

DEP. I
No. 7454

Alfred Baumeier

**Männerbund
und
Wissenschaft**

Männerbund und Wissenschaft

Von

Alfred Baeumler

Professor der Philosophie und politischen Pädagogik
an der Universität Berlin

1934

Junker und Dünhaupt Verlag / Berlin

Vorwort

Wenn ich diese Reden und Vorträge aus vier Jahren heute vorlege, so tue ich es nicht um zurückzublicken. Es will mir scheinen, als hätten die Abgrenzungen, die hier an einigen Punkten gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft vorgenommen worden sind, an Bedeutung nichts verloren.

Ich habe versucht, im deutschen Studenten den Jüngling anzusprechen; manches ernster werdende Auge hat mir Antwort gegeben. Das Politische liegt nicht im Gegenstand der Reden, sondern wird dahinter sichtbar. Ganz verständlich werden sie nur dem, der zugleich die Situation im Auge hat, in der sie gehalten wurden. Jeder der vorgetragenen Gedankengänge hatte eine unmittelbare politische Beziehung. Die Frage ist, ob sich diese Gedanken heute, losgelöst von ihrem aktuellen politischen Sinn, gleichsam schwebend zu erhalten und einen neuen politischen Sinn zu entfalten vermögen.

Durch den Titel sollen lediglich die beiden Themen bezeichnet werden, um die sich in einer bestimmten Lage der Wissenschaften und des Staates meine Vorträge von selber gruppiert haben. Den Männerbund betrachte ich hier gleichsam für sich, lasse aber nirgends einen Zweifel darüber, daß er Leben und Wahrheit nur durch den Staat gewinnt, so wie dieser nur durch ihn. Freundschaft wie Kameradschaft sind nur da echt, wo zugleich der Ernst einer gemeinsamen Aufgabe waltet. Die Pflege eines autonomen Kameradschaftsgeistes, ohne Beziehung auf staatlich-geschichtliche Aufgaben, ist eine liberale Angelegenheit.

Berlin, im November 1933

Inhalt

	Seite
Vorwort	VII
1. Der Sinn des Großen Krieges I. II.	1
2. Das akademische Männerhaus	30
3. Sinn und Aufbau der deutschen Leibes- übungen I. II.	45
4. Die geistesgeschichtliche Lage im Spiegel der Mathematik und Physik	75
5. Der theoretische und der politische Mensch	94
6. Das Volk und die Gebildeten	113
7. Antrittsvorlesung in Berlin	123
8. Hochschule und Staat	139
9. Der politische Student	149
10. Der Soldat von heute	157
Anmerkungen	166

Der Sinn des Großen Krieges

I

Vortrag, gehalten auf dem Vertretertag des Hochschulrings deutscher Art
Schloß Boitzenburg, 17. Oktober 1929

Wir stehen vor dem Tage des Gedächtnisses an Langemarch. Wo immer deutsche Jünglinge und Männer zusammenkommen, um Ernstes zu beraten, da müssen sie dieses Tages eingedenk sein. Denn unnütz sind alle Gedanken und Entschlüsse, die nicht im Angesicht jenes Tages bestehen. Vergessen wir es nie: die Toten denken und handeln nicht mehr, aber ihr Denken und Handeln war noch nicht zu Ende, als sie starben. Sie sind nun ohnmächtig, und nur durch uns, die Lebenden, kann ihr Denken und Handeln noch ans Licht. Uns ist es anvertraut. Was uns dadurch auf die Schultern geladen wird, das ist mehr als nur eine moralische Verantwortung. Wenn wir das Ziel vergessen, für das sie ihr Leben hingaben, so handeln wir nicht nur verantwortungslos — wir begehen ein Sakrileg. Die Verpflichtung, die wir unseren Toten gegenüber haben, ist nicht eine moralische, sondern eine religiöse. Nicht Gewissensbisse, sondern Schauer und Grauen, nicht Tadel, sondern Unsegen fällt auf uns, wenn wir den sakralen Befehl der pietas, zu deutsch der Treue, nicht befolgen. Aber es ist auch etwas anderes als das Bewußtsein erfüllter Pflicht, das uns zuteil wird, wenn wir der Pietät uns weihen. Fühlen wir wirklich das Band, das uns mit den Toten verbindet, wissen wir uns wirklich als die Vollstrecker ihres Willens, sind wir die Täter ihrer Taten — dann wird uns auch etwas von dem Glanze jener Würde umleuchten, der sie umgibt.

Sie sind viel gelobt worden. Es ist viel Unüberlegtheit, viel Pietätlosigkeit in diesem Lobe. Hat man schon einmal erwogen, ob die Überlebenden ein Recht haben, aus dem Licht der Sonne heraus die andern mit ihrem Lobe zu überschütten? Ich glaube

den Ruf aus den Gräbern zu hören: „Uns ist es nicht um das Lob unserer Gesinnungen und Taten zu tun, auch nicht um die Entrüstung über unsere Gegner, sondern einzig und allein um das Wirkliche. Lobt uns nicht, zeigt uns lieber das, wofür wir gefallen sind.“ Unsere Liebe zu den Toten darf nicht darin bestehen, daß wir die Gedanken wiederholen, die sie im Bewußtsein hatten, als sie starben. Wenn wir heute noch abstrakt und allgemein vom Vaterland und von der Erfüllung unserer Pflicht reden, dann verleugnen wir, was inzwischen geschehen ist, dann vergessen wir gerade den Tod unserer Kameraden, dann vergessen wir das einmalige Ereignis, dem ihr Tod die Größe gibt. Dann denken wir weiter, als wäre nichts geschehen. Aber es ist etwas geschehen! Zwischen uns und jenen Worten, wie sie aus dem Bande der Kriegsbriefe gefallener Studenten zu uns dringen, steht etwas: ihr Tod und das Ereignis des Krieges. Wir sind unwürdige Erben, wenn wir jene Worte einfach wiederholen. Denn die Welt, in der wir leben, ist nicht mehr die, in der jene lebten. Sie ist verändert, weil ihr Tod und dieser Krieg in sie eingetreten sind. Wir können nicht mehr sprechen wie jene, da sie fielen, denn wir sind reicher als sie, reich geworden durch das Opfer, das sie brachten. Dieser Reichtum besteht in einer Verpflichtung: Es ist Frevel, wenn wir reden, als sei dieses Opfer nicht gebracht, als sei die Welt noch die nämliche, die sie vordem war. Die Welt, die das gesehen hat, ist die alte Welt nicht mehr. Wenn der Krieg, in dem unsere Kameraden fielen, einen Sinn haben soll, dann bedeutet er eine Weltwende. In dem tapferen Glauben an eine Weltwende zu fallen — das ist ein Tod, der nicht mehr sinnlos ist. Sein eigenes Leben und Sterben Ausdruck einer Weltwende zu wissen, erhebt den Menschen in das Reich der Größe.

Des neuen Reichtums haben wir uns würdig zu erweisen. Das geschieht nicht dadurch, daß wir loben und sprechen, sondern es geschieht einzig und allein dadurch, daß wir das Ereignis selber durch uns reden lassen. Wir müssen dem Subjektivismus gründlich absagen. Wir müssen aufhören, auf unsere subjektive Meinung zu bauen. Auch ein „gutes Gewissen“ kann

das Verkehrteste tun. Unsere Zeit ist so verführerisch in ihrer Mannigfaltigkeit, in uns selber reden vielerlei Stimmen: welcher sollen wir folgen? Nur Wirklichkeiten können uns retten, Wirklichkeiten brauchen wir, nur Wirklichkeiten sind unverrückbare Leitsterne unseres Tuns. Ich brauche nicht erkenntnistheoretisch von dem Begriff der Wirklichkeit handeln, den ich hier zugrunde lege. Ich werde von Ihnen verstanden, wenn ich sage: eine Wirklichkeit in dem Sinne, wie ich es hier meine, ist der Große Krieg. Aber diese Wirklichkeit haben wir nicht unsere „Meinung“ abzugeben, vor einer solchen Wirklichkeit haben wir zu allererst still zu werden. Alle Mutmaßungen, alle Kritik, alles Gezänk hat zu schweigen, wenn es sich um die Frage handelt: was bedeutet dieser Krieg für uns? Es ist ein besonderes Ding um geschichtliche Wirklichkeiten: sie sind um so schwerer zu sehen, je näher man ihnen steht, und gleich den Gipfeln des Hochgebirgs bekommt man sie nicht von jedem zeitlichen Standort her zu Gesicht.

Es scheint fast, als komme jetzt die Zeit heran, wo wir vom Kriege reden können. Die Reflektoren des Erlebnisses sind niedergeschrieben. Aber dieser Krieg als Wirklichkeit unserer Geschichte tritt erst jetzt langsam in unseren Gesichtskreis ein, und zögernd löst sich das Wort von den Lippen, das dieser Wirklichkeit gemäß ist. Nicht zu spät also ist es, wenn wir heute vom Weltkrieg reden, sondern eher noch zu früh. Und wenn wir es überhaupt wagen können, dann vor allem deshalb, weil die Zeit, die seit seinem Ende vergangen ist, überreich ist an Erfahrungen politischer, geschichtlicher Art. Die Jahre des Weltkrieges waren Jahre eines Erlebens, für das es kein Gleichnis gibt; die Jahre des „Weltfriedens“ aber sind für uns Deutsche eine Zeit der Erfahrung gewesen, wie sie uns in der Geschichte noch nie zuteil geworden ist. Wenn wir diese Jahre nicht nach dem betrachten, was wir in ihnen verloren haben, sondern nach dem, was wir in ihnen gelernt haben, dann müssen wir in ihnen eine der wertvollsten Epochen unserer Geschichte erblicken. Unser Volk hat den Weltkrieg naiv erlebt. Erst in den elf Jahren, die seitdem verflossen sind, ist es politisch geworden, ist es zum Bewußtsein seiner selbst

gekommen. Wir haben dieses Erwachen, dieses Politisch-werden unseres Volkes erleben dürfen — vielleicht ist es die Kraft dieses Erlebnisses, die uns heute fähig macht, von dem zu reden, was der Weltkrieg für uns und unser Volk bedeutet.

Nicht subjektiv also können wir vom wirklichen Sinn des großen Krieges sprechen. Es handelt sich nicht um einen „Sinn“, den wir dem Geschehen nachträglich verleihen können. Wer das meint, dem fehlt die Ehrfurcht vor den Toten. Sie sind nicht dafür gestorben, damit wir nun, vielleicht in Irztümmern befangen, dem Geschehen einen Sinn unterlegen, den es nicht hat. Nur von etwas Wirklichem dürfen wir reden, nicht von etwas bloß Gedachtem. Aus dem Zusammenhang mit den Toten heraus, gelenkt von ihnen, müssen wir den wahren, den objektiven Sinn des Weltkrieges zu erraten suchen. Weder „theoretisch“, noch „ästhetisch“, noch „moralisch“ dürfen wir vom Weltkrieg reden, wenn wir seinen Sinn suchen, sondern nur realistisch-geschichtlich. Was ist in jenen Jahren geschehen?

Diese Frage fällt nicht zusammen mit dem Problem des Kriegsverlaufs. Selbst der Ausgang des Krieges ist gegenüber dieser Frage ohne Belang. Diese Frage stände genau so düster und drohend vor uns, wenn wir Sieger geblieben wären. Was ist an jener Zeitstelle, die zufällig durch die Jahren 1914 bis 1918 n. Chr. Geb. bezeichnet wird, vor sich gegangen? Was bedeutete dieser Ausbruch grenzenloser Mut gegen das Volk der europäischen Mitte? Was bedeutete dieser Vernichtungskrieg gegen die „Barbaren“, der von beinahe allen größeren Staaten der Erde gegen uns geführt wurde, was bedeuteten schließlich jener Mut, jene Tapferkeit ohne Maß und jene Ausdauer ohne Grenzen, mit denen das deutsche Volk diesem Ansturm standgehalten hat?

Nur dem geschichtlichen Blick enthüllt sich die Wirklichkeit des Weltkrieges. Es ist dies der Blick, wie ihn die großen Historiker haben. Das Pathos aber, aus dem der geschichtliche Blick hervorkommt, hat seinen Ursprung in der heroischen Seele. Die Geschichtsschreibung ist die Fortsetzung des Heldengesangs in das Reich der Prosa. Wo der heroische Sinn

fehlt, da wird aus der Geschichte ein bloßes Verzeichnis von Daten und kleinen Ereignissen, von psychologischen Sonderbarkeiten und Zufällen. An vielen Orten gibt man sich heute Mühe, Geschichte zu schreiben, Geschichtsphilosophien zu erfinden und Geschichtsunterricht zu begründen mit ängstlicher Vermeidung dessen, woraus Geschichte fließt, und worauf alle geschichtliche Erkenntnis beruht: dem heroischen Enthusiasmus. Dieser Enthusiasmus läßt sich nicht durch „staatsbürgerliche Gesinnung“ erzeugen. Mit der Gesinnung des mehrfach versicherten Staatsbürgers läßt sich Geschichte nur als „Entwicklung“ schreiben, nämlich als Entwicklung zu eben diesem Staatsbürger hin. Aber die Geschichte ist nicht eine Summe von Entwicklungen, sondern ein Zusammenhang von Kämpfen.

Die Geschichte erhält ihren Sinn nur durch das heroische Element; es gilt aber auch umgekehrt: das Heroische bekommt seinen Halt nur durch die Beziehung auf die geschichtliche Welt. Wenn die Lebenszustände stark durchrationalisiert sind, wenn die Menschen im scharfen Licht eines überwachen Bewußtseins leben, dann kann das Ursprünglich-Heroische sich nicht mehr so äußern, wie es in früheren Epochen der Kultur möglich war. Es bedarf in diesen vom Bewußtsein beherrschten Zeitaltern eines Gehalts, an welchem der heroische Sinn sich aufrichten, von dem er sich nähren und mit dessen Hilfe er wachsen kann. Sonst ist er in Gefahr zu verwildern, spielerisch und zwecklos zu werden, oder in einen Kult des Heroischen an sich ohne Substanz umzuschlagen. Nur in der Bindung an das Reich der Geschichte und ihrer Aufgaben erhält der heroische Sinn sich gerade und gesund. Denn dieser Sinn ist ja nicht ein Ausnahmezustand exaltierter Seelen, sondern es ist derjenige Zustand des Gemüts, aus dem die fruchtbarsten Taten und bewundertsten Leistungen unseres Geschlechts hervorgegangen sind.

Wenn wir Wirklichkeit in der Geschichte sehen wollen, dann müssen wir auch die Wirklichkeit, die uns umgibt, geschichtlich sehen können. Wir dürfen sie nicht moralisch beurteilen, wir dürfen nicht einzelne Menschen und ihre Handlungen sehen, sondern müssen die Mächte gewahr werden, die miteinander ringen. Es könnte wohl manchmal scheinen, als seien es nur

Personen und Parteien, die sich da herumstreiten. Aber hinter diesen Personen und Parteien, soweit sie Macht haben, stehen immer auch geschichtliche Mächte. Ich will die Mächte, um die es sich wesentlich handelt, in kurzen Zügen schildern. Zwei Lebenssysteme, zwei Kulturen stehen heute im Kampf. Es gibt viele Namen für sie, ich gebrauche absichtlich keinen. Denn ich möchte, daß Sie diese Lebenssysteme mit einem anderen Blick sehen als sonst. Ich möchte erreichen, daß Sie alle Schlagworte vergessen, und den Gegensatz, um den es sich handelt, so ernst nehmen wie nur möglich. Wir verständigen uns über diesen Gegensatz am besten, wenn wir uns nicht an die Ideologien wenden, sondern einfach und realistisch sagen: es ist der Gegensatz zwischen rechts und links. Weil diese Begriffe nichts sagen, sind sie gut: sie weisen auf Wirklichkeiten hin. Lebenssysteme, Lebensformen werden nicht ausgedacht, sondern in der Wirklichkeit dargestellt. Ich setze im folgenden also zwei geschichtliche Realitäten einander gegenüber, nicht zwei Ideologien. Die Ideologien, die zu diesen Realitäten gehören, sind Ihnen nicht unbekannt. Würde ich aber zwei Ideologien einander entgegenseetzen, dann müßte der Schluß meiner Rede lauten: für welche von beiden man sich entscheidet, ist Sache der Weltanschauung. Zu diesem liberalen Schluß werde ich nicht kommen, weil ich nicht von Ideologien spreche, sondern von Seinsweisen, von Arten zu fühlen und zu handeln, und mein Schluß wird nicht sein: nun wähle! sondern mein Schluß wird sein: besinne dich, wer du bist!

Die beiden Lebenssysteme überlagern sich heute. Das eine hält sich frei von Vermischung, das andere nicht. Im Mittelpunkt des ersten Lebenssystems steht die materielle Kultur. Das Wort „materiell“ ist hier nicht moralisch zu nehmen! Auch hier werden Götter angebetet! Da steht der Göze Mammon, da steht der Moloch, der die Jugend verschlingt. Wirtschaft und Gesellschaft ist das Losungswort. Der Staat wird zu einer Organisation des Schutzes und der Förderung guter Geschäfte. Sicherheit, nämlich Sicherheit der gewohnten Lebensumstände, der gewohnten Genüsse ist das oberste Gut. Zu diesen Genüssen sind auch die sogenannten „geistigen“ zu zählen: Literatur und

Theater, Wissenschaft und Kunst. Wesentlich ist der Genuß in jeder Art. Man erkennt dieses System, wenn man zwischen materiellen und geistigen Genüssen einen grundsätzlichen Unterschied macht. Es ist durchaus möglich, daß dieses System vergeistigt auftritt. Es gibt ja auch dem Geiste gegenüber eine genießende Haltung, eine Haltung, die der Anmut nicht zu entbehren braucht. Ja man könnte Anmut in einem bestimmten Sinne den beherrschenden Zug dieses Systems nennen. Es ist hier nicht die schlichte, nichts bedürftende Anmut des Jünglings gemeint. Die materielle Kultur ist, wo sie zur Vollkommenheit emporsteigt, wo sie bis in die kleinsten Dinge des täglichen Lebens vorgezungen ist, durch das Weib bestimmt. Der Mann hat innerhalb dieser Kultur nur eine sekundäre Rolle. Er kann es zu repräsentativen Typen bringen, aber sobald es zur Entscheidung kommt, ordnet er sich der überlegenen Kultur, dem entschiedeneren Geschmack und dem stärkeren Willen des Weibes unter. Das Weib erreicht innerhalb dieses Systems seine Höhe als Verföhrerin und Beherrscherin des Mannes. Wenn in diesem Systeme die Frau sich bemalt, sich schminkt, so tut sie das nicht aus irgend welchen ästhetischen Tendenzen, sie hilft nicht nur der Natur etwas nach, sondern es ist von ihr symbolisch gemeint: sie will aussehen wie eine Maske, wie ein Götzenbild. Sie will gerade nicht aussehen wie die Natur, sondern wie etwas, das magische, niederwerfende Kraft hat. Das Weib erfüllt nur seine Pflicht, sagt Baudelaire, wenn es das Bestreben hat, magisch und übernatürlich zu erscheinen; es soll erstaunlich sein und voller Reiz: als ein Götzenbild muß es mit Gold sich schmücken, damit es angebetet werde.

Dieses System findet seinen reinsten Ausdruck in der Mode, die keine lächerliche Erfindung und Torheit ist, sondern Wesensausdruck einer bestimmten Kultur, die wir nicht übernehmen können. Solange die Mode unserer Frauen noch von Paris abhängig ist, solange haben wir unsere eigene Lebensform noch nicht gefunden. Wer solche Dinge für „äußerlich“ hält, der kennt die Lebensgesetze der Kulturen nicht.

Der Geföhluntergrund der materiellen Kultur ist der eines dunklen, ausweglosen, nie zu befriedigenden sinnlichen Begehrens.

Wehrlos fühlt sich hier der Mensch seinen Trieben ausgeliefert; er ist selbstsüchtig und einsam und spricht es vor sich selbst und unter vier Augen offen aus. Anmutige Verzweiflung, verzweiflungsvolle Anmut ist hier der beste Fall; der schlimmste Fall ist anmutloser, gieriger Materialismus. Vereinigung von Stepsis und Anmut, Lebensgenuß und Melancholie — das ist die Seelenstimmung des urbanen Lebenszustandes, des Lebenszustandes, der in den Zentren städtischer Geselligkeit sich entfaltet. In seiner Vollkommenheit findet er sich da, wo die vollkommenste Stadt ist, die Stadt schlechthin, das Urbild aller Städte. Diese Stadt heißt Paris, und der Franzose hat vielleicht ein Recht zu sagen, es gebe nur eine Stadt. Die urbane Kultur wird stets auf Paris als auf ihr unerreichtes Vorbild blicken. Man glaube nicht, Städter sein zu können, „urban“ im tiefsten Sinne dieses Wortes — und unabhängig von Paris. Die Vertreter urbanen Geistes gestehen es denn auch meist offen ein, daß Paris immer unser Vorbild bleiben müsse, und daß wir es bestenfalls zu einer etwas geringeren Nachahmung französischer Kultur, romanischer Urbanität bringen können. Wer sich auf literarischem Wege eine Vorstellung von dieser Urbanität verschaffen will, der lese Heinrich Heines Briefe aus Paris oder Thomas Manns „Pariser Rechenhaft“.

Die entgegengesetzte Lebensform ist die des Mannes. Nicht die Wirtschaft und der Genuß, sondern der Staat und die Arbeit stehen hier im Mittelpunkt. „Arbeit“ bezeichnet die Welt des Mannes. Es ist charakteristisch, daß das Werk des größten Kriegers und das Werk des schlichtesten Arbeiters im Deutschen mit demselben Worte benannt werden kann: von „großer arebeit“ spricht der Dichter am Eingang des Nibelungenliedes, und er meint damit die Schwerttaten der Helden. Die Welt der materiellen Kultur ist eine Welt des Genusses; die Welt der Arbeit ist eine Welt der Tat. Dem Lebenssystem dieser Tat ist die städtische Wohnweise nicht wesentlich, ja sie kann ihm feindlich werden, da sie mit einer gewissen Notwendigkeit zur Erleichterung, Sicherung und Behaglichmachung des Lebens führt. Für die urbane Lebensform bedeuten die Mauern der Stadt, die die Häuser umschließen, etwas Heiliges. In

dieser Lebensform dagegen heißt es: nicht die Mauern sind es, sondern die Männer, die das Vaterland ausmachen. Nicht das Haus und der Salon, sondern die Männerversammlung und das Feldlager sind die symbolischen Wirklichkeiten dieser Welt. Ich stelle sie als die heroische der urbanen gegenüber.

Eine vollendete materielle Kultur ist innerhalb der heroischen Lebenshaltung nicht zu erreichen. Der heroische Mensch ist materiell anspruchslos. Ich will den Gegensatz an einem welthistorischen Beispiel demonstrieren. Heroisch war die Kultur jener Achäer, die Mykene und Tiryns bewohnten. Urban dagegen war die minoische Kultur auf Kreta.

Man kann sich nicht die Vorzüge dieser beiden Lebensformen vereinigt denken: wohl kann der Achäerhäuptling, nachdem er Knossos zerstört hat, wertvolle und schöne Dinge nach seiner Burg schleppen. Aber er bleibt doch auf seiner Burg; er baut sie nicht um zu einem minoischen Palast. Es gibt wohl eine Bereicherung des mykenischen Lebensstils durch urbane Elemente, aber nicht eine „Synthese“. Einer der beiden Stile muß führend bleiben. Merkwürdigerweise besteht immer nur die Gefahr, daß der heroische Lebensstil durch Aufnahme urbaner Elemente geschwächt wird — nie ist der umgekehrte Vorgang zu beobachten. Eine urbane Kultur ruht immer in sich selbst. Sie kann zerstört werden, aber sie wird sich niemals aufgeben. Dagegen sehen wir immer wieder, wie heroische Völker sich an urbane Kulturen verlieren: wir sehen die Griechen nach ihrem heroischen Jünglings- und Mannesalter an den Küsten des Mittelländischen Meeres dahinschmelzen, wir sehen die Barbarenstämme des Nordens während der Jahrhunderte der Völkerwanderung an den nämlichen Küsten vergehen wie Schnee vor der Sonne. Und wir sehen, wenn wir einmal das Auge für dieses Schicksal geöffnet bekommen haben, unsere eigene tausendjährige Geschichte im Innersten als denselben Prozeß der Erweichung einer heroischen Anlage unter den Verlockungen urbaner Kulturen und urbaner Geistigkeit. Die deutsche Geschichte ist die Geschichte der Urbanisierung eines Volkes, das dieser Urbanisierung im Innersten widerstrebt. Sie zeigt uns das

langsame Sichbeugen eines heroischen Volkes unter Lebensbedingungen, in denen es niemals das Höchste erreichen kann, in denen es nur langsam, seine reichen Gaben in falschen Richtungen verschwendend, zugrunde geht.

Dieses Urteil über die deutsche Geschichte mag pessimistisch klingen. Es ist es nicht. Pessimistisch ist es, wenn man sagt: der Deutsche hat kein Nationalgefühl, der Deutsche hat kein Staatsbewußtsein, der Deutsche ist unpolitisch. Alle diese Behauptungen halte ich für Kurzschlüsse. Wir Deutschen sind von Natur weder ohne Nationalgefühl, noch ohne Staatsbewußtsein, noch unpolitisch. Aber unser Nationalgefühl, unser Staatsbewußtsein ist von einer Höhe der Spannung, von einer Weite und Größe, daß ihnen nicht leicht eine Form genug tut. Und nicht deshalb, weil wir ohne Staatsbewußtsein wären, sondern nur deshalb, weil unser ursprüngliches Staatsbewußtsein im Laufe der abendländischen Geschichte in die Fesseln der urbanen Kultur geschlagen wurde, sind wir heute das ärmste Volk unter den großen Völkern des Erdkreises. Die Geschichte sehen, wie sie ist, ist nicht Pessimismus, sondern Realismus. Der Realismus aber gebietet, daß wir von den schönfärbenden Darstellungen abkommen, als sei unsere Geschichte bis zum Jahre 1918 eine aufsteigende gewesen.

Am Anfang unserer Geschichte steht der Zusammenstoß mit einem Volke, das in seinem Ursprung selber heroisch war, das aber schließlich wie alle Völker des Mittelmeeres dem Schicksal der Stadt verfallen ist. Von der urbs roma, von der Stadt, die den Mittelpunkt des Imperiums bildete, die der Mittelpunkt der spätantiken Zivilisation war, leitet sich ja das Wort urban ab. Der Zusammenstoß römisch-urbaner Zivilisation und germanisch-heroischer Kraft ist nicht ein einmaliges Ereignis unserer Geschichte: in immer neuen Formen wird die Urbanität über uns Herr, immer neue Wege findet die ursprüngliche Kraft, um durchzubrechen. Die Forschung hat uns längst gezeigt, daß der Norden eine hohe, eigene Kultur bäuerlich-heroischen Gepräges hatte. So weit sind wir von unseren Ursprüngen entfernt, daß selbst dieses Forschungsergebnis sich noch nicht durchsetzen kann, weil wir gewohnt sind, unter „Kultur“ die urbane Lebensweise

schlechthin zu verstehen. Die urbanen Werte sind uns in Fleisch und Blut übergegangen. Wir können nicht einmal unsere eigene Geschichte mehr lesen!

Nur in Andeutungen will ich den Kampf des urbanen und des heroischen Wesens in unserer Geschichte aufzeigen. Die erste große Epoche unserer Geschichte, die heute fast vergessen ist, die nur als Vorbereitungszeit für eine spätere genommen wird, während sie unser größter Stolz, unser einziger Trost sein sollte, ist die deutsche Kaiserzeit von Otto dem Großen bis zum Ende der Hohenstaufen. Immer wieder ist versucht worden, gerade im Hinblick auf diese heroische Jünglingsepoche unseres Volkes den Deutschen das Staatsbewußtsein abzuspochen. Immer wieder hat man es den Kaisern verdacht, daß sie nach Italien zogen. Es gab wohl auch schon Geschichtsschreiber, die in diesen Jügen über die Alpen die Sehnsucht nach urbaner Kultur witterten, und erst in unseren Tagen hat ein berühmt gewordenes Buch über Friedrich II. den Versuch gemacht, einen urbanen Cäsarismus als den Höhepunkt der deutschen mittelalterlichen Geschichte darzustellen. Aber Friedrich II. war der Erziehung nach kein Deutscher, kein Nordländer; er war Sizilianer, er gehörte dem Mittelmeer. Nach dem Orient strebte sein Sinn wie einst der Cäsars. Die deutschen Kaiser dagegen, die über die Alpen stiegen, taten das als unbewusste Träger eines germanischen Reichsgedankens. Sie hätten zu Hause bleiben sollen, sagt man, und ein kleineres, aber festes Reich im Norden gründen sollen. Diese Kritik verkennet völlig die weltgeschichtliche Lage jener Jahrhunderte. Das Reich Ottos des Großen war die erste politische Gründung des Nordens, das erste heimische, germanische Reich. (Das Reich Karls des Großen war es nicht, das hatte noch univervale Grundlagen.) Dieses erste Reich des Nordens konnte seine Größe nur durch Taten beweisen. Als Zug und Griff nach dem Höchsten, als ritterliche Tat müssen wir den immer erneuten Aufbruch nach dem Süden verstehen. Der Reichsbegriff der deutschen Kaiser ist nicht ein statischer; man denkt nicht in Ländern und Grenzen, sondern ein dynamischer, man denkt in Taten, Eroberungen, Kräften. Nichts ist charakteristischer als der Umstand, daß niemals die Mauern einer

Stadt dauernd die Hofhaltung des Kaisers einschließen. Das Reich konzentriert sich nicht um eine urbs, sondern es ist da, wo der Richterstuhl des deutschen Königs steht, wo der Kaiser ist und sein Heer.

Dieses heroische Reich bricht im 13. Jahrhundert zusammen. In jeder Beziehung wandelt sich im 13. Jahrhundert das Schicksal Europas. 1214, in der Schlacht von Bouvines, siegt Friedrich II. mit Hilfe der Engländer und Franzosen über den Welfen. In denselben Jahrzehnten dringt die französische Kultur siegreich in Deutschland ein: der romanische Stil, der in seinem Wesen urgermanisch ist, weicht dem gotischen, der deutsche Mensch beginnt in den Städten zu leben und auch innerlich städtischer Kultur sich zuzuwenden. Alles das, worauf der Deutsche von heute stolz zu sein pflegt, die städtische Kultur des späten Mittelalters, zeigt schon die Züge unseres geschichtlichen Verhängnisses. Freilich: wieviel Manneskraft steckt noch in diesen ersten Städten! Solange der Städter seine Mauern noch selber verteidigte, war er groß. Welche wahrhaft heroische Erscheinung ist die deutsche Hanse, welches kriegerische Bild bieten zu Zeiten manche fränkische, schwäbische Städte. Es ist nur natürlich: die ursprüngliche Anlage, die Kasse muß sich durchsetzen. Aber sie ist in den Städten in ein falsches Kleid gezwängt, und dieser Zwang muß sich auf die Dauer von Jahrhunderten schließlich rächen. Die Entwicklung des deutschen Städtewesens bis zum heutigen Tage zeigt, daß der äußeren urbanen Lebensweise die innere Urbanisierung mit Notwendigkeit nachfolgt.

Der Übergang zur eigentlichen Urbanisierung erfolgt im 16. Jahrhundert. Noch einmal wird in den Landsknechtsheeren des 16. Jahrhunderts, die ganz von germanischem Blute gespeist sind, der heroische Geist des Nordens sichtbar. Der Landsknecht — das ist der kriegerische Mann des Nordens in einer urban gewordenen Zeit: etwas Prachtvolles, aber rasch Vorübergehendes, etwas Hoffnungsloses, ein Widerspruch in sich selbst.

Durch den 30 jährigen Krieg, dessen vernichtender Ausgang mit eine Folge unserer Schwächung durch die Urbanisierung ist, wird das deutsche Bürgertum in die Ohnmacht zurückgeworfen.

Das Fürstentum wird alleinherrschend. Dieses Fürstentum aber romanisiert sich wiederum in einem Prozeß von Jahrhunderten, es geht den nämlichen Weg, den das Bürgertum vor ihm gegangen ist und gelangt daher an das nämliche Ende. Denken wir an die Zeit unmittelbar vor dem Kriege zurück. Noch ist das Fürstentum an der Macht, noch ist es von militärischen Symbolen umgeben, noch tragen der König und der Großherzog den Degen. Überall ist im Heere wahrer Heroismus lebendig. Deshalb ist dieses Heer Gegenstand der Abneigung des urbanen Europa. Nirgends aber, es ist erschütternd, das zu sehen, ist noch ein Bewußtsein davon vorhanden, was dieses Heer bedeutet, daß es eine Lebensform darstellt, und mit welchen Lebensformen es sich nicht verträgt. Dieser Heroismus ist Naturanlage des Volkes, er ist einfach da, er ist nicht umzubringen — obwohl man alles tut, um ihn umzubringen. Der Geist des gesellschaftlichen Vorwärtstommens, der Geist der Dekoration, der Geist der Außerlichkeit dringt an vielen Stellen ein. Das Deutschland vor dem Kriege zeigt das Bild eines äußerlich militärischen, innerlich schon völlig urbanen Lebens. Verhängnisvoller Irrtum: man glaubte die Lebensformen des heroischen Geistes mit den Lebensformen des Reichthums verbinden zu können.

Von der heroischen Lebensgestaltung ist die Form des Männerbundes unabtrennbar. Der König mit seinen Getreuen, der militärische Führer mit seiner Schar, für die er zugleich Vorbild und Erzieher ist, bilden den Kern der heroischen Lebensverfassung. Das deutsche Heer war die letzte Gestalt eines heroischen Männerbundes. Ihm standen zwei Formationen formell verwandter Art, aber grundverschiedenen Geistes gegenüber: der priesterliche Männerbund der Kirche und der Männerbund der Freimaurerei. Hier lag Deutschlands Aufgabe: den heroischen Männerbund als weltgeschichtliche Gestalt selbständig gegenüber diesen Mächten zu erhalten. Statt dessen wurde das Heer immer stärker unter zivilen, rein „militaristischen“ Gesichtspunkten betrachtet. Überall gab es noch jenes wundervolle Verhältnis, das es nur zwischen dem soldatischen Führer und einer Schar ihm vertrauender Männer geben kann. Aber dieses Verhältnis war nicht die bewußt gepflegte Grundlage

des Systems. Das System war auf blendende Leistung, auf Dekoration zugeschnitten. Es wurde immer kälter, immer sachlicher, immer seelenloser. Trotz des Widerstandes, den die Naturanlage unseres Volkes leistete, wurde der gesellschaftliche Urbanismus schließlich Sieger über den Heroismus.

Es kam der August des Jahres 1914. Kein Mann wird den Tag vergessen, an dem sein Volk stille wurde; keiner, der es erlebt hat, weiß etwas, das sich mit diesem Augenblick vergleichen ließe. Und dann, nach diesem Augenblick feierlicher Stille, brach das Heer auf, dem das Volk vertraute. Und dann kam die Katastrophe der Marneschlacht, an der das Heer nicht schuldig war. Dann erst, nach der Katastrophe, kam das Ungeheuerlichste. Eine Führung, die nichts mehr übersah, hielt das Heer, hielt das Volk noch vier Jahre lang in der Stellung des Verteidigers nicht nur, sondern des Angreifers. In diesen Jahren ist das deutsche Volk riesengroß über seine Führer hinausgewachsen. Diese Führer waren, ohne daß sie es wußten, ohne daß sie es wollten, abgeirrt von den tiefer liegenden Traditionen dieses Volkes. Aus dem Volke aber sprach eine Kraft, die älter war als diese Jahrhunderte. Der Männerbund stellte sich mit gewaltiger Kraft überall wieder her. An tausend Stellen der Front kämpfte der Führer mit seinen Getreuen den alten germanischen Kampf.

Was ist Militarismus? Militarismus ist Heroismus mit schlechtem Gewissen. Deutschland war vor dem Kriege „militaristisch“, weil es zu wenig heroisch war. Es hatte ein Heer, das langsam verbürgerlichte; aber es hatte keine Ahnung von der Aufgabe, daß es seine Lebensformen, die Formen der Arbeit, des Wohnens, des Verwaltens, des Erziehens zu entbürgerlichen habe. Die bürgerliche Welt ist im Jahre 1918 über Deutschland Herr geworden, weil sie zuvor in seinem Inneren Herr geworden war. Für Deutschland gibt es seitdem nur eine Wahl: die restlose Einordnung in das siegreiche bürgerliche Europa als ein Hausgenosse minderen Rechts — oder der Austritt aus dem bürgerlichen Lebenssystem. „Politisch links“ eingestellt sein heißt in Deutschland, diesen Sieg billigen, heißt also, sich auf die Seite des Urbanismus stellen.

Für die Linke ist der Große Krieg als Krieg, als Ereignis, sinnlos; als Erfolg der feindlichen Waffen dagegen sinnvoll, weil er den Sieg des Urbanismus bedeutet. Heute ist die große Aufgabe der Linken: Zerstörung der nichturbanen Volksschichten und Urbanisierung der Arbeiterschaft. Für die Rechte ist der Krieg als Ereignis sinnvoll. Sie lebt noch in der heroischen Welt, sie weiß noch, was Kampf und Sieg ist. Aber sie lebt nicht mit Sicherheit, mit Klarheit und Entschiedenheit in der heroischen Welt. Sie kennt die Größe der Entscheidung noch nicht, vor die uns der Weltkrieg gestellt hat. Es handelt sich nicht darum, nach diesem Zusammenbruch noch zu retten, was zu retten ist, es handelt sich nicht darum, zu konservieren, sondern es handelt sich um die Eroberung unserer alten Lebensform unter neuen Bedingungen —, oder um den Untergang in einer uns fremden Lebensform. Unter der „alten Lebensform“ aber verstehe ich nicht die Lebensform des 19. Jahrhunderts, auch nicht die des 18. oder des 16., sondern die, die im ersten Reich des Nordens, im ersten großen Staat Europas Ausdruck gefunden hat, die in der Tiefe unseres Wesens angelegt ist, und aus der Welt der modernen Arbeit heraus neu geschaffen werden muß.

