gleichzeitig sich anschickte, die pädagogischen Ideen, die in ihm rumorten, als Volksschullehrer auf eigene Hand, als Gründer einer Schule für Bauernkinder zu praktizieren?

Zutreffender gesagt: er experimentierte damit; er hatte beschlossen, durch Versuch zu ergründen, wie und worin das Volk und der junge Mensch überhaupt unterrichtet zu werden



wünsche: Denn daß dies nicht feststehe und daß es vor allem darauf ankomme, dies festzustellen, war seine oberste pädagogische These. „Das Volk,“ sagte er, „dieser an der ganzen Angelegenheit meistinteressirte Theil, Partei und Richter in einer Person, hört unsere mehr oder weniger geistreichen Auseinandersetzungen darüber, wie man seine geistige Nahrung zubereiten soll, ruhig an. Sie sind ihm völlig gleichgültig, denn es weiß genau, daß es in der großen Angelegenheit seiner geistigen Entwicklung nicht einen falschen Schritt machen und nichts annehmen wird, was falsch ist, und alle Versuche, es auf eine ihm nicht gemäße Art, zum Beispiel auf deutsche Art, zu bilden, zu lehren und zu lenken, werden von ihm abprallen wie Erbsen von der Wand.“ Wenn man, so erklärt Tolstoi in Schriften und Polemiken, den Typus der deutschen Schule auf Grund historischer Erfahrung als etwas Wünschenswerthes anerkennen müsse, so bleibe doch die Frage offen, ob man als Russe für eine Volksschule eintreten dürfe, die in Rußland noch gar nicht bestehe. Denn welche geschichtlichen Argumente könne man für die Behauptung anführen, daß die russischen Schulen das gleiche sein müßten wie die des übrigen Europa? Das Volk, sagt er, braucht Erziehung, und jedes einzelne Individuum sucht sie unbewußt. Die höher kultivierte Menschenklasse, die Gesellschaft, die Regierungsbeamten, trachtet ihr Wissen auf die anderen zu übertragen und die weniger gebildete Menge zu erziehen. Man sollte meinen, daß ein derartiges Zusammentreffen der Nothwendigkeiten sowohl der Klasse, die den Unterricht erteilt, als auch der, die ihn empfängt, zur Befriedigung reichen müsse. Allein das Gegentheil ist der Fall. Die Menge handelt unaufhörlich den Anstrengungen entgegen, die für ihre Erziehung von den oberen Klassen gemacht werden, so daß diese Anstrengungen häufig vereitelt werden. Wer hat Schuld? Was ist rechtmäßiger



— der Widerstand oder die Handlung, gegen die er sich richtet? Muß der Widerstand gebrochen oder die Handlung geändert werden? Dies letztere, entscheidet Tolstoi, ist der Fall. „Sollen wir“, sagt er, „uns nicht ehrlich und offen eingestehen, daß wir nicht wissen, nicht wissen können, was das Bedürfnis der kommenden Generation sein wird, daß wir uns jedoch verpflichtet fühlen, dem nachzuforschen? Daß wir das Volk nicht der Unwissenheit beschuldigen wollen, weil es unsere Erziehung nicht annimmt, sondern uns selbst der Unwissenheit und Selbstüberhebung bezichtigen sollen, wenn wir darin fortfahren, das Volk nach unseren eigenen Ideen zu erziehen? Hören wir doch endlich auf, in dem Widerstand des Volkes gegen unsere Erziehung ein feindliches Element zu erblicken; sehen wir doch darin eher den Ausdruck des Volkswillens, der allein uns leiten sollte. Nehmen wir endlich die Tatsache an, die uns die ganze Geschichte der Pädagogik so deutlich lehrt, daß, wenn die erziehende Klasse wissen soll, was gut und was schlecht ist, die zu erziehenden Klassen die volle Macht besitzen müssen, ihrer Unzufriedenheit Ausdruck zu geben und sich von einer Erziehung abzuwenden, die sie instinktiv nicht befriedigt — daß das einzige Kriterium der Erziehungsmethoden die Freiheit ist!“

„Das einzige Kriterium der Pädagogik ist die Freiheit, die einzige Methode die Erfahrung, das Experiment.“ Dies ist Tolstois oberste Erziehermaxime. Die Schule soll seiner Ansicht nach zugleich ein Mittel der Erziehung und ein Experiment an der jungen Generation sein, das stets neue Resultate ergäbe; sie soll mit anderen Worten ein erzieherisches Laboratorium sein, worin das Experiment der pädagogischen Wissenschaft eine feste Basis schafft. Damit es das aber tun könne, ist nötig, daß es sich unter Umständen vollziehe, die den Wert seiner Ergebnisse sicherstellen, d. h.: in Freiheit. Die Schule, wie sie ist,



erklärt Tolstoi, verblödet die Kinder, da sie ihre geistigen Fähigkeiten verzerrt. Sie reißt sie während der kostbarsten Entwicklungszeit aus dem Kreis der Familie, beraubt sie des Glückes der Freiheit und macht aus dem Kinde ein abgeheftetes, gedrücktes Geschöpf, dem ein Ausdruck der Müdigkeit, Furcht und Langerweile anhaftet, während es mit den Lippen fremde Worte in einer fremden Sprache wiederholt. Geben wir aber dem Volke bei seiner Ausbildung Freiheit, so geben wir ihm auch die Möglichkeit auszusprechen, was ihm nothut, und weiter die Möglichkeit, unter den dargebotenen Kenntnissen zu wählen. Alle Philosophen von Plato bis Kant erstreben einstimmig die Befreiung der Schule von den Fesseln der Tradition. Sie streben herauszufinden, worin die geistigen Bedürfnisse des Menschen bestehen, und bauen auf diesen mehr oder weniger richtig erschaute Bedürfnisse ihre neue Schule auf. Luther verlangt, daß das Volk die Heilige Schrift im Urtext und nicht nach den Kommentaren der heiligen Väter studiere. Bacon rät das Studium der Natur nach der Natur und nicht nach den Büchern des Aristoteles. Rousseau möchte das Leben aus sich selbst heraus, so wie er es auffaßt, lehren und nicht nach veralteten Erfahrungen. Alle Philosophie versteht die Befreiung der Schule von der Idee, die jüngere Generation in dem zu unterrichten, was die ältere Generation für Wissenschaft hielt, zugunsten der Idee, sie das zu lehren, dessen sie selbst bedarf. Und jeder Schritt vorwärts in der Pädagogik, wenn wir ihre Geschichte aufmerksam betrachten, besteht in einer größeren natürlichen Annäherung zwischen Schüler und Lehrer, in weniger Zwang und größerer Erleichterung des Lernprozesses.

Also wendet Tolstoi, ein anarchistischer Pädagog, sich geradezu gegen die Disziplin. „Die Schule, in der weniger Zwang ist,“ sagt er, „ist besser als die, in der mehr Zwang ist.“



Die Methode, die zu ihrer Einführung keiner Anstrengungen der Disziplin bedarf, ist gut; die, welche mehr Strenge braucht, ist sicherlich schlecht. Nehmen wir eine Schule wie die meine, und versuchen wir, dort Gespräche über Tische und Zimmerecken zu führen oder kleine Würfel hin und her zu schieben. In der Schule wird eine entsetzliche Unordnung entstehen, und es wird unbedingt nötig werden, die Schüler durch Strenge zur Ruhe zu bringen. Aber versuchen wir, ihnen eine interessante Geschichte zu erzählen oder Aufgaben zu stellen, oder lassen wir einen an der Tafel schreiben und die anderen corrigieren, und lassen wir alle aus den Bänken heraus, und sie werden alle beschäftigt sein, es wird zu keinem Schabernack kommen, und eine Verschärfung der Disziplin wird überflüssig sein. Man kann ruhig sagen, daß diese Art gut ist.“

„Die Kinder bringen nichts mit,“ so schildert Tolsstoi den Schulbetrieb von Jasnaja Poljana, „— weder Lesebücher noch Schreibhefte. Sie bekommen keine Aufgaben nach Hause mit. Sie brauchen nicht nur in den Händen, sie brauchen selbst in den Köpfen nichts zu tragen. Sie sind nicht verpflichtet, sich irgendeine Aufgabe zu merken, nichts von dem, was sie tags vorher getan. Der Gedanke an die kommende Lektion quält sie nicht. Sie bringen nichts mit sich als ihre empfängliche Natur und die Überzeugung, daß es heute ebenso lustig in der Schule sein wird wie gestern; sie denken an den Unterricht erst, wenn dieser begonnen hat. Keiner, der zu spät kommt, wird je ausgescholten, und sie kommen niemals zu spät, ausgenommen einige der älteren, deren Väter sie hin und wieder zur Arbeit zurückhalten. Geschieht das einmal, so laufen sie voll Hast in die Schule und langen atemlos dort an.“

Glückliche Dorfkinder von Jasnaja Poljana! Aber es begreift sich, daß Tolsstoi den Kindern aus der Schule wenigstens



ein Vergnügen zu machen sucht, denn sein Glaube an ihren erzieherischen Wert ist schwach, er macht letzten Endes kein Hehl aus seiner Überzeugung, die er aus persönlichen Erfahrungen an den Schulen von Marseille, Paris und anderen Städten des westlichen Europas geschöpft zu haben erklärt, der Überzeugung, daß der größte Teil der Volkserziehung überhaupt nicht der Schule, sondern dem Leben verdankt werde und daß ein freier, offener Unterricht durch öffentliche Vorträge, Vereine, Bücher, Ausstellungen und so weiter weitaus jedem Schulunterricht überlegen bleibe. Aber wie dem nun sei: nicht das Richtige oder Falsche an Tolstois Ideen ist es, was uns hier in erster Linie interessiert, sondern das Charakteristische daran; und charakteristisch sind sie wirklich im höchsten Grade und nach allen Seiten hin, nicht nur in persönlicher Beziehung, sondern als Zeichen, ja als prophetische Vorzeichen der Zeit.

Was vor allem auffällt, ist ein Akzent, der mit gewissen anderen Lehrmeinungen Tolstois, den pazifistisch-antinationalen, den demokratischen Gleichheitslehren seines Alters im strikten Widerspruch steht: der nationale Akzent, mit dem er das Recht des russischen Volkes auf eine seiner Sonderart gemäße, von ausländischem Geiste unabhängige Erziehung betont. Sein Grund- und Stockrussentum, noch recht unvergeistigt zu dieser Zeit, verneint das Recht der europäisch-westlich-liberal gebildeten Ober- und Beamtenklasse, dem Volk einen Unterricht aufzudrängen, der seinem wirklichen Bedürfnisse nicht entspreche. Er wendet sich damit gegen Peter den Großen, dessen Werk diese europäisch-westlich-liberale Beamtenklasse war. Seine pädagogischen Ideen sind extrem anti-petrinisch, anti-westlich, anti-fortschrittlich, er erklärt offen, daß die gebildete Klasse nicht imstande sei, das Volk recht zu unterrichten, da sie das Wohl des Volkes in der Zivilisation und im Fortschritt sehe.



Was in ihm denkt, was aus ihm spricht, ist „Moskau“, ist jener Asiatismus, der Turgenev und seinesgleichen in Tolstois Werk erschreckte und der hier pädagogischer Grundsatz wird. Sein Anarchismus, sein offenkundiger Glaube an das anarchische Prinzip als einzige vernünftige Grundlage menschlichen Zusammenlebens, seine Lehrmeinung, daß absolute Freiheit alle Disziplin überflüssig mache, steht damit in nahem Zusammenhange — diese Meinung, die sich pädagogisch in dem Vorschlag äußert, die Kinder „alle aus den Bänken herauszulassen“ und sie von jeder drückenden Pflichtvorstellung zu entbinden.

Diese Redensart vom Herauslassen aller Kinder aus den Bänken ist in ihrer erheiternden Anschaulichkeit ein rechtes Symbol für Tolstois gesellschaftlich-politische oder vielmehr anarchisch-antipolitische Anschauungen überhaupt, die er am bündigsten in seinem berühmten Brief an den Zaren Alexander III. entwickelt hat, dessen Vater am 1. März 1881 ermordet worden war und den Tolstoi durch jenen Brief zur Begnadigung der Mörder bestimmen wollte. Tolstoi setzt dem Kaiser da in Worten, so eindringlich, daß man sich über ihre Erfolglosigkeit fast wundern muß, auseinander: Die beiden politischen Mittel, die man bisher gegen die um sich fressende politische Krankheit angewendet habe, also erstens Gewalt und Terror und zweitens Liberalismus, Konstitution, Parlament — hätten sich endgültig als unwirksam erwiesen. Es bleibe aber noch ein drittes Mittel, das nicht politischer Natur sei und das zum mindesten den Vorzug habe, noch niemals versucht worden zu sein. Es bestehe in der Erfüllung des göttlichen Willens ohne jede Rücksicht und staatskluge Einschränkung, also in der Liebe, der Vergebung, der Vergeltung des Bösen mit Gutem, in der Sanftmut, der Widerstands-



losigkeit gegen das Übel, in der Freiheit . . . Mit einem Worte, Tolstoi rät, „alle Kinder aus den Bänken herauszulassen“, er rät Anarchie — dieses Wort nicht als Schimpfwort gebraucht, sondern rein sachlich, im Sinne einer bestimmten sozialen und pädagogischen Heilslehre.