Der Weltkrieg ist kein Krieg neben anderen Kriegen unserer Geschichte. Er ist der Anfang unseres Endes — oder er leitet zu der dritten Epoche unserer Geschichte über. Die erste Epoche unserer Geschichte ist die vorrömische, die germanische. Die zweite Epoche ist die römische. Mit dem Weltkrieg beginnt die nachrömische Epoche der deutschen Geschichte. Wir müssen uns von dem engen Blick, der nur auf Jahrhunderte eingestellten Geschichtsbetrachtung lösen. Der Weltkrieg sieht nicht auf Jahrhunderte, sondern auf Jahrtausende zurück und vorwärts. Wenn ich sage: er ist entweder unser Ende oder der Anfang einer neuen Epoche, so meine ich nicht, daß ich im Zweifel über das eine oder das andere wäre. Mein Entweder-Oder ist ein pädagogisches: es soll die Größe der Entscheidung zum Bewußtsein bringen. Das, was wir in diesem Kriege erlebt und vollbracht haben, ist eine unerschütterliche Wirklichkeit. An dieser Wirklichkeit läßt sich nicht rütteln,

und dieser Wirklichkeit muß eine andere Wirklichkeit entsprechen: dasselbe Volk, das diese Wirklichkeit ertragen hat, wird die andere Wirklichkeit schaffen, das Reich. Immer von neuem hat sich unser Volk gegen die Tendenzen der Romanisierung aufgelehnt. Ich will hier am Schlusse ausdrücklich an diese Auflehnungen erinnern, an die Sie im stillen alle schon gedacht haben. Eine solche Auflehnung war die Gründung des deutschen Ritterordens und seine Tätigkeit im Osten. Eine solche Auflehnung war die Gründung Preußens, eine solche Auflehnung war die Tat Luthers. Eine solche Auflehnung war der Staat Friedrichs und die Entdeckung des uns urverwandten Griechentums. Die Gründung des Reichs durch Bismarck ist auch eine solche Tat. Durch sie ist vieles von dem, was die Vergangenheit zerbrochen hatte, wiederhergestellt worden. Als den großen Wiederhersteller haben wir Bismarck zu ehren. Aber wir wären im Irrtum, wenn wir in ihm auch einen Führer zu unserer Zukunft sehen wollten. Er hat den Boden geschaffen, auf dem wir stehen, aber er hat nirgends ein Bewußtsein davon verraten, daß Deutschland nicht bestehen kann, ohne daß es sich zu den Quellen seiner Kraft über die Jahrtausende hinweg zurückwendet.

Der Weltkrieg führt uns daher über die geistige und über die politische Welt Bismarcks hinaus. Er ruft uns das Heldenlied unserer Rasse wieder ins Gedächtnis, er fordert uns auf zum Kampfe gegen die Urbanisierung, zur Heroisierung unseres Lebens durch die Arbeit. Er ruft uns aber nicht auf zum Kampfe für das bürgerliche Privateigentum.

Es ist ein wesentlicher Zug im Bilde der heroischen Lebensform, daß sie der Jugend, als dem heroischen Alter des Menschen, den höchsten Preis gibt. Achill und Siegfried sind Jünglinge. Die urbane Geistigkeit verklärt das skeptische, wissende Alter; die heroische Lebensform verklärt den Jüngling, der den Tod nicht scheut. Kein Volk versteht, was uns mit den Jünglingen verbindet, die bei Langemarck und an so vielen anderen Stellen dahinsanken. Kein anderes Volk versteht die Hoffnung, die wir heute auf unsere Jünglinge setzen. Kein anderes Volk

versteht jene Hymne Hölderlins an den gefesselten Strom, die mit den Worten beginnt:

„Was schläfst und träumst Du, Jüngling, gehüllt in Dich,
Und säumst am kalten Ufer, Geduldiger?
Und achtest nicht des Ursprungs, Du, des
Ozeans Sohn, des Titanenfreundes!“

II

Vortrag, gehalten auf Einladung der deutschen Studentengemeinschaft
Dresden, 18. Januar 1930

Wenn der Philosoph es unternimmt, über ein Ereignis der Wirklichkeit zu reden, wie es der Krieg ist, und gar über jenes ungeheure, noch längst nicht übersehbare Ereignis, das wir den Weltkrieg nennen, weil er die Geschichte Europas (und nicht nur Europas) in zwei Stücke zerschneidet — so kann er es auf zweierlei Art tun. Er kann als Metaphysiker oder er kann als Geschichtsphilosoph reden. Die Metaphysik des Krieges handelt von Leben und Tod. Sie handelt von der Wertung des Lebens, von der Frage, welche Bedeutung dem Tode innerhalb des menschlichen Daseins zukommt, und sie kann weiterführen zu der Unterscheidung zweier Systeme, deren eines das Leben über alles setzt, deren anderes im Opfer des Lebens den Höhepunkt des Lebens selber findet. Ich will als Metaphysiker vom Kriege überhaupt, wie als Geschichtsphilosoph von dem Kriege, der unmittelbar hinter uns liegt, reden. Als eine der großen Tatsachen unserer Geschichte wie die Völkerwanderung, die Gründung des Heiligen römischen Reiches deutscher Nation, die Reformation, der Glaubenskrieg des 17. Jahrhunderts steht der Weltkrieg heute vor unserem Auge. Vielleicht vermessen Sie unter der Aufzählung der philosophischen Bezirke, von denen aus dieses Ereignis behandelt werden kann, die Moralphilosophie. Allein die Moral hat nur Sinn, sofern es sich um den Einzelnen und seine Wahrhaftigkeit handelt. Der Krieg aber als Krieg ist kein Ereignis im Leben der Einzelnen, sondern ein Ereignis im Leben der Völker.

Es gibt eine Begegnung des Einzelnen mit dem Kriege, nur fällt diese Begegnung nicht ins moralische Gebiet. Angesichts des Todes des Einzelnen, angesichts der Wunde und der Verstümmelung erhebt sich die Frage des Warum? die Frage: muß das sein? Und dieselbe Frage steht auf angesichts des Schmerzes derer, die an den Gräbern des Krieges stehen. Dieses „Warum“, dieses „Muß das sein“ taucht in unseren Herzen immer da auf, wo wir auf den harten Grund des menschlichen Daseins stoßen. Die Frage schwebt auf unseren Lippen, wenn die Natur Menschenleben vernichtet, wenn eine zerstörende Krankheit das menschliche Dasein aufzehrt, und sie erhebt sich selbst dort, wo der Tod nach den unabänderlichen Gesetzen der natürlich-menschlichen Existenz erscheint, und uns von dem trennt, was wir liebten, was mit unserer individuellen Existenz zu einer geheimnisvollen Einheit verbunden war. Hier steht der Einzelne vor einem Abgrund, er blickt hinunter in eine schwindelnde Tiefe. Angesichts des wirklichen Todes des Einzelnen schweigt nicht nur die Moralphilosophie, sondern auch die Metaphysik und die Philosophie der Geschichte. Vor dem Tode herrscht das Schweigen. Dieses Schweigen liegt über jedem Grabe: es ist kein anderes über dem Grabe des Kriegers als über dem Grabe dessen, der unter der Gunst des Schicksals einen siebenzigjährigen Lebenslauf vollenden durfte. Denn angesichts der unerbittlichen Härte des Todes ist die Dauer des Lebens nicht entscheidend: es kann Oberflächlichkeit sein, zu meinen, daß der Schmerz des 30jährigen Sohnes über den Tod des 70jährigen Vaters „geringer“ sei als der Schmerz des 70jährigen Vaters über den Tod eines Sohnes von 30 Jahren. In der äußersten Sphäre des menschlichen Daseins, wo es um das Ganze geht, um jenes Sein und Nichtsein, das mit uns gesetzt ist — angesichts der Ewigkeit —, haben Unterscheidungen wie „größer“ oder „geringer“ keinen Platz.

Nicht nach dem absoluten Sinn des Krieges, nach dem der Einzelne in seinen stillsten Stunden fragt, kann der Geschichtsphilosoph forschen, sondern nur nach dem Sinn, der dem Kriege für die geschichtliche Gemeinschaft zukommt, in der wir leben. Es folgt aus dem Vorhergehenden, daß wir diese Ant-

wort nicht als Einzelne geben können, sondern nur als Glieder der historischen Schicksalsgemeinschaft, der wir angehören, und in deren Dasein der Krieg eingetreten ist.

Ich rede nicht von einem Sinn, den wir in den Großen Krieg hineinlegen sollen, sondern von dem Sinn, den dieser Krieg für uns hat — gleichgültig, ob wir ihn erfüllen oder nicht. Nicht von einer „Sinnggebung des Sinnlosen“ also rede ich, sondern von einer sinnvollen Frage, die an uns gestellt ist. Hätte der Philosoph nicht die begründete Überzeugung, daß auch dieses ungeheure Ereignis einen Sinn in sich selber trägt, dann könnte er nicht von diesem Sinn hier reden. Denn Philosophie ist nicht der, der dem an sich Sinnlosen einen Sinn unterlegt, den es nicht hat, aber haben „soll“, der also den Tatsachen subjektive Meinungen unterschiebt, sondern Philosophie ist, wer staunend die Sinnhaftigkeit des Wirklichen begreift.

Es ist hier nicht der Ort, den schwer zu fassenden Begriff der geschichtlichen Wirklichkeit zu definieren. Aber ich habe die Möglichkeit, Ihnen den Gehalt dieses Begriffs auf eine unmittelbare Art verständlich zu machen. Wir gedenken heute der toten Freunde und Kameraden von Langemarck. Indem wir ihrer gedenken, taucht die Wirklichkeit des Großen Krieges mit schreckhafter Deutlichkeit vor uns auf. Stellen Sie sich vor, wir würden zu den toten Kameraden also reden: der Krieg, in dem Ihr fielt, war an sich ohne Sinn; wir wollen versuchen, ihm einen Sinn zu geben. Würde uns da nicht das Wort in der Kehle stecken bleiben? Sie sind nicht dafür gefallen, daß wir unsere Privatmeinungen und unseren privaten guten Willen an ihren Tod anknüpfen. Sie sind für eine Wirklichkeit gefallen, und nur wenn wir uns durch sie hindurch an dieselbe Wirklichkeit gebunden fühlen, dann dürfen wir von ihnen und ihrem Tode reden. Deutschland hieß die Wirklichkeit, für die sie fielen. Nicht das empirische Deutschland, wie es war, sondern jenes wirklichere und wahrere Deutschland, das in der Tiefe unserer Geschichte angelegt ist, haben sie durch ihren Tod bestätigt. Dieses ihres wirklichen Opfers, das sie für eine Wirklichkeit brachten, haben wir uns würdig zu erweisen. Ihr Tod und jene Wirklichkeit, für die sie fielen, ist eins und dasselbe: denn indem sie fielen,

zeugten sie für die Wirklichkeit jenes von ihnen geschauten Deutschlands.

Keine geschichtliche Tatsache steht unverbunden neben der andern. So wie der Große Krieg zurückweist in entfernte Jahrhunderte unserer Vergangenheit, so weist er vorwärts in unsere Zukunft. Aus den Gräbern der Vergangenheit haucht die Frage: „... und Ihr?“ Dieses „und Ihr“ hat eine unbeschreibliche Macht. Es ist die unzerreißbare Kette, die uns mit dem Kriege verbindet, eine Kette, die ebenso wirklich ist wie die selbstverständliche Tatsache, daß die Väter und Mütter, Brüder und Schwestern, Kinder und Blutsverwandten der Toten des Krieges noch am Leben sind. Wir sind der Geschichte unseres Volkes, die diesen Krieg einschließt, nicht würdig, wenn wir unserer Toten vergessen. Der philosophische „Idealist“ redet von einer Verantwortung der freien Persönlichkeit gegenüber einer „Idee“. Der philosophische Realist hat einen anderen Begriff der Verantwortung: er steht nicht in unbedingter Freiheit vor einer selbstgeschaffenen Idee, die er zu „verwirklichen“ hat, ohne daß es einen objektiven Maßstab gäbe, wie weit er mit dieser Verwirklichung gekommen ist, sondern er fühlt sich durch eine Wirklichkeit mit bestimmten Maßstäben und Anforderungen gebunden. Die Verpflichtung, die wir unseren Toten gegenüber haben, ist eine metaphysische, nicht eine moralische. Nicht wir haben ihrem Tode einen Sinn zu „geben“, sondern an uns ist es, unserem Leben einen Sinn zu geben, indem wir uns des überempirischen Sinnes ihres Todes erinnern.

Auf doppelte Weise kann das Verhältnis der Verpflichtung und der Treue, in dem wir zu unsern Toten stehen, gestört werden. Durch die Verwerfung des Krieges, in welchem sie fielen, oder durch eine falsche Rechtfertigung dieses Krieges. Wenn wir uns angeschlossen fühlen an unsere Toten und an die Wirklichkeit, die sie durch ihr Leben besiegelten, dann werden wir empfindlich gegen jeden falschen Ton, gegen jeden Irrtum, auch den wohlmeinendsten. Wir erkennen, daß es nicht möglich ist, vom Standpunkt einer moralistischen oder einer empiristischen Weltbetrachtung her den Krieg zu verstehen. Der Moralist und

der Empirist müssen vor der Wirklichkeit des Krieges versagen — ganz gleich, ob sie diese Wirklichkeit verdammten oder preisen. Tod, Krieg, Heroismus sind durch moralische Kategorien nicht zu fassen. Eine moralische Begründung des Heldentums ist so wenig möglich wie eine moralische Begründung des höchsten Opfers, des Opfers des Lebens. Man hat während des Krieges viel von „Pflicht“ gesprochen, und man hat dabei dieses Wort moralisch interpretiert. Man hat selten daran gedacht, daß dieses Wort noch einen anderen Sinn hat: den Sinn der unbedingten Verpflichtung — nicht gegenüber einer fernen „Idee“, sondern gegenüber der Wirklichkeit, die uns hervorgebracht hat und erhält, den Sinn also einer übermoralischen, konkreten Verpflichtung und Verbundenheit. Von dieser Art ist die Verpflichtung gegenüber den Toten. Unser Verhältnis zu ihnen kann kein moralisches mehr sein, es liegt in einer anderen Sphäre.

Aus der Unangemessenheit der moralischen Begründung an die Wirklichkeit des Krieges wird eine Erscheinung erklärlich, die Ihnen vielleicht nicht unbekannt ist. Überall da, wo Heldentum und Krieg moralisch gerechtfertigt werden, mischt sich ein fataler Ton ein, hören wir etwas von Falschheit, nicht von subjektiver, sondern von objektiver Falschheit. Man meint es oft gut, wenn man die Tat des Helden moralisch zu rechtfertigen sucht, aber man wird ihr damit nicht gerecht. Kein Mensch kann mit moralischen Gründen den andern zum Opfer seines Lebens bewegen, sei es worum es sei. Immer sind die „moralischen“ Gründe vordergründe. Es gibt in der moralischen Tonart eine oberflächliche, eine „schneidige“ Begründung des Heldentodes, bei der es einem den Rücken hinunterläuft. Nur als Ereignis im Leben der Völker kann der Krieg verstanden werden, und auch als Ereignis im Leben des Einzelnen kann er nur von der Gemeinschaft her verständlich werden, der dieser Einzelne angehört. Diese Gemeinschaft ist aber keine moralische, gesellschaftliche (die das Opfer des Lebens nicht fordern kann), sondern eine konkrete, eine Wirklichkeit, die im äußersten Falle das wirkliche Leben verlangt, und es verlangen darf, weil sie dieses Leben auch hervorgebracht hat. Der Fehler der moralistischen Begründung des Krieges liegt also in dem unbedenklichen Übergang von der

Sphäre des Einzelnen und der Moral zu der Sphäre der Gemeinschaft und der Geschichte.

Daher das Unbehagen, das wir bei jeder moralischen Rechtfertigung des Heldentodes empfinden — daher aber auch die Peinlichkeit, die der moralisch begründeten Agitation gegen den Krieg anhaftet. Der Fehler ist formal der gleiche: man geht unbedenklich aus der Sphäre der für den Einzelnen gültigen Moralbegriffe über in die Sphäre des Lebens der Völker und der Staaten, das nicht den bekannten Gesetzen des bürgerlichen Rechts, sondern den unbekanntem Gesetzen des Schicksals unterliegt. Dort begründet man die *Singabe* des Lebens moralisch, hier begründet man die *Erhaltung* des Lebens um jeden Preis moralisch. Aber die Moral hat es nur zu tun mit Handlungen innerhalb des Lebens, sie kann über das Leben nicht hinausgreifen, d. h.: sie kann nicht das Opfer des Lebens fordern, sie kann aber auch nicht das Ganze des Lebens abwägen und behaupten, es sei unmoralisch, sein Leben einzusetzen. Wo es sich um das Ganze des Lebens handelt, da handelt es sich auch um den Tod, und in diese Sphäre reichen die Begriffe der Moral nicht mehr.

Die Verwerfung des Krieges vom Standpunkt der Moral ist unmöglich, weil die Moral nur Forderungen an den Einzelnen stellen kann, der Krieg aber nie das Werk des Einzelnen ist. Wenn man mit moralischen Gründen gegen den Krieg überhaupt argumentiert, so verwechselt man die Sphären: man überträgt Begriffe, die im Leben des Einzelnen Gültigkeit haben, auf das Leben von Gemeinschaften, deren Dasein nicht den Gesetzen der Moral, sondern den Gesetzen des Schicksals untersteht.

Nicht nur auf dem Wege des Moralismus, auch auf dem Wege des Empirismus ist der Sinn des Krieges nicht zu entdecken. Der moralistische und der empiristische Irrtum verbinden sich meist miteinander. Wenn man den Krieg durch moralische Begriffe zu rechtfertigen meint, dann weist man gewöhnlich auf die empirische Gestalt der Gemeinschaft hin, die den Krieg führt, und meint, um die „Erhaltung“ dieser Gemeinschaft, so wie sie ist, gehe der Kampf. Aber ein großer Krieg, in welchem ein Volk seine höchste Kraft einsetzt, kann nicht

dazu geführt werden, um eine bestehende Gemeinschaft nur zu „erhalten“. Schon sein Ausbrechen bedeutet zugleich den Anbruch einer neuen Zeit, eine Steigerung der Maßstäbe, eine Erhöhung des Schicksalsbewußtseins, und eben damit eine Erhöhung der Forderungen an die Gestalt der Gemeinschaft. Mag die Ideologie des Krieges heute noch mit Begriffen wie „Erhaltung des Reichs“ und „Verteidigung“ bestritten werden; nicht darum ging es der jungen Generation, die mit Begeisterung hinauszog; nicht um das empirische Deutschland, nicht um dieses Kaiserreich sind sie gefallen, sondern um ein innerlich größeres, freieres, reineres Deutschland, um jenes Reich, das sie in sich trugen, und an das sie trotz aller empiristischen Skeptiker glaubten. Man meine nicht, daß jede „nationale“ Ideologie dem Kriege gerecht werde. Der nationale Empirismus, der immer nur das Bestehende und das einstmals bestanden habende sieht, geht an der ungeheuren Wirklichkeit des Krieges ebenso vorüber, wie jeder Empirismus an den Tiefen unseres Daseins vorübergeht.

Auch auf der Seite der Gegner des Krieges erscheint der Empirismus, er spielt hier neben dem Moralismus die entscheidende Rolle. Empirismus ist es schon, wenn man, statt den Krieg unter geschichtlichen Kategorien zu betrachten, statt ihn als Ereignis zu verstehen, auf die Eigenart, die Stimmungen und Entschlüsse einzelner Personen zurückführt. Es ist Empirismus in der Tendenz, die Weltgeschichte auf eine Sammlung von Biographien berühmter — oder berüchtigter Männer zurückzuführen. — Die Psychologisierung der geschichtlichen Vorgänge ist die eine Art des Empirismus, womit die Kriegsgegner arbeiten. Die realistische Schilderung einzelner Kriegsszenen ist die andere. Die Seite des Dämonischen und Grauenhaften wird allein hervorgehoben mit Unterschlagung der heroischen Seite, aber das ist nicht genug: das Furchtbare wird mit kalt beobachtendem Blick angeschaut, es wird photographiert, und erst durch diese empiristische Behandlung erhält es die grauenhafte Starre, die diese Art Bilder so entsetzlich macht. Es ist unmöglich, daß ein Toter, den man photographiert, einen erfreulichen Anblick bietet. Wenn man die Toten von Marathon photographieren könnte, so gäbe es kein „schönes“ Bild. Daraus

folgt aber nicht, daß der Kampf bei Marathon ein „Verbrechen“ war, sondern daraus folgt, daß sich Geschichte nicht photographieren läßt. Der anti-historische Empirismus erreicht seinen Höhepunkt darin, daß er den Anschein erweckt, er könne Geschichte photographieren. Aber die geschichtliche Größe entzieht sich der Kamera. Die Kamera ist ein typisch empiristisches Organ. Nicht die Linse, nur der Mensch kann eine Vorstellung davon geben, was Geschichte ist. Kriege gehören in die Geschichte; nimmt man sie aus der Geschichte heraus, so haben sie keinen Sinn. Nichts ist leichter und billiger als zu beweisen, daß ein Krieg keinen Sinn habe: es genügt dazu, daß man selber keinen Sinn für Geschichte hat.

Hiermit habe ich angedeutet, daß die metaphysische Betrachtung des Krieges notwendig in die geschichtsphilosophische hinüberführt. Philosophie der Geschichte kann konkret nur von einem bestimmten historischen Ort aus getrieben werden, denn die Philosophie der Geschichte ist nicht allgemeiner als die Geschichtswissenschaft, sondern sie ist konkreter als diese. Die Geschichtswissenschaft wird einmal feststellen, daß der Große Krieg einen Wendepunkt in der Geschichte des Abendlandes, und nicht nur des Abendlandes bedeutet. Sie wird vielleicht genauer noch feststellen, daß er den Abschluß derjenigen Epoche darstellt, die wir nach ihrem herrschenden Typus die bürgerliche nennen. Allein diese Feststellungen sind für den Philosophen der Geschichte nicht konkret genug. Geschichtsphilosophie ist nur von einem bestimmten Punkte der Geschichte selber aus möglich, und dieser Punkt ist für uns Deutschland. Nur vom Sinn des Großen Krieges innerhalb der deutschen Geschichte kann ich also wahrhaft philosophisch reden, und nur von diesem Punkte aus können Sie mir folgen. Das schließt die Beachtung eines weiteren Umkreises nicht aus, aber nur von Deutschland aus können wir diesen Umkreis übersehen. Das ungeheure Ereignis dieses Krieges eröffnet uns Sichten, wie sie seit vielen Jahrhunderten nicht mehr da waren. Jede Relativierung des Krieges zu einem beliebigen geschichtlichen Ereignis, jeder Vergleich mit einem Krieg der letzten Jahrhunderte lenkt ab von seinem Sinn. Dieser gewaltige Krieg muß uns zu einer Höhe der Über-

sicht führen, wie sie vordem nicht möglich war. Wer meint, das Leben und die Geschichte können danach weitergehen, als sei nichts geschehen, wer meint, wir könnten die deutsche Geschichte heute noch so betrachten, wie man sie vor diesem Kriege betrachtet hat, der ist von der ungeheuren Wirklichkeit dieses Ereignisses nicht ergriffen. Die Zeit, wo wir darüber reden können, ist erst im Anzug. Wenn etwas Ungeheures vor unsern Augen geschieht, dann erstarren wir, dann tritt ein Augenblick der Stille ein, bevor sich jenes Kauschen und jene Bewegung erhebt, die einer Katastrophe zu folgen pflegen. Diese Stille dauert nun ins zwölfte Jahr. Als Tatsache unserer Geschichte tritt der Große Krieg jetzt langsam in unseren geistigen Gesichtskreis ein.

Wir feiern heute einen geschichtlichen Erinnerungstag: den Gedenktag der Errichtung des Deutschen Reiches. Dieses von Bismarck gebaute Reich hat zwei Generationen lang als die endlich eroberte politische Gestalt des deutschen Volkes gegolten. Mit Recht sieht man einen Beweis für die Größe dieser Leistung darin, daß der Bau den Stürmen der letzten 15 Jahre im großen und ganzen standgehalten hat. An nichts anderem aber läßt sich die geschichtliche Bedeutung des Großen Krieges deutlicher machen als daran, daß jenes Reich durch den Krieg in eine weite Entfernung von uns gerückt worden ist. Wir können in dem Reiche Bismarcks, das seinen Grundlagen nach bis zum heutigen Tage dauert, nicht mehr diejenige Gestalt erblicken, die dem Wesen des deutschen Volkes entspricht. Nicht der äußere Zusammenbruch dieses Reiches, nicht die Niederlage ist entscheidend. Entscheidend ist vielmehr der innere Gehalt und die geistig-politische Gestalt dieses Reiches selbst. Ich kann hier nicht den bürgerlichen Charakter des Bismarckschen Reiches, der sich hinter militärischen Formen verbarg und diese Formen entleerte, ausführlich schildern. Aber an einem symbolischen Gegensatz kann ich andeuten, was ich meine. Der Staatsmann, der dieses Reich gründete, hatte, nachdem es stand, genug zu tun, um es am Dasein zu erhalten. Er hat nie daran gedacht, daß es nicht bestehen werde können, wenn es nicht von einem eigenen Gehalt erfüllt sei, wenn es nicht getragen ist von einem

Volke, das seiner selbst und der geschichtlichen Stelle, an der es steht, völlig gewiß ist. Er hat sich mit der Tradition begnügt. Unsicherheit war der innere Charakter dieses Reiches, das nach außen so sicher auftrat. Kein anderes Volk hat im 19. Jahrhundert etwas erlebt, was dem tiefen Gegensatz der beiden repräsentativen Deutschen des 19. Jahrhunderts entspricht, dem Gegensatz zwischen Bismarck und Nietzsche. Das deutsche Bürgertum ist an Nietzsche vorübergegangen, und hat sich auch im Geistigen an Bismarck gehalten. Nietzsche hat das gespürt: sein heftiger Protest gegen das Deutschland seiner Zeit stammt aus der Einsicht in die Gefahr, die darin lag: hier war das „Reich“ und dort war der „Geist“, hier stand Bismarck und dort stand Nietzsche. Es war nicht möglich, daß sie zusammenkamen, es war nicht möglich, daß Nietzsche zum Erzieher derjenigen Jugend wurde, die einmal den Staat ihres Volkes beherrschen sollte. Hier liegt ein welthistorischer, nicht ein zufälliger Gegensatz zweier Männer zugrunde. Es kann etwas nicht richtig sein, wenn der größte politische und der größte philosophische Genius eines Volkes einander fremd, ja einander ausschließend nebeneinander leben. Und daß etwas „nicht richtig“ war, das mußte jeder empfinden, der als geistiger Mensch in dem Deutschland des Zwiespalts zwischen Bismarck und Nietzsche aufwuchs.

Zur Zeit seiner Freundschaft mit Wagner, unmittelbar nach dem Kriege von 1870/71, träumte Nietzsche mit Wagner zusammen von einer bevorstehenden Wiedergeburt des deutschen Geistes. Man glaubte an eine Regeneration von innen heraus, das Kunstwerk von Bayreuth, das Wagnersche Musikdrama, sollte der Grundstein der neuen Epoche sein.

Welcher Unterschied zwischen unseren Hoffnungen und jenen Regenerationshoffnungen von Bayreuth! Die Wirklichkeit, auf die man damals baute, war ein Kunstwerk; die Wirklichkeit, auf die wir bauen, ist die unbeschreibliche Tat unseres Volkes im Weltkrieg. Diese Tat war ja mehr als eine „militärische“ Leistung. Es war eine Tat des ganzen Volkes, eine Tat, die uns die ungeheuren Möglichkeiten, die in uns stecken, wieder erschlossen hat. Dieselbe Kraft, die hier

den tragischen Weg der Vernichtung gehen mußte, kann auch den Weg des Aufbaus gehen. Erst seit dem Kriege wissen wir, was wir sind. Unser letztes großes Ereignis vor ihm war die Reformation. Seit der Reformation hat Deutschland keinen weltgeschichtlichen Augenblick mehr gehabt, der sich mit ihr vergleichen ließe. Es war eine Verirrung, als man glaubte, daß der Tag, dessen wir heute gedenken, der 18. Januar, ein Ereignis von der inneren Größe der Reformation gewesen sei. Es war ein wichtiger Tag, und wir haben wahrlich Anlaß, seiner zu gedenken; aber es war kein Tag, der ein Richtmaß für die Zukunft in sich enthielt, es war lediglich ein Tag, der uns das schwerste Problem unseres Daseins stellte. Wir haben dieses Problem nicht gelöst, wir haben es nicht einmal begriffen — das zeigte uns der Weltkrieg. Aber er zeigte uns darüber hinaus einen neuen Maßstab der Größe, einen Maßstab, den wir nicht mehr vergessen dürfen, wenn wir nicht unseren Toten die ihnen gebührende Ehrfurcht versagen wollen.

Wofür sind sie gefallen? Sie sind nicht gefallen für eine Dynastie, aber auch nicht für einen einheitlichen Wirtschaftskörper, für einen maximalen Export, oder für einen erhöhten Wohlstand. Sie sind gefallen für das Reich, das im 15. Jahrhundert unterging, das im 16. Jahrhundert durch Luther von innen heraus neu gegründet wurde, und das im 19. Jahrhundert Nietzsche vor dem inneren Auge stehen sah.

Vom Sinn des Weltkrieges reden, heißt von der Vergangenheit und von der Zukunft reden. Denn Vergangenheit und Zukunft gehören zusammen: ein Volk, das seine Vergangenheit verleugnet, hat auch keine Zukunft. Eine Zukunft läßt sich nicht ab heute liefern. Ohne Maßstäbe der Größe kann nichts Großes werden; die Maßstäbe der Größe aber liegen in der Geschichte. Daß der Weltkrieg unseren Blick nicht auf die Jahrzehnte zurückrichtet, sondern auf die Jahrhunderte, darin liegt ein gewaltiger Sinn, und darum dürfen wir ihn den Großen Krieg nennen. Er gibt uns Maßstäbe wieder, die schon verloren schienen, Maßstäbe, die über die Gegenwart hinausreichen und allein uns das Hineinwachsen in eine größere und freiere Zukunft gewährleisten.

Der Große Krieg führt uns zurück zu den Quellen unserer Geschichte. Die letzte Quelle ist unser Volk. Das Wort „Volk“ wird heute so oft gebraucht, und so oft ohne Sinn für das Geheimnis, das darin verborgen ist. Das Volk ist nicht etwas, das alle Tage erscheint; wirklich faßbar wird es nur in den großen Augenblicken seiner Geschichte. Das Volk ist da, sagt Lagarde, wo man es in Tagen der Not ohne Besinnen sucht. Man läßt heute das Volk zu rasch reden, das Volk aber spricht langsam. Lagarde: „In betreff einzelner Gesetze und einzelner Maßregeln der Verwaltung bleibt das Volk völlig stumm, wenn man es auch Mann für Mann einzeln angeht, und von Mann für Mann Antwort erhält. Das Volk denkt als Ganzes nur über Ganze.“ — Das Volk ist eine lebendige Ganzheit. Jedem Versuch zahlenmäßiger Erfassung entschlüpft das Leben. Ein Volk erhält sich durch Geburt und durch Erziehung. Die Gesamtheit der Geburten eines Volkes während eines bestimmten Zeitraumes nennen wir seine Jugend. Diese Jugend hat durch die Erziehung in die Geschichte ihres Volkes hineinzuwachsen. In die Geschichte seines Volkes hineinwachsen bedeutet nicht, den bestehenden Zustand der Dinge unbedingt gutheißen, sondern es bedeutet: die Maßstäbe verstehen lernen, die ein Volk im Laufe seiner Geschichte als Ausdruck seines Wesens ausgebildet hat. Die Jugend ist der Erziehung bedürftig, aber sie ist nicht ein totes Objekt erzieherischer Einflüsse. Die Jugend ist der lebendigste Teil des Volkes. Wenn es das Wesen des Lebendigen ausmacht, Instinkt zu haben, dann ist die Jugend definiert durch den Instinkt. Eine instinktlose Jugend wäre eine Jugend ohne Leben. Wie entsetzlich war das einsame Leben jenes Mannes, der nach der Jugend schrie, der sein ganzes philosophisches Werk dem Wesen des Instinkts widmete, und zu dem niemand kam, weil seinem Volke die Jugend fehlte. Nietzsches „Unzeitgemäße Betrachtungen“ sind an eine Jugend gerichtet, die anderthalb Menschenalter später in die Geschichte eintrat.

Ich weiß sehr wohl, daß es nicht ohne Gefahr ist, zur Jugend von ihrem Instinkt zu sprechen. Glauben Sie nicht, daß der Instinkt Arbeit und Wissen ersetzen kann. Es geht nicht ohne Arbeit und Wissen, es geht nicht ohne harte Mühe um das Ein-

zels. Im Gebiete der Arbeit, des Wissens und der Erfahrung behauptet das Alter seinen notwendigen Platz.

Man tut heute manchmal so, als müsse Instinkt mit Formlosigkeit identisch sein.

Aber es wäre ein Zustand des Verfalls und der Entartung, wenn der Instinkt nicht zur Form fände. Instinkt und Form sind aufeinander angewiesen: formloser Instinkt ist gefährlich, und kann ins Zerstörerische übergehen, instinktlose Form ist leer und daher ohne Wert. Wenn der Instinkt für die Größe da ist, dann ist auch die Aufgabe da, diesem Instinkt die Form zu geben, die seiner würdig ist.

Das akademische Männerhaus

Vortrag, gehalten unter dem Titel „Die Erneuerung des studentischen Hauses“
auf der Vertretertagung des Hochschulrings deutscher Art
Schloß Boitzenburg, 17. Oktober 1930

An dem Tage, an welchem der Deutsche Reichstag aufgelöst wurde, an diesem denkwürdigen Tage unserer Geschichte, kam ich aus zufälligem Anlaß nach der Vorlesung um 8 Uhr abends in das Dresdner Studentenhaus. In dem Speiseraum war kaum Platz zu bekommen, einige Tische waren von Karten spielenden Studenten besetzt, im übrigen herrschte die fröhliche Unruhe eines öffentlichen Speiselokals: man aß und trank, man lachte — nirgends sah ich ein ernstes Gesicht, bemerkte ich ein ernstes Gespräch.

Eine Stunde später, auf dem Nachhausewege, ging ich an dem Hause eines Dresdner Korps vorüber. Scharf und deutlich drangen die Töne eines der ausgelassensten Aneinanderlieder, wie man sie in der fidulitas singt, an mein Ohr. Es war 9 Uhr abends, und niemand wird es mir verdenken, daß ich mit Bitterkeit zu meinen Begleitern sagte: So also sieht der deutsche Student an dem Tage aus, der uns das wichtigste politische Ereignis seit der Unterzeichnung des Vertrages von Versailles gebracht hat.

Nicht im Wesen und Charakter der deutschen Jugend suche ich den Grund für das demütigende Erlebnis, das ich soeben beschrieben habe. Ich mißtraue allen denen, die heute die Jugend schmähen, weil sie ihren Parolen nicht mehr folgt. In eben der Stunde, in der wir hier versammelt sind, spricht einer der beredtesten Verteidiger der bestehenden Zustände, Herr Thomas Mann, in Berlin Worte gegen die Jugend, die am 14. September gewählt hat, schmähende Worte gegen den Instinkt und gegen die Begeisterung. Nein, nicht an der deutschen Jugend habe ich gezweifelt, als ich an jenem Abend nach Hause ging, und auch nicht an der deutschen Studentenschaft. Aber ich fand das Erlebnis symbolisch für die Lage, in der vor allem die deutsche

Studentenschaft heute sich befindet. Dieser Jugend, dieser Studentenschaft fehlt eine Form, in der sie dasein, leben und wirken kann, es fehlt ihr eine Lebensform, eine Existenzweise von eigener Art. Die deutsche Jugend lebt im Eril. Sie ist überallhin verstreut, sie tritt da und dort in Erscheinung, aber nie in der Art und Weise, wie es ihrer Bedeutung und ihrer Macht entspricht. Darin liegt eine Gefahr: es könnte geschehen, daß die zahllosen Einzelnen, Gruppen und Grüppchen in der Wüste verschmachten, daß sie mit der Zeit ein Opfer jener Mächte werden, gegen die sie sich jetzt mit prachtvollem Schwung aufgelehnt haben, und die eigentlich jetzt erst auf die ihnen drohende Gefahr aufmerksam geworden sind. In demselben Jahre, in welchem der Liquidationsausschuß der herrschenden Bourgeoisie sein Todesurteil, den Young-Plan, unterzeichnet hat, in demselben Jahre sieht sich die deutsche Jugend vor die Aufgabe gestellt, sich selbst zu organisieren. Die beiden Ereignisse gehören zusammen. Das Jahr 1930 hat die deutsche Jugend, die in der Nachkriegszeit heranwuchs, mündig gesprochen. Die deutsche Jugend verläßt das Haus der Väter — sie gründet ihr eigenes Haus.

Von diesem Hause will ich heute Abend reden. Und zwar rede ich von diesem Hause in der Gestalt, die es auf dem Boden der Hochschule annehmen wird. Das ist nicht die einzige Gestalt dieses Hauses. Ebensovohl könnte ich z. B. von der Gestalt dieses Hauses reden, die es auf dem Boden der Deutschen Turnerschaft annehmen wird. So verschieden der Kreis der Menschen ist, um den es sich da und dort handelt, so verschieden das Haus der Studenten von dem Hause der Turner sein wird — die Lebensform, die in beiden ihren Ausdruck findet, ist die gleiche; die einzelnen Aufgaben sind verschieden, die große Aufgabe ist dieselbe: der Wiederaufbau des deutschen Männerbundes aus der deutschen Jungmannschaft.

Die Lebensform des Bundes soll der deutschen Jugend fehlen? Aber bündelt es nicht an allen Ecken, ist es nicht der „bündische Gedanke“, von dem man so viel gesprochen hat, daß man heute schon gar nicht mehr davon reden darf? Der bündische Gedanke! Wie bezeichnend, daß man den Bund sofort in einen

Gedanken verwandelt, daß man nicht sieht: es kommt auf den wirklichen Bund an, der selbst dann, wenn er nicht „alle Wünsche“ erfüllt, immer noch viel besser ist als ein bloßer Gedanke — und sei es selbst ein bündischer Gedanke! Was für ein deutsches Schicksal ist es doch, das uns alles in einen Gedanken verwandeln läßt — selbst der Staat, diese größte aller Wirklichkeiten, wird in Deutschland zuletzt ersetzt durch den Staatsgedanken. Ein Staat entsteht nicht durch bloße Gedanken und auch nicht durch bloße Gefinnungen, er ist ein Erzeugnis von Kräften, und die Kraft, die ihn eigentlich konstituiert, ist diejenige, die in einem Bunde freier Männer hervortritt.

Es ist nicht gesagt, daß in einem Staate, der kein Heer haben darf, der Männerbund aufhören müsse. Der Bund der freien Männer kann verschiedene Formen annehmen: wir sind auf dem Wege, neue Formen zu entdecken. Aufbrechend gedenken wir jener Männer, die schon solche Wege suchten. Wie wichtig ist uns heute Friedrich Ludwig Jahn, wie lieben wir die Gründer der Urburschenschaft, wie viel mehr sind sie uns als die humanistischen Pädagogen vom Schlage des vorsichtigen und klugen Humboldt. Wie teuer ist uns die Erinnerung an die erste Zeit der Jugendbewegung und die Erinnerung an die Freikorps. Alle diese Männer haben Kräfte organisiert; sie haben nicht nur deliberiert, sondern gehandelt. Wie unscheinbar ist der Auszug Jahns in die Hasenheide, und doch war es die Gründung eines Reichs. Wie unscheinbar war die Windjacke der Jugendbewegung — und doch war sie der sichtbare, lebendige Protest gegen den Regenschirm, gegen das bürgerliche Bedürfnis nach Sicherheit. Die Bewegung Jahns und der Urburschenschaft wurde von der Polizei unterdrückt, die Jugendbewegung ist am sentimentalen Individualismus gestorben. Sie hat den Weg vom Bund zum Staat nicht gefunden, das bedeutet aber, daß sie niemals einen wahren Bund hervorgebracht hat. Nur in bezug auf den Staat gibt es einen Bund; der Bund ist nichts ohne eine politische Idee.

Warum haben wir heute ein Chaos leerer oder sentimentaler kleiner Bünde an Stelle eines großen, von Selbstvertrauen, Kraft und Begeisterung erfüllten deutschen Männerbundes?

Wunsch und Wille sind lebendig, das wird durch die Unzahl der kleinen Bünde bewiesen; das Pulverfaß ist da, es fehlt der Funke. Suchen wir zu erkennen: warum haben wir kein deutsches Männerhaus, warum haben wir Turnvereine, aber keinen deutschen Turnplatz, warum haben wir Studentenhäuser und Korporationen, aber kein akademisches Männerhaus?

Der Männerbund der Frühzeit, aus welchem der ursprüngliche Staat hervorgeht, ein Gebilde von ungeheurer Mächtigkeit und Kraft, entfaltet sich gegen eine Welt von Feinden. Ohne daß Gegner überwunden werden, ohne den Sieg über das Chaos gibt es keinen Staat. Wenn man in den letzten Jahrhunderten an die Gründung eines „Bundes“ ging, so stellte man es sich allzu leicht vor. Man meinte, mit der Vereinigung von „Gutgesinnten“ sei es schon getan. Aber unter dem Stichwort „Vereinigung der Gutgesinnten“ sind Dinge möglich, die mit dem, was wir wollen, die mit dem Staate nichts zu schaffen haben, ja ihm entgegenwirken, wie ein weitverbreiteter Bund mit Geheimcharakter beweist. Der echte Bund ist kein moralischer Verein zu irgendwelchen Zwecken, sondern eine Realität, die einen bestimmten, realen, geschichtlichen Gegner voraussetzt. „Jede großartige Tätigkeit, sagt Kante einmal, erwächst in dem Mitgefühl mit den allgemeinen Gegensätzen, welche die Welt immer entzweien; sie entfaltet sich inmitten des Kampfes der vorherrschenden Gewalten.“ Ein deutscher Männerbund, der Größe hat, kann nur entstehen im Kampfe gegen eine „vorherrschende Gewalt“, die ihm entgegengesetzt ist. Er wird immer das Erzeugnis einer Weltnot sein. Diese „vorherrschende Gewalt“ ist nicht eine Masse von chronisch Ubelgesinnten oder Böswilligen. Man macht es sich zu leicht, wenn man die Grenzlinie auf das „moralische“ Gebiet verlegt: damit entschwindet der Ernst des Kampfes. Keine historische Macht ist durchaus böse. Die Weltgeschichte ist nicht der Kampf des guten und des bösen Prinzips, sondern der Schauplatz des Kampfes relativ berechtigter Mächte gegeneinander. Der Mensch verliert die Unsicherheit und die Angst nicht dadurch, daß er sich für absolut gut hält, daß er meint, auf der Seite der Guten schlechtthin zu kämpfen, sondern dadurch, daß er weiß, wohin er gehört,

daß er weiß, in welchem Verbande zu kämpfen das Schicksal ihm bestimmt hat.

Wenn heute die Stunde geschlagen hat — und es ist meine feste Überzeugung, daß sie geschlagen hat — die Stunde, in der der deutsche Männerbund sich aus der Tiefe unseres Seins und Wesens neu erzeugt, dann wird in dieser Stunde auch der Gegner deutlich vor uns stehen müssen, den der Männerbund überwinden muß, bevor er sein kann, in dessen Besiegung er sich recht eigentlich konstituiert. Dieser Gegner ist die bürgerliche Lebensform. In dem Augenblick, wo wir Deutschen erkannt haben, daß bürgerlich, daß „urban“ werden heißt, von unserem Lebensgesetz abfallen, in diesem Augenblick ist auch der deutsche Männerbund wieder geboren.

Der Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaft und die Begründung des Bundes ist bei uns dasselbe. Die bisherigen Versuche sind gescheitert, weil sie auf dem Boden der bürgerlichen Lebensform unternommen wurden. Auf urbanem Boden müssen die Männerbünde dahinschmelzen wie Schnee auf glühenden Steinen. Es nützt nichts, wenn wir heroische Wunschbilder dichten, und nicht wissen, was wir morgen tun sollen. Auf Handlungen kommt es an. Die Männer und die Tugenden sind vorhanden, die zur Schaffung des Bundes nötig sind. Aber der Gegner hat ein ganzes System von Einrichtungen, ein Arsenal von Verlockungen zur Verfügung. Daraus wächst ihm immerwährend Kraft zu, und so wird seine Lebensform wieder und wieder durch diejenigen bestätigt, die ihr dem Wesen nach widersprechen.

Der Widerspruch ist nun zu organisieren. Nicht der Einzelne kann widersprechen, nur ein Lebenssystem widerspricht mit Erfolg einem Lebenssystem, nur eine Daseinsweise kann eine andere Daseinsweise aufheben. Der Gegner hört sich heroische Deklamationen im Notfall gern an. Unruhig wird er erst, wenn die hergebrachte Daseinsform, die nur scheinbar etwas Außerliches ist, durch „kleine, abweichende Handlungen“ in Frage gestellt wird (Nietzsche). Denn in diesem Augenblick steht nicht mehr Begriff gegen Begriff, Ideologie gegen Ideologie, sondern Wirklichkeit gegen Wirklichkeit, ein Erziehungssystem gegen ein anderes Erziehungssystem. Das Entscheidende am

Bunde ist, daß er seine Mitglieder trägt, daß er sie hält, erzieht und formt. Wer einem Bunde angehört, der tritt nicht nur einem Meinungs- und Gefinnungssystem bei, sondern einem Lebenssystem. Die Schwierigkeit besteht heute darin, einem solchen Lebenssystem beizutreten, während zugleich ein anderes, ihm entgegengesetztes, in voller Geltung ist. Wie ungeheuer ist die Schwierigkeit dann, wenn die Macht dieses entgegengesetzten Systems so groß ist, daß sie gar nicht mehr empfunden wird, daß ihre Anerkennung eine Selbstverständlichkeit zu sein scheint! Wenn man bisher zu einem Bunde aufrief, so geschah es in dem Sinne: es ist nichts da, es ist alles chaotisch, wir müssen etwas schaffen. Das ist ein verhängnisvoller Irrtum! Es ist etwas da, etwas sehr Mächtiges, ein Lebenssystem, dem wir verfallen sind. Wir werden nur etwas schaffen, wenn wir das, was da ist, erkennen und bekämpfen.

Was da ist, nenne ich das Lebens- und Erziehungssystem der Gesellschaft. Viele Ideen erheben heute den Anspruch, den Menschen zu erziehen; in Wahrheit aber wird er durch die Gesellschaft erzogen. Die Gesellschaft ist heute so mächtig, daß sie auch diejenigen Einrichtungen, die ursprünglich durchaus nicht gesellschaftlicher Natur sind, wie Familie und Staat, sich unterwirft. Es gibt heute weder eine Familienerziehung noch eine Staatserziehung, sondern lediglich eine Erziehung durch die Gesellschaft. Ich nehme das Wort Gesellschaft hier auf, ohne es näher zu definieren. Unter Gesellschaft verstehe ich den Lebenszustand, der in der tonangebenden städtischen „guten Gesellschaft“ gipfelt. Das Ideal der Gesellschaft ist der gebildete und besitzende Privatmann.

Betrachten wir den Weg eines jungen Deutschen von heute, also eines heroisch veranlagten jungen Mannes durch den gesellschaftlichen Zustand. Die Familie ist keine erzieherische Macht mehr. Der wahre Erzieher ist die bürgerliche Position. Die bürgerliche Gesellschaft hat die alten Stände in soziale Schichten aufgelöst. Einer sozialen Schicht aber wohnt keine wahre erzieherische Kraft mehr inne. Durch alle sozialen Schichten hindurch waltet die nämliche erzieherische Macht: die Macht der Gesellschaft. An die Stelle der alten ständischen Gliederung und der ständischen

Erziehungssysteme ist die gesellschaftliche Uniformität getreten, die in der Schätzung von Geld und Bildung ihren Ausdruck findet. Das Ziel ist für alle das gleiche: viel verdienen, gut angezogen sein und mitreden können.

Die Familie ist auf dem Boden des gesellschaftlichen Zustandes nur noch eine moralische Vereinigung zwischen freien Personen. Sie wird nicht von der Rasse, von der Volksgemeinschaft, von der Natur und von der Geschichte her gesehen. Die Beziehungen aller Familienmitglieder zueinander werden sozialmoralisch interpretiert, das Verhältnis von Mann und Weib, Eltern und Kindern, Geschwistern und Verwandten zueinander wird nicht als ein objektiv-sittliches angesehen, sondern als ein subjektiv-moralisches. Dadurch werden Familie und Sippe ihres Schwergewichts beraubt, sie verlieren ihre Macht, und damit ihren erzieherischen Einfluß. Soweit sie überhaupt noch Einfluß haben, verwenden sie ihn im Dienste der Gesellschaft: eine gute Kinderstube bereitet auf eine mühelose Laufbahn in der „guten“ Gesellschaft vor. Der Staat mit seiner Größe und mit seinen Forderungen liegt außerhalb des Gesichtskreises dieser dem Geist der Gesellschaft verfallenen Familie. Im friderizianischen Staat bestimmte der Staat die Gesellschaft, der König als Heerführer war zugleich der höchste Erzieher, und diese Erziehungsmacht drang bis in die Adelsfamilie ein. Heute bestimmt die Gesellschaft den Staat, und wird auch die Familie zu einem Teil der Gesellschaft. Schließlich wird sogar das Familienleben im engeren Sinne, die Einteilung der Zimmer usw. gesellschaftlichen Rücksichten geopfert.

Der junge Mann, der heute aufwächst, erhält von der Familie keine Erziehung im Sinne des Staates, sondern im Gegenteil erfährt er hier die ersten bestimmenden Einflüsse im Sinne der Gesellschaft. Ist er der Anlage nach für den Männerbund bestimmt, so wächst er zunächst isoliert und fremd in seiner Umgebung heran. Er vermißt etwas, ohne es nennen zu können. Solange er Knabe ist, erbaut er sich noch seine eigene Welt. Verkapfelt in Indianergeschichten, Kriegsabenteuer lebt er dahin. Dann aber kommt der Augenblick, wo er mit der großen Welt in Berührung tritt, wo er sich der Gesellschaft, die er bisher nur

von außen kennen gelernt hat, neben der er bisher gelebt hat, plötzlich unmittelbar gegenübersteht. Er tritt ein in den von schwirrenden Gesprächen erfüllten Salon. Frauen, jüngere und ältere, werden auf ihn aufmerksam, hin und wieder widmet ihm vielleicht auch einmal ein Mann für eine kurze Zeit einige Aufmerksamkeit. Persönliche Beziehungen, psychologische Geschicklichkeit sind auf diesem Parkett ausschlaggebend. In diesem kritischen Augenblick trennen sich die Jünglinge in zwei Haufen: die einen begreifen schneller oder langsamer, was hier verlangt wird: sie ziehen sich richtig an, sie gebrauchen die richtigen Begriffe, sie loben die richtigen Bücher, sie schmeicheln den richtigen Männern und nähern sich den richtigen Frauen. Sie wissen sich Einladungen zu verschaffen, sie wissen, welche Weltanschauung man in diesem oder in jenem Salon im Knopfloch tragen muß, sie haben die Rolle der Frau in der Gesellschaft begriffen, ihrer Karriere steht kein Hindernis mehr entgegen.

Es gibt einen Roman, in welchem der Weg eines solchen jungen Mannes durch die Gesellschaft mit Meisterschaft geschildert wird. Es ist ein klassischer Roman der Franzosen: Flauberts „Education sentimentale“. Ein anderes Beispiel ist der Roman von Maupassant mit dem Titel: „Bel ami“. In diesen Romanen wird dargestellt, wie die Frau das Schicksal des in die Gesellschaft eintretenden jungen Mannes bestimmt. Sie sind auf einem Boden erwachsen, der die Lebensform des Bundes nicht kennt. Bei uns wendet der heroisch veranlagte Jüngling sich ab von der Gesellschaft; er sucht den gleichaltrigen und den älteren Freund, er sucht den Kameraden und den Führer, den Meister und das Vorbild, er sucht den Bund. Was wird ein Jüngling erfahren, der mit einem so beschaffenen Herzen in die gesellschaftliche Welt hinausgestoßen wird? Er wird unsicher werden, er wird sich in einem vergeblichen Kampfe aufreiben, er wird fruchtlos suchen, ziellos bauen, und schließlich verkommen, entweder indem er unter die Gesellschaft hinabsinkt oder in der Gesellschaft aufsteigt.

Die Lage des jungen Mannes, der ein heroisches Herz in der Brust trägt, ist heute die furchtbarste, die es gibt. Er muß ein Glücksucher werden, nach Besitz, Bildung und schönen

Frauen streben, oder er muß einsam bleiben, resignieren oder sich in vergeblichen Versuchen verzehren. Es fehlt ihm die Lebensform des Bundes, ohne die er nicht gedeihen kann. Unter dem Anhauch des gesellschaftlichen Geistes sterben alle Lebensformen, die auf dem Verhältnis von Mann und Mann beruhen. Denn die Gesellschaft hat die Ideologie der „Humanität“, sie kennt nur „Menschen“, nicht Mann und Weib; in der Gesellschaft bewegen sich nur Menschen, hier gibt es keinen Unterschied zwischen Mann und Weib, zwischen Jugend und Alter. Ein Tanzsaal, in welchem sich die Geschlechter und die Lebensalter mischen, ist das Abbild der uniformierenden Gesellschaft. Es gibt heute tausend Stätten, wo Mann und Weib sich treffen können: neben Salon und Tanzsaal das Kaffeehaus, der Tennisplatz, das Theater, der Konzertsaal, der Vortragsraum usw. Aber es gibt nicht eine Stelle, wo Mann neben Mann steht, wo Männer zusammenkommen, die jungen mit den jungen, oder die jungen mit den älteren zu keinem andern Zweck, als weil das so sein muß. Nur bei Aufsichtsratssitzungen und anderen ernstesten Angelegenheiten, wie Geschäftsgründungen und Liquidationen, sind Männer beisammen. Aber dann sind sie nicht Männer, sondern „Exponenten der Wirtschaft“ oder etwas ähnliches. Überall sonst verkümmert das Verhältnis zwischen Mann und Mann. Wie locker ist das Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer, wie unglaublich locker und oberflächlich insbesondere das zwischen Hochschüler und Hochschul-lehrer. Wo blüht noch das Verhältnis zwischen Meister und Geselle? Was blüht, ist das Verhältnis zwischen Kollegen und Geschäftsfreunden, das völlig in die Sphäre des Gesellschaftlichen fällt. Wie verkümmert ist heute das Verhältnis der Freundschaft! Wohl gibt es einzelne Freundschaften, aber die Freundschaft als Lebensverhältnis vermag nicht zu gedeihen, sie ist auf dem Boden der Gesellschaft zum Aussterben verurteilt. Denn Freundschaft ist etwas anderes als eine persönliche Liebhaberei. Die Freundschaft als Lebensform gedeiht nur mit Bezug auf den Bund und den Staat. Es gibt keine Freundschaft ohne Vaterland, aber auch kein Vaterland ohne Freundschaft. Weil das verbindende Mittelglied zum Staat

fehlt, welches der Bund ist, gibt es keine Erziehung zum Staat und durch den Staat. Kein verräterischerer Begriff als der Begriff „staatsbürgerliche Erziehung“! Er spricht unbewußt die Wahrheit aus: es handelt sich um eine Erziehung zu der bürgerlichen Gesellschaft, die sich heute mit dem Staat identifiziert. Man rede einem Griechen von staatsbürgerlicher Bildung! Mann steht da neben Mann, Säule neben Säule: das ist die Schlachtreihe, das ist der Tempel, das ist das Heiligtum, das ist der Staat.

Die moderne Welt ist eine Welt ohne Freundschaft. Recht verstanden ist das eine erschöpfende Charakteristik dieser Welt. Verfolgen wir den Weg unseres jungen Mannes weiter: als was tritt ihm der andere Mann entgegen? Als Mittel zum Zweck, als Geschäftsfreund, als Kollege — also als etwas Gleichgültiges, oder als Rivalen im Wettstreit um ein Weib. Dieser Wettstreit hat die Eigentümlichkeit, daß stets beide unterliegen, denn der Sieger verliert ebenso wie der Besiegte — seine Zeit. Schwache Naturen werden durch die Erotik aus der Welt der männlichen Beziehungen gänzlich abgedrängt. Sie verschwinden vom Schauplatz, nachdem sie geheiratet haben, oder sie gehen unter in erotischen Beziehungen. Das erotische Verhältnis tritt an die Stelle des Freundschaftsverhältnisses. Das scheint wenig, das sieht aus wie ein bloßer Unterschied zweier psychologischer Typen — aber es bedeutet viel mehr. Denn das Freundschaftsverhältnis hat eine Beziehung zum Staate, das erotische Verhältnis nicht. In seiner Rede über die deutsche Republik hat Thomas Mann die Demokratie als eine erotische Angelegenheit definiert. Sie kann sich in der Tat nur da erhalten, wo das Weib und die Beziehung zum Weibe vorherrschend ist, niemals da, wo die Freundschaft herrscht. Weil der Deutsche wesentlich kriegerischer Natur ist, weil er Mann ist, weil er für die Freundschaft geboren ist, deshalb kann die Demokratie, die in ihrer letzten Konsequenz dazu führt, daß Weiber über Männer richten dürfen, niemals in Deutschland gedeihen. (Ich erinnere an jene Frau Lüders, ehemalige demokratische Reichstagsabgeordnete, die gegen die Amnestie der sog. Seme-Inhaftierten gestimmt hat.) Freilich ist möglich, daß die Demokratie trotzdem herrschend wird, daß sie sich

zwar nicht ganz durchsetzen kann, aber doch Kraft genug behält, um alle Ansätze zur Entfaltung des Männerbundes zu unterbinden. Das ist der Zustand in Deutschland bis zum Jahre 1930 gewesen.

Wenn Sie die Feminisierung studieren wollen, die mit der demokratischen Gesellschaft verbunden ist, dann studieren Sie die Ideologie und Praxis der sozialdemokratischen Partei in Deutschland. Diese Partei ist nicht zufällig zugleich ein Propagandabüro für Ausbreitung erotischer Beziehungen: sie unterstützt Zeltlager der halbwüchsigen Jugend, in denen Buben und Mädels durcheinander liegen, sie hat einen Arbeitersportverein gegründet, der die Deutsche Turnerschaft verdrängen soll, und der bei großen Veranstaltungen grundsätzlich nur Männlein und Weiblein gemischt zeigt. Eine Versammlung von Männern ohne Frauen, das hat diese Partei begriffen, ist gefährlich. Noch nicht begriffen hat sie, wie lächerlich es ist, wenn sie trotzdem gelegentlich ihre „Männer“ zu sammeln sucht — die Lächerlichkeit des Reichsbanners bleibt ihr noch zu entdecken. Beobachten Sie das Vordringen des Weibes in der demokratischen Republik, und Sie wissen, was die bloße Tatsache des Männerbundes bedeutet. Es ist z. B. kein Zufall, daß die nämliche sozialdemokratische Partei politischen und geistigen Anschluß bei Frankreich sucht: in Frankreich gibt es einen Männerbund und die Sehnsucht danach nicht. Die französische Kultur hat die Sicherheit, die Schönheit und die skeptische Müdigkeit eines uralten Zivilisationszustandes, in welchem die Frau dominiert. In Frankreich könnte niemals das Heer als Erziehungsbund Volk und Staat repräsentieren wie bei uns. Der Franzose ist geborener Zivilist, wie dies ein der deutschen Linken angehöriger Kenner und Verehrer des französischen Volkes vor kurzem geistreich ausgeführt hat. (Sieburg, „Gott in Frankreich“.) Das Wort civilisation ist dort das höchste Wort. Unser höchstes Wort dagegen heißt Staat. Der Staat hat die Familie und die Sippe, das Weib als Mutter zur Voraussetzung, aber er ist Sache und Werk des Mannes. Das Gerede von der „Verständigung“ ist nur deshalb töricht und vergiftend, weil ihm zugleich die Absicht zugrunde liegt, uns der eigenen männ-

lichen, auf den Staat gerichteten Lebensform zu entwöhnen, uns durch Urbanisierung unsicher und schwach zu machen.

Wir haben unsern jungen Mann in dem Augenblick verlassen, wo er vor der Wahl stand, im Philisterium oder in der Erotik zu versinken. Er sucht den Weg zum Staat, aber der ist wie verzaubert, unauffindbar. Welche unsägliche Mühe haben sich Einzelne in den letzten Jahren um den Staat gegeben. Warum ist alles vergeblich gewesen? Es fehlte die haltende Form, die jene Arbeit in sich aufgespeichert und weitergegeben hätte. Vorträge und Tagungen können niemals das Haus und den Bund ersetzen. Jene mühevollen Arbeit hat z. B. nicht aufhalten können, daß die deutsche Studentenschaft und weite Kreise der deutschen Jugend heute immer noch in Gefahr schweben, Wirtschaft zu meinen, wenn sie Staat sagen. Denn darin vollendet sich die Erziehung, die die Gesellschaft dem jungen Manne gibt: daß sie ihn zum Verehrer der „Wirtschaft“, der materiellen Prosperität macht. Die Gesellschaft tendiert zum Wohlstand, der junge Mann, der der Gesellschaft verfallen ist, will gut leben. Der Soldat lebt anspruchslos im Kreise seiner Freunde, der Erotiker braucht Geld. Die Gesellschaft weckt zuerst das Bedürfnis nach materieller Kultur, und hält sodann denjenigen, in dem es wach geworden ist, an seinen Wünschen fest. Denn diese Wünsche sind nur durch Geld zu befriedigen; das Geld aber verwaltet die Gesellschaft.

So ist der junge Mann, ohne daß er es merkt, Pazifist geworden. Denn die Gesellschaft hat das Bedürfnis nach Sicherheit, sie will, daß die Geschäfte sich ruhig und sicher abwickeln. Der Staat ist nur dazu da, um Erwerb und Geldverkehr zu sichern. Jeder verdiene so viel er kann, das ist die Devise.

Aus dem Bedürfnis der Gesellschaft nach Sicherheit folgt dann als letzter Zug ihre Hochschätzung des weisen und besitzenden Alters. Die Gesellschaft nimmt die Jugend gerne auf, wenn sie im Smoking kommt und ihre Feste mitmacht, d. h. sich einfügt, aber sie ist mißtrauisch gegen die Jugend als solche. Sie wittert in ihr Begeisterung und hohe Ziele, und das heißt: Aufruhr und Umsturz. Deshalb gehört es zur Ideologie der demokrati-

schen Gesellschaft, die Jugend „unerfahren“ und „dumm“ zu nennen, der Jugend Klugheit anzuraten und ihr gönnerhaft den Weg zum Verdienst zu zeigen.

Die moralistisch-humanistische Weltansicht, mit der die bürgerliche Gesellschaft sich rechtfertigt, ist durch eine neue zu verdrängen. Die neue Philosophie des Menschen geht nicht aus von der Abstraktion der „Persönlichkeit“, sondern vom konkreten Menschen, der einer bestimmten Klasse, einem bestimmten Volkstum und einem geschichtlichen Zustande angehört; der nicht „Staatsbürger“ an sich ist, sondern Mann oder Weib, Jungfrau oder Mutter, Jüngling oder Mann. In der Ehe verbinden sich nicht zwei abstrakte „Persönlichkeiten“, sondern Mann und Weib eines bestimmten Volkes. Die Familie ist nicht eine sozial-moralische Tatsache, sondern ein Teil der Sippe und mit ihr ein Teil des Volkes. Was diese Dinge anbetrifft, verweise ich auf das Buch von Daré über das Bauerntum.

An die Stelle der „Gesellschaft“ tritt bei uns das Volk. Das Volk lebt, fühlt und denkt unhumanistisch und ungesellschaftlich. Es wirbelt nicht die Geschlechter und Lebensalter durcheinander, sondern es trennt Burschen und Mädels, Männer und Weiber. Es lebt, wo es noch lebendig ist, in objektiv-sittlichen Formen. In dieses gegliederte Volk baut sich der Männerbund ein. Wie fremd steht der Soldat und der soldatische Mensch in der Gesellschaft! Er versteht sie nicht und sie versteht ihn nicht. Wie gut aber paßt der Soldat unter das Volk. Jeder große Kriegsmann war noch populär, wie volkstümlich war unser altes Heer und ist es heute noch!

Die Familie ist nicht die „Keimzelle“ des Staates. Der Staat kommt aus einem Prinzip heraus, das dem der Familie ursprünglich entgegengesetzt ist. Das Volk wächst organisch; der Staat aber entsteht nicht organisch, sondern wird künstlich geschaffen durch die Taten und die Vereinigung freier Männer. Nur wo diese Vereinigung stattfindet, da sind auch Familie und Volk gesund. Findet der sich entwickelnde Mann den Platz nicht, den er zur Entfaltung braucht, hat er nur die Wahl, zum nüchternen Geschäftsmann, zum Weiberknecht oder zum versimpelsten Familienvater zu werden, so wird das der Verderb des Ganzen.

Ich habe die Voraussetzungen angedeutet; nun ziehe ich die Schlussfolgerungen für den besonderen Fall und die besondere Lage.

Zwei Häuser stehen sich heute in den deutschen Hochschulstädten gegenüber. Das Korporationshaus und das Studentenhaus. Über das Studentenhaus brauche ich nicht Worte zu verlieren: es stellt sich heute restlos dar als eine Schöpfung der Gesellschaft, des wirtschaftlichen Denkens, der „sozialen“ Gesinnung. Alles, was an ein Männerhaus erinnern könnte, ist hier sorgfältig vermieden. Wir haben eine Wohlfahrtsanstalt vor uns, eine „staatsbejahende“ Einrichtung im Sinne der Bejahung der Zuschüsse, die der Staat gibt. Das ist die eine Seite; übersehen wir die andere Seite nicht: das Studentenhaus gibt doch denen etwas, die einer Korporation aus inneren oder äußeren Gründen nicht beitreten können. Es ist wenig, aber es kommt damit ein Stück weit einem wirklichen Bedürfnis entgegen.

Auf der anderen Seite steht das Haus der Korporationen. Einige sagen: das ist das Haus, von dem Du geredet hast. Ich aber muß antworten: Euer Haus ist wohl aus der Sehnsucht des deutschen Jünglings nach dem Männerbund hervorgegangen und hat noch heute in dieser Sehnsucht seinen festen Grund — aber es ist nicht das Haus, von dem ich geredet habe. Denn das Korporationshaus ist von der Idee des Männerbundes im Laufe seiner Geschichte mehr und mehr abgewichen. Es ist an vielen Stellen gänzlich, an manchen Stellen fast ganz dem Geist der bürgerlichen Gesellschaft verfallen. Ich brauche Ihnen das nicht zu schildern: Sie wissen selbst, wie unsoldatisch, wie gesellschaftlich die Erziehung im Hause ist, Sie wissen, welche Rolle die gesellschaftliche Kleidung und Haltung spielt, welche Rolle den Konnerionen, dem Anschluß, dem Tanz zufällt. Der „Bund“ ist kein echter Bund, sondern eine Stätte der Vorbereitung für die Gesellschaft. Und schließlich wissen Sie auch, in welcher Erscheinung der Zusammenhang der Korporation mit der bürgerlichen Gesellschaft am sinnfälligsten wird: in der Altherrenschaft. Es mag noch da und dort einen Bund geben, in welchem sich die Jugend gegenüber der Altherrenschaft behauptet — in

vielen Fällen wird der Bund über das Mittel der finanziellen Abhängigkeit von der Altherrenschaft hinweg aus der bürgerlichen Gesellschaft heraus gelenkt. Der diesjährige Beschluß des Köfener S. C., sich politisch neutral zu verhalten, wird ein Symbol für diese beschämende Tatsache bleiben.

Es ist mir also unmöglich zu sagen: das akademische Männerhaus ist da. Das Korporationshaus, wie es heute noch steht, und das Studentenhaus, wie es in den letzten Jahren gebaut wurde, verhalten sich zueinander wie das alte Bismarcksche Reich und die Republik von Weimar. Gewiß war der bürgerliche Geist des Bismarck-Reiches ein anderer als der heutige, aber es war doch schon ein gesellschaftlicher Geist. Wenden Sie mir den Krieg nicht ein: den haben wir aus einer Substanz geführt, die noch tief unter dem Grund des Bismarck-Reichs lag. In Weimar hat sich nur die Opposition Bismarcks ihre Verfassung geschaffen und als Regierung konstituiert. Erst wenn diese Opposition abgetreten sein wird, ist das Bismarck-Reich ganz gestorben, ist Raum für das neue Reich. Und das bedeutet für unsere Frage: nur dadurch, daß das Korporationshaus und das Studentenhaus, wie sie heute sind, sich auflösen, entsteht das akademische Männerhaus.

Sinn und Aufbau der deutschen Leibesübungen

I

Vortrag, gehalten unter dem Titel „Philosophie und Leibesübungen“
vor der Arbeitsgemeinschaft der Turn- und Sportlehrer Sachsens
Dresden, 30. Mai 1930

Nach einem alten Worte steht am Anfange der Philosophie das Staunen. Ich nehme an, daß schon das Thema meines Vortrags „Philosophie und Leibesübungen“ bei vielen von Ihnen ein Staunen hervorgerufen hat — und somit wäre die Voraussetzung für eine philosophische Behandlung des Themas gegeben. Denn an das Staunen schließt sich die Frage des Warum an. Warum verbinden wir die Begriffe Philosophie und Leibesübungen und warum staunen wir über diese Verbindung? Die erste Frage: warum verbinden wir die Begriffe Philosophie und Leibesübungen? betrifft die Sache, die zweite Frage: warum uns diese Verbindung nicht etwas Selbstverständliches ist, betrifft die geistige Situation, aus der heraus wir an die Beantwortung dieser Frage herantreten. Es ist nötig, daß wir uns über die geistige Situation erst verständigen, aus der heraus das Thema geboren wurde, bevor wir mit seiner Behandlung beginnen.

Von den Männern, die in den letzten 150 Jahren (seit GutsMuths epochemachender „Gymnastik für die Jugend“) über die Leibesübungen geschrieben haben, hat keiner die Beziehung der Theorie der Leibesübungen zu den Wissenschaften verkannt. Systematisch wurde im Laufe der Zeit die Lehre von den Leibesübungen auf die Wissenschaft vom menschlichen Körper gegründet: zunächst auf Anatomie und Physiologie, sodann auf Medizin, Biologie und Hygiene. Zuletzt trat der Versuch auf, sie zu der Wissenschaft von der Seele, zur Psychologie in Beziehung zu setzen. Niemand wird den Wert der Verbindung zwischen der Theorie der Leibesübungen und den Spezial-

wissenschaften, die vom Menschen handeln, bezweifeln. Nicht das ist die Frage, ob diese längst bestehende und fruchtbare Verbindung Sinn und Berechtigung habe, sondern ob jene Spezialwissenschaften die (gesamte) Theorie der Leibesübungen bestreiten können, ob sie fähig sind, die Leibesübungen in der ganzen Breite und Tiefe ihrer Wirklichkeit zu erfassen und zu begründen. Hierauf müssen wir mit Nein antworten. Die genannten Spezialwissenschaften legen nur Schnitte durch den menschlichen Organismus, es liegt außerhalb ihrer Pflichten und ihrer Möglichkeiten, die Frage nach dem ganzen Menschen und nach dem Sinn seiner Betätigungen zu beantworten. Der ganze Mensch ist es aber, der im Mittelpunkt der Leibesübungen steht. Die Frage nach dem Sinn und Wesen der Leibesübungen kann daher mit einem Hinweis auf die Spezialwissenschaften, zu denen auch die Psychologie gehört, nicht beantwortet werden. Sie führt uns in eine Schicht von Problemen und Methoden, die grundverschieden ist von der Schicht, in welcher wir Antwort finden auf Fragen wie: in welcher Weise funktioniert unser Körper? Was können wir tun, um sein Wachstum und seine Verrichtungen zu unterstützen und zu fördern?

Von drei Seiten versucht man heute, in die Schicht von Problemen einzudringen, die mit den Mitteln der Spezialwissenschaften unlösbar sind: Von einer Metaphysik des Lebens aus, von der ästhetischen Betrachtung und vom Standpunkt der Moral her. Eine Metaphysik des Lebens liegt dem Versuch von Ludwig Klages zugrunde, den Leib und seine Betätigungen mit Hilfe der Begriffe Polarität und Rhythmus zu deuten. Durch den Klageschüler Bode hat dieser mit starkem philosophischen Sinn unternommene Versuch schon beträchtlichen Einfluß auf die Theorie und die Praxis der Leibesübungen genommen. Freilich ist sein Wirkungsgebiet begrenzt, es beschränkt sich auf die Gymnastik im engeren Sinne. Das ist kein Zufall: auch die Lebensmetaphysik von Klages ist auf ein bestimmtes Feld beschränkt. Sie kennt nur den Einzelnen und seine Erlebnisse, die Zustände der Spannung und der Lösung, des Rausches und der Ermattung, sie hat jedoch keine Beziehung zur Gemeinschaft. Sie ist eine Metaphysik des individuellen Lebens. Dem

entspricht der stark individualistische Charakter, der der rhythmischen Gymnastik anhaftet. Es ist dies ein Individualismus, der dem ästhetischen verwandt ist. Vollendete Selbstdarstellung ist das Ziel der rhythmischen Gymnastik. Der bewegte Körper wird ganz Ausdruck: damit sind wir schon auf das ästhetische Gebiet übergetreten.

Die Leibesübungen können und müssen auch von der Seite der Ästhetik her betrachtet werden. Früher tat man das in dem Sinn, daß man den Leib und seine Bewegungen in Beziehung setzte zu einem absoluten Ideal „der“ Schönheit. Heute betrachten wir den Leib, wenn wir ihn ästhetisch ansehen, auf seine Ausdrucksfähigkeit überhaupt hin. Kann der ästhetische Gesichtspunkt für die Leibesübungen nun als grundlegend betrachtet werden? Nein! Sieht man die Leibesübungen unter dem Gesichtspunkt des Ausdrucks an, dann sieht man sie zugleich vom Standpunkt des Individuums („Ich bringe mich zum Ausdruck“), und von da aus kann man dem Moment der Gemeinschaft nicht gerecht werden. Zur philosophischen Begründung der Leibesübungen kann also der ästhetische Gesichtspunkt nicht dienen. Der Hinweis auf eine gemeinschaftlich dargestellte Ausdrucksbewegung, durch eine Tanzgruppe z. B., macht dies vollends deutlich, denn der gemeinschaftlichen Darstellung entspricht ja nicht eine reale Gemeinschaft.

Daß der ästhetische Gesichtspunkt für die Betrachtung der Leibesübungen nicht wesentlich sein kann, ergibt sich auch daraus, daß die höchste Form der ästhetischen Darstellung durch den Leib der Tanz ist. Tanz und Leibesübungen sind aber schon ihrem Ursprung nach verschieden. Der Tanz ist in seinem Ursprung kultischen, religiösen Charakters, die Leibesübungen dagegen sind profanen, staatlichen Charakters. Beim Tanze stellt sich der Einzelne als solcher, oder als Glied einer Gruppe dar, bei diesen tut der Einzelne als solcher oder als Glied einer Gruppe etwas, löst er allein oder in der Gruppe eine bestimmte Aufgabe. Der Tanz ist immer ästhetische Darstellung, die Leibesübungen sind ein Stück reals Gemeinschaftsleben. — Natürlich rede ich hier vom Kunsttanz und nicht von dem fast ausgestorbenen Volkstanz, der in erster Linie nicht Darstellung,

sondern eine Äußerung gemeinschaftlichen Lebens ist, und daher gleichfalls nicht nur ästhetisch betrachtet werden darf. Der Vollstanz steht selbständig zwischen den Leibesübungen und dem ästhetischen Kunstanz.