Es ist sehr merkwürdig, wie in dieser anarchischen Grundlehre des großen Russen sein Asiatentum, das seinerseits schon eine Mischung aus unterschiedlichen seelischen Bestandteilen, aus orientalischer Passivität, religiösem Quietismus und einer unleugbaren Neigung zu sarmatischer Wildheit darstellt, wiederum eine Verbindung eingeht mit Bestandteilen westeuropäischen Revolutionarismus, mit den pädagogisch-politischen Ideen Rousseaus und seines Schülers Pestalozzi, in denen dies Element der Wildheit, der Rückkehr zum Urstande, kurzum das anarchische Element in einer anderen Gestalt und Färbung ebenfalls lebendig ist. Wir sind also hier bei dem unseren beiden Helden gemeinsamen Bildungserlebnis, bei Rousseau, wiederangelangt, — haben aber festzustellen, daß Goethes Rousseau-Schülerschaft im Erzieherischen völlig versagte, daß er sich gegen den pädagogischen Rousseauismus, wie Pestalozzi ihn propagierte und praktizierte, gegen den anarchischen Individualismus der revolutionären Erziehung mit wirklicher Wut, ja mit Verzweiflung empörte.

Boisserée erzählt, wie Goethe ihm seinen Jammer über das Pestalozzische Wesen geklagt. Es möge vortrefflich gewesen sein nach seinem ersten Zweck und Bestimmung, wo Pestalozzi nur die geringe Volksklasse im Sinn gehabt, die armen Menschen, die in einzelnen Hütten in der Schweiz wohnen und die Kinder nicht in die Schulen schicken können. Aber das Verderblichste der Welt werde es, sobald es aus den ersten Elementen hinausgehe, auf Sprache, Kunst und alles Wissen und



Können angewandt werde, welches notwendig ein Überliefertes voraussetzte . . . Und nun gar der Dünkel, den dieses verfluchte Erziehungswesen erzeuge; da sollte man nur einmal die Dreistigkeit der kleinen Buben hier in der Schule sehen, die vor keinem Fremden erschrecken, sondern ihn in Schrecken setzen! Da falle aller Respekt, alles weg, was die Menschen untereinander zu Menschen mache. „Was wäre denn aus mir“, rief Goethe, „geworden, wenn ich nicht immer genötigt gewesen wäre, Respekt vor anderen zu haben. Und diese Menschen mit ihrer Verrücktheit und Wut, alles auf das einzelne Individuum zu reduzieren und lauter Götter der Selbstständigkeit zu sein! Diese wollen ein Volk bilden und den wilden Scharen widerstehen, wenn diese einmal sich der elementarischen Handhaben des Verstandes bemächtigt haben, welches nun gerade durch Pestalozzi unendlich erleichtert ist.“

Überlieferung, Ehrfurcht, welche „die Menschen untereinander zu Menschen macht“, Unterordnung des Ich unter eine edle, schätzenswerte Gemeinschaft — spüren wir nicht die Nähe der pädagogischen Provinz? Erinnern wir uns einen Augenblick an diesen herrlichen und weisen, zugleich strengen und heiteren Traum von Erziehung und Jugendbildung, in dem von der Humanität des 18. Jahrhunderts, vom Geiste der „Zauberflöte“, vom Geiste des Sarastro, von diesem „An Freundes Hand zum Guten wandeln“ noch viel zu spüren ist, der aber zugleich an Neuem, Kühnem, menschlich Zukünftigem so viel umschließt, daß er gewiß nicht weniger revolutionär als Tolstois erzieherische Ideen zu nennen ist. Nur freilich fehlt das anarchische Ideal vollkommen darin, vielmehr fällt sein Begriff der Menschlichkeit, der Menschenwürde, Gesittung und Bildung so sehr mit dem der feierlichsten Ordnung und Stufung, mit einem so ausgeprägten Sinn für Ehrfurcht, Überlieferung,



Symbol, Geheimnis, für Disziplin, Rhythmus, eine reigenartige, fast choreographische Gebundenheit in der Freiheit zusammen, daß man diesen Begriff wohl als staatsmännisch im höchsten und schönsten Sinn, im Gegensatz zu Tolstois „Herauslassen aus den Bänken“, ansprechen kann. Auch die Knaben und Jünglinge von Goethes Traumgebiet sitzen nicht an Bänke geschmiedet, jedenfalls sehen wir sie nicht in diesem Zustand. Die Grundlage ihrer Erziehung ist, wie Pestalozzi es wollte, der A e r b a u, und im Freien, unter Gefängen, die alles begleiten, Arbeit und Spiel, vollzieht sich ihre Ausbildung, die vor allem darin besteht, daß, wie es wörtlich heißt, „weise Männer den Knaben unter der Hand dasjenige finden lassen, was ihm gemäß ist; daß sie die Umwege verkürzen, durch welche der Mensch von seiner Bestimmung, nur allzu gefällig, abirren mag“. Jede entschiedene Berufsneigung also wird begünstigt und gepflegt, denn „Eines recht wissen und ausüben, gibt höhere Bildung, als Halbheit im Hundertfältigen“. Wenn aber damit die Erziehung individuell ist, so ist sie darum nicht im entferntesten individualistisch — dies in der That so wenig, daß Respekt sogar vor dem Konventionellen verlangt und als hervorstechende Eigenschaft gerade des Genies betrachtet wird: denn dieses begreife, daß Kunst eben darum Kunst heiße, weil sie nicht Natur sei; und es bequeme sich am leichtesten zum Respekt vor dem Konventionellen, in der Einsicht, daß dieses ja nichts anderes sei als „die Übereinkunft vorzüglicher Menschen, das Notwendige, das Unerläßliche für das Beste zu halten“. Das ist weitgehende Feindschaft gegen das Willkürliche, welche man bezeichnenderweise durch ein Beispiel aus der Musik zu verteidigen bemüht ist. „Würde“, heißt es, „der Musiker einem Schüler vergönnen, wild auf den Saiten herumzugreifen oder sich gar Intervalle nach eigener Lust und Belieben zu erfinden?