Ob wir von einer Metaphysik des Lebens ausgehen oder von der Schönheit und der Ausdrucksfähigkeit des Leibes — beide Male ist der Leib als solcher bejaht, sein selbständiger Wert anerkannt. Anders steht es, wenn wir uns der moralphilosophischen Behandlung unseres Problems zuwenden. Hier geht es sogleich um die Frage, ob der Leib und seine Tätigkeit überhaupt als eine Sphäre des Wertes anerkannt werden darf. Die Moralphilosophie geht ja nicht wie die Lebensphilosophie und die Ästhetik aus von der Erscheinung, sondern von der Gesinnung, nicht von einer Wirklichkeit, sondern von einem geistigen Willen. Nichts scheint leichter zu sein als eine philosophische Begründung der Leibesübungen unter dem Gesichtspunkt der Moral. Unter Moralphilosophie verstehe ich hier die heute allgemein angenommenen Lehren des deutschen Idealismus und Neuhumanismus vom Wesen des Menschen. Nichts ist aber in Wahrheit schwieriger als eine Begründung der Leibesübungen von der idealistischen Philosophie her. Denn diese Philosophie kann dem Leibe, seiner Erscheinung und seinen Betätigungen immer nur eine irgendwie sekundäre Rolle zuerteilen. Sie kann den Leib nicht unbefangen als Wirklichkeit nehmen, die für uns ein unergründliches Geheimnis einschließt, sondern sie faßt ihn stets als Mittel zu einem Zweck auf. Die idealistische Grundeinstellung zum Leibe spricht Sichte aus, wenn er in seinem System der Sittenlehre sagt: „Aller Sorge für meinen Leib soll und muß schlechthin der Zweck zum Grunde liegen, ihn zu einem tauglichen Werkzeuge der Moralität zu machen . . .“ Immer bleibt hier der Leib ein bloßes Instrument des sittlichen Willens, das „Äußere“, das ein Werkzeug des Inneren ist. Diese Geringschätzung des Leibes bleibt sachlich auch da erhalten, wo man sich vorsichtiger ausdrückt als der eheliche Sichte es getan hat. Wenn man also z. B. die Pflege des Körpers als ein wesentliches Moment für den Aufbau der „Persönlichkeit“ betrachtet („Körperkultur“), so ist der bloße in-

strumentale Charakter des Leibes nicht aufgehoben, denn die „Persönlichkeit“ wird hier wesentlich idealistisch-moralisch verstanden, und damit ist der Leib auch schon aus dem Zentrum herausgedrängt und an die Peripherie versetzt. Daß man ihn dann an der Peripherie anerkennt, ändert die entscheidende Tatsache nicht, daß er zum Zentrum nicht gerechnet wird, sondern lediglich ein Äußeres und Dienendes bleibt. „Du mußt Dir die Spannkraft Deines Leibes erhalten, um den sittlichen Anforderungen, die der Aufbau der Persönlichkeit an Dich stellt, gerecht werden zu können“ — das ist doch immer der letzte Sinn der Einordnung des Leibes in die Ethik der Persönlichkeit.

Da die idealistische Begründung der Körperkultur nach dem Schema Mittel und Zweck verfährt, kann sie scheinbar auch das Moment der Gemeinschaft mit der Leibesübung begründen. Denn an die Stelle der Persönlichkeit kann auch eine Gemeinschaft, z. B. das Volksganze gesetzt werden. Dann lautet der begründende Gedanke: für den Aufbau einer kraftvollen sittlichen Gemeinschaft ist die körperliche Erziehung ihrer Mitglieder notwendig. Körperkultur — oder besser: Leibesucht und Leibespflege — ist also nicht nur eine Forderung vom Standpunkt des Einzelnen, sondern auch von dem der Gemeinschaft. Diese Begründung hebt uns aus der engen Sphäre des Individuums heraus. Aber die Forderung behält immer noch ihren instrumentalen Charakter: auch hier wird die Körperkultur als ein bloßes Mittel betrachtet für etwas anderes, für die Erhaltung der Volksgesundheit und Volkskraft. Selbstverständlich ist eine solche Forderung ebenso sinnvoll und berechtigt wie der Satz, daß die einzelne Persönlichkeit nur handlungsfähig ist, wenn sie ihren Körper nicht vernachlässigt, sondern kräftigt und übt. Hier handelt es sich aber um die Frage, ob diese Art von Begründung der Körperkultur allein schon als Fundament der Theorie und Praxis der Leibesübungen dienen könne. Diese Frage aber muß verneint werden. Denn wir müssen uns fragen: was verlangen wir von einer philosophischen Begründung der Leibesübungen? Genügt es uns, wenn man uns irgendeinen, wenn auch noch so berechtigten Zweck dieser Betätigung nachweist?

Versetzen wir uns, um diese Frage beantworten zu können, auf den Turnplatz. Mischen wir uns unter die fröhliche Schar, die sich hier tummelt: werden wir dem Leben, das sich da regt, gerecht, solange wir es noch in irgendeiner Form als bloßes Mittel für etwas anderes betrachten? Gewiß verfolgt die Wirksamkeit, die wir da sehen, auch einen guten Zweck, sie hat auch eine ästhetische Seite; aber um sie zu verstehen, dazu genügen diese Gesichtspunkte offenbar nicht. Wir sehen uns einem Stück Leben gegenüber: welcher Sinn wohnt ihm inne? was ist es, das die Mitglieder eines Platzes so munter bewegt, was sie ihre Zusammenkunft und Zusammenarbeit als etwas Ernstes nehmen läßt, was ihrer Regsamkeit in ihren eigenen Augen eine gewisse Würde, ja eine Art von Weihe verleiht? Der Zweck kann es nicht wohl sein, denn der wird ja nicht sichtbar, und auch nicht unmittelbar erlebt. Er ist etwas Hinzugedachtes, etwas in der Ferne Liegendes, wenn auch Reales. Hier aber ist Gegenwart, Dasein und Leben, das sich freudig und ernst zugleich als etwas Wertvolles empfindet. Diese Freude ist nichts, das von der Befriedigung über ein zweckvolles Tun abgeleitet wäre; sie ist vielmehr ursprünglich, und mir erscheint diese ursprüngliche Lust und Selbstbejahung, die jedem guten Turnplatz seinen Charakter gibt, für die Bestimmung des Wesens der Leibesübungen ein schlechtthin entscheidendes Moment zu sein. Denn diese Freude ist ein Ausdruck der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit dessen, was hier geschieht, sie ist Ausdruck der Freiheit von aller (wenn auch noch so richtigen und wichtigen) Zweck-einstellung und -betrachtung.

Eine wahrhaft philosophische Begründung der Leibesübungen muß diesem Charakter des Turnplatzes gerecht werden: sie darf die freie Betätigung des Leibes nicht irgendeinem Zweck unterwerfen, sondern sie muß sie einem Ganzen einordnen. Sie muß sie als Lebenserscheinung begreifen, die einer umfassenderen Lebenserscheinung zugehört, und aus diesem Begreifen heraus muß sie die begründende Theorie finden.

Trotz mehrerer Ansätze von verschiedenen Seiten her haben wir noch keine Philosophie der Leibesübungen, und sind über diese Begriffsverbindung erstaunt, weil die einheitliche, begründende

Lehre fehlt, die der Wirklichkeit der Leibesübungen gerecht wird. Der Grund dafür liegt einmal in der überscharfen Bindung der Theorie an die Einzelwissenschaften, zum zweiten in der Vorherrschaft des leiblosen philosophischen Idealismus, der es grundsätzlich unmöglich macht, zu einer unbefangenen Würdigung des Leibes zu gelangen. Wo man hinwiederum den Leib richtig versteht, da bleibt man beim Erlebnis des individuellen Leibes stehen und verfällt, ohne es zu wollen und zu merken, einem genießerischen Ästhetizismus. Die Philosophie der Leibesübungen muß zwei Teile umfassen. Der erste Teil enthält die Lehre vom Menschen, eine philosophische Anthropologie, eine Philosophie des Leibes, die zugleich eine Philosophie der Seele ist. Er enthält ferner die Lehre von den Bewegungen des Körpers und von der Übung. Der zweite Teil handelt von der Gemeinschaft, von den Gemeinschaftsformen, innerhalb welcher Leibesübungen einen Platz haben, und von der Beziehung dieser Formen zu umfassenderen und größeren.

Indem wir uns dem ersten Teil zuwenden, betreten wir den Ort eines uralten Problems. Das Verhältnis von Leib und Seele, von Körper und Geist, ja noch allgemeiner von Natur und Geist ist das Grundproblem jeder philosophischen Lehre vom Menschen. Höchst bezeichnend ist es, daß der Beginn der neueren Philosophie (bei Descartes) durch eine neue Bestimmung dieses Verhältnisses charakterisiert wird. Das Problem des Leibes (und damit auch der Leibesübungen) tritt bei Descartes zum ersten Male mit der Schärfe auf, wie wir es heute kennen. Denn hier wird zum ersten Male in der philosophischen Terminologie der Geist scharf vom Körper getrennt. Wir stehen zum ersten Male vor dem Dualismus von Natur und Geist, Notwendigkeit und Freiheit, der im deutschen Idealismus wiederlehrt und heute noch weithin die Anschauungen beherrscht. Der Körper erscheint im Raume und in der Zeit, er ist den Gesetzen der Natur unterworfen; der Geist hingegen, das Prinzip des Selbstbewußtseins und der Identität, ist selbständig und frei und der Gebieter seines Körpers. Vom Standpunkte dieses Dualismus aus ist eine hinreichende philosophische Begründung der Leibesübungen nicht möglich, weil hier dem Leibe das innere,

belebende Prinzip, weil ihm die Seele fehlt, ja, man könnte sagen, weil es auf dem Boden dieser Philosophie einen Leib gar nicht gibt. Es gibt nur einen „Körper“. Und Körper ist eben der Gegenbegriff zu dem körperlosen Geist. Ist die Unterscheidung eines Geistes von einem ungeistigen, leblosen Körper einmal gemacht, dann gibt es keine Rückkehr zur Einheit mehr. Alle Versuche, die Einheit wiederzugewinnen, werden zu unklaren Vermittlungen und Synthesen. Sind Körper und Geist einmal geschieden, dann bleibt nur der Standpunkt des Materialismus oder des Spiritualismus. Der Mensch erscheint dann als der Schnittpunkt zweier Reiche: eines materiellen und eines geistigen. Soweit er dem ersteren angehört, handelt von ihm die Anatomie und die Physiologie, soweit er dem zweiten angehört, ist er ein Gegenstand der Psychologie und der Moralphilosophie. Alles, was vom Standpunkt dieser Entzweiung aus über die Leibesübungen gesagt wird, muß unzureichend bleiben, weil man hier von etwas handelt, dem man grundsätzlich eine tiefere Bedeutung nicht zusprechen kann.

Der Gegensatz, von dem wir ausgehen müssen, heißt nicht Körper und Geist, sondern Leib und Seele. Der Körper ist geistlos, der Geist ist körperlos; der Leib aber ist nie unbeseelt — ist er es, so wird er zum Körper; so verwandelt sich beim Tode der Leib in einen Körper — die Seele ist nie ohne Leib. Es ist für die Zusammengehörigkeit der beiden bezeichnend, daß wir wohl von einer „körperlichen Welt“, nicht aber von einer „leiblichen Welt“ reden können. Der Leib ist gebunden durch die Seele, die Seele ist gebunden durch den Leib. Ausdruck ihrer Einheit ist das Leben und die Bewegung. Es gibt ein organisches Einheitsgefühl, das nur dem Lebendigen bekannt ist. Dieses organische Einheitsgefühl ist scharf von der Einheit des Bewußtseins zu unterscheiden. Es ist ein unbewußtes Einheitsgefühl, und der Gegensatz dieses unbewußten Einheitsgebühls und der Einheit des Bewußtseins ist es, den wir an die Stelle des Gegensatzes von Körper und Geist setzen müssen.

Der Einheit von Seele und Leib entspricht auch eine einheitliche Art der Betrachtung beider, eine bestimmte Methode.

Diese Methode ist die symbolische. Indem wir die Seele auf den Leib und den Leib auf die Seele beziehen, deuten wir, fassen wir sie symbolisch auf. X

Durch die Übung erreicht der beseelte Leib den Höhepunkt seiner Möglichkeiten. Die Übung macht aus ihm das, wozu er angelegt ist. Sie vollendet die Natur, indem sie die Natur durch das Reich des Zwanges hindurch auf einer höheren Stufe wieder zu sich zurückführt. Die Leibesübung führt zum Übungsleib, d. h. zu dem vollendeten, seiner selbst mächtigen Leib. Dieses Zurückkehren zum Leibe ist von größter Bedeutung. Durch das Moment der Übung scheidet sich die Leibesübung im eigentlichen Sinne vom Spiel. Durch die Rückkehr der Übung in den Leib als Fertigkeit des Leibes unterscheidet sich die Leibesübung von der Arbeit. Bei der Arbeit kehrt die geleistete Anstrengung nicht wieder in das Subjekt zurück, sondern sie fließt in das Werk gleichsam aus, sie geht in ein objektives Gebilde über. Bei den Leibesübungen kehrt sie zum Subjekt zurück. Der Leib „arbeitet“ für sich selbst. Die Übung mag so schwer und so schön sein, wie sie will: sie ist doch nur ein Durchgangsmoment, den Leib zu seiner höchsten Möglichkeit und zu seiner höchsten Erscheinung zu bringen.

Nach zwei Seiten kann der Sinn der Leibesübungen verfehlt werden. Schwindet die Übung und mit ihr die Leistung auf ein Nichts zusammen, so bleibt nur noch ein bloßes wohliges Sichgenießen des Leibes übrig: in dieser Gefahr schwebt die Gymnastik. Wird andererseits die Leistung nicht als Durchgangsmoment, sondern als letzter Zweck behandelt, dann wird der Leib zum Körper entwertet. Dann wird nicht mehr der Leib geübt, sondern der Körper im Dienste eines Zweckes bewegt und geschult. In dieser Gefahr schwebt die Turnkunst. Erliegt man auf dem Turnplatz dieser Gefahr, dann weicht der Geist der Fröhlichkeit, dann senkt es sich wie ein Frost auf die Mitglieder nieder, dann wird alles kalt und nüchtern vollführt, und nur Ehrgeiz und Stolz haben freie Bahn. Gewiß ist die Leistung kein außerhalb des Turnplatzes liegender Zweck; aber sie ist eben doch nur ein relativer Zweck, und diesen relativen Zweck zum absoluten machen heißt den Turnplatz als eine Gemeinschaft

beseelter Leiber entseelen. Hat diese Entseelung einmal stattgefunden, dann ist es schwer, die echten Leibesübungen gegen die Systeme der Gymnastik zu verteidigen. Denn diese haben die Lebendigkeit für sich. Und doch ist diese Lebendigkeit abstrakt und arm neben dem reichen Leben eines echten Turnplatzes.

Der zweite Teil der Philosophie der Leibesübungen handelt von der Gemeinschaft. Er handelt, konkret gesprochen, vom Platz, vom Wettkampf und von der Feier. Der Platz, der Übungsplatz oder Arbeitsplatz — denn die Halle sollte ja stets nur als ein Surrogat betrachtet werden — ist mehr als ein gleichgültiges Stück Land. Der Platz hat einen bestimmten Charakter, den er durch die Gemeinschaft der Mitglieder empfängt, und es ist durchaus nicht gleichgültig, in welcher Stimmung die Mitglieder „ihren“ Platz zu betreten pflegen. Der Platz ist gleichsam eine Ausstrahlung der übenden Gemeinschaft, und wenn diese Gemeinschaft in Form ist, dann ist auch ihr Platz geliebt und geehrt. So wird der Platz zum Symbol des gemeinsamen Lebens derer, die ihn besuchen. Die Entdeckung des Platzes als des Tummel- und Übungsplatzes einer Gemeinschaft ist eine der großen Taten Friedrich Ludwig Jahns. Von dem „Platz“ in diesem Sinne völlig verschieden ist der neutrale Sportplatz, der keiner bestimmten Gemeinschaft dient, auf dem nicht regelmäßig in Gemeinschaft geübt wird, sondern auf dem sich Einzelne oder Gruppen auf ein bestimmtes Ziel hin „trainieren“.

Das Prinzip der Gemeinschaft, das den Leibesübungen zugrunde liegt, läßt sich am besten angeichts der Eigenart des Sports entwickeln. Dem Sport fehlt das Prinzip der Gemeinschaft als ein wesentliches und organisierendes Prinzip. Der Sport ist individualistisch. Dies zeigt sich darin, daß Höchstleistungen des Sports grundsätzlich außerhalb aller Gemeinschaft, in völliger Einsamkeit vollbracht werden können: es genügt, daß eine Stoppuhr und ein zuverlässiger Zeuge da ist. Die Übung sowohl wie die Leistung kann wohl Zuschauer haben, ist jedoch grundsätzlich stets Tätigkeit eines Einzelnen, oder einer (in bezug auf die Leistung) als eine Person geltenden Gruppe. Entscheidend bleibt immer die objektive, meßbare Leistung, also

letztlich etwas Quantitatives. Auf diese quantitative Zuspitzung der Sportleistung ist die dem Sport eigene verhängnisvolle Sucht nach dem Rekord zurückzuführen.

Der Wettkampf spielt auch auf dem Turnplatz eine wichtige Rolle, denn er muß überall auftreten, wo die Leistung auftritt. (Daher fehlt er bei der Gymnastik.) Aber der Wettkampf auf dem Gebiete des Sports läuft — abgesehen von dem volkstümlichen Fußballsport und etwa noch vom Vorpport — auf ein abstraktes „Sichmessen“ hinaus. Der Wettkampf besteht darin, daß Leistungen konkurrieren, sich zu übertreffen suchen. Es kämpft nicht der lebendige Mensch gegen den lebendigen Menschen, sondern Leistung gegen Leistung, Zahl gegen Zahl. Etwas ganz anderes ist der fröhliche Wettkampf der Mitglieder eines Turnplatzes untereinander, oder der Wettkampf der Turngemeinschaften: hier kämpft Mensch gegen Mensch, Begabung, Wille und Glück auf der einen Seite gegen Begabung, Wille und Glück auf der andern, es kämpft Übung lebendig gegen Übung. Der Wettkampf ist hier eine Form des Gemeinschaftslebens selbst, nicht bloß ein Umweg zum Siege in einer Zahl, sondern eher ist die Zahl nur ein Umweg, um zu einem ernstesten und lebhaftesten Wettkampf zu gelangen. Ein Wettkampf, bei dem Leistungen da sind, und doch die eigentliche Wirklichkeit das frische Gegeneinander der Kräfte ist, und dies alles in Fröhlichkeit und Freundschaft — das ist die Gemeinschaft, wie sie der Schöpfung Jahns entspricht.

Nicht Leben „in Schönheit“, nicht der Wunsch, sich „gesund und schlank“ zu erhalten ist das Prinzip der Leibesübungen, sondern frisches und frohes Leben in der Gemeinschaft des Volkes. Die tägliche Turnstunde, das Holzhacken, die gymnastische Übung im Schlafzimmer oder im Garten — das mögen nützliche Sachen sein, aber das sind nicht die Leibesübungen, die den Philosophen etwas angehen. Das sind Zweckhandlungen, die der Hygieniker vorschreibt. Das philosophische Problem beginnt erst da, wo der Zweckbegriff dahinfällt, wo nach dem Sinn der Erscheinung gefragt wird. Wir wiederholen hier unsere frühere Unterscheidung auf einer neuen Stufe. Wenn

die Hand vom Leibe getrennt wird, dann ist sie nicht mehr Glied, sondern ein toter Körper. Und wenn der Leib sich vom Leibe der Gesamtheit löst, dann ist er nicht mehr Leib, sondern isolierter Körper. So ist das Individuum nur noch ein toter „Körper“, das sich vom lebendigen Leibe seines Volkes löst. Die „Körperkultur“ hat kein Prinzip der Gemeinschaft und ist daher un- lebendig: denn wenn fünfzig Menschen zusammen ihren Körper pflegen, jeder seinen eigenen, so ist das kein Gemeinschaftsleben, sondern Individualismus in Herdenform.

Wenn die Mitglieder eines Platzes zusammenkommen, um zu üben, so hat das eine Bedeutung nicht nur durch die Zwecke, die damit verbunden sind, sondern auch durch die Wirklichkeit dieser Zusammenkunft selbst. Dieser letzte Sinn der Leibesübungen läßt sich vergleichen mit dem letzten Sinn der Schule; zwischen dem Platz und der Schulstube gibt es mehr als eine innere Beziehung. Die Schulstube ist nicht eine erweiterte Kinderstube oder ein vergrößertes Familienzimmer; sie ist etwas Eigenes für sich, der Ort, wo das Kind in eine neue Welt eintritt, es ist dies die Welt der Öffentlichkeit, zuletzt die Welt des Staats. Auch der Turnplatz ist nicht ein erweiterter privater Übungshof, sondern ein Platz, der eine Beziehung zur Öffentlichkeit hat. Wenigstens ist er das seinem ursprünglichen Sinne nach, den er später freilich verloren hat. Der wichtigste Vergleichspunkt zwischen Schulstube und Turnplatz scheint mir in folgendem zu liegen: Auch die Schulstube ist ein Ort der Übung, auch sie ist ein Ort, wo vielerlei Zwecke geltend gemacht werden. Aber die Schulstube ist doch noch etwas anderes als ein Ort der Übung und der Vorbereitung, das Zusammen- sein von Lehrer und Kind noch etwas anderes als ein bloßes Mittel für irgendwelche Zwecke. Dieses Zusammensein ist durch sich selbst etwas, es ist eine Erscheinung des öffentlichen Lebens, die für sich selbst Bedeutung hat. In einer Schul- stube wird nicht nur gearbeitet, es herrscht darin auch eine Stimmung. Und wo die Schule in Ordnung ist, da ist diese Stimmung der eines Turnplatzes verwandt: ernst-fröhlich nannte ich sie. Ernst — denn es wird etwas gefordert und etwas geleistet, fröhlich — denn Fröhlichkeit erscheint überall da, wo

das Dasein der Gemeinschaft Freude an sich selber hat und sich unbelümmert äußert.

Der Lehrer der Leibesübungen, der seinen Sportplatz richtig versteht, nimmt in der Schule einen besonders ausgezeichneten Platz ein. Oder er sollte ihn doch einnehmen. Sein Wesen und seine Tätigkeit erleichtern es ihm, über die Zweckgesichtspunkte hinauszugehen. Er hat ein unmittelbareres Verhältnis zum bloßen Dasein, zur beglückenden Erscheinung, und er könnte das hohe Amt erfüllen, die Schule, an der er wirkt, immer wieder zum Leben und zur Gemeinschaft zurückzurufen. Das gilt für jede Schule, für die Volksschule nicht nur, sondern auch für die Mittelschulen und für die Hochschulen. Werden die Leibesübungen nur als eine Art angewandter Hygiene aufgefaßt, dann ist der Lehrer der Leibesübungen lediglich ein Sachlehrer. Werden sie aber in ihrer Beziehung zur Gemeinschaft verstanden, dann ist der Lehrer der Leibesübungen am aller- wenigsten „Sachlehrer“.

Unsere Kultur schwebt seit langem in der Gefahr, in lauter Zweckveranstaltungen unterzugehen. Der moderne Mensch ist aufgeteilt durch Zwecke, er kommt nicht mehr zum Sein. Deshalb ist unser Leben so freudlos: Verdüsterung ist das Kenn- zeichen der modernen Kultur. Wenn wir Feste feiern, so fehlt ihnen die Form, die sinnliche Erscheinung, die unbefangene Fröhlichkeit. Es ist alles „innerlich“ geworden, und dadurch alles „Äußere“ seelenlos. In den Leibesübungen ist das ent- gegengesetzte Prinzip wirksam. Sie stellen inmitten unserer allzu innerlich, allzu geistig gewordenen Kultur das Prinzip der Sichtbarkeit wieder her. Und wo ließe sich das Wohlthätige dieses Prinzips besser zeigen als bei der Gelegenheit des Festes? Unsere Zeit versagt bei ihren Festen, weil es sich bei einem Fest eben um den Übergang in die Sichtbarkeit handelt. Sie würde nicht mehr versagen, wenn es keine Schule mehr gäbe, die nicht wenigstens in jedem Vierteljahr einmal ihre Angehörigen zu einem Fest der Leibesübungen versammelte. Bei einem solchen Fest erblickte die Schule sich selbst, freute sie sich an sich selbst. Und so müßte es Feste geben, bei denen eine Stadt sich selber sichtbar machte, und schließlich Feste, bei denen das

ganze Volk sich selber erschiene. Solche Feste hat es einmal gegeben — bei den Griechen, in Olympia. Es ist nicht die übliche Verbeugung vor den Griechen, die ich hier mache: das Thema „Philosophie und Leibesübungen“ ist das griechische Thema, denn die Griechen sind nicht nur das Volk der Philosophie, sondern auch das Volk der Gymnastik. Aber man muß an den Leib dabei denken, nicht an den Körper, an den lebendigen Wettkampf, nicht an die abstrakte Zahl, an die Feier, nicht an die „Sportveranstaltung“. Die Feiern in Olympia waren eine Veranstaltung des hellenischen Volkes. Diese Feiern waren die einzige Gelegenheit, bei denen das in Stämme und Stadtstaaten aufgeteilte Volk der Hellenen seiner eigenen Einheit bewußt wurde. Als Veranstaltung des Volkes war diese Feier ein politisches Ereignis. Sie war weder ein „Kunstwerk“, noch eine gesellschaftlich-sportliche „Veranstaltung“: sie war eine Feier, ähnlich jener, als die man sich die großen Feste der deutschen Turnerschaft denken könnte: nicht eine Vorführung vor einer fiebernden Masse, nicht eine abstrakte Leistung, nicht ein Kampf um einen abstrakten Siegeltitel — der Sieg war ein Geschenk der Götter, der Sieger wurde in seiner Vaterstadt kultisch geehrt, wir können das mit unserem Siegebegriff gar nicht vergleichen —, sondern die Kämpfe standen in einem unmittelbaren, seelischen Zusammenhang mit dem zuschauenden Volke. Sie waren nicht ein Mittel zu irgendeiner Erregung, zur Erzeugung von Spannung und Sensation, sondern etwas für sich: die festliche Bestätigung einer wirklichen, in diesem hohen Augenblick sich selber sichtbar werdenden Gemeinschaft.

Wenn die Leibesübungen als ernste, sinnvolle Tätigkeit nicht losgelöst werden können von der Gemeinschaft, und wenn diese Gemeinschaft das Volk ist, dann müssen wir den letzten Sinn der Leibesübungen einen politischen nennen — dieses Wort freilich in einem tieferen und reineren Sinne genommen als wir gewohnt sind, es zu nehmen. Wir müssen uns daran erinnern, daß auch dieses Wort ein griechisches ist. Die Leibesübungen sind etwas Volkstümliches und Volksfreundliches. Die Regierungen der Heiligen Allianz haben dieses Demokratische an Jahn sehr richtig verspürt, sie haben den politischen Charakter der ge-

meinsamen Leibesübungen der Männer erkannt. Ohne den Zusammenschluß freier, in Freundschaft untereinander verbundener Männer ist der Staat nur ein mechanischer Körper. Die Jugend, die sich in Gruppen zusammenschließt, hat eine Beziehung zum Staate, wenn sie im Geiste Jahns Leibesübungen treibt: nicht nur wegen der Zwecke, die damit verbunden sind, sondern auch aus dem Grunde, weil sie sich bei diesen Übungen als ein realer Teil des Volkes sichtbar wird — und was ist der Staat anderes als das in geordnete Erscheinung tretende Volk?

II

Vortrag, gehalten vor der Studentenschaft
Jena, 12. Juli 1932

1.

Nennen wir das, worum es sich hier handelt, die Re-Integrierung des Menschen. Integer heißt ja nicht nur unverletzt und rein, sondern auch ganz. Der ganze Mensch ist uns der zu seiner Ganzheit zurückgebrachte Mensch, nicht ein phantastischer, eingebildeter, rein innerlicher Mensch, sondern der erscheinende, sich darstellende, den Raum erfüllende und ergreifende Mensch. Die Re-Integrierung des Menschen schließt die Wiedergewinnung des Raumes, die Wiedereinsetzung des Menschen in den Raum in sich. Wir waren allzulange aus dem Raume vertrieben; der innere Sinn, der Sinn der Zeit, hat über den äußeren, den Sinn des Raumes geherrscht. Man hat gemeint, von der räumlichen Erscheinung des Menschen abstrahieren zu können. Aber erst der im Raum erscheinende und den Raum ergreifende Mensch ist der wirkliche, ganze Mensch. Der neu erwachte Sinn für Leibesübungen in unserer Zeit ist ein geschichtliches Phänomen ersten Ranges, ein Anzeichen dafür, daß die Re-Integrierung des Menschen, die Wiedergewinnung des Raumes begonnen hat. Diese Wiedergewinnung bedeutet nicht, daß die Menschen vernünftiger geworden sind, daß sie endlich „hygienisch“ zu denken gelernt haben, sondern sie bedeutet vielmehr eine Wende der Zeiten. Wir kommen aus einem Zeitalter der technischen Raumbeherrschung, der „äußerlichen“ Raumeroberung. Das gleiche

Zeitalter aber, das sich technisch den Raum unterwarf, entzog den Menschen seinem, ihn unmittelbar umgebenden Raume. Es wurde ein Zeitalter der Weltwirtschaft und des Internationalismus der Werte. Der Deckname für diesen Wertinternationalismus wurde das ursprünglich aristokratische Wort Bildung. Unter dem Subjekt der „Bildung“ ist dabei eine reine „Innerlichkeit“, eine rein „geistige“ Persönlichkeit zu verstehen. In dem eingebildeten Raume dieser Persönlichkeit können alle Werte eine ebenso eingebildete Verschmelzung erfahren. Hier ist alles unwirklich, phantastisch, und diese Unwirklichkeit erreicht ihren Höhepunkt, wenn zu dem allem die Forderung der „Körperkultur“ hinzutritt. Das reine Innere stellt die Forderung der Pflege des Körpers auf; der Leib, der doch seinen Sinn in sich selber trägt, muß vom Geist her gerechtfertigt werden. Vergebens müht sich die gebildete Persönlichkeit ab, Haltung zu gewinnen. Haltung ist nicht nur etwas „Innerliches“, sondern auch etwas Räumlich-Außerliches. Haltung erwächst nur da, wo Inneres und Äußeres zugleich sind. Eine Stellung kann man „einnehmen“, eine Haltung nicht. Der moderne Mensch ist der Mensch ohne Haltung, oder der Mensch einer künstlichen, schauspielerhaften Haltung (Pose). Er ist haltungslos, weil er ohne Verhältnis zu dem ihn unmittelbar umgebenden Raume ist. Den Weltraum hat er erobert, den nächsten Raum hat er verloren. Den Menschen in das richtige Verhältnis zu dem Raume zu setzen, der ihn umgibt, nenne ich die Arbeit der Erziehung. Erziehung ist also leibhaft und räumlich im Gegensatz zu der rein innerlichen, über die Zeiten sich ausbreitenden rein „innerlichen“ Bildung.

Wenn man wissen will, was Haltung ist, und was nicht, dann vergleiche man die Statue eines griechischen Athleten mit dem Bilde eines modernen Sportsiegers, etwa mit der Photographie, die sich vor Geisows Büchlein „Deutscher Sportgeist“ befindet. Ein prachtvoller Kerl; aber die Erscheinung? Hilflos, befangen, häßlich. Es wird schlagend klar, daß sich eine Haltung nicht „einnehmen“ läßt, daß eine Haltung nichts Willkürliches ist, sondern das Ergebnis eines zusammenhängenden Lebens- und Erziehungssystems.

Die rein geistige Persönlichkeit, die nicht ursprünglich raumerfüllend ist, kann auch nicht ursprünglich Mann oder Weib sein. Sie wird vielmehr von Anfang an als „Mensch“ vorgestellt, der sich männlich oder weiblich modifiziert. Dieses „humanistische“ Denken ist Ausdruck der Abstraktion vom Raume. In der Wirklichkeit erfüllen Mann und Weib den Raum auf sehr verschiedene Weise, und haben daher auch eine sehr verschiedene Haltung. Eine Menschenerziehung gibt es nicht, es gibt nur eine männliche und eine weibliche Erziehung. „Am Leitfadens des Leibes“, wie Nietzsche sagt, gelangen wir also wieder zu jener klaren und echten „menschlichen“ Trennung der Geschlechter, wie sie allen großen und gefunden Zeiten eigen war. Und ebenso gelangen wir an diesem Leitfaden wieder zu der Trennung der Lebensalter. Im Nebel der „Innerlichkeit“ fließt alles durcheinander; der ganze Mensch ist entweder Mann oder Weib, jung oder alt.

Am Leitfaden des Leibes werden wir aber noch weiter geführt. Die rein geistige Persönlichkeit kann sich einbilden, sich selbst geschaffen zu haben, ein ungeborenes Wesen zu sein. Der leibhafte wirkliche Mensch, der sich nicht durch „reine Innerlichkeit“ betrügt, ist durchdrungen von dem Gefühl, Kind zu sein, A h n e n zu haben, denen er leiblich und seelisch gleicht. Wer von der Leibseele aus denkt, der denkt zugleich „erbbiologisch“, der sieht sich als Glied in der großen Kette seiner Sippe und seines Volkes. Leibseelendenken und Individualismus schließen sich aus. Der Mensch als raumerfüllendes Wesen muß notwendig zugleich im Raum der Gemeinschaft gesehen werden. Am Leitfaden des Leibes werden wir notwendig vom isolierten Menschen und seinen Fiktionen weggeführt, zurück zum lebendigen, wirklichen Menschen, zu dem Menschen, dessen Haltung den Kräften seiner Rasse und seines Volkstums entspricht.

2.

Die Trennung zwischen einem Inneren und einem Äußeren, die im Grunde nichts miteinander zu tun haben, ist für das herrschende Bild des Menschen, und damit für den gesamten

herrschenden Kulturzustand bezeichnend. Wenn man in der Wissenschaft „die Feststellung des rein Tatsächlichen“ über alles schätzt, so liegt in diesem Kultus des Faktischen dieselbe Richtung eines toten Körperdenkens vor, wie wir es in der Lehre vom Menschen kennen lernten. Man vergißt, daß wissenschaftlich arbeiten nicht heißt, einen Apparat bedienen, der gesicherte Fakten hervorbringt, sondern daß wissenschaftlich arbeiten heißt, am Gei s t e der Wissenschaft teilhaben. Dieser Geist ist streng, und verlangt an vielen Stellen den Tatsachennachweis. Den Tatsachennachweis aber für das Eigentliche der Wissenschaft zu halten, entspricht einer unwissenschaftlichen und unphilosophischen Vorstellung von der Wissenschaft. Wir nennen diese Vorstellungsweise positivistisch. Der Positivist glaubt, daß mit Messen und Feststellen dem Anspruch der Wissenschaft Genüge getan sei, er schaltet die Intuition und das Wagnis aus der Wissenschaft aus. Das Ergebnis ist jener geist- und seelenlose Betrieb, wie er heute an unseren Hochschulen herrscht.

Es bleibt jedoch nicht bei diesem Positivismus, es kommt noch schlimmer. Man weiß, was man der Innerlichkeit schuldig ist. Wissenschaft tut's nicht allein, es muß auch Bildung dazu kommen. Und so tritt zu dem äußerlichen, positivistischen Betrieb die Ergänzung in Gestalt des Bildungsgewinns, den man angeblich bei der Beschäftigung mit der Wissenschaft mit davonträgt. Der deutschen Jugend ist dieser „Gewinn“ zweifelhaft geworden, sie wendet sich sowohl vom wissenschaftlichen Betrieb wie von der angeblich damit verbundenen Bildung ab. Sie darf sich aber durch die heute herrschende Auffassung von der Wissenschaft nicht bestimmen lassen, die heroische Tat der Erkenntnis zu mißachten. Vielmehr muß sie das herrschende System des Positivismus mit Innerlichkeitsergänzung auf allen Gebieten zu durchschauen lernen, und sich dadurch in den Stand setzen, ein neues, geschlossenes Lebenssystem aufzubauen.

Positivistisch wie unsere Auffassung von der Wissenschaft ist auch unsere Auffassung vom Gemeinschaftsleben, insbesondere vom Staate. Das Recht wird angesehen als ein System selbständiger Vorschriften, das vom Richter gleichsam zu bedienen

sei. Die Grundlage alles staatlichen Rechts, die Verfassung, wird ihrem positiven Buchstaben nach verabsolutiert. Es wird ver-gessen, daß ein Volk aus der ungeschriebenen Verfassung lebt, die mit ihm geboren ist, nicht aber aus einer geschriebenen Verfassung. Auch das staatliche Leben zerfällt heute in ein Äußeres und ein Inneres: auf der einen Seite steht ein starrer Apparat der Jurisdiktion, der Verwaltung und der Polizei, auf der andern ein einsamer Mensch, der streng auf den Besitz der verfassungsmäßigen staatsbürgerlichen Gesinnung geprüft wird. Es ist dasselbe Schema: Positivismus mit Innerlichkeitsergänzung — auf der einen Seite ein toter Staatskörper, auf der andern Seite eine fiktive, rein innerliche Gesinnung. Von der Leibseele einer ungeschriebenen Verfassung, vom Leben des Staates hat man keine Vorstellung. Ein lebendiger Staat ist etwas anderes als ein mechanisch registrierter Körper von Vorschriften, Beamten und Staatsbürgern, er gehört immer nur einem Volke, einem leibseelischen Ganzen zu.

Der Veraußerlichung der Begriffe von Recht und Staat geht parallel die Entleerung der Vorstellungen von Soldatentum und Heer. Recht und Staat werden als eine Veranstaltung zum Schutze Einzelner aufgefaßt, das Heer wird als ein bloßes „leider notwendiges“ Mittel zur Verteidigung angesehen, extrem ausgedrückt als eine besonders kostspielige Polizeitruppe. Es wird übersehen, daß das Heer nicht nur die Funktion eines Mittels hat, sondern daß es aus Soldaten besteht, daß das Soldatsein bei einem männlichen Volke eine Lebensform darstellt, die nicht verkümmern kann, ohne daß das Volk selbst mit verkümmert. Militarismus entsteht nicht da, wo Soldaten sind, die mit Leib und Seele dienen — unser Volk und Soldatentum gehören zusammen —, Militarismus entsteht da, wo an die Stelle des lebendigen Heeres ein militärischer Apparat tritt, der zuletzt nach zivilistischen Gesichtspunkten geleitet und verwaltet wird. Militarismus gibt es nicht da, wo der Soldat herrscht, sondern nur da, wo der Zivilist mit seiner Angst, mit seinen Ansprüchen an Sicherheit, mit seinen Prestige- und Erwerbserwägungen den Geist des Heeres bestimmt. Den zivilistisch entarteten Soldaten nennen wir einen „Militär“. Militarismus

setzt Militärs voraus. Für den Militär besteht die Truppe aus „Menschenmaterial“; sie ist ein nach mechanischen Gesetzen sich bewegender Körper, nicht ein lebendiger Leib, dessen Seele die Kameradschaft ist. Der Militarismus ist eine Folge jener positivistischen Auffassung des Daseins, die lediglich „Dinge“ und „Tatsachen“, Ursachen und Zwecke kennt — und daneben eine haltungslose Innerlichkeit.