Hier wird auffallend, daß nichts der Willkür des Lernenden zu überlassen sei; das Element, worin er wirken soll, ist entschieden gegeben, das Werkzeug, das er zu handhaben hat, ist ihm eingehändigt, sogar die Art und Weise, wie er sich dessen bedienen soll, ist ihm den Fingerwechsel, findet er vorgeschrieben, damit ein Glied dem anderen aus dem Wege gehe und seinem Nachfolger den rechten Weg bereite; durch welches gesegliche Zusammenwirken denn zuletzt allein das Unmögliche möglich wird.“ — Kein Zufall, wie gesagt, daß die Musik von den Oberen der Provinz derart als Paradigma herangezogen wird; denn ist sie nicht wirklich das geistigste Symbol für alles „gesegliche Zusammenwirken“ des Vielfachen zu einem menschenwürdigen, kulturellen Zweck und Ziel? In der pädagogischen Provinz durchwaltet der Gesang alles Tun und Treiben, er ist „die erste Stufe der Bildung“, alles andere schließt sich daran und wird dadurch vermittelt. „Der einfachste Genuß“, heißt es, „sowie die einfachste Lehre werden bei uns durch Gesang belebt und eingeprägt, ja selbst was wir überliefern von Glaubens- und Sittenbekenntnis, wird auf dem Weg des Gesanges mitgeteilt.“ Sogar die Wissenschaftselemente des Lesens, Schreibens, Rechnens ergeben sich aus dem Gesange, dem Notenschreiben, der Textunterlage, der Beobachtung der zum Grunde liegenden Maße und Zahlen — und kurz, wie der Ackerbau das natürliche, so ist die Musik hier das geistige Element der Erziehung, „denn von ihr laufen gleichgebahnte Wege nach allen Seiten.“

Ein anderer großer Deutscher und Bildner deutschen Schicksals kommt uns hier in den Sinn: Luther, der der Musik als pädagogischem Mittel eine sehr verwandte Schätzung entgegengebracht hat, wie Goethe sie hier bekundet. „Muscam“, sagte er, „habe ich allzeit lieb gehabt. Die Jugend soll man stets zu dieser Kunst gewöhnen, denn sie machet seine geschickte



Leute. Einen Schulmeister, der nicht singen kann, sehe ich nicht an.“ Und in den Schulen, die seinem Einfluß unterstanden, wurde fast so viel gesungen wie in der Pädagogischen Provinz — während ich nicht wußte, daß in Tolstois Schule überhaupt gesungen worden wäre. Dem Wanderer durch die Pädagogische Provinz scheint es, als ob keiner ihrer Bewohner „aus eigener Macht und Gewalt etwas leiste, sondern als ob ein geheimer Geist sie alle durch und durch belebe, nach einem einzigen großen Ziele hinleitend.“ Dieser Geist ist der Geist der Musik, der Kultur, des „gesetzlichen Zusammenwirkens“, wodurch allein zuletzt „das Unmögliche“, d. h. der Staat als Kunstwerk, möglich wird; es ist ein aller Wildheit ferner und entgegen-gesetzter, man möchte sagen dürfen: es ist deutscher Geist.

Dieses dreifach abgestufte Grüßen, dessen Sinn, die dreifache Ehrfurcht, den Knaben selbst ein Geheimnis bleibt, weil das Geheimnis, die Achtung vor dem Verhüllten, große, sittigende Vorteile habe; dieses Dringen auf Scham und Scheu; dieses stracke Frontmachen des jungen Menschen gegen die Welt in ehrenhaft kameradschaftlicher Verbindung mit seinesgleichen, dieses Erhöhen der eigenen Ehre, indem man Ehre gibt; dieser ganze hoch vergeistigte und musisch durchheiterte Militarismus: wie fernab ist er von dem rationalen Radikalismus, der innerlich wilden Ehrlichkeit Tolstois! Sollte man glauben, daß trotzdem in entscheidenden Punkten die merkwürdigste Verwandtschaft zwischen den Erziehungsideen der beiden großen Dichter besteht?

Tolstoi erklärt es einmal in frommer Simplizität für das Heilmittel der Welt, einfach all das nicht mehr zu tun, was man selbst nicht vernünftig findet, d. h. all das nicht, was jetzt unsere ganze europäische Welt tue, zum Beispiel „die Grammatik toter Sprachen lehren“. Was in dieser polemischen Äußerung gegen das Studium der antiken Sprachen fühlbar wird, ja offen zum



Ausbruch kommt, ist die Auflehnung des russischen Volkstums gegen die humanistische Zivilisation selber; es offenbart sich darin Tolstois unklassisches Heidentum, jene ethnische Göttlichkeit, welche nach Gorki nicht diejenige eines Jupiter, sondern eines russischen Gottes war, „der auf einem Ahornthron unter einer goldenen Linde sitzt“. Eine extrem antihumanistische, antiliterarische, antirhetorische Auffassung von der Wichtigkeit und Vordringlichkeit der Lehrfächer herrscht in Tolstois Erziehungsschriften; er achtet die Disziplinen des Lesens und Schreibens keineswegs für so wichtig, wie es in Europa überlieferterweise geschieht, er hegt nicht die geringste Humanistenfurcht vor dem Begriff des „Analphabetentums“, sondern hat diesen nach unseren Vorstellungen rohen Zustand offen verteidigt. „Wir sehen Leute mit allen Kenntnissen für die Zwecke der Landwirtschaft ausgerüstet,“ sagt er, „die den inneren Zusammenhang davon wohl erfassen, wiewohl sie weder lesen noch schreiben können; oder ausgezeichnete militärische Befehlshaber, Kaufleute, Werkmeister, Maschinenmeister, Handwerker, lauter Leute, die einfach vom Leben erzogen wurden und die sich durch diese Erziehung einen großen Vorrat an Wissen und klarem Denken angeeignet haben, die aber weder lesen noch schreiben können. Andererseits gibt es solche, die es können, sich aber durch diesen Vorteil keinerlei neue Kenntnis angeeignet haben.“ Und wenn er den Widerspruch zwischen dem wirklichen Bedürfnis des Volkes und dem Unterricht, den die gebildeten Klassen ihm aufdrängen, behauptet, so hat er vor allem die Herkunft der niederen Schulen von den höheren im Sinn; zu allererst seien diese, nicht jene, gegründet worden, zuerst die Klosterschulen, dann die höheren Schulen, dann die Elementarschulen, und das sei eine falsche Hierarchie; denn es sei falsch, daß die Volksschule, statt sich selber zu entsprechen,