Wenn man den Geist des Positivismus, verbunden mit einer bestandlosen Ideologie in Reinkultur kennen lernen will, dann muß man die Sportbewegung unserer Tage studieren. Die Sportbewegung erscheint mir, geschichtlich betrachtet, als die letzte große Bewegung, die innerhalb unseres Volkes eine falsche Richtung genommen hat. Durch die Sportbewegung ist ein grunddeutscher Instinkt in die falsche Bahn gelenkt worden. Mögen andere Völker auf ihren Sport stolz sein: wir Deutschen, zu denen ein Jahn gesprochen hat, sollten es besser wissen. In Jahns deutscher Turnkunst finden wir keinen Positivismus mit Innerlichkeitsergänzung, wie er in der Sportbewegung vorliegt. Da ist alles aus einem Gusse. Jene Bewegung dagegen bedeutet nicht einen Anfang, sondern ein Ende. Sie ist der letzte Ausläufer der liberalistischen Epoche, die letzte Bekundung des Liberalismus.

Betrachten wir, was im Mittelpunkt des Sportes steht: die Höchstleistung des Einzelnen. Wer wollte etwas gegen die Anspannung, gegen die Zucht, die eine solche Leistung voraussetzt, sagen? Etwas ganz anderes ist es, aus Höchstleistungen ein System zu machen, eine Ideologie dazu zu erfinden, selbstverständliche und nüchterne Dinge moralisch zu verklären. Man kommt auf diese Weise in ein unwahres, sich selber steigernes Denken hinein, dessen Bodenlosigkeit der Bodenlosigkeit des ganzen, auf die abstrakte Höchstleistung gerichteten Systems entspricht. Die Höchstleistung ist das einzige Ziel. Aber dieses Ziel ist rein formal. Es trägt keinen Wert, keinen Inhalt in sich selbst. Und charakteristisch ist, daß es seinen Ausdruck in einer exakten Zahl findet. Es ist dies ein Symbol für den Übergang in das Bereich der bloßen Quantität.

Wir finden auf der einen Seite die Höchstleistung des Einzelnen (und der Mannschaft), auf der anderen das Publikum als einen Haufen passiver, mehr oder weniger sachverständiger Zuschauer. Das Ganze ist dann eine „Veranstaltung“. Zu diesen Veranstaltungen gehört ein ungeheurer Apparat von Vereinen und Ausschüssen, eine ausgedehnte Bürokratie. Alles zusammen genommen ein fiktiver Zusammenhang, in welchem sich oft genug alles um die Eitelkeit einzelner „Größen“ dreht.

Der Sportler lebt in einer Welt fiktiver Beziehungen. Dieser Welt fehlt der Ernst und die Schwere der Wirklichkeit, es fehlt ihr auch der Glanz und die Schönheit des Wirklichen. Alfred Peters (Psychologie des Sportes, 1927) hat richtig gesehen, daß sowohl der Spieltrieb wie der Kampftrieb innerhalb des Sportbetriebes zum bloßen persönlichen Reizmittel entarten. Der Standort, von dem aus Peters den Sport betrachtet, ist mir fremd. Gegen die kritischen Feststellungen dieses gut geschulten Beobachters wird jedoch schwer etwas einzuwenden sein. Der Sport wird von Peters als ein Surrogat erkannt. Er entspringt einem „im Wirtschaftsleben schon korrumpierten Kampftrieb und einem schon in Reaktion gegen die Überspannung des Pflicht-Charakters der puritanischen Berufs-Idee sensationell entarteten ‚Spieltrieb‘ (‚Vergnügungstrieb‘)“.

Der Vergleich sportlicher Betätigung mit ernstem Kampf ist ein Unfug. Es fehlt der sportlichen Betätigung gerade das, was zum echten Kampfe gehört, vor allem das Moment der Gefahr, der Ungewißheit, des Wagnisses. Der sportliche „Kampf“ spielt sich ab in einer Atmosphäre idyllischer Gemütlichkeit. Der „Gegner“ ist gar kein wirklicher Gegner: er ist der Konkurrent um den Preis. In den Fällen, wo wirklich etwas gewagt wird (Ozeanüberquerung), handelt es sich nicht um sportliche Leistungen, sondern um einzelne kühne Abenteurer, vor denen man Achtung haben kann. Der „Kampf“ aber, der mit einem Festessen endet, oder mit einem erotischen Abenteuer, der „Kampf“, bei dem man in jedem Falle ein ehrenvoll Unterliegender ist, und bei dem man sein Leben etwa in der Weise einsetzt wie jemand, der ein Luftschiff oder die Eisenbahn besteigt — ein solcher Kampf kann

nur von einem hoffnungslosen Privatmann mit einem wirklichen Willen zum Siege in Verbindung gebracht werden.

Der Individualismus der sportlichen Betätigung liegt klar zutage. Man übt sich, man sucht das Beste aus sich herauszuholen. Auch der Wettkampf ist nur ein Mittel des Vergleichs. „Willenschulung“ sagt die Sportideologie zu diesem Tatbestand. Sie deutet den äußerlichen, formalen Charakter dieser Willenschulung ins Positive um. Aber es gibt keine echte Willenschulung, abgesehen von dem Ziel. Hat das Ziel nicht einen Wert in sich selbst, dann ist die ganze Willenschulung nichts wert, denn sie stößt ins Leere. Das ist bei der sportlichen Willenschulung der Fall. Daraus folgt zugleich, daß der Sportbetrieb eben wegen seines Formalismus den Charakter des Einzelnen nicht in seiner Tiefe zu erfassen vermag. Nichts ist in dieser Hinsicht bezeichnender als die weltanschauliche und politische „Neutralität“ der Sportvereinigungen. Dem praktischen Internationalismus der Olympischen Spiele entspricht ein innerer Internationalismus: Neutralität ist hier wie überall nur das Wort für eine versteckte politische Stellungnahme auf der Linie des geringsten Widerstandes, wobei der „Widerstand“ zu messen ist an der für den Sportbetrieb so wichtigen „führenden“ Presse.

Von manchen Seiten wird bestritten, daß der Sport individualistisch gerichtet sei. Er führe notwendig vom Ich zum Wir, von der Einzelleistung zur Mannschaftsleistung, vom Einzelnen zur Gemeinschaft. In der Wettkampfmannschaft muß sich jeder besondere Wille zum Siege dem gemeinsamen Siegeswillen unterordnen. Man übersieht bei dem Lobpreis dieser Gemeinschaft nur eines: daß es sich hier stets nur um eine flüchtige Zweckgemeinschaft handelt. Der Zweck ist die gemeinsame Höchstleistung, zur Erreichung dieses Zweckes verbindet man sich in Übungsstunden; ist die Übungsstunde vorüber oder der Zweck im Wettspiel erreicht, dann fällt alles wieder auseinander. Ein Sportverein ist und bleibt ein „Verein“, eine bürgerliche Einrichtung, er wird niemals die Festigkeit einer studentischen Korporation oder einer Kompagnie haben. Er besteht aus Zivilisten, die sich für eine bestimmte Leistung verbunden haben. Es gibt

hier weder echte Kameradschaft noch ein echtes Symbol, eine Fahne, sondern höchstens eine vorübergehende Leistungskameradschaft und ein diskret getragenes Vereinsabzeichen. Es würde lächerlich wirken, wenn ein Sportverein aufmarschieren wollte: jeder Einzelne vom Willen zur „Höchstleistung“ beseelt, körperlich und geistig bis zum Letzten ausgebildet — und sie können doch nicht marschieren! Warum? Weil Privatleute nicht marschieren können.

Dem Sport entspricht nicht eine eigene Haltung. Wenn ich mir die jungen Männer von heute ansehe, dann finde ich zwei Haltungen (von denen, die überhaupt keine Haltung haben, braucht man nicht zu reden): die eine Haltung ist die des Muttersohnes, des *homme à femmes*, des Mannes, der hauptsächlich in weiblicher Gesellschaft sein Leben erfüllt und sich dementsprechend hält. Diese Haltung kann in wechselnden Zeitstilen erscheinen, eine Zeitlang war müde Eleganz Mode, heute bevorzugt man die braungebrannte Eleganz, man liebt es, als Sportkavalier aufzutreten. Das bedeutet, daß der Sport nicht die Kraft hat, eine Haltung zu prägen, daß seine Kraft vielmehr höchstens so weit reicht, einer fremden Haltung eine gewisse Schattierung zu geben.

Die uns angemessene Haltung ist die soldatische. Der Deutsche wird im Ausland — dies nur als Beispiel — stets als Soldat Eindruck machen, als Typus erscheinen und als solcher respektiert werden. Ich fürchte, wenn er es auf anderem Wege versucht, wird er von einem echten Franzosen oder Engländer immer noch spielend geschlagen werden.

Neben der internationalen Sportbewegung haben wir noch eine Bewegung, die spezifisch deutsch ist in ihrer Art und ihrer Begründung: die Gymnastikbewegung. Während die Sportbewegung positivistisch und rationalistisch ist, ist die Gymnastikbewegung ausgesprochen irrationalistisch. Unter einer neuen Religion tut es der Deutsche nicht, ganz gleich, worum es sich handelt. Die Gymnastik will einer neuen Religiosität Ausdruck geben, sie strebt einem neuen Kult zu. Es ist ein Kultus der unbewußten Kräfte, jener Kräfte, über die der Wille nicht Herr

ist, die sich rhythmisch ungezwungen regen. Man könnte von einem Kultus der Mutter Erde reden — nicht zufällig entdeckt die Theorie dieser Gymnastik die Bedeutung der Erdschwere für die natürliche Bewegung wieder (Bode). Zeitgeschichtlich ist die Gymnastikbewegung zu verstehen als Gegenstoß gegen eine Epoche der Vermännlichung in einem ganz bestimmten Sinne. Der Mensch soll dem Rhythmus des Triebens wieder gegeben werden. Symbol dafür ist die Erkenntnis, daß sein Schwerpunkt in der Gegend des Beckengürtels liegt, und nicht in der Gegend des Schultergürtels, wohin ihn das Ideal der übermännlichen Strammheit verlegt hatte. Das System der Bewegungen und Übungen ändert sich völlig im Licht dieser Erkenntnis. Es ist nicht zu leugnen, daß die Gymnastik wie ein Tauwind gewirkt hat. Sie hat kommen müssen, um die Erstarrung zu lösen, in die die bürgerliche Turnerei verfallen war. Ich hoffe und wünsche, daß die deutschen Leibesübungen die richtigere Ansicht vom Leibe und seinen Bewegungen, die in der Gymnastik vorhanden ist, nicht mehr verlieren. Damit ist jedoch in keiner Weise ein Ja zu der Religion und Philosophie der Gymnastik verbunden. Ich kann einen Menschen, der in tänzerischem Rausch seine „Erfüllung“ sucht, und diese Erfüllung als Religion (für wen?) anpreist, nicht ernst nehmen. Der rhythmische Dauerbrauch als Lebenszustand scheint mir etwas wenig — besonders für einen Mann. Überhaupt scheint mir die Gymnastik mehr von Wert für die Übungen der Frauen zu sein. Die Hinwendung von Männern zur Gymnastik kann ich nur als eine Flucht vor der Mannwerdung ansehen. Mit besonderer Intensität wenden diejenigen der Gymnastik sich zu, denen die Loslösung von der Mutter nicht gelingt. Sie schützen das falsche, positivistische Ideal militaristisch-turnerischer Strammheit vor, um desto sicherer dem Vorbild des echten Soldaten entfliehen zu können.

Es ist heute weder mehr die Zeit, gegen dieses Ideal der Vergangenheit anzukämpfen, noch die Zeit, gegen die Gymnastik Pfeile zu schießen. Wir sind so weit, um von der Gymnastik lernen zu können, und wir haben vor allem von ihr zu lernen, daß die Mannwerdung sich nicht bei allen gleich einfach und geradlinig vollzieht. Wir haben zu lernen, daß man den Knaben

und Jünglingen nicht ein fertig gestanztes Ideal männlicher Haltung aufzwingen darf, sondern daß auch der Jüngling und der Mann wachsen müssen. „Wachsen“ freilich nicht allein nach dem Rhythmus der Natur, sondern wachsen auch unter der strengen Zucht eines Vorbilds, unter den harten Anforderungen bestimmter Leistungen, eines Dienstes. Es ist aber doch etwas anderes, ob diese Leistungen wie ein absoluter, geometrischer Rahmen angesehen werden, der, gleichsam unpersonlich, alles zwingt, sich nach ihm auszurichten, mag auch das Leben der Bewegung dabei sterben — oder ob sie dem lebendigen Einzelnen freien Spielraum lassen. (Leib gegen „Körper“.) Die Gymnastik kann uns dabei helfen, die neue Haltung zu gewinnen, die positivistische Strammheit durch lebendige Straffheit zu ersetzen. Der Jüngling soll Mann werden, er soll sich von der Mutter lösen — aber nicht so, daß er jede Erinnerung an die Mutter verliert.

Kein technisch angesehen ist vieles, was innerhalb des Sports und der Gymnastik getrieben wird, gesund und gut. Nicht was gewollt wird — wie es gewollt wird, ist falsch. Falsch ist, daß alles auf den eigenen „Körper“ abgestellt wird. Das Individuum kommt nicht von sich los. Innerhalb der modernen Tanzbewegung verhöhnt man die alte Ansicht, daß der Tänzer für den Zuschauer da sei. Aber man kommt von der Vorstellung nicht los, daß die Bewegungen des Tänzers „für jemand“ da sein müßten: man glaubt wer weiß was getan zu haben, wenn man erklärt, daß die Bewegungen des Tänzers nur für ihn selbst da seien, daß sie von ihm selbst „empfunden“ werden müssen. Für das Volk ist dieser ganze individualistische Spul nichts als „Krampf“. Das „wie“ ist falsch, bedeutet hier: Leibesübungen haben nur dann einen Sinn, wenn sie nicht unmittelbar „für“ den Einzelnen sind, sondern wenn sie dem Einzelnen mittelbar zugute kommen, unmittelbar jedoch als Teil eines Lebensganzen auftreten. Vom Sinn der Leibesübungen reden heißt daher etwas ganz anderes als man bisher darunter verstand: es heißt von dem Lebensganzen reden, in welchem Leibesübungen an einer bestimmten Stelle vorkommen.

3.

In der hygienischen Kultur der Gegenwart samt Sportbewegung und gymnastischem Betrieb läuft eine Epoche aus, die den isolierten Menschen zum Gegenstand bewusster Sorge macht, sei es der Sorge um den Körper, sei es der Sorge um den Geist. Die „Körperkultur“ entspringt einer spezifischen Bewußtseinshaltung, einer Einstellung auf den Höchstwert der eigenen Persönlichkeit, einer übertriebenen Vorstellung von den Möglichkeiten bewusster Lebensgestaltung des Einzelnen — die auch da noch vorliegt, wo der Einzelne sein Dasein aus dem „Unbewußten“ heraus gestalten will! Eine Weltanschauung, so sagen die Vertreter der hygienisch-sportlichen Kultur, steht hinter uns: wir setzen den ganzen Menschen wieder in seine Rechte ein. Aber welche Abstraktion ist dieser „ganze“ Mensch! Es ist nicht der Mensch in der Fülle seiner Lebensbeziehungen, der Mensch in der Gemeinschaft, der Mensch als politisches Lebewesen, sondern es ist der Mensch als Privatmann, der seinen Körper pflegt und zu irgendeinem Zwecke „ertüchtigt“, Übungen und Wettkämpfe mitmacht, sich einer gymnastischen Schule zum Zweck der Auflockerung und Steigerung seiner Persönlichkeit verschreibt. Es ist gleichgültig, ob man dem Individualismus positivistisch-sportlich oder irrationalistisch-gymnastisch huldigt. Die Gymnastikbewegung hat den Vorzug, daß sie auf dem Gebiete der Theorie etwas geleistet hat, was gewiß nicht zufällig ist. Der Dualismus der Sporterei: hier die zwecklose körperliche Leistung — dort eine unwahre, moralisierende Ideologie ist hier überwunden. Der lebendige Mensch, die Leibseele ist entdeckt, der Mensch wird als Raumercheinung, seine Bewegungen werden als ein Ganzes erkannt. Das ganze Gebiet der Leibesübungen ist durch die gymnastische Bewegung erneuert und befruchtet worden, so wie es durch die Sportbewegung in technischer Hinsicht aufgelockert und bereichert worden ist. Zu einer tieferen Erneuerung konnte jedoch auch die gymnastische Bewegung nicht führen, weil sie ihrem Ansatz nach auf das Einzelindividuum gerichtet war. Ein Buch wie Gläfers „Körpersinn“ läßt die Vereinsamung erkennen, in welche der Mensch auf diese Weise geführt wird. Man lauscht nur noch in sich hinein, man hat

eine aufs äußerste gesteigerte Empfindlichkeit für sich selbst, man ist blind gegen die Fülle des Gemeinschaftslebens. Die vergeblichen Versuche, die jetzt innerhalb des Klages-Kreises gemacht werden, in die Sphäre der Politik und des Staates vorzudringen, erweisen die Unfruchtbarkeit des irrationalistischen Individualismus nur von einer anderen Seite.

Es gibt eine einzige Lehre von den Leibesübungen, die den Menschen weder rationalistisch noch irrationalistisch als Einzelnen nimmt, sondern das ganze Problem der Leibesübungen unter dem Gesichtspunkt des Menschen als eines politischen Lebewesens aufrollt: das ist die Lehre Friedrich Ludwig Jahns. Die einzigartige Bedeutung, die Jahn schon wegen dieses Ansatzpunktes zukommt, scheint mir bei weitem noch nicht genug gewürdigt — sonst würde man nicht heute noch Jahn mit dem Aufklärer Guts-Muths in einem Atem nennen. Ich fühle mich dem Geiste Jahns verbunden, wenn ich nun versuche, einen Grundriß der deutschen Leibesübungen zu geben.

Zu diesem Zwecke muß ich Sie zunächst bitten, die Ihnen geläufigen Einteilungen und Begriffe fallen zu lassen. Sie sind gewohnt, die Leibesübungen nach den technischen Formen einzuteilen. Sie sprechen vom Spiel und vom vollstümlichen Turnen, vom Geräteturnen, vom Schwimmen, Rudern und Skilaufen, und von der Anwendung dieser Dinge im Sport. Um meine Einteilung zu verstehen, müssen Sie den Kopf herumdrehen, und von etwas ausgehen, was Sie nicht zu berücksichtigen gewohnt sind, und was doch das Wichtigste ist: vom Menschen und der Art des Zusammenseins von Menschen. Nicht von den Übungen her sehen! Mit einer Änderung der Übungen würde nichts gewonnen. Der Individualismus ist von mir nicht nur theoretisch abgelehnt worden — ich lehne ihn auch praktisch ab, indem ich bei der Einteilung der Leibesübungen nicht vom Einzelnen ausgehe, sondern vom Leben des Ganzen, vom Leben des Volkes und des Staates. Der „ganze Mensch“ heißt hier also: der Mensch in seinen Beziehungen zu Volk und Staat.

Die bisherige, rein technische Einteilung der Leibesübungen setzt den bestehenden gesellschaftlichen Zustand voraus. Dieser Gesellschaftszustand zeigt den Individualismus in seiner Zer-

setzung: daher die Pflege des Einzel-Ichs durch Sport und Gymnastik, daher die politische Neutralität beider Bewegungen, die eben nur auf dem Boden des bestehenden Zustandes gedeihen können. Eine Reformation der Leibesübungen ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß der bestehende gesellschaftliche Zustand sich ändert, der Zustand, bei welchem eine kleine Anzahl von Luxuswesen auf Kosten der Gesamtheit existieren, ohne Zusammenhang mit dieser Gesamtheit, ohne repräsentative, darstellende Kraft.

Ich setze voraus, daß wir einer großen Vereinfachung unseres Lebenszustandes entgegengehen. Das darf nicht positivistisch mißverstanden werden in dem Sinne: Man schränkt sich eben ein, im übrigen bleibt alles wie es ist. Wir werden vielmehr auf die elementaren Kräfte in unserem Volke zurückgehen müssen, wir werden einen Neubau von den unverlehrten Fundamenten aus zu errichten haben. Wenn man heute Jahn liest, muß man über die Kraft und Reinheit staunen, mit der er überall auf diese Fundamente zurückgegangen ist. Es ist die große Schuld der Deutschen Turnerschaft, daß sie die hohe Verpflichtung, die das Vermächtnis Jahns ihr auferlegte, nicht übernommen hat. Denn auch sie ist im Positivismus erstarrt. Wir sehen heute die Deutsche Turnerschaft ratlos hin- und herschwanken, sich allen Zeitströmungen öffnen, der Sportlerei so gut wie der Gymnastik, wir sehen sie politisch unentschieden — kurz, wir sehen sie untergegangen in der heutigen Gesellschaft. Kein neuer Anstoß geht von der DT aus, man kommt nicht einmal auf den Gedanken, daß z. B. die Entartung des modernen Gesellschaftstanzes auch etwas mit dem falschen Betrieb in der Deutschen Turnerschaft zu tun habe. Man hat den Hinweis Jahns auf des Weibes eigene Art und Aufgabe nicht gehört. Es gibt Frauenabteilungen in der DT, die genau das machen, was von den Männern gemacht wird, nur daß die Gewichte und die Maße etwas kleiner sind. Man denkt nicht daran, den Unterschied zwischen Mann und Weib, den natürlichen wie den sozialen, zur Grundlage einer Einteilung der Leibesübungen zu machen. Und doch ist dies der einzige Weg, der zu einer lebendigen Systematik der Leibesübungen führt.

Deutsche Leibesübungen

Vollstümlich	Politisch
Kinder, Mädchen, Frauen	Knaben, Jünglinge, Männer
Spielfreude	Kampfgeist
Spiel	Übung
Tanz	Turnen
Übung (Tummeln) (in Gruppen)	Wettkampf (in Mannschaften)

Die Leistung wird nicht ängstlich gemessen, sie wird bei den Übungen der Jünglinge und Männer gefordert (das ist selbstverständlich), aber sie ist nicht der „Zweck“. Sinn der männlichen Leibesübungen ist die Entfaltung des Mannestums, das männliche Zusammenleben auf dem Turnplatz. Und ebenso ist der Wettkampf nicht ein Mittel zur Höchstleistung für den Einzelnen, sondern Ausdruck des Lebens einer Mannschaft. Das Turnen hat nicht den „Zweck“ der körperlichen Erzüchtigung — dieser Zweck wird von selbst erreicht —, es soll auch nicht nur eine „Vorbereitung“ auf den Militärdienst sein — auch dieser Zweck wird von selbst erreicht —, sondern es ist reinsten Ausdruck männlicher Lebensfreude, die nur in kraftvoller Betätigung und kameradschaftlichem Zusammenleben sich entfaltet.

Den Ausdruck „Turnen“ möchte ich für die Leibesübungen der Mannschaften allein gebrauchen. Im Mittelpunkt der Leibesübungen der Frauen sollen Spiel und Tanz stehen. Die Leibespflege des Mädchens und des Weibes kann, wenn man Spiel und Tanz richtig anlegt, auch auf diesem Wege erreicht werden. Es ist das Prinzip meiner Einteilung, daß das hygienische Moment nicht isoliert auftritt, sondern gebunden ist an unmittelbares Leben und Tun. Der Phantasie und der Tätigkeit der Frauen wird ein ungeahntes Feld eröffnet, wenn ihre Leibesübungen nichts Privates und Zufälliges mehr sind, sondern gebunden auftreten an den vollstümlichen Ausdruck des Frohsinns und der Geselligkeit. Ich denke also nicht an vollstümliche Tanzauführungen im Rahmen des bestehenden Zustandes mit seinen Gesellschaftstänzen usw., sondern ich habe einen Zustand vor Augen, in welchem sich die Geschlechter nur noch auf Festen

begegnen, die von Frauenorganisationen im Rahmen der deutschen Leibesübungen veranstaltet werden.

Volkstümlich	Politisch
Feste	Feiern
Spiele und Tänze	Aufmärsche und Wettkämpfe

Die Geschlechter nehmen gegenseitig an ihren Festen und Feiern teil. Schwimmen, Rudern, Skilaufen gehören in ein Gebiet, das zwischen beiden Abteilungen liegt, und von beiden gemeinsam organisiert wird.

Die Deutsche Turnerschaft der Zukunft muß die wichtigste nationalpolitische Erziehung leisten. Sie ist nach Altersklassen gegliedert. Jeder einzelne Bund ist zugleich ein echter Jünglings- bzw. Männerbund. Neben dem Turnwart steht ein Dietwart. Aufgabe des Dietwarts ist die Sorge für die völkische und staatspolitische Erziehung. Neben Turnwart und Dietwart steht der Obmann, dem der geschäftliche Teil zufällt (aber nicht die ganze Repräsentation)! Alle drei müssen Turner sein.

*

Ich habe nicht ein einziges Mal die Griechen zitiert. Nicht deshalb, weil ich das für unwichtig oder für nicht hergehörig hielt, sondern weil ich glaube so gesprochen zu haben, daß ein Grieche mich verstanden hätte.

Nehmen wir an, ein Grieche käme in eine fremde Stadt. Man zeigt ihm dies und das, endlich sagt er: ich habe viel gesehen und bewundert — aber wo ist der Platz, auf dem eure Jünglinge ringen? Dieser Platz bedeutet für den Griechen nicht einen Ort der Körperpflege und der körperlichen Erziehung, nicht einen Ort vergleichbar den Bädern, sondern einen Mittelpunkt: einen Mittelpunkt der Kultur und des Staates. Denn ein solcher Mittelpunkt ist da, wo die männliche Jugend eines Landes erzogen wird. Erzogen wird man aber nicht durch Pflege des Körpers und durch körperliche Erziehung, erzogen wird man nur da, wo inmitten des Platzes ein Bild aufgerichtet ist. Wir Deutschen haben ein solches Bild, wir wissen es nur nicht, wir haben es noch nicht aufgerichtet. Aber wir werden es eines Tages aufrichten: das Bild des Jünglings von Langemarck.

Die geistesgeschichtliche Lage im Spiegel der Mathematik und Physik

Vortrag, gehalten vor der Studentenschaft
Dresden, 30. November 1931

Jedes einzelwissenschaftliche Ergebnis hat eine Beziehung zu dem Bilde, das wir uns von der Welt machen. Insofern steckt in jedem einzelwissenschaftlichen Ergebnis eine Deutung. Über dieses Bild („Weltbild“), über diese Deutung hinweg hängt die Einzelwissenschaft mit der geistesgeschichtlichen Lage zusammen. Die Gleichungen des Physikers bleiben unverändert, sie erfahren höchstens eine Komplizierung oder eine Vereinfachung. Aber diesen Gleichungen kommt auch noch ein Sinn zu; wir lesen die wohlbekannten Gleichungen heute mit anderen Augen, als man sie im vorigen Jahrhundert las. Damals erschienen sie uns als die Formeln der unerbittlichen Notwendigkeit, wir glaubten durch sie das Geschehen bis in seine kleinsten Teile hinein zu beherrschen: die Gleichungen gelten noch heute, aber sie haben einen veränderten Sinn.

Es gab vor kurzem einen Feuilletonismus, der sich mit Vorliebe auf Mathematik und Physik stürzte, um mit Hilfe der Analogie alles Mögliche und Unmögliche dazu in Beziehung zu setzen. Was wurde nicht alles unternommen, als die Berichte über die Relativitätstheorie in die Öffentlichkeit drangen! Da gab es eine impressionistische und eine expressionistische Physik, und es sah manchmal so aus, als müßte jede halbwegs anständige Bewegung innerhalb der Lyrik oder der Malerei mit einem Umsturz in der Physik parallel gehen. Wer sich nicht blenden ließ, der spürte wohl, daß in diesem plötzlichen Hervortreten der Physik etwas Erregendes lag, aber es war noch vor zehn Jahren nicht möglich, einigermaßen klar auszusprechen, was vorging. Es lassen sich eben nicht kleine Zeitabschnitte mit ihren wechselnden Stimmungen und Geschmäckern zu dem Wandel wissenschaft-

licher Grundanschauungen in Beziehung setzen. Diese Beziehung ist da, aber sie besteht nur zwischen den großen geistigen Systemen, die sich nicht über Jahrzehnte, sondern über Jahrhunderte hinweg erstrecken. Wenn es heute möglich ist, einen tiefergehenden Wandel in der Lage der Einzelwissenschaften festzustellen, dann ist das ein Zeichen dafür, daß eine neue Epoche im Anbruch ist.

Seit ihrer Entstehung bei den Griechen steht die Philosophie in Verbindung mit den Wissenschaften. Von Descartes bis Kant besteht sogar wie im Altertum die Personalunion von Einzelwissenschaftler und Philosoph. An dem Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft läßt sich Entscheidendes erkennen, und es sind gerade die großen Abschnitte, die sich in dieser Beziehung markieren. Die Philosophie Kants steht, wie man schon immer gesehen hat, in engstem Zusammenhang mit der Physik Newtons. Die Philosophie Hegels dagegen protestiert gegen die Wissenschaft ihrer Zeit: Hegel greift auf die Physik Keplers zurück. Die Verachtung der Empirie und der Methoden der Wissenschaften durch Hegel und seine Schule hatte zur Folge, daß man wieder auf Kant zurückging. Der Neukantianismus schloß sich aufs engste an die Methoden der Einzelwissenschaften an, er wurde eine kritische „Theorie der Erfahrung“. Seitdem ist das Verhältnis zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften ungeklärt geblieben. Es wäre ein sicheres Zeichen, daß tiefere Umwälzungen mit uns vorgehen, wenn sich feststellen ließe, daß das Verhältnis zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften in ein neues Stadium zu treten beginnt.

Nicht vom Stande der Einzelwissenschaften rede ich, sondern von der Lage, in der sie sich befinden, und die nur ein Symptom der allgemeinen geistesgeschichtlichen Lage ist. Vom Stande der Einzelwissenschaften reden kann nur der Vertreter einer solchen Wissenschaft. Vom Stande einer Wissenschaft reden, heißt sie in bezug auf die stille und stetige Entwicklung hin betrachten, auf das Bleibende, auf das Erreichte und noch zu Erreichende hin; von der Lage einer Wissenschaft reden heißt sie betrachten in bezug auf ihre Problematik, und das heißt in bezug auf ihre Grundbegriffe. Die Mathematik, die schon im Alter-

tum führend war, ging auch diesmal voran: auf dem Wege in die Grundlagenkrise. Sie hat damit ihre alte Ehre behauptet. Eben hatte sie durch Weierstraß scheinbar ihre letzte Geschlossenheit und formale Strenge als die Wissenschaft der endlichen Größen erhalten — da tauchte die Mengenlehre Georg Cantors auf — die Wissenschaft vom Unendlichen. Damit war ein Element der Unruhe in das scheinbar sicher dastehende Gebäude getragen. Diese Unruhe wuchs, als die Antinomien der Mengenlehre auftauchten, als erste die von Burali-Forti (1896), später die von Russell-Zermelo. Nach dem Bericht von Adolf Fraenkel machten diese Antinomien auf Geister wie Dedekind und Frege einen „niederschmetternden Eindruck“.

Die Antinomien der Mengenlehre sind keine bloß innermathematische Angelegenheit, sie bewegen sich auf der Grenze von Mathematik und Logik. Die Lage ist die: wendet man die Gesetze der überlieferten Logik auf unendliche Mengen an, „auf die die Mathematik als die Wissenschaft vom Unendlichen keinesfalls verzichten kann“, so ergeben sich die ernstesten Schwierigkeiten. Seit einem Vierteljahrhundert ist man bemüht, aus diesen Schwierigkeiten herauszukommen. Die beiden Richtungen, die dabei eingeschlagen worden sind, könne mit den Namen Logizismus und Intuitionismus bezeichnet werden. Die Frage ist: soll die Logik der Mathematik untergeordnet werden, was einer Ablehnung der überlieferten Logik in bezug auf ihre Anwendung auf unendliche Mengen bedeuten würde — oder soll die Mathematik der Logik untergeordnet werden? Brouwer, der Intuitionist, stellt den Satz auf: die Logik beruht auf der Mathematik und nicht umgekehrt. Beispiel: wir haben vor uns einen Haufen von Kreidestücken. Hier ist das disjunktive Urteil möglich und zutreffend: unter diesen Kreidestücken befindet sich entweder kein weißes oder mindestens ein weißes. Nach Brouwer gilt nun dieses Urteil nicht auf Grund eines apriorischen Prinzips (Satz vom ausgeschlossenen Dritten, tertium non datur), sondern es gilt deshalb, weil es möglich ist, ein Kreidestück nach dem andern vorzunehmen und auf seine Farbe zu untersuchen, worauf sich ganz von selbst das disjunktive Urteil wie oben ergibt. Das disjunktive Urteil hat

also lediglich den Charakter einer Aufzählung, einer logischen Summe. Nur als Endresultat einer möglichen Durchprüfung ist das Prinzip „tertium non datur“ berechtigt. Möglich ist eine solche Durchprüfung aber nur bei endlichen Mengen. Auf Gesamtheiten, deren Elemente wir niemals auch nur in Gedanken durchmustern können, darf es nicht übertragen werden. „Betrachten wir etwa, um Brouwers berühmtes Beispiel heranzuziehen, die Dezimalbruchentwicklung der Kreiszahl $\pi = 3,14159\dots$ und legen wir uns die Frage vor, ob in ihr irgend einmal die Ziffernsequenz 0123...9 vorkommt, so trifft nach der bisher üblichen Auffassung auch hier das disjunktive Urteil zu: eine solche Sequenz tritt entweder niemals oder mindestens einmal auf. Nach Brouwer ist indes eine existentielle Aussage der Form „eine solche Folge tritt mindestens einmal auf“ sinnlos, solange man eine solche Folge nicht gefunden, d. h. konstruiert hat; mit anderen Worten: das Urteil „eine solche Sequenz tritt nirgends in der Dezimalbruchentwicklung von π auf“ ist keiner Negation fähig.“

Es stehen sich hier gegenüber ein abstraktes logisches Prinzip, das unabhängig von aller Durchzählung im einzelnen gilt — und ein „konstruktiver“ Prozeß, durch den die in Frage stehende Sequenz wirklich aufgefunden wird. „Die Mathematik besteht nach Brouwer in gedanklichen konstruktiven Prozessen“; die Gesetze der Logik sind von diesen gedanklichen Konstruktionen lediglich abgeleitet. Sie haben keine ursprüngliche Geltung, „insbesondere sind die logischen Gesetze für unendliche Gesamtheiten andere als für endliche“.

Welches ist also die Lage? Durch die Mengenlehre ist die Mathematik die Wissenschaft des Unendlichen geworden. Damit bricht sie aber mit ihrer Vergangenheit: denn vorher ist die Mathematik stolz darauf, im nächsten Verhältnis zur Logik zu stehen, jetzt muß sie die Logik entthronen. Es gibt nun eine Schranke für die Logik — ein unvorstellbarer Gedanke für die klassische Denkweise.

Den entgegengesetzten Weg zur Lösung der Antinomien der Mengenlehre haben Russell und Whitehead eingeschlagen. Sie haben die klassische Logik stehen gelassen, aber durch ihre „Typen-

theorie“ bereichert. Die Lösung der Schwierigkeiten wird hier darin gesucht, daß man die Mathematik auf die Logik zurückführt. Es wird hier also z. B. die Zahl 2 als mathematische Größe, d. h. als etwas Uneraktes aufgehoben und durch eine rein logische Definition ersetzt. Es wird eine Logik aufgebaut, die hauptsächlich folgende Begriffe enthält: 1. die Negation nicht, 2. die logischen Verknüpfungen zweier Sätze und, oder, wenn — so, 3. jeder (oder alle), es gibt, 4. identisch. Mit Hilfe dieser Begriffe wird dann die Zahl 2 definiert, wobei nur die angegebenen Grundbegriffe vorkommen sollen: „die Anzahl des Begriffes f ist 2 soll bedeuten, es gibt ein x und es gibt ein y derart, daß x nicht identisch mit y ist, x unter f fällt, y unter f fällt, und daß für jedes z gilt: wenn z unter f fällt, so ist z mit x identisch oder mit y identisch“.

Die mathematischen Sätze sind nach dieser Lehre „weder empirisch, noch synthetisch a priori, sondern analytisch“.

Was bedeutet nun dieser Streit um den Vorrang der Mathematik als eines konstruktiven Verfahrens oder der Logik als eines analytischen Verfahrens? Wir stoßen hier auf das Problem, das uns sogleich im Bezirk der Physik wieder beschäftigen wird, auf das Problem der Wirklichkeit. Die klassische Logik und Mathematik glaubt es mit absoluten Sachverhalten zu tun zu haben. Die Erfahrung spielt hierbei keine Rolle, es gibt keine Einschränkungen, die auf die Natur des Menschen, auf die Natur unseres Planeten gegründet sind, es gibt keine Berufung auf die Grenzen unseres Erkennens als eines menschlichen. „Ein von uns bewiesenes Theorem muß, falls auf einem anderen Planeten denkende und Mathematik treibende Wesen existieren, auch für diese richtig sein.“ Diese Anschauung läßt sich retten und behaupten auf dem Wege des Logizismus. Sie wird preisgegeben vom Intuitionismus. Hier ist der jeweilige Stand unseres Wissens eine entscheidende Instanz. Vom klassischen Standpunkt her gesehen bedeutet das eine Preisgabe aller Absolutheit und Sicherheit, es bedeutet eine Hereinnahme „nicht-objektiver Sachverhalte“. Es bedeutet ein Hereinspielen des Zufalls, des Daseins, der Zeit in ein System vordem für absolut gehaltener Gültigkeiten. Wir enthalten uns jedes Urteils.

Das Urteil liegt m. E. darin, daß wir in der Physik gleichfalls eine Wendung dieser Art zum Intuitionismus feststellen können.

Wie man weiß, stellt die Relativitätstheorie nicht den Anfang einer neuen Physik dar, sondern die Endphase der klassischen Physik, die hier zu ihrer letzten, einfachsten und umfassendsten Formulierung gelangt. Merkwürdig genug, daß schon in dieser Theorie jenes beunruhigende Element enthalten ist, das uns soeben in der Mathematik begegnete, und das uns dann in der Quantenmechanik entgegentritt. Die theoretisch wichtigste und kühnste Leistung der Relativitätstheorie besteht in der Zerstörung des Begriffs der absoluten Gleichzeitigkeit. Weshalb hebt Einstein diesen Begriff auf? Aus einem Grunde, der dem nicht Geschulten zunächst lächerlich erscheinen muß, und zwar wegen seiner Einfachheit. Der Grund ist ja lediglich der, daß wir die Gleichzeitigkeit zweier Ereignisse nicht absolut feststellen können, weil die Endlichkeit der Lichtgeschwindigkeit unseren Feststellungen eine prinzipielle Schranke setzt. Ein Begriff, dessen Möglichkeit uns apriorisch sicher war, absolute Gleichzeitigkeit, löst sich in bezug auf die physikalische Beobachtung auf, weil wir ihn nicht realisieren können. Es gibt keine Apparate, die uns gestatten könnten, zwei Ereignisse als gleichzeitig zu bezeichnen, — weil unser wirkliches Messen letztlich abhängig ist von der Lichtgeschwindigkeit. Ein empirisches Datum, eine Wirklichkeit, und damit zugleich eine Zufälligkeit ist also fundamental für uns geworden; nach einem unscheinbaren Datum, das früher eines unter vielen erschien, muß sich unsere physikalische Vorstellung von Raum und Zeit richten.