nur in geringerem Maße den Anforderungen der höheren Schule entspreche. Was er meint, ist klar. Er findet die Volksschule zu literarisch, zu untertan immer noch dem klassischen Bildungsideal, nicht sachlich-lebendig genug, nicht hinlänglich auf Berufsbildung gestellt. Man würde aber irren, wenn man mehr Beifall für Geist und System der höheren Schulen und der Universität von ihm erwartete. Er legt ihnen „völlige Absonderung vom wirklichen Leben“ zur Last; er vergleicht die wahre Erziehung durch das Leben mit der der akademischen Studenten und findet, daß jene berufstüchtige Männer, diese aber bloß „sogenannte Leute mit Universitätsbildung — fortgeschrittene, d. i. reizbare, schwächliche Liberale“ zeitigen. Er prophezeit dem „Lateinischen und der Rhetorik“ einen Fortbestand von noch hundert Jahren — keinen längeren, und auch einen so langen nur deshalb, weil, „wenn die Medizin einmal gekauft sei, man sie doch trinken müsse“. Mit dieser Redensart ist sein Verhältnis zur klassischen Erziehung, zur europäischen Bildungsgeschichte, zum Humanismus deutlich genug bezeichnet — zugleich aber auch sein Verhältnis zum Westen, zur Zivilisation, ein Verhältnis volkhafteu Hasses gegen das Unvolkstümliche, Fremde, Detroyierte, nur Bildungsmäßige, kurz, die Empörung des Urrussentums gegen Peter.

Es ist an der Zeit, daß wir uns in Goethes Pädagogischer Provinz nach dem Orte umsehen, wo die Zöglinge sich mit den antiken Sprachen beschäftigen. Sehen wir uns um, und fragen wir unsern Augen! Dieser Ort findet sich nicht. Goethe ist nicht der Barbar, die Beschäftigung mit der Sprache und mit den Sprachen als Bildungsmittel überhaupt zu verachten. Er nennt diese Beschäftigung mit Innigkeit „die zarteste von der Welt“, und er betont ihren sittigenden Wert, indem er Sprachlehre und Sprachübung für seine imaginären Zöglinge mit der



gewaltsamen und rauen Obliegenheit des Pferdehütens verbindet, damit sie nicht, Tiere nährend und erziehend, selbst zum Tier verwildern. Aber es handelt sich um die lebenden Sprachen. Abwechselnd werden die Zungen der verschiedenen Nationen geübt — Lateinisch und Griechisch, es will festgestellt sein, kommen im Erziehungsplan der Provinz nicht vor.

Nun, es kommt noch so manches andere nicht ausdrücklich darin vor; aber daß gerade dies Element vergebens gesucht wird, muß doch auffallen. War Goethe ein Humanist, oder war er es nicht? — Er war es erstens von jeher in einem weiteren und selbst andern Sinn als dem philologischen gewesen. Zweitens aber liegt der Akzent einer gewissen edlen Härte, aller musischen Heiterkeit ungeachtet, überhaupt auf den Anordnungen der Pädagogischen Provinz, und es ist kein Zweifel, daß Goethe zur Zeit seiner bewußten Erzieherenschaft sich zu dem winkelmannisch-humanistischen Bildungsideal ein wenig verhielt, wie Tolstoi und Auerbach sich zur Musik verhielten, d. h. mit sozialer Strenge gegen das Sybaritische, dilettantisch Schweifende und Genüßliche, worin die Gefahr dieses „allgemein menschlichen“ Bildungsideals besteht. Er achtete diese Gefahr für bedrohlicher als die der Verengung und Verarmung durch ein Spezialistentum, dessen Schrecken wir Späteren freilich kennengelernt haben; er verteidigt Berufsbildung gegen Wortunterricht — aus derselben antiliterarischen Tendenz, die wir bei Tolstoi beobachteten; er teilt mit diesem den Glauben, daß menschliche Bildung aus der Beschränkung am redlichsten hervorgehe, und so ist er radikal genug, durch einen Wortführer der „Wanderjahre“ der humanistisch-allgemeinen Bildung „und allen Anstalten dazu“ das Wort „Narrenpöffen“ entgegenschleudern zu lassen. Das ist hart. Aber klinget es nicht heute, wo niemand mehr von seinen Zinsen leben kann,



wie eine nur zu helllichtige Prophezeiung, wenn er ebendort verkündet: „Wer sich von nun an nicht auf eine Kunst oder ein Handwerk legt, der wird übel dran sein“?

Wir haben aus unserer Neigung, das Heidentum der Naturkinder primär ethnisch zu deuten, kein Hehl gemacht. Goethes erstaunlich radikale Ablehnung der humanistisch-literarischen Bildung an entscheidender Stelle ist unleugbar danach ange-  
tan, uns in dieser Auffassung zu bestärken. Wir hätten nicht viel zu fürchten, wenn wir sein krasses Urteil: „Narrenpossen!“ für die Auflehnung germanischen Volkstums gegen die humanistische Zivilisation selber erklärten. Wir haben alle Befugnis in Händen, zu behaupten, daß Goethe den Wahn, Volksbildung sei verwässerte Gelehrtenbildung — diesen Wahn, mit dem man Sinn und Geist des Volkes selbst verwässert, entwürdigt und beleidigt, statt, wie man sich einbildet, ihn emporzuziehen —, ebenso bekämpft haben würde wie Tolstoi. Und der in den „Wahlverwandtschaften“ unter der Hand — „weil die Menge gleich verhöhnet“ — die reaktionäre pädagogische Geheimlehre aufstellt: „Man erziehe die Knaben zu Dienern und die Mädchen zu Müttern, so wird alles gut stehen,“ war nicht der Mann, die Züchtung „fortgeschrittener, d. i. reizbarer und schwächerer Liberaler“ zu befürworten. War auch bei der entscheidenden Strenge seiner Erziehungsgrundsätze prophetische Empfindlichkeit im Spiel? Bewilligte auch sein Zeitwissen „dem Lateinischen und der Rhetorik“ nur noch einen Fortbestand von allenfalls hundert Jahren? Eigentümliche Vorgänge im heutigen Europa sind wohl geeignet, seine pädagogischen Maximen in ein solches wahrerfüllendes Licht zu setzen.

Aller westlich-marxistische Einschlag, den die große Umwälzung im Lande Tolstois an den Tag legt — an jenen Tag, der die Oberfläche der Dinge bescheint —, hindert uns nicht, in der



bolschewistischen Ummwälzung das Ende der Epoche Peters, der westlich-liberalisierenden, der europäischen Epoche Rußlands zu sehen, welches mit dieser Revolution sein Angesicht wieder nach Osten wendet. Keiner europäischen Fortschritts-idee ist Zar Nikolai gefallen. In ihm wurde Peter der Große ermordet, und sein Sturz gab der russischen Volkheit nicht etwa den Weg nach Europa, sondern den Heimweg nach Asien frei. Aber ist nicht, genau seit dem Zeitpunkt dieser Wende, deren Prophet Leo Tolstoi war, obgleich man es in Moskau nicht sieht, — ist nicht auch im europäischen Westen die Empfindung lebendig, daß auch für ihn, für uns, für alle Welt und nicht nur für Rußland eine Epoche sich endigt: Die bürgerlich-humanistisch-liberale, die, in der Renaissance geboren, mit der französischen Revolution zur Macht gelangte und deren letzten Zügen und Zukungen wir anwohnen? Die Frage ist heute gestellt, ob die mediterran-klassisch-humanistische Überlieferung eine Menschheitsfrage und darum menschlich-ewig oder ob sie nur Geistesform und Zubehör einer Epoche, nämlich der bürgerlich-liberalen, war und mit ihr sterben kann.

Europa scheint diese Frage bereits beantwortet zu haben. Der anti-liberale Rückschlag ist mehr als klar, er ist kraß. Er äußert sich politisch in der überdrüssvollen Abkehr von Demokratie und Parlamentarismus, in einer mit finsternen Brauen vollzogenen Wendung zur Diktatur und zum Terror. Der Faschismus Italiens ist das genaue Gegenstück zum russischen Bolschewismus, und seine antikische Geste und Mummerei kann nicht über die Humanitätsfeindlichkeit seines Wesens hinwegtäuschen. Auf der Iberischen Halbinsel, wo die Verderbnis des liberalen Systems noch augenfälliger war als auf der apenninischen, haben die Dinge denselben Weg noch entscheidener genommen: soldatistische Befehlshaberschaft hält sich dort:



zulande schon seit merkwürdig geraumer Zeit. Überall aber sind — als zugehöriges Zeichen anti-liberaler Verfassung und als Folge des Krieges — die Wasser des Nationalismus mächtig angeschwollen; das trutzhahnmäßige Selbstgefühl der einzelnen europäischen Völker, eine kollerige Selbstvergötterung, steht in sonderbarem Gegensatz zur Armlichkeit und Gesunkenheit des Erdteils als eines Ganzen genommen.

Die geistigen Schicksale Frankreichs sind überaus merkwürdig und für uns Deutsche von unmittelbarer Wichtigkeit. Kein Land schien während der ersten Jahre nach dem Kriege erhaltenderen Sinnes in bürgerlich-klassischer Tradition gefestigt als dieses. Es schien das eigentlich konservative Land Europas — weit entfernt, den Krieg als eine neue Revolution zu empfinden, nach dem Siege und auf Grund des Sieges vielmehr entschlossen, nichts darin zu sehen als die Bestätigung und Vollendung der alten, der bürgerlichen von 1789. Auf Fragestellungen, wie die eben angedeutete, antwortete Frankreich mit gelassener Ironie. Wenn Deutschland Apokalypsen träume, ließ es sagen, so möge es sie haben. Frankreich fühle sich in seiner klassischen Überlieferung wohlgeborgen. Ich vergesse nicht, wie, gelegentlich eines internationalen Ideenaustausches, bei dem ich diese Dinge zur Sprache zu bringen versucht hatte, ein Mitarbeiter des Pariser Regierungsblattes mir entgegnete, Frankreich sei immer geblieben und werde allzeit bleiben *solidement rationaliste et classique*.

Was da sprach, war jedoch nur das offizielle, bürgerlich-konservative Frankreich, nicht das heimlich lebendige, höhere, geistige und junge. Damals regierte dort drüben Herr Raymond Poincaré, ein in Deutschland ebenso verhaßter wie auch wohl überschätzter Staatsmann, der aber als geistiger Repräsentant bedeutsam genannt werden kann, da er es ist, der das



bürgerlich-klassische Frankreich, die Herrschaftsidee der lateinischen Zivilisation politisch vertritt. Dieser Mann hegt in seinem Busen einen großen persönlichen und geistig-politischen Haß, dessen Gegenstand er nicht besser als mit dem Namen des „Kommunismus“ zu nennen weiß. Was aber Herr Poincaré „Kommunismus“ nennt, ist nichts als die Unterminierung seines bürgerlich-klassisch-altrevolutionären Frankreich, die im Werke ist, die Zersetzung des lateinischen Zivilisationsgedankens durch geistige Fermente, die von außen eingedrungen sind und im Blute der Jugend ihr Wesen treiben, — eine neue, antibürgerliche, geistig-proletarische Revolution, als deren oberflächlich politischen Ausdruck man die Wahlen betrachten darf, durch die Herr Poincaré gestürzt und ein Sozialist an seine Stelle gesetzt wurde. Man bezweifelt in Deutschland, daß dieser Nachfolger, Herr Herriot, die streng konservativ-humanistische Schulgesetzgebung, die das Werk der Regierung Poincaré ist, bestehen lassen wird, wenn er an der Macht bleibt; und es ist bezeichnend, daß eine kulturelle Angelegenheit, eine Frage des Unterrichts, gewissermaßen als springender Punkt des politischen Programms empfunden werden kann.