Das empirische Datum erhält also schon durch die (spezielle) Relativitätstheorie gegenüber jedem System von Beziehungen im absoluten Raume und in der absoluten Zeit eine ungeheure Würde. Unter dem „empirischen Datum“ ist hier freilich nicht die nächstbeste Beobachtung zu verstehen. Die Größe der Lichtgeschwindigkeit und die Tatsache ihrer Konstanz — das sind empirische Daten, zu deren Feststellung die Entfaltung eines gewaltigen Denkapparats notwendig war. Wenn ich hier also von der „Wirklichkeit“ rede, so tue ich das nicht im Sinne eines platten Empirismus, der meint, alles „beobachten“ zu können.

Die Beobachtungen, um die es sich hier handelt, sind das Ergebnis kompliziertester Überlegungen und Apparate, kühnster apriorischer Hypothesen, und wir können folglich von diesen empirischen Daten das Apriori nicht einfach abstrahieren. Trotzdem bleibt die Lichtgeschwindigkeit, die Ablenkung des Lichtstrahls in der Nähe der Sonne ein empirisches Datum. Das Problem ist nicht: reine Empirie oder Apriorismus, sondern das Problem ist: Absolutheitssystem und Wirklichkeitssystem. Apriorische Elemente sind auch in dem enthalten, was hier „Wirklichkeitssystem“ genannt wird.

Die große Erschütterung in der Physik, die der Umwälzung in der Mathematik durch die Mengenlehre entspricht, geschah fast gleichzeitig mit dieser im Jahre 1900 durch die Quantentheorie von Planck. So ungeheuer war das Ereignis, daß es Jahrzehnte dauerte, bis sein Licht ganz zu uns drang: erst in diesen Jahren werden die Konsequenzen daraus gezogen, und eine seltsame Tragik will es, daß sich gerade der ehrwürdige Schöpfer dieser großen Lehre den philosophischen Konsequenzen aus seiner Entdeckung verschließt.

Es ist ein gewaltiger Schritt von Newtons Mechanik zur Mechanik Einsteins — und doch ist die letztere nur eine Vollendung der ersten. Das Grundaxiom der Newtonschen Welt bleibt in ihr erhalten: daß in der Welt „alles“ nach strengen Gesetzen geschah, daß das Geschehen bis ins Kleinste hinein determiniert sei. Dieses Grundaxiom ist durch die Quantenphysik erschüttert. Nicht als ob die alte Physik dadurch „falsch“ geworden sei. Ihre Rechnungen, ihre Werte bleiben bestehen. Aber das Bild der Welt hat sich geändert: diese numerischen Werte gehören nicht zu einer streng kausal determinierten „Welt“, sondern müssen sich eine Umdeutung gefallen lassen. In seiner Züricher Antrittsrede vom Jahre 1922 hat Schrödinger die Frage aufgeworfen, ob wir die Gravitationsgleichungen Einsteins als Elementargesetze ansehen müssen, und er hat geantwortet: nein. Das Paradoxe ist, daß diese Gleichungen trotzdem bestehen bleiben können. Ihr Sinn ist nur nicht mehr derjenige von absoluten „Gesetzen“, sondern lediglich der von statistischen Formeln. Das Kräfteste also, was wir kennen,

jene Gleichungen, die uns die Bewegungen der Gestirne mit einer unglaublichen Präzision auf Jahrhunderte voraus berechnen lassen — soll nichts anderes aussagen als eine sehr hohe Wahrscheinlichkeit im mathematischen Sinne! Grund: „Wohl bei keinem Naturvorgang ist die Zahl der einzelnen Atome, die zusammenwirken müssen, damit ein beobachtbarer Effekt zustande komme, so enorm groß wie bei den Gravitationserscheinungen. Das würde die außerordentliche Präzision, mit der sich die Planetenbewegungen auf Jahrhunderte voraus berechnen lassen, auch vom statistischen Standpunkte verständlich machen.“ Mit dem Wiener Physiker Erner vertritt Schrödinger die Meinung: es ist sehr wohl möglich, daß die Naturgesetze samt und sonders statistischen Charakter haben. „Das hinter dem statistischen Gesetz heute noch ganz allgemein mit Selbstverständlichkeit postulierte absolute Naturgesetz geht über die Erfahrung hinaus. Eine derartige doppelte Begründung der Gesetzmäßigkeit der Natur ist an sich unwahrscheinlich. Die Beweislast obliegt den Verfechtern, nicht den Zweiflern an der absoluten Kausalität. Denn daran zu zweifeln, ist heute bei weitem das Natürlichere.“

Was bedeutet das nun grundsätzlich und allgemein? Es bedeutet, daß die alten Grundbegriffe und Gesetze der Naturwissenschaft einen eingeschränkten Geltungsbereich erhalten haben. Sie gelten nur noch für mittlere Größenbereiche; für die ganz große und die ganz kleine Welt gelten sie nicht mehr. Genau so fanden wir soeben den Geltungsbereich der Logik durch den Intuitionismus eingeschränkt. Die sog. „unverbrüchliche“ Gesetzmäßigkeit der Natur gilt nur für mittlere Größenordnungen, und in diesen nur deshalb, weil hier die Zahl der zusammenwirkenden Atome so ungeheuer groß ist, daß wir sichere statistische Annahmen aufstellen können. Es ist ja ein Grundprinzip der Wahrscheinlichkeitsrechnung, daß wir darin um so sicherer gehen, je größer die Zahl der berücksichtigten „Fälle“ ist. Die alte Physik glaubte absolute Gesetze gefunden zu haben, weil sie Erscheinungen untersuchte, deren innere Struktur mit all ihren Unregelmäßigkeiten und Zufälligkeiten sie nicht kannte. Aus den gefundenen statistischen Gesetzen schloß sie auf eine strenge Deter-

mination bis ins Kleinste — aber heute wissen wir, daß diese Determination eine Fiktion war. Praktisch ist es gleichgültig, ob die Naturgesetze absoluten oder statistischen Charakters sind — für das Bild der Welt aber macht es einen gewaltigen Unterschied aus. Mit Recht nennt Reichenbach die Erkenntnis, „daß die alten Grundbegriffe der Naturwissenschaft nur für mittlere Größenbereiche anwendbar sind“, die „kopernikanische Wendung unserer Zeit“.

Stellen wir uns genauer vor, worum es geht. Es geht um den Determinismus, um den wissenschaftlichen Kausalbegriff, der sich etwa so formulieren läßt: wenn in einem abgeschlossenen System der Zustand in einem Augenblick genau bekannt ist, so ist durch die Naturgesetze der Zustand in jedem späteren Zeitpunkt determiniert, d. h. ich kann aus dem mir bekannten Zustand des System in diesem Augenblick den Zustand des Systems in jenem Augenblick berechnen. Anschaulich haben wir uns das so vorzustellen: die Mechanik hat es mit den Bewegungen materieller Punkte zu tun. „Sind für sämtliche Punkte die Massen und die genauen Werte der Anfangslage und der Anfangsgeschwindigkeit sowie der während eines Zeitraums auf sie einwirkenden Kräfte“ gegeben, dann „sind beliebig genau die Endlagen und Endgeschwindigkeiten“ aller dieser materiellen Punkte zu berechnen (v. Mises). Das heißt: die alte Mechanik setzte voraus, daß wir den Weg eines Massenpunktes berechnen können, weil dieser Weg determiniert sei. Die moderne Atomphysik aber hat diese Annahme als einen Irrtum erwiesen: der materielle Massenpunkt hat sich vor unseren Augen in den Mikrokosmos des Atoms aufgelöst, das Geschehen im Kleinen gehorcht nicht den Gesetzen, die wir dafür annahmen. Das Kausalgesetz ist nicht falsch, aber es wird ihm an bestimmten Stellen gleichsam der Boden entzogen, es läuft leer, es taugt (an solchen Stellen) nicht mehr zur Beschreibung des wirklichen Geschehens.

Nach der klassischen Mechanik ist die einfachste Bewegung die eines einzelnen materiellen Punktes, nach der Quantenmechanik diejenige einer einfach periodischen Welle (Planck). Eine exakte Beschreibung eines einzelnen bestimmten materiellen Punktes ist nach der Wellenmechanik nicht möglich. Ort und Impuls des

Elektrons sind nicht gleichzeitig genau bestimmbar. Um den Ort des Elektrons festzustellen, wird man es beleuchten; ein Lichtquant trifft das Elektron und verändert die Situation: das Elektron verändert seinen Impuls. „Je genauer die Ortsbestimmung ist, d. h. je kleiner die Wellenlänge des benutzten Lichtes ist, desto größer die Änderung des Impulses. Also: Je genauer der Ort bestimmt wird, desto ungenauer der Impuls“ (Bergmann). Diese Heisenbergsche „Unsicherheitsrelation“ nennt Planck „etwas für die klassische Mechanik ganz Unerhörtes“. „Zwar daß einer jeden Messung eine Unsicherheit anhaftet, ist von jeher bekannt; aber man hatte stets angenommen, daß durch gehörige Verfeinerung der Messungsmethoden die Genauigkeit unbeschränkt erhöht werden kann. Nun soll der Messungsgenauigkeit eine prinzipielle Schranke gesetzt sein, und das Merkwürdigste daran ist, daß diese Schranke sich nicht auf die einzelnen Größen: Lage oder Geschwindigkeit bezieht, sondern auf ihre Kombination. Jede Größe für sich kann prinzipiell genommen beliebig genau gemessen werden, aber stets nur auf Kosten der Genauigkeit der andern.“

Wiederum stoßen wir auf eine Schranke, wiederum wird der Laie nichts Banaleres kennen als die Feststellung dieser „Genauigkeitsgrenze“, und wiederum enthüllt sich uns diese Feststellung als ein Hinweis auf die Wirklichkeit und den Zufall. Denn diese Genauigkeitsgrenze ist ein Faktum, ein zufälliger Wert.

Aber die neue Physik hat noch eine andere Seite. In der klassischen Physik wird angenommen, daß wir das System materieller Punkte an sich beobachten können. Von den Wirkungen, die das Objekt mit dem beobachtenden Subjekt verbinden, glaubte man abstrahieren zu können. Die Beobachtung eines Systems „an sich“ aber gibt es nicht. „Die moderne Atomphysik handelt“, wie Heisenberg es ausgedrückt hat, „nicht vom Wesen und Bau der Atome, sondern von den Vorgängen, die wir beim Beobachten des Atoms wahrnehmen.“ Der Beobachter verändert notwendig das beobachtete System. „Man kann nur Physik treiben mit Beobachtungsvorgängen, nicht aber mit dem Beobachtungsobjekt allein.“ — Der Gegenstand der Beobachtung

kann von den Bedingungen der Beobachtung nicht losgelöst werden. Es gibt keinen abstrakten Beobachter gegenüber einem abstrakten System, sondern es gibt nur einen einzigen Wirklichkeitszusammenhang. In diesem Wirklichkeitszusammenhang aber ist kein Augenblick dem vorübergehenden gleich. Es gibt daher keine „Wiederholung“ im exakten Sinne des Wortes. Auch der physikalische Beobachter steigt nicht zweimal in denselben Fluß. Das heraklitische Wort erhält durch die moderne Physik plötzlich wieder einen neuen tiefen Sinn. Auch in der als „unbelebt“ bezeichneten Natur lehrt nichts wieder, jeder Naturvorgang ist nur einmal da. Es war der Physiker Ernst Mach, der diese Gedanken schon vor Jahrzehnten ausgesprochen hat; und es war der Philosoph Friedrich Nietzsche, der als Schüler Heraklits denselben Gedanken ohne alle Kenntnis der Physik in seinem „Willen zur Macht“ erneuert hat.

In dem absoluten System der Natur wird ein Experiment genau wiederholt. Dem tieferen Sinne nach wäre die Wiederholung gar nicht nötig: ein einziges Experiment genügt theoretisch, um „das Gesetz“ zu finden. In den Anordnungen des Versuchs steckt eine Frage an die Natur, der Ausgang gibt die Antwort. Gleichwohl haben die Naturforscher ihre Experimente immer von neuem wiederholt. Dieses Wiederholen wird in dem neuen System, das den Absolutheitscharakter verloren hat, geradezu entscheidend. Wir wissen: eine strenge Wiederholung gibt es nicht, d. h. wir erhalten niemals genau denselben Wert. Schon Gauß hatte auf die Streuung der Werte die Wahrscheinlichkeitsrechnung angewendet. Weit darüber hinaus geht das, was durch Richard von Mises auf dem Prager Kongreß 1929 vorgeschlagen worden ist: „die Ergebnisse der wiederholten Messung einer bestimmten physikalischen Größe bei unveränderter Versuchsanordnung bilden ein Kollektiv.“ Die Gaußsche Fehlertheorie setzt noch voraus, daß wir einen „richtigen“, absoluten Wert erreichen können, ihn nur nicht erreichen wegen der sich notwendig einschleichenden „Fehler“. Jetzt dagegen ist von Fehlern nicht mehr die Rede; das Ergebnis jedes einzelnen Versuchs wird als solches anerkannt, keines ist geringer als das andere. Jedes gilt so viel wie ein Wurf beim

Würfeln. Wir wissen, daß nicht eine Zahl durch die wiederholten Experimente definiert wird, sondern eine unendliche Folge verschiedener Zahlen. Auf diese Folge wird nun die Wahrscheinlichkeitsrechnung angewendet; nicht eine fixe Zahl, sondern ein Mittelwert ist das Ergebnis, oder, wie es von Mises ausgedrückt: „Eine Theorie wird durch den Versuch bestätigt, wenn der berechnete Wert mit dem ‚wahren Wert‘ der Messung, also den durch Meßobjekt und Meßanordnung bestimmten Erwartungswert, der streng genommen erst nach unendlich viel Messungen ermittelt werden kann, übereinstimmt.“

Ich wiederhole die Formel des Determinismus: „Wenn der gegenwärtige Zustand eines geschlossenen Systems in allen Bestimmungsstücken genau bekannt ist, so läßt sich der zukünftige Zustand des Systems daraus berechnen.“ Die moderne Physik lehrt uns das mit unerbittlicher Schärfe zu sehen, was wir eigentlich wußten, aber in seiner Tragweite nicht richtig einschätzten, daß nämlich hier ein Idealfall geschildert ist. Der realistische moderne Physiker sagt: wenn ich den Zustand A genau kenne, kann ich auf den Zustand B schließen — aber ich kenne den Zustand A niemals „genau“. Die Voraussetzung des allgemeinen Kausalgesetzes kann nicht realisiert werden. Es ist höchst paradox: unsere Meßmethoden haben sich verfeinert, und gerade weil sie so fein geworden sind, müssen wir sagen: sie sind nicht fein genug; sie sind an der Genauigkeitsgrenze angekommen; an der Natur der Dinge selber, z. B. an der Natur des Lichtstrahls, scheitert jeder Versuch, auf eine nicht beeinflussende Weise näher an die Dinge heranzukommen.

Fällt aber die Voraussetzung, so fällt auch die Folge: wir können nun auf das Eintreten des Zustandes B nur noch mit Wahrscheinlichkeit schließen. Wollte man sagen, daß der angenäherte Zustand A wenigstens den angenäherten Zustand B bestimmen solle, dann müssen wir mit Reichenbach erwidern: wir wissen ja nicht einmal, ob der Zustand A auch nur angenähert realisiert ist. Die Anwendung des Kausalbegriffs auf das Geschehen bedeutet somit eine Überspannung, wir können nicht mehr von einem allgemeinen Gesetzeszusammenhang der Natur reden, sondern von einem Wahrscheinlichkeitszusammenhang.

Dies würde zu einer Umbildung des Wahrheitsbegriffs führen müssen. Ich deute das Problem nur an. Reichenbach hat geglaubt folgern zu müssen, daß wir nun dem Wahrscheinlichkeitsbegriff, gegenüber dem Wahrheitsbegriff, eine primäre Stellung zuweisen müssen. Die Wahrheit würde als Grenzfall der Wahrscheinlichkeit zu definieren sein. Ich halte diese Folgerung für logisch unzulässig: die Wahrheit geht der Wahrscheinlichkeit logisch voraus. Trotzdem ist die radikale Folgerung Reichenbachs lehrreich, sie bringt das zum Ausdruck, was in der modernen Physik vorgeht: die Abwendung von dem Absolutheitsystem, das zuletzt noch einmal durch die Relativitätstheorie gerettet worden ist, und die Zuwendung zur Zufälligkeit und Wirklichkeit. Sätze mit logischer Gewißheit und Wirklichkeitsausagen treten auf einmal weit auseinander. Im Absolutheitsystem der Physik gibt es Wirklichkeitsausagen („Gesetze“) mit dem Charakter absoluter Notwendigkeit, vergleichbar derjenigen, die rein analytischen Sätzen zukommt. Die Erkenntnistheorie dieses absoluten Systems hat Kant gegeben, dessen Hauptleistung es war, auf dem Wege der transzendenten Deduktion die Kraft und Unbedingtheit des logischen Verhältnisses von Grund und Folge dem wirklichen Verhältnis von Ursache und Wirkung zufließen zu lassen. Jetzt fällt diese Fiktion dahin, und wir müssen sagen: „Entweder ist die Aussage mit strenger Gewißheit verbunden, dann ist sie rein logischer Art (d. h. analytisch) und besagt überhaupt nichts über die Wirklichkeit, oder sie bedeutet eine einschränkende Aussage von Wirklichkeitsgehalt (d. h. sie ist synthetisch), dann ist die Aussage nur noch mit Wahrscheinlichkeit zu behaupten.“ (Reichenbach.)

Wenn ich von einer Wendung zum Wirklichen und Zufälligen rede, so ist das im philosophischen Sinne zu verstehen, genau so wie es im Sinne der Mathematik zu verstehen ist, wenn ich hier von „Wahrscheinlichkeit“ rede. Der Hinweis auf die Zufälligkeit und Wirklichkeit schließt keineswegs eine Ordnung aus. Er besagt nur, daß die Ordnung, wie wir sie heute ahnen, gegenüber der bisher behaupteten Ordnung strenger Gesetzmäßigkeit den Charakter der Zufälligkeit trägt. Der Begriff „zufällig“ wird von mir also etwa im Sinne von

Leibniz gebraucht, der den ewigen Wahrheiten die zufälligen Wahrheiten gegenüberstellt.

In philosophischer Hinsicht heißt dem Zufall eine Stelle geben der Zeit einen Einfluß einräumen. Betrachten wir die angezogenen Beispiele aus Mathematik und Physik, so kommt es jedesmal auf eine Realisierung an, die nur an einem bestimmten Zeitpunkt erfolgen kann. Für das deterministische System in der Physik gibt es die Zeit eigentlich nicht. Der zeitliche Ablauf bringt nichts Neues: was das Experiment einmal erwiesen hat, so meint man hier, ist, gilt unabhängig von der Zeit und vom Ort, es ist „allgemein und notwendig“. Sobald wir dies nicht mehr festhalten können, tritt die Zeit, und damit die Wirklichkeit hervor. Es ist höchst charakteristisch, daß Reichenbach schon versucht hat, den Gegensatz von Vergangenheit und Zukunft und den Begriff des Jetzt (freilich in einem unpsychologischen Sinne) in die Physik einzuführen. Auch in der streng determinierten Welt und ihrer Erkenntnislehre erscheint die Zeit. Aber hier ist sie lediglich, mit Kant zu reden, ein Mittel des Schematismus. Das Zeitschema verwandelt die logische Folge in die kausale. Die Zeit ist nur ein Hilfsmittel, sie dient nur dazu, die reine Verstandeskategorie auf die Wirklichkeit anwendbar zu machen. Zwei Erscheinungen folgen nicht nur aufeinander, sondern die eine erfolgt durch die andere, der spätere Zustand des Systems ist von dem früheren „abhängig“. Zwischen den beiden Zuständen ist Zeit verfloßen, aber das ist im Grunde gleichgültig: entscheidend ist die Abhängigkeit des einen Zustandes vom andern, genau wie im logischen Bereich die Abhängigkeit eines Satzes von einem andern. Die Zeit ist hier also da, und doch auch nicht da, was sich anschaulich darin ausdrückt, daß ein (gleichsam zeitloses) Experiment genügt.

Jetzt dagegen spielt die Zeit eine entscheidende Rolle: jede Beobachtung hat ihren selbständigen Wert, jede Beobachtung aber findet zu einer bestimmten Zeit statt. Die Zeit tritt nicht mehr als bloßes Schema, als bloße Zeitlinie auf, sondern sie ist in jedem Datum, das zur Berechnung des Mittelwertes dient, enthalten, so wie jeder einzelne Wurf mit dem Würfel, der zu einer bestimmten Zeit stattfindet, bei der Berechnung des „Er-

wartungswertes“ berücksichtigt ist. Die Ersetzung der strengen kausalen Determination durch die Wahrscheinlichkeit bringt also ein neues Verhältnis zur Zeit zum Ausdruck, ein unbefangeneres gleichsam, ein anerkannteres, bei dem die Zeit nicht mehr bloß dienendes Schema ist.

Ebenso fanden wir, daß die Zeitvorstellung mit dem Intuitionismus in das Bereich der Mathematik eindringt: sie zerstört hier sogar die Geltung der logischen Axiome: die Erfahrung, das Auffinden einer bestimmten Sequenz in der unendlichen Ziffernfolge des Dezimalbruches π , also ein bestimmter Zeitpunkt wird entscheidend. Wir können ohne Rücksicht auf die Zeit keine Aussage mehr machen.

Es ist klar, daß das Aufgeben des strengen Determinismus eine Wendung von noch unübersehbarer Tragweite bedeutet. Max Born erzählt, wie er gefragt worden sei, ob jetzt die Zeit des Okkultismus komme? Es scheint schlechterdings zu allem die Tür offen zu stehen. Und zwar nicht nur in der Richtung nach dem Okkultismus hin, sondern auch in der entgegengesetzten Richtung. Diejenigen Denker, die sich heute zu Anwälten der neuen Physik machen, vertreten eine streng unmetaphysische Philosophie. Sie sprechen von einer Entgötterung der Natur, und der letzte der entthronten Götter heißt „das Gesetz“. Auch das Gesetz ist anthropomorph; das neue Bild der Natur ist kein „Bild“ mehr. Hier herrscht die absolute Nüchternheit, es gibt nur noch Tatsachen und begriffliche Zusammenhänge zwischen Tatsachen. Entseelung und Entzauberung, so sagt Reichenbach, ist Grundzug der Naturforschung, und nicht nur der Naturforschung, sondern Grundzug der Gegenwart. Und er meint, man mag den Verlust von Gefühlswerten bedauern, aber man gewinnt sie dadurch nicht zurück. Unter diesem Gesichtspunkt ist es möglich, das Erkennen zu definieren als eine eindeutige Zuordnung von Zeichen zu Gegenständen. Es ist möglich, von einer neuen wissenschaftlichen Methode des Philosophierens zu sprechen, die dadurch gekennzeichnet ist, daß sie nur noch „in der logischen Analyse der Sätze und Begriffe der empirischen Wissenschaft besteht“ (Carnap). — Wir sind Männern wie Schlick und Reichenbach dankbar, daß sie uns die methodischen

Tendenzen der Mathematik und Physik deutlich machen, aber dieses Deutlichmachen ist noch nicht Philosophie. Die Philosophie kennt diese „moderne“ Haltung längst: sie nennt sie die positivistische. Nach der Ansicht der modernen Positivisten entspricht die Wendung in den Einzelwissenschaften der Ernüchterung und Rationalisierung unseres Daseins. Man könnte diesen theoretischen und praktischen Rationalismus auf die Formel bringen: immer weniger Inhalt, immer mehr Rechnung. Ohne es zu ahnen, verfallen diese modernen Positivisten dem Dreistufenschema von Auguste Comte: dieser hatte ein religiöses, ein metaphysisches und ein wissenschaftliches Stadium der Menschheit unterschieden. Die modernen Positivisten unterscheiden ein Zeitalter des teleologischen Denkens, ein Zeitalter des kausalen Denkens, das soeben hinter uns liegt, und das gegenwärtige Zeitalter des statistischen Denkens. Unter diesem statistischen Denken aber glauben sie ein unmetaphysisches, ein bildloses Denken verstehen zu müssen. Diese positivistischen Denker werden vor lauter Abneigung gegen die Metaphysik zu Phantasten, sie träumen von einer Ordnung der Welt, die keine Ordnung mehr ist, sondern nur noch aus Tatsachen und berechenbaren Beziehungen besteht. In Wahrheit liegt es ganz anders: das Kausalgesetz enthält die Formel für ein Ordnungssystem. Es ist anthropomorph, es entwirft ein Bild von der Welt — aber ohne ein solches Bild wird der Mensch niemals leben. Die Philosophie muß immer anthropomorph sein. Der Positivismus hat so wenig Ausichten wie der Okkultismus. Das Bild der Welt, zu dem die Vorstellung der strengen Determination gehörte, wird in unseren Tagen abgelöst von einem anderen Bild der Welt — nicht von der Bildlosigkeit. In einer bildlosen Welt vermag der Mensch nicht zu leben; er ist Mensch, weil er ein Weltbild hat. Die Wahrscheinlichkeitsbetrachtung entspricht einem dynamischen Bilde der Welt.

Die Gleichungen bleiben, aber sie werden anders gedeutet. Das Deutungswort heißt nicht mehr Kausalität, sondern Wahrscheinlichkeit. Damit ist nicht der Übergang von der kausalen Deutung zur bloßen Rechnung bezeichnet, sondern der Übergang von der kausalen Deutung zu einer anderen Deutung. An die Stelle der

Absolutheit eines Gesetzes tritt die Wahrscheinlichkeit einer Tendenz. Diese („naturnähere“) Deutung könnte eine dynamische genannt werden, wobei das Wort „Dynamik“ entgegengesetzt zu Plancks Sprachgebrauch verwendet ist.

Wir müssen zum Schluß die kausale Deutung der Welt in dem größeren Zusammenhang betrachten, in welchem sie zur Herrschaft gekommen ist und sich bis heute behauptet hat. Oberste Voraussetzung ist hier: alles Geschehen ist determiniert und diese Determination ist erkennbar. Wir können den Weg eines materiellen Punktes vorhersehen, seine Bahn ist genau festgelegt. Die Welt ist damit gewissermaßen bis in den letzten Winkel hell erleuchtet. Nirgends gibt es etwas Unberechenbares; durch unsere Gleichungen beherrschen wir die Welt vom Kleinsten bis zum Größten. Die Bedeutung des universellen Kausalgesetzes liegt also in drei Momenten: 1. dieses Gesetz läßt die Welt einfach, klar und übersehbar erscheinen; 2. es setzt die Gegenwart mit Vergangenheit und Zukunft gleich und macht daher die Beherrschung der Zukunft möglich. Daraus folgt 3. die absolute Sekurrität. Es gibt nichts Unvorhergesehenes, es gibt keinen Grund zu irgendeiner Furcht. Früher nannte man dieses Weltbild schlecht hin profan, jetzt erkennen wir mit geschärftem Auge, daß es auch seinen Gott hatte: das Kausalgesetz, dem die Atome in strenger Determination dienen.

Die andere Seite: in dieser kausal determinierten Welt lebt der autonome Mensch. Universelles Kausalgesetz und universelles Sittengesetz gehören zusammen. Auf der einen Seite der materielle Punkt, dessen Bahn vorgeschrieben ist — auf der andern Seite das immaterielle Ich, das sich selber die Bahn bestimmt.

Wenn heute noch Max Planck, der als Physiker die große Umwälzung herbeigeführt hat, als Philosoph das kausale Weltbild nicht preisgeben will, dann wird aus seinen Argumentationen völlig deutlich, daß er es deshalb nicht tut, weil er das Gegenglied nicht preisgeben will: das absolut freie Ich. Die Bedeutung Kants für das abgelaufene Zeitalter besteht darin, daß er in seiner Philosophie nur dieses große Thema der neueren

Zeit: Kausalität — Willensfreiheit gekannt hat. Die Nachfolger Kants, vor allem Hegel, haben diesen Gegensatz aufzuheben gesucht. Sie haben eine dialektisch konstruierte Einheit an seine Stelle gesetzt. Diese Einheit war „dynamisch“ — Hegel gebraucht das Wort zwar nicht, dafür um so häufiger der junge Schelling. Die Tat Hegels, unter deren Nachwirkungen wir heute noch stehen, war schließlich, daß er den Geist, die Freiheit zu etwas Dynamischem machte. (Entwicklungsbegriff!) Damit war aber das alte Weltbild nicht überwunden; siegreich behauptete sich die Newtonsche Wissenschaft und der Kausalismus gegenüber einer Philosophie der „Dynamik“, die ohne Verbindung mit den Einzelwissenschaften war. Wenn wir heute wieder den Begriff der Dynamik in den Mittelpunkt rücken, so hat dieser Begriff einen neuen Sinn. Er schwebt nicht in der Luft, er widerspricht nicht dem, was wir beobachten und wissen, sondern die neue Vorstellung des Dynamischen erweist sich als wirklich auch auf Grund der Methoden der Einzelwissenschaften. So scheint sich heute das anzubahnen, was im 19. Jahrhundert nicht möglich war: die Übereinstimmung von Philosophie und Wissenschaft. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde diese Übereinstimmung erkaufte mit dem Verzicht der Philosophie auf sich selber. Einsam stand daher der größte Philosoph dieser Zeit, Nietzsche, der im „Willen zur Macht“ eine dynamische Philosophie entwickelt hat.

Hegel suchte noch den Gegensatz eines universellen abstrakten Gesetzes und einer ebenso universellen abstrakten Freiheit durch eine „Synthese“ zu überwinden. Diese Überwindung blieb innerhalb des Umkreises des humanistischen Weltbildes, das die Begriffe der Kausalität und der Freiheit in sich schloß. Grundgedanke des humanistischen Weltbildes ist die *Absolutheit* des menschlichen Geistes. Diesem absoluten Geiste entspricht eine absolute Welt. Erkenntnistheoretisch stellt sich das dar in dem Glauben an unbedingt gültige allgemeine Sätze formaler und materialer Natur. Zu den letzteren gehört der Kausalsatz. Dem Humanismus entspricht also ein doppeltes Absolutheitssystem: die materielle Welt der absoluten Determination und die ideelle Welt der

absoluten Freiheit. Auf der einen Seite die Welt als ein Idealfall — eine Fiktion; auf der andern Seite der Mensch, als humanus, der Idealfall des Menschen — eine Fiktion.

Dieses doppelte Absolutheitssystem ist zusammengebrochen. Eine solche Feststellung entspringt nicht einer Stimmung, ist nicht nur eine Meinung, sondern muß auf Grund der Widersprüche, zu denen es in Mathematik und Physik führt, getroffen werden.

Das Thema forderte eine Fortsetzung in das Gebiet der beschreibenden Naturwissenschaften, und weiter in das der Geisteswissenschaften. Das Methodenproblem ist hier überall schon sichtbar und zeigt die große Wendung an. Aus dieser Lage ist eine neue Hoffnung für die Philosophie zu schöpfen. Die Philosophie besteht nicht in einer Popularisierung der Ergebnisse der Wissenschaft, auch nicht aus einer Systematisierung frommer Wünsche, sondern erhält sich lebendig in Verbindung mit den Methoden der Wissenschaft.

Der theoretische und der politische Mensch

Vortrag, gehalten vor der Studentenschaft.

Dresden, 27. Februar 1933

Es liegt tiefer Widerspruch im Wesen unserer Zeit: unsere Wertungen und Begriffe sind bezogen auf das Bild eines rein theoretischen Menschen, unsere Wirklichkeit dagegen ist im höchsten Maße aktivistisch. Der Mensch unserer Zeit ist der aktivste, der je gelebt hat. Man darf diese Aktivität nicht abtun mit flüchtigen Bemerkungen über die „Unrast“ unserer Zeit. Eine Aktivität, die sich selbst noch nicht verstanden hat, tritt eben als „Unrast“ auf. Die Aufgabe ist nicht, diese Aktivität zu schmähen, sondern sie als Ausdruck eines Tieferliegenden zu erkennen. Unmöglich ist es, aus der herrschenden Begriffswelt heraus den arbeitenden Menschen, den Menschen der Mühe und des Ernstes zu verstehen, unmöglich ist es, aus dieser Begriffswelt heraus den politischen Menschen zu begreifen. Ich werde hier nicht das relative Recht des theoretischen und des politischen Menschen feststellen, ich werde nicht zwei psychologische „Typen“ einander entgegensetzen, und eine „Synthese“ oder einen Ausgleich versuchen, sondern ich werde folgende These begründen und entwickeln:

Der theoretische Mensch, auf den sich die umlaufenden Wertbegriffe beziehen, ist eine Fiktion. Es gibt keinen theoretischen Menschen — was nicht heißt, wie ich zeigen werde, „es gibt keine Wissenschaft“. Der Mensch ist wesentlich ein politisches Wesen, d. h. er ist nicht ein Wesen, das zuerst kontempliert, Werte betrachtet, und dann handelt, er ist nicht ein Wesen, dessen Sein dadurch bestimmt ist, daß er teilnimmt an einer höheren „geistigen Welt“ — dann wären die meisten Menschen vom Menschsein ausgeschlossen —, sondern er ist ein ursprünglich handelndes Wesen.

Unter der Herrschaft der Fiktion des „theoretischen Menschen“ werden heute unglaublich primitive Urteile über politische Wirklichkeiten gefällt. Zum Gebildeten von heute gehört geradezu ein gewisses Vornehmtum gegenüber der Politik. Man tut so, als bedürfe der politische Aktivismus unserer Tage einer Entschuldigung. Aber einer Entschuldigung bedürfen durchaus nur diejenigen, die zu träge sind, ihren Begriff vom Menschen an der geschichtlichen Wirklichkeit zu prüfen. Ich halte diese Prüfung für die erste Aufgabe des Philosophen in dieser Zeit. Ich halte es für die erste Aufgabe des Philosophen, mit Nietzsche zu reden, das Verhältnis der Autorität der Werte zur Autorität der wirkenden Kräfte richtig abzuschätzen. (Jenseits von Gut und Böse, Aph. 224.)

Durch seinen politischen Aktivismus zeigt unser Volk in dieser Zeit, daß es zu den lebendigen Kräften und zu den geschichtlichen Wirklichkeiten ein richtigeres Verhältnis hat als der Kreis der Gebildeten, die, durch jenes Wahnbild vom theoretischen Menschen geblendet, hochmütig auf elementare Bewegungen herabblicken. Die Zerstörung jenes Wahnbildes vom Menschen ist die Voraussetzung für den Zusammenschluß der Teile unseres Volkes, die sich heute als „Gebildete“ und „Ungebildete“ fremd gegenüberstehen.

Die humanistisch-idealistische Philosophie der Bildung geht von der Vorstellung aus, daß sich über einem Unterbau von Not und Arbeit, von Widerspruch und Streit ein Überbau des Geistes erhebe, die lichte Welt des Bewußtseins, eine Welt über dem „Graus der Zeiten“, in der nicht gestritten und gerungen wird, sondern wo die stille Betrachtung, das Verstehen und Erkennen ihren Ort haben. Und die Voraussetzung ist: es sollte jenen Kampf, jene Not des Arbeitens, jene Entzweiung des politischen Kampfes nicht geben. Nur da sei der Mensch ganz Mensch, wo er spiele. Fern liegt die Frage, ob er nicht da ganz Mensch werde, wo er sich einsetze. Der Mensch ist zum Geiste bestimmt: das wird dort so ausgelegt: zur „Teilnahme“ an geistigen Werten, zur Kontemplation einer Welt des Geistes, und schließlich zu einer „Realisierung“ geistiger Werte. Handeln ist aber kein Realisieren erkannter Werte. So leicht ist es

dem Menschen nicht gemacht. Der wahrhaft Handelnde steht immer im Ungewissen, er ist „wissenlos“, wie Nietzsche sagt. Das macht gerade das Handeln zum Handeln, daß es nicht gedeckt ist durch einen Wert. Der Handelnde exponiert sich, sein Teil ist niemals die securitas, sondern die certitudo. Auf diese Ungewißheit und Ungedecktheit möchte ich mit dem Worte Einsatz verweisen.

Im System des „theoretischen“ Menschen wird die Geistigkeit in der Teilhabe gesucht. Es ist hier menschenwürdig, es ist vornehm, an der geistigen Welt teilzuhaben. Die Kontemplation ist vornehm, die rein „geistige“ Produktivität. Der arbeitende und der handelnde Mensch gelten in diesem System für Menschen zweiten Ranges. Das ist der Grund, weshalb eine idealistische Pädagogik mit der Wirklichkeit des Arbeitslagers nicht fertig werden wird. Diese Pädagogik sieht nicht die Geistbestimmtheit des arbeitenden, des politisch handelnden Menschen. Man erblickt ihre eigentümliche Geistigkeit nur, wenn man nicht mehr durch die Vorstellung der „Teilhabe“ abgelenkt ist, wenn man die Geistigkeit des Einsatzes erkennt, die unabhängig ist von dem Grade der historischen Bildung; unabhängig von der angeborenen oder erworbenen Fähigkeit zur Kontemplation.

Das System des theoretischen Menschen ist durch folgenden Satz zu kennzeichnen: der theoretische Mensch verhält sich sachlich, der politische Mensch verhält sich „unsachlich“. Wie kommen wir zu dieser Entgegensetzung: sachlich=unsachlich? Woran wird denn die Sachlichkeit gemessen? Eine Abschätzung menschlicher Dinge unter dem Gesichtspunkt absoluter Sachlichkeit ist nur dann möglich, wenn es einen absoluten Standort, d. h. einen Standort außerhalb der Wirklichkeit gibt, die beurteilt werden soll. Denn solange wir innerhalb der Wirklichkeit stehen, können wir nicht „absolut“ sachlich sein. So verhält es sich nun in der Tat: das System des theoretischen Menschen gibt vor, daß wir einen festen Standort gegenüber aller Wirklichkeit, also auch gegenüber dem handelnden Menschen haben — das ist eben der Standort des bloß betrachtenden, des theoretischen Menschen. Das politische Verhalten wird als eine Abweichung von dem des Menschen allein würdigen theoretischen

sehen („sachlichen“) Verhalten angesehen. Es liegt von Anfang ein Verdacht auf dem politischen Menschen. Die Sphäre des Handelns ist verfehlt. Politisch heißt „parteilich“, und parteilich heißt „unsachlich“.