Sicher, auch Frankreich beginnt, „Apokalypsen zu träumen“; um seine Geborgenheit in der Tradition steht es nachgerade recht zweifelhaft, und wir in Deutschland glauben Gründe zu haben, uns von den atmosphärischen Veränderungen, denen es unterworfen ist, mehr Atemfreiheit zu erhoffen. Denn es steht ja so, daß in Frankreich Nationalismus und humanistische Kulturgefinnung zusammenfallen, insofern beiden die Überzeugung von dem absoluten Hoheitsrang und der Weltherrschaftsendung der lateinischen Zivilisation als ewiger Menschheitsangelegenheit zugrunde liegt; daß dagegen europäischer Gemeinschaftsgeist und eine gewisse, wenn auch noch



so bedingte Bereitschaft zur Verständigung mit Deutschland eher auf seiten des kulturell nicht mehr zuverlässig latinistischen, des neu-revolutionären, des „kommunistischen“ Frankreich zu finden ist. Herr Poincaré, der Mann des bürgerlich-konservativen Frankreich, hegt nämlich außer dem Haß auf den „Kommunismus“ noch einen anderen, ebenso elementaren Haß, der aber im Grunde derselbe ist, in seinem Busen: den Haß auf Deutschland, d. i. auf die Barbarei. Er ist es, der am liebsten am Rhein den *limes romanus* der Gesittung errichten und Deutschland, sofern es sich nicht der lateinischen Zivilisationsidee unterwerfen will und kann, in die *skythische Wildnis* zurückwerfen möchte. Er ist es, der sich durch Jahre als der eigentlich überzeugte und unerbittliche Quälgeist Germaniens bewährt hat, wogegen eine gewisse Milderung der Methoden, eine gewisse Lockerung des auf Deutschland liegenden Druckes in dem Augenblick einsetzte, da der nicht mehr bürgerlich-humanistische Sozialismus Frankreichs die Macht ergriff.

Was nun Deutschland betrifft, so befindet es sich diesen westlichen Erscheinungen gegenüber in einer eigentümlichen und komplizierten Lage, deren klare Anschauung und Erkenntnis für uns Deutsche selbst und die Welt von größter Bedeutung ist. Auch in Deutschland nämlich gibt es den Gegensatz eines humanistischen und eines (sozusagen) „kommunistischen“ Gesinnungslagers — mit dem Unterschiede nur, daß hier die nationalistische Fixierung nicht, wie drüben, im humanistischen, sondern im (sozusagen) „kommunistischen Lager“ zu Hause ist: Woraus sich die Lehre ergibt, daß, wenn zwei Völker kulturell dasselbe tun, es nicht dasselbe ist und daß die Verfolgung der gleichen geistigen Tendenz unter Umständen das ungeschickteste Mittel ist, eine politische Annäherung zu befördern.



Wir brauchen hier über den deutschen Faschismus, seine Entstehung, die vollkommene Erklärlichkeit seiner Entstehung nicht viel Worte zu machen. Es genügt die Feststellung, daß er eine ethnische Religion ist, der nicht nur das internationale Judentum, sondern ausdrücklich auch das Christentum, als menschheitliche Macht, zuwider ist und deren Priester zum Humanismus unserer klassischen Literatur sich nicht freundlicher verhalten; er ist völkisches Heidentum, Wotanskult, — feindlich ausdrückt (und wir wollen uns feindlich ausdrücken) romantische Barbarei. Er ist nur konsequent, wenn er auf kulturell-erzieherischem Gebiet die Humaniora, den klassischen Unterricht, zugunsten deutschen Urwesens zurückzudrängen strebt. Und er sieht nicht, oder will nicht sehen, ein wie unglückliches Gegenstück er damit zu dem Anti-Latinismus des nach-bürgerlichen Frankreich bildet und wie sehr er Herrn Poincaré, dem Kommunistenfresser, in die Hände arbeitet. Heute in Deutschland Heidentum zu prästieren, Sonnenwendfeiern und Odinsgottesdienste zu begehen, sich als völkischer Barbar aufzuführen, das heißt jene französischen Patrioten der Zivilisation vollkommen ins Recht setzen, welche am Rhein die Brustwehr der abendländischen Gesittung zu errichten wünschen, und es heißt, die Stellung derjenigen aufs tölpelhafteste kompromittieren, die in Frankreich zwischen Latinität und Barbarei weniger sauberlich unterscheiden und denen es um Frieden, Verständigung, Ausgleich, ein gentlemen's agreement mit Deutschland zu tun ist.

Dies meinten wir, als wir sagten, daß die Befolgung der gleichen geistigen Tendenz zuweilen das verkehrteste Mittel ist, die politische Annäherung zweier Völker zu fördern. Es ist für Deutschland nicht der Augenblick, sich anti-humanistisch zu gebärden, Tolstois pädagogischen Bolschewismus zum Vorbild zu nehmen und Goethes Strenge gegen die Genußsucht des



allgemein menschlichen Bildungsideals, seinen Willen zur Entsagung und Beschränkung, als ethnische Wildheit zu deuten. Im Gegenteil ist es der Augenblick, unsere großen humanen Überlieferungen mit Macht zu betonen und feierlich zu pflegen — um ihrer selbst willen nicht nur, sondern auch, um so die Ansprüche der „lateinischen Zivilisation“ recht sichtlich ins Unrecht zu setzen. Unserem Sozialismus insbesondere, dessen geistiges Leben sich allzulange in einem inferioren Wirtschaftsmaterialismus erschöpft hat, ist nichts notwendiger, als Anschluß zu finden an jenes höhere Deutschtum, das immer „das Land der Griechen mit der Seele gesucht“ hat. Er ist heute in politischer Hinsicht unsere eigentliche nationale Partei; aber er wird seiner nationalen Aufgabe nicht wahrhaft gewachsen sein, bevor nicht, um das Ding auf die Spitze zu stellen, Karl Marx den Friedrich Hölderlin gelesen hat, eine Begegnung, die übrigens im Begriffe scheint sich zu vollziehen.