Dieser circulus vitiosus ist unvermeidbar, solange man annimmt, daß die Wissenschaft eine Schöpfung des reinen Bewußtseins ist. Im System des theoretischen Menschen gilt das Bewußtsein als der feste Punkt außerhalb der Wirklichkeit, als der archimedische Punkt, von dem aus die Wirklichkeit „uninteressiert“ erkannt zu werden vermag. Dem theoretischen Menschen als dem Menschen des reinen Bewußtseins entspricht der theoretische Gegenstand, der unangetastet durch ein Subjekt adäquat erkannt wird. Durch das Wort Bewußtsein soll der Mittelpunkt eines Bezugssystems bezeichnet werden, das absolute Neutralität garantiert, ein Bezugssystem, das keinen Einfluß auf das zu Beobachtende und Festzustellende ausübt. Etwas ist „wissenschaftlich“ festgestellt heißt hier: es ist auf nichts bezogen als auf das reine Bewußtsein. Das heißt: es ist auf nichts bezogen, denn das reine Bewußtsein ist lediglich eine Funktion, kein Standort. Im reinen Bewußtsein ist der Mensch als lebendiger interessierter Mensch gleich Null gesetzt. „Wissenschaftlich“ reden heißt also, innerhalb eines Bezugssystems reden, dessen Zentrum gleich Null ist. Weil das Bewußtsein uninteressiert, unpersönlich, un menschlich ist, genießt es im Systeme des theoretischen Menschen das höchste Vertrauen, denn es ist ebendeshalb „unparteilich“ und „neutral“. Ohne weiteres wird vorausgesetzt, daß das Bewußtsein ein ausgezeichnetes Verhältnis zur Wahrheit habe, daß nicht der Mensch als ganzer sich zur Wahrheit verhalte, sondern lediglich der Intellekt, der feststellt, was eine „Tatsache“ ist.

Theoretisch sich verhalten heißt also so tun, als ob man kein lebendiger, interessierter Mensch wäre, als ob es dem Menschen möglich wäre, sich in das reine Nichts des reinen Bewußtseins zu stellen. Vor anderthalb Jahren sprach ich an dieser Stelle über die geistige Situation in den Einzelwissenschaften. Die Heisenbergsche „Unsicherheitsrelation“ erinnert heute auch den Physiker daran, daß sich unabhängig von einem sinnlich organisierten

Subjekt ein Vorgang nicht einmal beobachten läßt. Kleinigkeiten, die unter der Herrschaft des Bildes vom theoretischen Menschen nicht beachtet wurden, führen uns heute gerade in den sogenannten „exakten“ Wissenschaften zur Revision unserer Vorstellungen von der Wissenschaft. Nicht nur das Bewußtsein, sondern das Subjekt ist immer mit dabei. Wohl hat das erkennende Subjekt eine Distanz zu dem, was erkannt werden soll, aber diese Distanz ist keine unendliche. Wären wir nichts als Bewußtsein, dann hätten wir eine unendliche Distanz zu den Dingen. Eine solche unendliche Distanz würde dafür garantieren, daß wir das Objekt absolut, unangetastet, d. h. ohne Beziehung auf uns als lebendige Menschen, erkennen. Gäbe es ein reines Bewußtsein, dann gäbe es auch ein nicht „entstellendes“, absolutes Erkennen. Unser wirkliches Erkennen ist aber nicht das Erkennen eines reinen Bewußtseins. Es ist auch nicht das getrübtete Erkennen eines absoluten Bewußtseins. Die Distanzierung vom Objekt ins Unendliche ist nicht nur praktisch unmöglich, ist nicht nur eine uns anhaftende „Unvollkommenheit“, sondern das Erkennen besteht von seinem Ursprung an in etwas anderem als in einer bloßen Bewußtseinsrelation zu den Dingen. Es ist ein durch nichts zu begründendes Vorurteil, daß das Bewußtsein in einem ausgezeichneten Verhältnis zur Wahrheit stehe. Der lebendige Mensch trübt das Erkennen nicht, sondern macht das Erkennen allererst möglich. Erkennender und Erkanntes sind nicht durch eine unendliche Distanz geschieden; zwischen ihnen liegt eine endliche Distanz, eine Distanz in der Zeit. Zwischen ihnen liegt nicht die Distanz, die zwischen dem Zeitlosen und dem Zeitigen besteht, sondern sie sind beide in der Zeit, im wirklichen Zusammenhang der Dinge aufeinander bezogen. Auch der wissenschaftlich Erkennende steht nicht in einem Jenseits, sondern im Diesseits. Erkennen heißt nicht, das Diesseits auf ein Jenseits beziehen, mag sich dieses Jenseits auch bis zu einem „transzendenten Sollen“ verflüchtigt haben, sondern Erkennen heißt ursprünglich: sich für etwas interessieren. Wer gänzlich uninteressiertes „reines“ Bewußtsein wäre, der vermöchte nicht mehr im menschlichen Sinne zu erkennen.

Damit ist das Bewußtsein als Funktion nicht gelehnet. Es ist lediglich gesagt: Im Mittelpunkt des Bezugssystems, das wir wissenschaftliche Erkenntnis heißen, kann nur der ganze Mensch stehen, der Bewußtsein hat, nicht aber kann in dieser Mitte ein „reines“ Bewußtsein stehen, das nebenbei, zum Bedienen von Apparaten, zum Schreiben und zum Rechnen auch noch ein Mensch mit Händen und Füßen ist.

Der Gelehrte, der Forscher, der Wissenschaftler — sie sind nicht identisch mit dem „theoretischen Menschen“. Herkömmlich denkt man sich die Sache so: es gibt einen theoretischen Menschen (einen „wahrheitsfindenden Akt“), und der Gelehrte, der Forscher sind besondere Formen, und zwar die aktiven Formen des „theoretischen Menschen überhaupt“. Aber Forscher sein, Gelehrter sein bedeutet nicht: die Modifikation eines allgemein theoretischen Verhaltens sein, sondern es meint etwas Spezifisches. Die Wissenschaft ist das Ergebnis einer spezifischen Aktivität. Sie ist nicht ein Produkt kontemplierenden Verhaltens, nicht Erzeugnis eines absoluten Bewußtseins, sondern ein Erzeugnis des wissenschaftlichen Geistes. Das ist keine Tautologie. Wenn ich die Wissenschaft auf den wissenschaftlichen Geist als auf ihren Ursprung zurückführe, so drücke ich damit aus, daß die Wissenschaft in einer spezifischen Aktivität ihren Ursprung hat.

Man kann von der Wissenschaft nicht reden, ohne von der Denkweise (Kant: „Denkungsart“) zu reden, aus der sie hervorkommt. Die Rehabilitation des Geistes ist das erste, was heute notwendig ist. Der Geist ist nicht mit Unrecht in Verruf gekommen, seitdem er auf den Intellekt herabgekommen ist. Geist ist nicht identisch mit Intellekt oder mit Bewußtsein. Rudolf Hildebrand belehrt uns in einem berühmten Artikel des Grimmschen Wörterbuchs, daß das Wort „Geist“ erst im 19. Jahrhundert auf das „Denkende in uns“ angewandt worden ist. Ursprünglich bezeichnet er das Lebendige, Lebengebende, Lebende und Wirkende in uns — also das Aktive! (vollständig: „Was für ein Geist ist in Dich gefahren, daß Du das tust?“). Nicht das reine Bewußtsein ist der Ursprungsort der Wissen-

schaft, sondern etwas Umfassendes und Ursprüngliches, eben der Geist. Der Geist ist es, der den Intellekt zur Hervorbringung der Wissenschaft zwingt. Auch die Wissenschaft hat ihren Ursprung in der Begeisterung. Der echte Forscher und der echte Gelehrte sind von der wissenschaftlichen Begeisterung erfüllt, nicht aber sind sie Vertreter einer allgemeinen „theoretischen Haltung“. Es ist ein kühner, ein wagender Geist, der die Wissenschaften hervorgebracht hat. Derselbe Geist hat die Technik erzeugt, von der wir allzuoft nur die zerstörende Seite sehen, die aber in ihrem Wesen durchaus positiv, aufbauend, „konstruktiv“ ist. Nicht jede Rasse, nicht jedes Volk hat diesen Geist; manche Rassen und Völker verstehen diesen Geist überhaupt nicht, sondern meinen immer nur den Intellekt. Es sind vorzüglich die Völker des Nordens, die germanischen Völker, die in der Wissenschaft produktiv geworden sind. Die Griechen, die den noch heute gültigen Begriff der Wissenschaft hervorgebracht haben, sind die Germanen des Mittelmeeres. Nicht zufällig kennen wir die Germanen als eine kriegerische Rasse. Sie sind ein Volk der Entdeckungen und der Eroberungen. Nicht zufällig sprechen wir von wissenschaftlichen Entdeckungen und Eroberungen. Alle wirklichen Entdeckungen setzen den Mut zum Äußersten voraus. Es ist etwas Kriegerisches im Verhalten des wissenschaftlich erkennenden Geistes. Was ist ein Problem? Ein Gegner, dessen Verfolgung der Geist alsbald aufnimmt. Mit einem Problem ringt man, man sucht es zu bewältigen. Jede Erkenntnis ist ein Sieg, jedes Ergebnis eine gewonnene Schlacht; wer sich zu den Problemen nicht kriegerisch verhält, wer nicht mit Zähigkeit und List, mit Entschlossenheit und Mut „hinter ihnen her“ ist, der soll nicht vom Erkennen reden. Man mache Ernst mit dem alten Wort: sapere aude! Wer Wissenschaft in großem Stil treiben will, der muß auf die Dinge losgehen, der muß einen Griff für die Dinge haben. Man muß eines Problems ansichtig geworden sein, um darauf losgehen zu können? Gewiß! Aber wer sagt uns denn, ob wir nicht nur deshalb dieses Problems ansichtig geworden sind, weil wir darauf losgehen wollten? Es gibt kein Erkennen ohne den Mut zum Erkennen.

Der „theoretische Mensch“ — das bedeutet: „wissenschaftliche Haltung“, „wissenschaftliche Gesinnung“, „Wille zur Wahrheit“. Die Erkenntnis der Wahrheit auf den Willen zur Wahrheit gründen ist aber gerade so wie die Schöpfung eines Kunstwerkes auf den Willen zum Kunstwerk, oder die Erzeugung eines Kindes auf den Willen zum Kinde zurückzuführen. Es gibt so wenig eine wissenschaftliche „Haltung“ wie es eine künstlerische „Haltung“ gibt. Es gibt nur Forscher und Künstler; auch in der Wissenschaft kommt es auf das Können an. Künstlerische Haltung ist ein anderes Wort für Impotenz. Wenn von einem Gedicht gesagt wird, es sei „tief empfunden“, so ist das die Kritik des Pfuschers. Wenn von einer wissenschaftlichen Arbeit gesagt wird, es spreche aus ihr ein „ehrlicher Wille zur Wahrheit“, so ist das das Lob des Laien — oder eines, der sich als Laie stellt. Häufiger wird freilich von der entgegengesetzten Möglichkeit Gebrauch gemacht, indem man erklärt, der Wille zur Wahrheit sei nicht vorhanden.

Der wirkliche Kritiker fragt nicht nach dem Willen zur Wahrheit. Er fragt: was ist herausgekommen? Ist es richtig gemacht? Ist es sachlich in Ordnung? Das Wort „sachlich“ meint hier nicht: erfüllt die Arbeit die Anforderungen einer mystischen absoluten Sachlichkeit, sondern das Wort hat hier einen viel einfacheren, nüchterneren, sozusagen handwerksmäßigen Sinn. Es bedeutet: entspricht die Arbeit den Anforderungen, die „wir“ an ein wissenschaftliches Werk stellen, ist der Verfasser auf der Höhe der schon geleisteten Arbeit, kurz, beherrscht der Verfasser die wissenschaftliche Technik? Diese Fragen weisen auf ein System von Praktiken hin, deren Beherrschung die erste und unerläßliche Voraussetzung wissenschaftlicher Tätigkeit ist. Unter diesen Praktiken ist nicht nur die Kunst der Bibliotheksbenutzung usw. zu verstehen, sondern weit mehr: ein ganzes System von Handlungen und Griffen. Nicht wer den „Willen zur Wahrheit“ sein eigen nennt, sondern wer dieses System beherrscht, ist für die Wissenschaft da.

Die Technik in diesem Sinne ist es, die das Material erschließt und bereitstellt. Man kann die Technik beherrschen, ohne vom Geist der Wissenschaft ergriffen zu sein. Hier liegt der Unter-

schied von Wissenschaft und Kunst. Die Technik der Wissenschaft ist noch in einem ganz anderen Maß erlernbar als die Technik der Kunst. — Zwischen Geist und Technik stehen die Methoden. Sie sind der Geist der Wissenschaft in actu. Sie bezeichnen die Richtungen, in welchen der Geist sich bewegt. Erkennt wird nicht mit Hilfe einer allgemeinen „erkennenden Haltung“, sondern erkannt wird mit Hilfe der Methoden. Die Methode ist es, die die Tatsachen „geltend“ macht. An sich sind die Tatsachen stumm, wie der Rechtsatz stumm ist, der nicht durch eine Macht zur Geltung gebracht wird. Ich weise auf den Doppelsinn des Ausdrucks „geltend machen“ hin: theoretisch (Geltung) und praktisch (geltend).

Was ist fruchtbar in den Wissenschaften, was wirkt revolutionierend, was stiftet eine Schule und hält eine Schule zusammen? Nicht die „Tatsachen“ sind es, auch nicht einzelne Theorien, sondern die Methoden. Aus den Methoden gehen erst die Theorien hervor. Das Wort Methode bezeichnet nicht etwa bloß eine formale Aktivität des Intellekts. Diese formale Aktivität ist mit dem Worte Technik schon mit anerkannt. Die Methoden sind die Äußerungen einer schöpferischen Aktivität; in ihnen lebt der Geist des Entdeckers fort, sie entstehen nur durch den Einsatz des ganzen Menschen. Die großen methodischen Richtungen in der Geschichte der Wissenschaften bezeichnen zugleich „geistige“ Strömungen. Reinheit in der Wissenschaft bedeutet nicht Uninteressiertheit, sondern es bedeutet schöpferische Kraft, Produktivität.

Der Laie meint, eine Theorie sei um so besser, von je „höherer Werte“ sie aufgestellt sei. Diese Laienmeinung hängt mit der Fiktion des „theoretischen Menschen“ eng zusammen. Wer in der Wissenschaft lebt, der lächelt über diese Meinung, und wenn er es nicht öffentlich ausdrückt, dann eben deshalb, weil er dem allgemeinen Vorurteil unterliegt. Eine Theorie ist ihrem Werte nach nicht dadurch charakterisiert, daß sie „möglichst viel“ oder gar „alles“ umfaßt oder erklärt. Immer bleiben Erscheinungen außerhalb einer Theorie, keine Theorie erklärt alle Tatsachen. Vielmehr hat jede Theorie eine bestimmte Mächtigkeit. Eine Theorie spiegelt nicht wider, sondern sie hat eine bestimmte Mäch-

tigkeit in bezug auf eine gewisse Anzahl von „Tatsachen“, die sie in einen Zusammenhang bringt. Der wissenschaftliche Streit geht um die Frage: welche Theorie ist den Tatsachen gegenüber die mächtigere? Die Abschätzung der Theorien gegeneinander in bezug auf ihre Mächtigkeit ist die Kritik.

Die Geschichte der Wissenschaften ist gegliedert entsprechend der Erfindung der Methoden: Parmenides, Heraklit, Sokrates, Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche — ebenso viele Namen als Methoden. Und so auch in den einzelnen Wissenschaften. Ich erinnere besonders an die Bedeutung des Methodenstreites in der modernen Geschichtswissenschaft und in der Nationalökonomie.

Das Hauptkennzeichen des theoretischen Menschen ist seine „Unschuld“. Die Begriffe „theoretisch“ und „fachlich“ tragen einen moralischen Charakter. Dem, der die Wahrheit erkennen will, ist zweierlei erlaubt: Beobachtung und Feststellung von „Tatsachen“ — und der Gebrauch der Logik. Jede andere Tätigkeit als Beobachten und Schlussfolgern trübt oder vernichtet die „Unschuld“. Im System des theoretischen Menschen versucht man Wissenschaften rein „deduktiv“ aufzubauen. Ich erinnere an Mathematik und Rechtswissenschaft. Man flüchtet sich in die Unschuld der reinen Logik als einer Tochter des reinen Bewußtseins. Aus der Buhlerei dieser reinen Logik mit der sogenannten Erfahrung entsteht dann die Wissenschaft. Die wirkliche Entstehung der Wissenschaft aus den großen methodischen Einsätzen wird ignoriert; es gibt nur Empirie und Logik.

Warum gilt der theoretische Mensch für unschuldig? Weil er neutral („tolerant“) ist, weil er sich nach allen Seiten hin aufschließt, weil seine Uninteressiertheit für soviel gilt wie „universales Interesse“. Die Vorstellung dieser Unschuld beruht auf der anderen Vorstellung, daß Neutralität und Objektivität dasselbe seien. Es ist verkannt, daß es Objektivität nur innerhalb einer Methode geben kann. Wenn man alles gelten läßt, kann man gerade nicht „objektiv“ sein im wissenschaftlichen Sinne. Wissenschaftliche Objektivität gibt es nur da, wo etwas methodisch zur Geltung gebracht wird. Das geschieht aber stets in einer bestimmten Richtung. Wissenschaftlich relevant sind „Tats-

sachen“ nur innerhalb eines Geltungssystems. Solange eine Tatsache nicht in einem solchen System einen festen Ort hat, existiert sie nur als Problem. Sachlichkeit, Objektivität haben mit Neutralität gar nichts zu tun; wirkliche Sachlichkeit gibt es nur innerhalb eines Aktionsystems, d. h. innerhalb einer Methode. Wer etwas schaffen will, auch in der Wissenschaft, der kann nicht „über“ den Dingen schweben. Der Erkennende lebt nicht auf einem hohen Turme; täte er das, dann würde er nichts erkennen. Wer sich gegen die ganze Welt aufschließt, der wird die Wissenschaft um keine Erkenntnis bereichern. Der wahrhaft Erkennende schließt sich nur dem auf, was er erkennen will.

Alle großen Leistungen der Wissenschaft sind, gemessen an den Idealen des „theoretischen Menschen“, „einseitig“ und daher schuld beladen. Jede einzelne Methode ist gleichsam schuldhaft, weil sie nicht „universal“ ist. Nur eine Universal-Methode wäre frei von Schuld. Ist es aber der Sinn der Methoden, daß sie nur Teile einer Universal-Methode darstellen? Bedeutet Wissenschaft, daß sich alle Methoden zu einer Universal-Methode „ergänzen“, daß die Ergebnisse aller Methoden zusammengenommen gleichsam eine ideale, absolute Wissenschaft ergeben würden? Nein! Es gibt keine „Ergänzung“ der Methoden zu einem absoluten Wissen. In jeder großen Methode ist die Wissenschaft ganz anwesend. Durch die Methoden verhält sich der wissenschaftliche Geist zur Wahrheit. Sobald man eine Methode durch die andere zu „ergänzen“ sucht — das ist das eigentümliche Gesetz der Erkenntnis — geht das Verhältnis zur Tiefe der Wirklichkeit verloren, das in jeder wahrhaften Methode fixiert ist. Jede Methode bezeichnet ein Verhältnis zur ganzen Wirklichkeit; raubt man ihr diesen Anspruch, so nimmt man ihr ihren Sinn.

In dieser Eigentümlichkeit des Erkennens erscheint ein allgemeines Gesetz unseres Daseins. Der lebendige Mensch ist ein interessiertes, aktives Wesen. Leben und Handlung ohne „Tendenz“ gibt es nicht. Lebendiges Dasein ist dem Wesen nach tendenziös. Es gibt kein richtungsloses Handeln. Handeln, ob künstlerisches, oder wissenschaftliches oder politisches, erfolgt stets in einer bestimmten Richtung. Beim künstlerischen Handeln nennen

wir diese Richtung Stil, beim wissenschaftlichen Handeln nennen wir sie Methode, beim politischen Handeln nennen wir sie Partei. Politisch handeln heißt Partei ergreifen. Wenn man einem Politiker Sachlichkeit nachsagt, so kann das zweierlei bedeuten: einmal, daß er kein Politiker ist; zum zweiten, daß die Richtung, die er einschlägt, eine große Mächtigkeit über die „Sachen“ besitzt. Politische Sachlichkeit gibt es nur innerhalb eines Aktionsystems, d. h. innerhalb einer Partei. Handlungen, die losgelöst sind von einem solchen Aktionsystem, haben dieselbe Bedeutung wie „Tatsachen“ außerhalb eines methodischen Geltungssystems. Wenn ein Staatsbeamter täglich seine Pflicht tut, so handelt er noch nicht politisch. Politisch handelt er, wenn er alle seine Handlungen einem bestimmten Aktionsystem einordnet. Handlungen im wahren Sinne des Wortes gibt es nur innerhalb eines Aktionsystems, das sie zur Geltung bringt, oder in dem sie politisch effektiv werden.

Das System des Parlamentarismus ist das der Fiktion des theoretischen Menschen entsprechende politische System: es bedeutet die Unschuld in der Politik. Im konsequenten parlamentarischen System erreicht die Mystik der absoluten Sachlichkeit ihren Höhepunkt. Das parlamentarische System fingiert ein politisches Bezugssystem, in dessen Mittelpunkt eine reine, unschuldige Körperschaft steht. Das Parlament besteht in der Theorie aus lauter Einzelnen, aus den „Abgeordneten des deutschen Volkes“. (Art. 20 XV.) Jeder dieser Einzelnen ist ein Erkennender, der nach bestem Wissen und Gewissen handelt, ein Sachmann. Die Beschlüsse der aus lauter Sachleuten bestehenden Körperschaft tragen den Charakter absoluter Sachlichkeit. Das Parlament hat also die Stelle inne, die im System des theoretischen Menschen dem Bewußtsein zukommt. Das Moment der Gerichtetheit ist vollkommen verleugnet. Diese Verleugnung liegt schon in der Trennung der Legislative und der Exekutive. Die Legislative repräsentiert die Vernunft, die Exekutive den von der Vernunft abhängigen, lediglich „realisierenden“ Willen. Der Wille, die Verwaltung, ist gedeckt. Einen ursprünglichen Willen, ein ursprüngliches Handeln und Wagen gibt es nicht. Es gibt keine unabhängig handelnde, rein politische Macht, es gibt ledig-

lich eine nach allgemeiner Einsicht beschließende Körperschaft, deren Beschlüsse von einer nur ausführenden Macht im Verwaltungswege „verwirklicht“ werden.

Dieses System ist der Ausdruck der Entpolitisierung unseres gesamten Daseins. Es gibt keine eindrucksvollere Tatsache als die, daß die die Wirklichkeit beherrschende politische Tatsache der Partei in der Verfassung überhaupt nicht erwähnt wird. Sie erscheint erst in der „Geschäftsordnung“ des Reichstages, also an einer harmlos-„sachlichen“ Stelle. Sie ist in der XV. nicht zufällig verschwiegen, sondern mit innerer Notwendigkeit ausgeschlossen. Das Parlament ist, der Theorie nach, nicht aus Parteien zusammengesetzt, sondern aus Einzelnen, die nach Art. 21 Vertreter des ganzen Volkes sind, nur ihrem Gewissen unterworfen und an Aufträge nicht gebunden. Mit diesem Art. 21, der die ganze Philosophie des Liberalismus in sich enthält, wird geleugnet, daß in der politischen Wirklichkeit der Einzelne sein Wissen und sein Wollen immer nur innerhalb eines Aktionsystems zur Geltung bringen kann. So unumschränkt herrscht das Bild des unschuldigen, theoretischen Menschen, daß man den schreienden Widerspruch zwischen diesem Bilde und dem Faktionszwang schweigend hinnimmt, obwohl es niemandem verborgen ist, daß auch z. B. die Verwaltung nicht unpolitisch sein kann, daß es immer darauf ankommt, wer „verwaltet“. Und mit der Unschuld des Parlaments steht es so, daß man sie mit Fug und Recht der Unschuld einer Jungfrau mit etwa elf Kindern vergleichen kann. Ich weise ausdrücklich darauf hin, daß ich kein moralisches Urteil ausspreche, sondern ein System charakterisiere: die Kinder sind die Parteien, die das Parlament hat, ohne daß das Staatsgrundgesetz etwas davon weiß.

In der Praxis erkennt man das Vorhandensein der Parteien an — aber auch da noch bleibt die Vorstellung des theoretischen Menschen bestimmend. Sie kommt zum Vorschein in der Meinung, daß der Staatsbürger zur Universalität verpflichtet sei, in der Meinung, daß alle Parteien zusammen gleichsam die politische Wahrheit hätten, und daß man daher als „sachlich“ denkender politischer Mensch alle Parteien „gelten lassen“

müsse. Es ist dieselbe Vorstellung von der Verpflichtung zur Universalität wie auf dem Gebiete des Erkennens. Ja, der konsequente Parlamentarismus übertrifft noch die Erkenntnistheorie der Neutralität und Universalität, indem er über dem angeblich unpolitischen, aus Einzelnen bestehenden Körper der Legislative noch einen Punkt vollkommener Neutralität außerhalb anerkennt: den Staatsgerichtshof.

Eine universale Politik gibt es so wenig wie ein universales Erkennen. Kein Forscher verfügt über die Wahrheit, kein Politiker verfügt über das Ganze des Volkes. Wer die Verfügung über die Wahrheit in der Wissenschaft wie in der Politik für das uns angemessene Ideal hält, der beuge sein Knie und lasse Wissenschaft und Politik. Er unterwerfe sich der Autorität, die über die Wahrheit verfügt — oder er überlasse sich der Verzweiflung. Weder der Forscher noch der Politiker sind deshalb „unvollkommen“, weil sie nicht über das Ganze verfügen. Solange man den Vorwurf der Unvollkommenheit gegen sie in diesem Sinne erhebt, solange legt man das falsche Ideal der Universalität und Neutralität zugrunde. „Einseitigkeit“ im Sinne dieser Ideale gehört zum Wesen des Handelns wie des Erkennens, weil sie zum Wesen des Menschen gehört. Gerichtetheit ist das Gesetz jeder Form von Aktivität. Nicht „Einseitigkeit“, sondern Gerichtetheit müssen wir daher sagen. Das Tragische unserer Existenz liegt nicht darin, daß wir nicht universal sein können, oder daß wir uns der Universalität nur „annähern“ können, sondern es liegt viel tiefer und hat einen ganz anderen Sinn als den des Versagens oder den einer moralischen Schuld. Jedes Handeln, in der Wissenschaft wie in der Politik, ist ein Griff nach dem Ganzen. Die Frage, die an jede Epoche gestellt ist, lautet: wer soll das Ganze vertreten? Die Frage nach dem Wer ist die existentielle Frage, ihr kann man nicht entgehen. Es gibt keine Politik ohne Namen, ebensowenig wie eine Wissenschaft ohne Namen. Erkennen und Handeln unterscheiden sich nicht wie sicheres Vorgehen und egoistisches Anschreiben, sie fallen auch nicht zusammen unter den Begriff „sachmännischen“ Tuns, sondern sie stehen zusammen unter dem Begriff des Wagnisses. Von dem Erkennenden wie dem

Handelnden wird das Ganze gewagt, die großen Methoden wie die großen Reiche tragen die Namen derer, die sie gewagt haben.

Aus gutem Grunde habe ich früher Einsatz gesagt, nicht „Entscheidung“. Der Forscher, so meinte Max Weber, sei ein Sachmann mit einer Entscheidung für eine Weltanschauung. Das ist Betrieb mit Weltanschauungsergänzung. Max Weber trennte rein logisch Erschließbares und rein empirische Sachverhalte einerseits von praktischen, ethischen oder weltanschauungsmäßigen Wertungen anderseits.

Kein theoretisches Verhalten auf der einen Seite — Aktivität auf der anderen. Diese Trennung ist falsch, was daran nachzuweisen wäre, daß auf der „anderen“ Seite gar keine wahre Aktivität vorliegt. Alles Handeln wird hier als eine Parteinahme zugunsten bestimmter Werte betrachtet. Diese Werte sind irgendwie gegeben, erkannt. Es sind die Kulturwerte, Werte, die an „Kulturgütern“ haften. Was ist die Entscheidung für solche Kulturwerte anders als die Entscheidung für eine Entscheidung? Nämlich für eine früher gefallene, von anderen vollzogene Entscheidung. Die Kulturwerte sind aber in Wirklichkeit Erzeugnisse aktiver Kraft, nicht wiederum Erzeugnisse der Anerkennung von Werten. Der produktive Mensch ist hier völlig vergessen! Handeln heißt nicht: sich entscheiden für..., denn das setzt voraus, daß man wisse, wofür man sich entscheidet, sondern Handeln heißt: eine Richtung einschlagen, Partei nehmen, kraft eines schicksalhaften Auftrags, kraft „eigenen Rechts“, ohne die Möglichkeit einer Deckung. Handeln heißt: sich einsetzen ohne Sicherheit, nur mit Gewißheit. Es ist sprachlich möglich, für dieses Handeln auch das Wort Entscheidung zu gebrauchen. Aber ich vermeide das Wort Entscheidung, weil es heute ausschließlich im Sinne Max Webers gebraucht wird. Die Entscheidung für etwas, das ich erkannt habe, ist schon sekundär.

Entscheidung als notwendiges Übel ist der letzte Begriff des Liberalismus. Obwohl die Entscheidung für erkannte Werte erfolgt, wird sie doch noch dem Sündenfall gleichgesetzt. Entscheidung ist hier immer mit dem Makel der Unsachlichkeit be-

haftet. Aber es gibt keine Sachlichkeit an sich, auf die dann eine Entscheidung folgt; es gibt wissenschaftlich relevante „Tatsachen“ und „Schlussfolgerungen“ nur innerhalb eines Systems methodischer Aktivität. Nicht der Handelnde macht sich schuldig, sondern der nicht Handelnde. Die Reinheit liegt nicht in der Zurückhaltung, nicht in der Vorsicht, sondern in der Art der Aktivität. Die heutige Diskussion mit ihrer Unterscheidung von politisch und parteipolitisch, geistig und ungeistig, sachlich und tendenziös bewegt sich in einer Sackgasse, denn sie setzt voraus, daß ein rein theoretisches Verhalten dem Menschen überhaupt möglich sei. Die Diskussion kann sich nicht darum drehen, ob gewollt und gehandelt werden soll, sondern immer nur um den Inhalt des Wollens und Handelns; sie kann sich nicht darum drehen, ob Partei oder nicht, sondern nur darum, in welcher Richtung Partei genommen wird. In diesem Sinne bezeichne ich die Entgegensetzung von politisch und sachlich als im höchsten Grade unsachlich, d. h. dem Wesen des Menschen unangemessen. Diese Unsachlichkeit enthüllt die Hybris, die Überhebung, die in der Annahme eines rein theoretischen Menschen liegt. Wir sind nicht anschauende Wesen, die sich durch Handeln und Einsatz schuldig machen, sondern wir sind aktive, handelnde Wesen und machen uns schuldig, indem wir dieses unser Wesen verleugnen, schuldig durch Neutralität und Toleranz. Denn Neutralität und Toleranz können immer nur die Wirklichkeit unseres Zustandes verschleiern. Unter ihrer Decke bestehen die Richtungen fort. Unsere Aufgabe ist nicht zu verschleiern, sondern zu offenbaren. In der Offenbarung zeigt jede Richtung, was an ihr ist, sie ruft den Gegenstoß hervor, und unterliegt zuletzt dem Schicksal, das sie gerufen hat. Das ist unser Los — man kann ihm nicht entgehen dadurch, daß man sich weigert, das Schicksal zu rufen. Es kommt doch. Nolentem fata trahunt, volentem ducunt.

Ein geradezu klassisches Beispiel für die herrschende Denkweise bietet die Entschliessung der Rektorenkonferenz zu Halle anlässlich der Vorgänge in Braunschweig vom 4. Dezember 1952. Darin heißt es: „Es liegt den deutschen Hochschulen und ihren Rektoren fern, der studierenden Jugend die Beschäftigung

mit den Problemen des politischen Lebens zu verwehren. Sie erachtet es vielmehr für selbstverständlich, daß Lehrer und Studenten mit heißem Herzen Anteil nehmen am Geschick des deutschen Vaterlandes. Dagegen lehnen sie mit dem Nachdruck ihrer Verantwortlichkeit gegenüber Staat und Wissenschaft das Hineintragen der Parteipolitik in die Hochschule grundsätzlich ab.“

Die Studenten dürfen sich also mit dem Verstande und mit dem Herzen mit Politik beschäftigen — aber sie dürfen nicht Politik treiben. Ja und nein vereinigt! Sie, meine Herren, dürfen sich nur mit einem imaginären deutschen Staat beschäftigen, nicht für einen wirklich gewollten einsetzen. Wahrlich ein Beispiel für die Theoretisierung unseres Denkens! Aber auch ein Beispiel für die Entpolitisierung unseres Denkens? Gewiß nicht! Vielmehr ist diese Entschliebung ausgesprochen politisch. Die Enthaltung von Politik, die Neutralität kann einen zweiseitigen politischen Sinn haben, und einen von beiden hat sie immer: entweder dient sie der Erhaltung des politischen status quo, oder sie ist gegen eine aufkommende politische Macht gerichtet und sucht dieser die Stabilisierung zu erschweren.

Wenn der Mensch ein aktives, politisches Wesen, wenn er gerichtet, tendenziös ist, wie ist dann überhaupt Wissenschaft möglich? Welches ist die wissenschaftliche Form der Aktivität? Dies zu erklären ist Aufgabe einer Theorie der Wissenschaft, in deren Mittelpunkt nicht Begriffe wie „Tatsachen“ und „logische Schlüsse“ stehen, sondern der Begriff der Methode. Das Prinzip habe ich entwickelt. Es handelt sich darum, an welcher Stelle der Schnitt gelegt wird. Im System des theoretischen Menschen ist der Schnitt zwischen die Kontemplation und die Aktivität gelegt. Der „theoretische Mensch“ ist der anerkennende, sich passiv verhaltende Mensch. Aber das Moment der Kontemplation und der Passivität kommt sowohl beim Erkennen wie beim Handeln vor. Auch der Handelnde muß eine Situation auffassen und beurteilen. Der Schnitt wird falsch gelegt, wenn man eine aktive Interessiertheit von einer kontemplativen Uninteressiertheit trennt. Das praktische Interesse — ich beziehe mich hier auf eine ungedruckte Arbeit Albert Hofelders — ist dadurch gekennzeichnet, daß es auf das Verändern der

Welt aus ist. Praktisch aktiv sein heißt die Welt verändern, heißt die Dinge antasten, angreifen; das theoretisch-aktive Interesse dagegen läßt die Dinge unverändert. Aber dieses Unverändertlassen ist nicht identisch mit uninteressiert sein. Wer gänzlich uninteressiert ist, der erkennt nicht mehr.

Der grundlegende Akt ist: die Welt sein lassen. (Der Begriff „Seinlassen“ in diesem Sinne stammt von Heidegger.) Im Vergleich mit dem Handelnden läßt der Betrachtende die Welt sein. Aber es ist ein Mißverständnis dieses Aktes, wenn man diesem Seinlassen eine absolute Kontemplation unterschiebt. Dieses Seinlassen hat keine Beziehung zur Tendenz der Universalität, es erfordert nicht die Ertötung des lebendigen Interesses, es verlangt nicht die Mortifikation oder die Askese. Wir tun hier einen Blick auf einen großen geschichtlichen Zusammenhang: das wissenschaftliche Subjekt soll sich gänzlich aus der Welt zurückziehen wie der Mönch des Mittelalters, der die Welt dahinten läßt, um sich ganz der vita contemplativa zu weihen. Der theoretische Mensch ist der säkularisierte Mönch: ferne von der Welt in absoluter Geborgenheit führt er ein Leben der Askese, das freilich stets in Gefahr ist, in ein idyllisches Leben umzuschlagen. Einer solcher Geborgenheit entspricht nicht eine aus großen Antrieben lebende Forschung. Niemals wäre in den idyllischen Mönchswinkeln die Wissenschaft geschaffen worden. Dem Mönchstyp der Wissenschaft entspricht eine positivistisch gerichtete Forschung, die am einzelnen haftet, die nicht neue Methoden findet, die nicht wagt.

Nicht das gänzliche „Seinlassen“ ist die Voraussetzung der Wissenschaft, nicht die absolute Kontemplation und die Mortifikation, sondern der lebendige, aktive Geist. Es soll nicht bestritten werden, daß es den Mönchstyp in der Wissenschaft gibt und geben wird. Was bestritten wird ist, daß wir das Wesen der Wissenschaft aus diesem Typ heraus verstehen können. Es handelt sich hier nicht um die Sonderung zweier psychologischer Typen, sondern um die Bestimmung des Wesens der Wissenschaft aus ihrem Ursprung. Nur der Geist, der die Wissenschaft hervorgebracht hat, und der sie wieder hervorbringen würde, falls sie verloren ginge, nur er kann der Geist

der Wissenschaft heißen, nur er kann die Wissenschaft auf ihrer großen Bahn erhalten. Was Wissenschaft sei, kann man nicht nach irgendeiner einzelnen Erscheinung bestimmen. Ihre Begriffsbestimmung muß gerade so im Anschluß an die Aktivität des wissenschaftlichen Genius erfolgen wie die Begriffsbestimmung der Kunst im Anschluß an das Genie. Um den Geist der Wissenschaft zu erkennen, genügt es nicht, daß man eine beliebige Arbeit hernimmt oder den Blick in ein Labor wirft. Was einmal geschaffen ist, kann nachgeahmt werden. So folgt dem Genie das Talent, und auch die Werke des Talents und noch die des Nachahmers des Talents haben einen gewissen Wert. Aber niemand wird die Kunst nach dem Talent, geschweige denn nach dem Nachahmer des Talents bestimmen. Ebenso kann die Wissenschaft nicht nach dem Typus des Mönchs bestimmt werden, weil dieser Typus sie nicht geschaffen hat. Geschaffen hat sie der Typus des kriegerischen Menschen, wie ihn der Grieche in der Wirklichkeit und in seiner Ethik darstellt.