#### Ein letztes Fragment

Schön ist Entschlossenheit. Aber das eigentlich fruchtbare, das produktive und also das künstlerische Prinzip nennen wir den Vorbehalt. Wir lieben ihn in der Musik als das schmerzliche Glück des Vorhaltes, als diese schwermütige Neckerei des Noch-nicht, dieses innige Zögern der Seele, welches die Erfüllung, die Auflösung, die Harmonie in sich selber trägt, aber sie noch für ein kleines versagt, verschiebt und vorenthält, ein wenig noch selig ansteht, sie sich ergeben zu lassen. Wir lieben ihn im Geistigen als Ironie — jene nach beiden Seiten gerichtete Ironie, welche verschlagen und unverbindlich, wenn auch nicht ohne Herzlichkeit, zwischen den Gegensätzen spielt und es mit Parteinahme und Entscheidung nicht sonderlich eilig hat: voll der Vermutung,



daß in großen Dingen, in Dingen des Menschen, jede Entscheidung als vornehmlich und vorgütlich sich erweisen möchte, daß nicht Entscheidung das Ziel ist, sondern der Einklang, — welcher, wenn es sich um ewige Gegensätze handelt, im Unendlichen liegen mag, den aber jener spielende Vorbehalt, Ironie genannt, in sich selber trägt, wie der Vorhalt die Auflösung. Wir haben sie bewahrt auf vorliegenden Blättern, diese „unendliche“ Ironie, und man möge urteilen, gegen welche Seite sie sich mit Vorliebe gerichtet, welchen Teil des unsterblichen Gegensatzes sie am schärfsten aufs Korn genommen hat, und möge seine Schlüsse daraus ziehen — jedoch keine zu weit gehenden!

Ironie ist das Pathos der Mitte . . . Sie ist auch ihre Moral, ihr Ethos. Schnellfertigkeit, sagten wir, in der Entscheidung der Vornehmheitsfrage — um den ganzen Komplex von Wertgegensätzen, der in unsere Betrachtungen hineinspielte, in dieser Formel zusammenzufassen —, sei im ganzen nicht deutsche Art. Diesem Volke der Mitte und der Welt-Bürgerlichkeit geziemt das Pathos seiner Situation und auch ihre Sittlichkeit: Erkennen und Einsicht, hörte ich sagen, seien im Hebräischen desselben Wortstammes wie „Zwischen“.

Der deutsche Schriftsteller, der über das Problem der Vornehmheit, das aristokratische Problem am angelegentlichsten nachgedacht, trieb eine kecke Philologie, als er den Namen des deutschen Volkes von „Tiusche“ Volk, „Täufche-Volk“ ableiten wollte, — aber eine sehr geistvolle. Das Volk, das in bürgerlicher Welt-Mitte siedelt, ist das täuschende Volk, das Volk der Verschlagenheit und des ironischen Vorbehaltes nach beiden Seiten, dessen Sinn mit unverbindlicher Herzlichkeit zwischen den Gegensätzen spielt und mit der Moralität, nein, der Grömmigkeit dieses täuschenden „Zwischen“, dem Glauben an Erkennen und Einsicht, an weltbürgerliche Bildung.



Fruchtbare Schwierigkeit der Mitte, du bist Freiheit und Vorbehalt! Man mahne uns doch immerhin, daß die „Politik der freien Hand“ uns in praktisches Unglück gebracht habe! Diese Praxis ist zweifelhaft, dieses Unglück selbst ist es im höchsten Grade; es ist mehr als wahrscheinlich, daß es zu unserem Besten über uns kam und daß wir auf eine so tiefe Weise danach getrachtet haben, wie man nach seinem „Glücke“ niemals trachtet. Auch ist die Devotion vor dem Mißerfolg nichts Edleres als die vor dem Erfolge, und nur Mißerfolgsanbeterung könnte uns im Glauben an die Rechtmäßigkeit und heilige Begebenheit einer Geistespolitik beirren, deren Freiheitsbedürfnis und ironischer Vorbehalt nicht Sinn und Zweck seiner selbst, sondern einer letzten Zusammenfassung und Harmonie, der reinen Idee des Menschen selbst verpflichtet ist.

Die Wechselseitigkeit der sentimentalischen Sehnjucht (denn nicht nur der „Geist“, fanden wir, ist sentimentalisch), das Streben der Geistesöhne zur Natur, der Naturkinder zum Geist, deutet auf eine höhere Einheit als Ziel der Menschheit, welches sie, die in Wahrheit alles Strebens höchste Trägerin ist, mit ihrem eigenen Namen, mit dem der humanitas belegt. Der Instinkt vorbehaltvoller Selbstbewahrung des weltbürgerlich-mittleren Volkes der Deutschen ist echter Nationalismus. Denn so nennen wir die Freiheitsbegierde der Völker, ihr Mühen um sich, ihr Trachten nach Selbsterkundung und Selbstvollendung. Treu und sorgenvoll glaubt sich auch wohl der Künstler nur darauf bedacht, dem Steine sein Werk, seinen eigensten Traum zu entreißen — und mag doch in rührender, in feierlichster Stunde erfahren, daß seine Beseßtheit reinerer Abkunft war, daß er an einem höheren Bilde meißelte.

Volk und Menschheit, — es war ein Geist aus Osten, einer jener Verkünder, welche, wie Goethe, Nießsche und Whitman,



längst in das langsam steigende Licht einer neuen Frömmigkeit blickten: es war Dmitri Merezhkowskij, der gesagt hat, das Animalische enthalte den Tier-Menschen und den Tier-Gott. Das Wesen des Tier-Göttlichen sei von der Menschheit noch kaum begriffen worden, und doch werde erst die Vereinigung dieses Tier-Göttlichen mit dem Gott-Menschen einst die Erlösung des Menschengeschlechtes bringen. Dies „Einst“, diese Erlösungsidee, die nicht mehr Christentum und nicht wieder Heidentum ist, trägt in sich die Lösung des Vornehmheitsproblems, wie sie die Rechtfertigung, ja die Heiligung in sich trägt alles ironischen Vorbehaltes angesichts letzter Wertfragen.

Wir handelten vertraulich von großen Naturen und Plastikern, von Gotteskindern, in denen das Tier-Göttliche stark war, das Volk, das Sein, die Ruhe, das Weib, und labten uns an dem Witz des Weltgeistes, der ihre bekennerrische Züchtfülltheit im pädagogischen Drange humanisiert. Wir rührten scheuer an die gottmenschliche Sphäre ihrer pathetischen Gegenspieler, der Lat-Männer, der Geistesöhne, der heiligen Kranken. Die Wahrheit des Russen: das Wesen des Tier-Göttlichen sei von der Menschheit noch kaum begriffen, könnte uns Mut machen zu der Lehre, daß ironischer Weise bei denen, die im Grunde „niemanden lieben können als sich selbst“, die größere Gnade sei. Aber wir wissen wohl, daß niemand entscheidet, welche der beiden erhabenen Typen berufen ist, zum höchstgeliebten Bilde vollendeter Humanität das Beste beizutragen.