Die deutsche Hochschule, die nach dem Muster der Berliner Universität von 1810 gestaltet ist, ist gegründet auf das Bild des theoretischen Menschen, auf den Begriff des universalen, absoluten Wissens. Diese Hochschule wird nicht von einigen heute politisiert, sondern sie ist von Anbeginn politisiert, d. h. sie hat niemals das sein können, was sie zu sein vorgab. Politisiert kann nur eine Hochschule sein, die auf Fundamenten gegründet ist, die dem wirklichen Menschen nicht entsprechen. Wir fordern heute die politische Hochschule: nur die politische Hochschule kann nicht „politisiert“ werden.

Das Volk und die Gebildeten

Rundfunkvortrag, 5. April 1935

Noch tiefer und verhängnisvoller als andere Trennungen zeigt sich im Leben unseres Volkes die Trennung zwischen Gebildeten und Ungebildeten. Der Unterschied zwischen den Gebildeten und dem „Volke“ ist in keiner anderen Nation so schroff ausgeprägt wie bei uns. Der Gebildete ist bei uns nicht vollstümlich; zugleich aber gilt der Gebildete beinahe alles. Daraus ergibt sich ein Widerspruch, und zu den Aufgaben, die uns heute gestellt sind, gehört es auch, der Frage nachzuforschen, warum „Gebildetsein“ bei uns noch immer bedeutet: vom Volke getrennt sein und in einem verhängnisvollen Sinne etwas „anderes“ sein als die andern.

Ich sehe den tieferen Grund dieser Trennung darin, daß das Urbild des Gebildeten bei uns der theoretische Mensch ist, d. h. der wesentlich passiv sich verhaltende, alles verstehen wollende, alles von „hoher Warte“, aus Distanz und Entfernung betrachtende Mensch — ein Typus also, den das Volk sich einfach nicht vorstellen kann. Denn das Volk versteht nur den Menschen, der tätig ist, der etwas vor hat; es versteht nur den aktiven Menschen, weil es sich selber aktiv und nicht betrachtend zum Leben verhält. Der arbeitende und kämpfende Mensch ist dem Volke verständlich, der bloß verstehende, der „theoretische“ Mensch nicht. Wenn unser Volk heute einer Schar von Männern zuzubelt, die von einem aktiven Menschen höchsten Ranges durch schwere Kämpfe hindurch zu einem großen Siege geführt worden sind, dann ist das ein Zeichen dafür, daß es in diesen Männern und ihrem Führer sich selber wiederfindet.

Der theoretische Mensch, der in der Gestalt des Gebildeten dem Volke gegenübertritt, wird vom Volke abgelehnt. Man darf diese Ablehnung nicht mit Feindschaft gegen die Wissenschaft und ihre Vertreter verwechseln. Von einer solchen Feindschaft ist im Volke nicht die Rede, sie kommt eigentümlicherweise nur unter Ge-

bildeten vor. Das Volk ist gegenüber der Wissenschaft von einer dunklen Verehrung erfüllt. Der Gelehrte und der Forscher sind volkstümliche Gestalten, was schon daran zu erkennen ist, daß sie vom Humor des Volkes umgeben sind. Der Gebildete hingegen ist lediglich Gegenstand des Wizes von Gebildeten, nicht Gegenstand des Humors des Volkes. Zu ihm verhält das Volk sich nicht humorvoll-ankennend, sondern fast feindselig-zurückhaltend. Es spürt in der theoretischen Bildung etwas Fremdartiges, das es wohl abzulehnen, aber nicht zu bekämpfen die Macht hat. Das Volk begegnet dem Typ des „von hoher Warte“ urteilenden Menschen mit respektvollem, aber mißtrauischem Schweigen. Es ist erschütternd, dem stummen Abwehrkampf unseres gesund gebliebenen Volkes gegen den volksfremden Typ des rein theoretischen Menschen zuzusehen.

Angeichts dieser Entzweiung geben sich noch immer viele damit zufrieden, zu sagen: das ist nun einmal unser Schicksal, wir sind nun einmal durch humanistische Philosophie und Bildung geworden, was wir sind. Eine solche Mutlosigkeit scheint mir der heutigen Lage in Leben und Wissenschaft nicht angemessen. Wenn in einer Zeit politisch-rechtlicher und wirtschaftlich-sozialer Umwälzungen zugleich im Reiche des Geistes lang vorbereitete Revolutionen sich vollziehen, wenn in der Arbeit zeitgenössischer Denker ein neues, wahreres Bild vom Menschen sichtbar geworden ist in demselben Augenblick, da das deutsche Volk neue politische Wege beschreitet, so wird zugleich Umfang und Tiefe der gegenwärtigen Wende erkennbar.

Man kann die Entdeckung, welche die deutsche Philosophie im Anschluß an Nietzsche gemacht hat, mit einem einzigen Worte bezeichnen. Es ist die Entdeckung, daß der Mensch ein politisches Wesen ist. Das besagt nicht, daß der Mensch u. a. sich auch politisch verhalten könne — das wäre kaum eine Entdeckung; es besagt auch nicht nur das, was die alte Definition des Aristoteles schon enthält, wonach der Mensch ein politisches, d. h. ein gesellschaftliches Wesen ist. Vielmehr bedeutet hier der Satz: der Mensch ist politisches Wesen so viel wie: der Mensch ist seinem Wesen nach aktiv, arbeitend, gestaltend, auf etwas gerichtet, „tendenzios“, wenn man so will — jedenfalls nicht wesentlich be-

trachtend, verstehend, kontemplierend. Es gibt kontemplative Naturen, es gibt Augenblicke der Betrachtung in jedem Menschenleben, aber danach kann man das Sein des Menschen nicht bestimmen. Das Grundgesetz dieses Seins ist ein Gesetz der Aktivität. Jeder einzelne Mensch „ist“ ein ganzes System von Handlungen, und er ist nichts weiter.

Daraus folgt, daß der Mensch immer scheitern wird, wenn er sich außerhalb des Aktionsystems, das wir Leben nennen, einen absoluten Standort sucht. Es gibt für keinen Menschen einen Ort, wo er nicht mehr politisches Wesen wäre, wo er des Kampfes enthoben wäre. Nur als Handelnder innerhalb eines Systems von Handlungen und Widerständen kann er existieren. Wo dieser politische Grundcharakter des Daseins nicht erkannt wird, wo man den Menschen nach einem Wertbegriff konstruiert, da rächt sich die vergewaltigte Wirklichkeit: der Mensch wähnt dann, über den Dingen zu schweben, er wähnt, sich der Parteinahme entziehen zu können, er fingiert einen neutralen Ort, auf dem er angeblich steht — und verfällt damit dem Willen eines andern, der sich solchen Illusionen nicht hingibt.

Das Wort politisch dient uns hier also dazu, den ursprünglichen Charakter alles menschlichen Daseins zu bezeichnen. Wir haben zu dieser Verwendung des Wortes ein Recht, weil in der eigentlich politischen Sphäre dieser Grundcharakter des Menschen am kräftigsten hervortritt. Die Sphäre des eigentlichen politischen Handelns ist also nicht eine Sphäre neben anderen, wohl gar eine untergeordnete gegenüber der Sphäre der geistigen Akte und Güter, sondern sie ist die zentrale, die eigentlich „menschliche“ Sphäre. Der Mensch, heißt das, ist nicht ein Werte „anerkennendes“ und sodann diese Werte „realisierendes“ Wesen, sondern er ist ein Werte schaffendes, ein planendes und entwerfendes, ein arbeitendes und herrschendes, d. h. eben ein politisches Wesen.

Es ist nicht möglich, hier auszuführen, welche Folgen diese Einsicht in den politischen Grundcharakter des Menschen für die Lehre vom Erkennen hat. Das wissenschaftliche Erkennen wird uns nur durch diese Vorstellung ganz verständlich. Wir begreifen in ihrem Lichte die hohe Bedeutung, die im wissenschaft-

lichen Erkennen den Versuchsanordnungen und leitenden Gesichtspunkten, den Hypothesen und Vorwegnahmen, überhaupt den Methoden im tieferen Sinne zukommt. Auch ein wissenschaftliches Verfahren ist nichts anderes als ein System von Handlungen. Hier wollen wir lediglich die Vorstellung des theoretischen Menschen in seiner politischen Gestalt, d. h. die falsche Vorstellung des politischen Menschen einer Kritik unterziehen, indem wir ihr das heute sich gestaltende Bild des wirklichen politischen Menschen gegenüberstellen.

Der politische Mensch, wie wir ihn heute entstehen sehen, ist dem Staatsbürger, als einer Erscheinungsweise des theoretischen Menschen entgegengesetzt. Die Überwindung des scheinbar politischen Menschen in der Gestalt des Staatsbürgers war wohl die größte und schwierigste Leistung im Zusammenhang der nationalen Revolution.

Erinnern wir uns, daß der Kampf und die Erhebung ein Werk des Volkes und seiner Führer gewesen sind, daß die Schicht der Gebildeten als solche sich abseits hielt und daß nur wenige einzelne aus dieser Schicht sich beteiligt haben. Es ist noch gar nicht lange her, da konnte von Gebildeten in einem offiziellen Schriftstück über einen Studenten, der unter den Augen der Kommunisten gefallen war, gesagt werden: Der Studierende Schaffeld ist in einer politischen Schlägerei getötet worden. Dieses sich neutral nennende Reden von „politischen Schlägereien“ hat das Volk nie verstanden. Das Volk sah und erlebte den Kampf zwischen dem erwachenden Deutschland und seinem unbarmherzigen Feinde, es wuchs in diesen Kampf hinein, es nahm zuerst innerlich und zuletzt sichtbar Partei. Unter den Gebildeten galt diese Parteinahme bis zuletzt für unvornehm. Hier verhielt man sich als „Staatsbürger“, nicht als politischer Mensch, und Staatsbürger sein heißt neutral sein, es heißt die Gesetze achten, ganz gleich wie sie sind, wie sie ausgelegt und angewendet werden.

Dieser scheinbar politische Mensch ohne Parteinahme ist noch immer eine Gefahr unter uns. Gar manche sehen auch heute nur den Glanz dieser Tage und meinen, im Schimmer des Neuen ihr altes Dasein weiterführen zu können. Wer sich aber nicht

wenigstens nachträglich noch klarmacht, daß kein SA-Mann, kein Hitlerjunge und kein Student in den vergangenen Jahren Opfer einer „politischen Schlägerei“ gewesen ist, sondern daß jeder von ihnen als politischer Mensch uns vorgelebt hat, der hat nicht das Recht, zu Ehren Deutschlands die Hand zu erheben und das Lied der Befreiung zu singen.

Es ist ein Gegensatz zwischen dem, der sich für die Ehre seines Volkes einsetzt, und dem, der in staatsbürgerlicher Distanz das tut, was seinen Interessen und einer zusätzlichen „Gesinnung“ entspricht! Politisches Handeln gilt dem Staatsbürger als etwas, was zu seinem übrigen Sein, das von der Politik gänzlich unabhängig ist, noch hinzukommt. Es kann auch fehlen, ja es ist gut, wenn es fehlt, denn, wie bekannt, Politik verdirbt den Charakter. Charakter haben kann man nur als Privatmann. Nur als Privatmann glaubt der Staatsbürger seine Unschuld bewahren zu können. Wenn der Mensch zu handeln beginnt, so meint er, dann verstrickt er sich auch schon in Schuld, denn dann wird er „einseitig“, tendenziös. Nur wenn der Mensch einen festen Standort außerhalb der schuldbeladenen politischen Wirklichkeit habe, sei er ganz Mensch, sei er ganz geistig. Und wenn es uns auch nicht gelingen sollte, einen solchen Standort einzunehmen, so müßten wir doch wenigstens danach streben. Bei diesem Streben verfällt der sich über den Kämpfen wählende Mensch natürlich der Politik — entweder ohne es zu ahnen, oder aber er treibt bewusst Politik mit schlechtem Gewissen. Aus der falschen Lehre, daß der Mensch ursprünglich ein geistiges, d. h. Werte anerkennendes und Werte „realisierendes“ unpolitisches Wesen sei, folgt in der Praxis notwendig der Widerspruch, indem der scheinbar unpolitische Mensch wider seinen Willen sich als hochpolitisch erweist. Das trat in der letzten Vergangenheit darin in Erscheinung, daß der überparteiliche Staatsbürger praktisch den Parteien der Linken zur Herrschaft verhalf.

Der staatsbürgerlichen Ideologie liegt eine falsche Auffassung von dem, was Geist ist, zugrunde. Geistig verhält sich nicht derjenige, der mit geistigen Gütern zu tun hat, der irgendwie geistige Werte erlebt oder betrachtet, sondern derjenige, dessen

Dasein geistbestimmt ist, derjenige, der sein ganzes Sein für ein großes Ziel wirklich einsetzt.

Der Staatsbürger kann wegen seiner Abkunft vom theoretischen Menschen niemals verstehen was **Einsatz** ist. Er meint, daß jeder Handlung eine Überlegung vorhergehen müsse, und daß diese Überlegung um so länger zu dauern habe, je ausgebreiteter die Folgen seines Entschlusses sind. Unverständlich bleibt ihm daher die politische Parteinahme des jungen Menschen, dem ja, so meint man, die Voraussetzungen einer richtigen Stellungnahme fehlen müssen. Erst kommt der überlegende und überlegene urteilende Geist, dann der Entschluß, die Entscheidung, der Einsatz. Das heißt: der Einsatz kommt dann eben nicht. Der junge politische Mensch hat keinen Sinn für die Behauptung, er müsse sich „zunächst einmal“ jenes geistige Rüstzeug erwerben, das ihn in den Stand setzt, sich später „irgendwie“ (aber natürlich richtig!) zu entscheiden. Er sieht sich von Anfang an als Glied seines Volkes und damit als politisch. Sein Mißtrauen gegenüber dem Anfinnen, die Entscheidung hinauszuschieben, ist unbefieglich, denn er ahnt, daß Entschluß und Einsatz niemals aus Erwägungen hervorgehen, daß Erwägungen vielmehr ein Zeichen dafür sind, daß es an der Fähigkeit zum Einsatz fehlt. In dieser instinktiven Erkenntnis begegnet sich der junge Mensch mit den Einsichten des Volkes, das auch nur denen vertraut, von denen es rückhaltlosen Einsatz und rückhaltlose Treue erwartet. In dieser Übereinstimmung zwischen Jugend und Volk ist die Hoffnung begründet auf eine Volkseinheit, die den Wertgegensatz zwischen Gebildeten und Ungebildeten in der alten Weise nicht mehr kennt.

Die geistig-politische Lage, die übrigens keineswegs auf ein bloßes „Generationsproblem“ zurückgeführt werden kann, ließe sich also folgendermaßen charakterisieren: Jugend und Volk haben heute ein tieferes und richtigeres Bild vom Menschen als die gebildeten Schichten.

Es ist nicht gleichgültig, ob man ein richtiges oder ein falsches Bild vom Menschen hat. Die Vorstellung eines unpolitischen Menschen, die dem Lebenszusammenhang, wie er nun einmal ist, nicht entspricht, die Folgen des **Widerspruchs**, in welchem

die Fiktion eines reinen, theoretischen Menschen zur Wirklichkeit steht, dürfen in ihrer Bedeutung für unser gesamtes öffentliches Leben nicht unterschätzt werden. Die scheinbare Entpolitisierung unseres Daseins ist nicht ein Gewinn, sondern ein Verlust, weil es immer ein Verlust ist, wenn der Mensch sich die Fundamentalepunkte seiner Existenz verschleiert. Sich nichts vorzumachen ist eine Bedingung der Größe. Die Einsicht in den politischen Grundcharakter des Menschen ist Kennzeichen eines verheißungsvollen Beginns.

In den Stürmen dieser Jahre wird das 20. Jahrhundert geboren. Es wird das Zeitalter des politischen Menschen sein. Wie immer in solchen Wendezeiten ertönt die Klage, daß nunmehr alles zu Ende gehe. Aber nur derjenige, der von der Fiktion des rein theoretischen Menschen nicht loskommt, der die gewaltigen Möglichkeiten nicht sieht, die der Mensch als politisches Wesen hat, wird in diese Klage einstimmen. Natürlich geht bei dem Umbruch manches verloren. Stellen wir aber einmal die Gegenfrage: was hat uns die Fiktion des theoretischen Menschen gekostet? Nicht weniger als die Wahrhaftigkeit unseres ganzen privaten und öffentlichen Daseins. Unter der Herrschaft dieser Fiktion sind die Lebensnotwendigkeiten unseres Volkes in Vergessenheit geraten, ist der lebendige kämpferische Mensch zu einem Menschen zweiten Ranges gemacht worden, ist die Kluft zwischen dem Volk und dem Gebildeten aufgerissen, der Instinkt versemnt und der Sinn für die wirklichen Ordnungen unseres Daseins zerstört worden. Man hat sich daran gewöhnt, den handelnden Menschen, schon deshalb, weil er aktiv ist, für egoistisch zu halten, während der sich zurückhaltende Mensch, der bloß betrachtende und genießende, schon deshalb, weil er entsprechend dem Ideal des theoretischen Menschen sich passiv verhält, für reiner und geistiger angesehen wird. Von dieser Wertung des passiven und des aktiven Menschen, gleichsam als des vornehmen und des unvornehmen, geht eine wahrhaft lähmende Wirkung aus. Das Volk ist mit seiner Schätzung des aktiven Menschen der Wahrheit und Wirklichkeit näher. Unsere Aufgabe ist es nicht, ein Ideal des Gebildeten aufzurichten, das dem des Volkes widerspricht, sondern unsere Aufgabe ist es, die Maßstäbe der

Größe nicht zu verlieren. Kultur besteht darin, daß Maßstäbe der Größe vorhanden sind und gebraucht werden. Der Maßstab des „gebildeten Menschen“, wonach der Wert des einzelnen danach bemessen wird, wie weit er teilhat an den „geistigen Gütern“, kann nie ein vollstümlicher werden, weil an diesen Gütern stets nur eine kleine Zahl teilhaben kann. Eine Demokratisierung der Bildung ist unmöglich. Deshalb darf historische Bildung niemals zum allgemeinen Maßstab gemacht werden. Alle solche Versuche schaffen nur den Gegensatz zwischen Gebildeten und Ungebildeten immer wieder neu. Wir wollen Kunst und Wissenschaft so verehren, wie sie von allen großen Völkern der Weltgeschichte verehrt worden sind. Das bedeutet aber nicht, daß wir den Typus des Gebildeten als allgemeinen Maßstab erhalten wollen. Es ist nicht wahr, daß der passive, neutrale Mensch, der immer „darüber“ sein will, besser sei als der aktive! Gerade derjenige, der sich der angeblichen Schuld des Handelns entziehen will, macht sich schuldig, denn er verletzt das Grundgesetz unserer Existenz.

An die Stelle der Entgegensetzung eines passiv-theoretischen und eines aktiv-politischen Menschen muß eine Unterscheidung treten, die für alle Gebiete des Handelns gilt — sowohl für das Gebiet des wissenschaftlichen wie des künstlerischen wie des politischen. Der Horizont des Handelns, die Weite des Umkreises, in dem gehandelt wird, ist entscheidend. Es gibt theoretische Egoisten so gut wie politische, denn Egoist ist jeder, dessen Handlungsradius nur bis an die Peripherie seines empirischen Daseins reicht. Egoist ist nicht derjenige, der handelt, der sich ins politische Gewühl stürzt, sondern der Mensch ohne großen Horizont, ganz gleich ob er sich mit Büchern beschäftigt oder mit praktischen Aufgaben. Der Maßstab der Größe aber, der durch die Begriffe T a h o r i z o n t und E i n s a t z bezeichnet ist, findet unabhängig von aller historischen Bildung Anwendung auf jeden einzelnen, der die Grenzen überschreitet, die bloß empirische Daseinsfürsorge um sich zieht. Der politische Mensch von weitem T a h o r i z o n t — das ist das Ziel der künftigen Erziehung. Dieses Ziel gilt für alle. Unser Horizont heißt Deutschland; in ihm lebt der S A -Mann, lebt der Dorf-

schulmeister so gut wie der Hochschullehrer. Eine Nation ist da, wo ein gemeinsamer Maßstab der Größe ist, ein Volk ist da, wo ein Maßstab der Größe ist, der für alle gilt. Es darf nicht so sein, daß der höchste Wertbegriff nur auf einen kleinen Kreis Anwendung finden kann, für alle übrigen aber ohne Geltung ist. Nicht zwei gesonderte Kreise nebeneinander, die nichts miteinander zu tun haben, sondern in konzentrischen Kreisen ein Volk, bestehend aus tätigen Menschen, und die Reinheit des Einsatzes, die Weite des Horizonts zuletzt allein entscheidend! Daß es zwei Sorten Menschen geben soll, versteht das Volk nicht; wohl aber versteht es, daß es eine Rangordnung gibt.

Wir werden in diesen Tagen oft an das Wort von dem Volk der Dichter und Denker erinnert, das wir sein sollen. Gemeint ist nicht, daß wir große Dichter und Philosophen hervorgebracht haben, sondern daß wir ein Volk von Träumern und theoretischen Menschen sind. Tieferblickende haben das immer bestritten, sie haben uns ein Volk von Soldaten genannt. Der Soldat träumt und betrachtet nicht, er ist der Typus des aktiven Menschen. Wir wären also ein Volk von Aktivisten. Daß wir dies sind, wird auch durch unser Verhalten zur Welt der Arbeit bewiesen. Gerade angesichts des deutschen soldatischen Aktivismus aber ist die Frage erlaubt: Kann aus einem Volk von Soldaten jemals ein Volk von politischen Menschen werden? Politische Aktivität ist von ganz anderer Art als soldatische, aus den soldatischen Tugenden allein baut sich der politische Mensch nicht auf. Ein soldatisches Volk waren wir auch in den Zeiten politischer Ohnmacht und Zerrissenheit. Worauf gründen wir die Behauptung, daß eben heute aus dem soldatischen Aktivismus des Deutschen der deutsche politische Aktivismus geboren werde?

Nichts ist schwieriger als die Erkenntnis des symbolischen Gehalts dessen, was man selber im Augenblick erlebt. An den großen Ereignissen aber können wir gleichsam ablesen, was wirklich mit uns und in uns geschieht. Das politische Geschehen dieses Jahres kann nur dann richtig beurteilt werden, wenn man es im Zusammenhang mit dem Weltkrieg sieht. Das zusammengebrochene System war gegründet auf den Weltkrieg als politisches Ereignis, d. h. auf die Anerkennung der Niederlage.

Das neue Deutschland gründet sich auf das soldatische Ereignis des Krieges, es gründet sich auf die Wirklichkeit des großen Krieges als des Höhepunktes deutscher Aktivität. Der Deutsche würde zum politischen Menschen in dem Augenblick, in dem er die gewaltigen Energien, die er als Soldat gezeigt hat, als Politiker einzusetzen lernte. Nicht die Verleihung des allgemeinen Wahlrechts hat uns zu einem politischen Volke gemacht, wir sind es geworden im Feuer des Weltkrieges und in der Glut des politischen Willens, der sich an diesem Feuer entzündet hat.

Der Tag von Potsdam ist nicht zu vergleichen mit dem Tag in Versailles 1871. Das Volk hat ihn miterlebt und verstanden! Der Staatsakt in Versailles von 1871 ist niemals in die Vorstellungswelt des Volkes eingegangen. Der 18. Januar 1871 blieb ein Feiertag für die Behörden und die Gebildeten, das Volk feierte mit uralten Symbolen den Tag des Sieges, den Sedantag. Die politische Tat, bei deren Vollbringung unser großer Staatsmann von allen Seiten gehemmt wurde, war nicht zum Erlebnis des Volkes geworden. Es ist dies der letzte symbolische Ausdruck des Schicksals der Entmündigung und Entzweiung, das uns seit dem Ende der großen germanischen Kaiserpolitik durch die Jahrhunderte verfolgt hat.

Jetzt erst hat unser Volk die Vereinigung von soldatischer und staatsmännischer Größe in Friedrich verstanden. Deshalb war der Tag von Potsdam mehr als eine Staatsaktion: Das deutsche Volk selber zog dorthin, wo der Gründer des Reichs bestattet liegt. Denn der Aktivist, in dem Soldat und Staatsmann sich vereinigen, ist der geistige Gründer des Reichs.

Wer den Tag von Potsdam nicht verstehen will, wer heute noch so redet, wie man im Jahre 1913 redete, der verleugnet die deutsche Revolution, die mit dem Weltkrieg begann, der verleugnet das Opfer derer, die für ein größeres und freieres Deutschland gefallen sind. Der Tag von Potsdam hat dem stummen Erlebnis des großen Krieges Form und Sprache verliehen. Im Bilde des großen Königs hat das deutsche Volk sich selbst erkannt und in dieser Erkenntnis hat es sich für die Aufgaben der Zukunft gerüstet.

Antrittsvorlesung in Berlin

Gehalten am 10. Mai 1933

1.

Die Revolution, die durch den Tag von Potsdam und durch den Tag der nationalen Arbeit festlich gekrönt worden ist, wird sich in zwei Bezirken nur langsam durchsetzen. Der eine ist derjenige, in dem wir uns hier befinden, der andere ist der der Wirtschaft. Die politische Revolution im engeren Sinne ist fast vollendet, die geistige und die soziale Revolution dagegen sind noch im Beginn. Die geistige Revolution wird durch die Jugend vollendet werden; die Vollstrecker der sozialen Revolution sind die Bauern und Arbeiter. Neben dem Bauern und dem Arbeiter steht heute der Student als ein revolutionäres Element.

Der Student steht heute also nicht da, wo man ihn erwartet. Er steht nicht bei den Gebildeten, er steht beim Volke, und zwar nicht nur „innerlich“, gesinnungsmäßig wie jeder „gute Patriot“, sondern als wirklicher Mensch beim wirklichen Volke, und er fühlt sich dem SA-Mann näher als irgendeinem Vertreter der akademischen Berufe, der durch die Hochschule der Vergangenheit hindurchgegangen ist. Der Student trägt ein neues Bild von der deutschen Hochschule in sich. Er vermag diesem Bilde noch nicht Wort zu verleihen, und trotzdem muß er an diesem Bilde die Gegenwart messen. Darin besteht die Schwierigkeit seiner Lage. Von seinen Lehrern erwartet er, daß sie dem unsichtbaren Maßstab in ihm Wort und Gestalt verleihen, und er mißt sie schließlich nur noch daran, ob sie das vermögen. Können sie das nicht, dann wendet er sich mit Scham und Jorn und Schmerz von ihnen, und auf dem Boden der Hochschule ereignen sich jene Vorfälle, die noch bis vor kurzem unter der Rubrik Kadau, Skandal, Zwischenfälle gingen, oder es kommen „Entgleisungen“, „Übertreibungen“, „Einseitigkeiten“, „Maßlosigkeiten“ usw. vor. Würde der Student aber nicht aktiv werden, dann würde er seinem revolutionären Auftrag untreu, dann

wäre das nichts anderes als ein Zeichen dafür, daß es ihm nicht heiliger Ernst gewesen ist mit dem Bilde einer neuen Universität. Denn das ist das Eigentümliche der Bilder unserer Seele, daß sie den Einsatz von uns verlangen. In einer gewissen Höhe ist nur ein Schritt vom Erhabenen zum Lächerlichen, und wenn der Mensch sich ganz einsetzt, dann kann der Zuschauer nicht wissen, ob dies nun höchster Ernst und geschichtliche Tat ist oder bloßer „Kadaw“. Das weiß nur derjenige, dessen Seele mitschwingt, der das Bild des Kommenden und die unbedingte Verpflichtung selber in sich trägt.

Wenn der Student in dieser äußersten Lage die Hochschule als Ganzes angreift und verwirft, so heißt das nicht, daß er alles verwirft, was hier geschieht. Es heißt nur, daß er aufs Ganze geht, daß er das Gesicht der Hochschule verändern will, nicht aber bedeutet es, daß er die wissenschaftliche Arbeit abschaffen möchte. Meine Herren! Ich vertraue darauf, daß Sie nicht ausgezogen sind, weil Sie die strenge wissenschaftliche Arbeit fürchten, sondern nur deshalb, weil Sie in dieser Arbeit keinen Sinn mehr fanden, weil Sie diese Arbeit nur tun wollen in einer Schule, die Ihrer Vorstellung von der Größe und Einheit des deutschen Volkes entspricht. Die stille, zähe Arbeit, das Wissen und Können, das an den deutschen Hochschulen noch immer zuhause ist, wird von Ihnen, ich weiß es, geachtet. Sie waren nur politische Menschen genug, um sich nicht durch den Hinweis auf diese Arbeit von der geschichtlich notwendigen Tat zurückhalten zu lassen. Denn diese Tat, die Veränderung des Gesichts unserer Hochschule, mußte geschehen. Und hier liegt der letzte Grund des Konflikts: wenn man von Ihnen immer wieder die Anerkennung der stillen Arbeit verlangte, dann war in dieser Forderung schließlich doch der Gedanke verborgen, daß es einer tiefer gehenden Veränderung des Gesichts unserer Hochschule nicht bedürfe. Der Konflikt mußte mit dem Ausbruch der Revolution auf den Höhepunkt kommen, denn nun tauchte in vielen ihrer Lehrer der Wunsch und die Hoffnung auf, es würde nun wieder wie vor dem Jahre 1918. Aber die Geschichte kennt kein Zurück — weder vor das Jahr 1918, noch zum Jahre 1818, in welchem Hegel an dieser Stelle seine Vorlesungen eröffnete.

Es ist unmöglich, daß die deutsche Hochschule heute noch von Gedanken leben kann, die zu einer Zeit geprägt wurden, als es einen deutschen Staat noch nicht gab. Als die Universität Berlin gegründet wurde, gab es einen preussischen Staat, der jedoch nicht mehr der Staat Friedrichs des Großen war. Für uner-schütterlich hat man die Fundamente gehalten, auf denen zwischen 1810 und 1818 in Preußen die neue Universität errichtet wurde. Ich sehe in dem Idealismus Fichtes und Hegels einen der kühnen Vorstöße des deutschen Geistes gegen jede von außen auferlegte Bindung, ein Hervorbrechen jenes Ghibellinentums, das uns so tief im Blute sitzt, und das den Schrecken jeder Priesterherrschaft bedeutet. Aber es ist nicht deutsch, es ist nicht ghibellinisch, bei einem Gedanken zu verharren. Fichte würde heute nicht mehr so reden, wie es in den Reden an die deutsche Nation geschrieben steht. Wir neigen uns heute voll Respekt und Verehrung vor den Männern, die die Universität Berlin schufen, aber wir gehen aus demselben ghibellinischen Geiste heraus, der sie trieb, andere Wege.

Die systematische Kritik an der idealistischen Überlieferung gehört mit zu unserer künftigen Arbeit. Heute hebe ich nur einen Punkt hervor. Diejenigen, die in diesen Tagen die Freiheit des Geistes gegen uns glauben verteidigen zu müssen, berufen sich wohl manchmal auf die Philosophie des deutschen Idealismus, die ja eine Philosophie des Geistes gewesen ist. Aber wenn Fichte und Hegel Freiheit forderten, so forderten sie nicht Freiheit für jede Meinung, auch nicht für jede gut begründete Meinung. Sie forderten Freiheit für ihre Philosophie, für ihren Gedanken, der ihnen der absolute Gedanke war. Fichtes Universitätsplan sah vor, daß jeder Student in die Philosophie Fichtes eingeweiht werden mußte. Der Philosoph bestimmte also praktisch, wer Staatsdiener wurde und in welchem Geiste er als Staatsdiener zu denken hatte. Nach Fichtes Plan war, wie es Max Lenz hier in seiner Rede zum Antritt des Rektorats im Jahre 1911 ausgedrückt hat, die Macht in die Hand der Freiheit, der Staat in die Hand des Philosophen gelegt. Genau das Gegenteil von dem, was man heute für idealistisch oder wohl gar fichtisch ausgibt, hat der imperiale Denker Fichte gewollt. — Nicht sein

Plan, sondern der Plan Schleiermachers ist von Wilhelm von Humboldt verwirklicht worden. Schleiermacher will von dem philosophischen Absolutismus Sichtes nichts wissen. Sein Plan setzt zwei Pole: die Wissenschaft und den Staat, das Lehrwesen und den Staatswillen, den Geist und die Macht. Zwischen ihnen ist Kampf, aber die Überwindung der Macht ist die Aufgabe, der Friede ist das Ziel, ein Ziel freilich in unendlicher Ferne. — Man kann diese Schleiermachersche Lösung gegenüber der Sichte sehen realistisch nennen, weil sie die Macht anerkennt. Aber es ist doch nur ein Scheinrealismus, denn die Anerkennung der Macht wird ja sogleich wieder zurückgezogen, die „Überwindung“ der Macht als Ziel gesetzt.

Das Wort für ein solches fernes Ziel, wie es die Überwindung der Macht bedeutet, ist Idee. Bis in Hegels Philosophie des absoluten Geistes hinein erhält sich die Vorstellung, daß der Idee niemals eine Wirklichkeit angemessen sein kann. Nur der Prozeß, das Werden, eine logische Folge von Erscheinungen ist der Idee angemessen. Selbst der Philosophie des konkreten Idealismus fehlt die Vorstellung des Symbols als der jeweils erschöpfenden Darstellung einer Idee. In einer Kundgebung von hervorragender akademischer Seite war kürzlich die Rede von der „Führung durch Geist und Idee“. Die Männer, die diese Kundgebung verfaßt und unterzeichnet haben, haben die Hochschule der Vergangenheit als „politisch“ bezeichnet. Aber eine Hochschule, die selbst im Jahre der Revolution nur von der Führung durch Geist und Idee, nicht von der Führung durch Adolf Hitler und Horst Wessel redet, ist unpolitisch. Es handelt sich hier nicht um ein persönliches Versagen; hier stößt ein Denksystem an seine Grenze. In zahlreichen Fällen sind wir nicht auf unfähige oder böswillige Menschen gestoßen in dem Kampf der letzten Jahre, sondern auf das Denksystem des bildlosen Idealismus. Die Gefolgschaft Adolf Hitlers kennt das Symbol, die Darstellung der Idee in einem Menschen, in einer Fahne. Das Führerprinzip und die Symbole des Nationalsozialismus haben den Begriff der Idee neu geprägt. Hier handelt es sich nicht um einen Wortstreit. Es

ist durchaus nicht gleichgültig, ob man sagt: Hitler oder: die Idee. Überall, wo man „Geist“ und „Idee“ sagt schlecht hin, dürfen wir auf die Philosophie des bildlosen Idealismus schließen, auf jene Philosophie, die da meint, die Idee an sich sei mehr als ein Mensch, mehr als eine Verwirklichung. Bis vor kurzem konnte man noch hören: es heißt Heil Deutschland, nicht Heil Hitler. Der allgemeinere Begriff: Deutschland bedeute mehr als der individuelle Begriff: Hitler, und es sei parteiisch und engstirnig, wenn man nicht „Heil Deutschland“ sage. Als ob wir nicht, wenn wir Heil Hitler sagen, Heil Deutschland meinen! Aber wir meinen es konkret, wir meinen es eindeutig, wir meinen es politisch. Hitler ist nicht weniger als die Idee — er ist mehr als die Idee, denn er ist wirklich.

Die Unangemessenheit zwischen der nationalsozialistischen Studentenschaft und den Anhängern des bildlosen Idealismus beruht darauf, daß der Nationalsozialismus von den geistigen Positionen der Vergangenheit aus nicht mehr verstanden werden kann. Er ist wirklich revolutionär, er ist etwas Neues. Er läßt sich mit den Begriffen Sichtes nicht geistig begründen. Hitler hat das wirkliche deutsche Volk zu einer Einheit zusammengeslossen. Sichte hat nicht den wirklichen Menschen vor Augen gehabt, sondern den Menschen als Repräsentanten der Vernunft, den absoluten Menschen; er ging nicht vom wirklichen Deutschen aus, sondern er nannte den absoluten Menschen eben den Deutschen. Unser Begriff vom Menschen ist nicht ein absoluter, sondern ein geschichtlicher, realistischer. Es liegt im Begriff des Menschen, daß er einer bestimmten Rasse, einem bestimmten Volkstum zugehört. Daß wir darum den Menschen nicht „naturalistisch“ verstehen, werde ich zu zeigen haben.

Das eigentliche Verhängnis des 19. Jahrhunderts war, daß die humanistische Philosophie und die schweigende Philosophie der Soldaten des preussischen Generalstabs nicht zusammenstimmten. Fast gleichzeitig mit der Berliner Universität ist das System der allgemeinen Wehrpflicht entstanden. Das neue Universitätssystem und das neue Wehrsystem hätten auf den gleichen Erziehungsgedanken gegründet werden müssen. Das ist nicht geschehen. Im Heere wurde der Mann erzogen, an der Universität

wurde der Mensch gebildet. Der preußische Generalstab erzog Soldaten, die Universität brachte Gebildete hervor. Der theoretische Mensch, den sie groß zog, kannte wohl die geistigen Güter seiner Nation, aber er wußte nichts von der Erde und von der schweren Mühe des Alltags, er war dem Bauern und dem Arbeiter fremd, er hielt sich für ein absolutes Ich unter hochmütiger Verachtung des Volkes, der Mutter, die ihn geboren hatte. Der kämpfende Mensch, der politische Mensch, der Soldat, der Bauer und der Arbeiter waren diesem nur noch „verstehenden“ Gebildeten fern und unzugänglich. Dieser theoretische Mensch, dieser Gebildete lebte in einer Atmosphäre der Unwirklichkeit. Er hatte das Ideal der Selbstvollendung über sich, denn das bedeutet „Bildung“ im letzten Sinne, das Ideal der harmonischen Persönlichkeit, er hatte den politischen Charakter des Menschen und der Welt vergessen. Gegen diesen Individualismus der Bildungsphilosophie haben die Studenten leidenschaftlich protestiert. Man wendet ihnen ein: aber wir sind gar nicht Individualisten! Wir meinen die Gemeinschaft, wir wollen zur Gemeinschaft, wir verurteilen die Lehre vom absoluten Eigenrecht des Individuums, vom Sichausleben der Persönlichkeit usw. Aber Volksgemeinschaft bedeutet etwas anderes als Verbundenheit in Gesinnung und Wille. Wer legt diese Gesinnung, diesen Willen aus? Wer richtet die Einzelnen aus, wer bezeichnet das Ziel konkret? Die patriotische Gesinnung wird nicht bezweifelt, aber mit patriotischer Gesinnung kann man nicht kämpfen und die Macht ergreifen. Dazu bedarf es des unbedingten Einsatzes für konkrete Symbole. Nur ein solcher Einsatz ist politisch, d. h. bewirkend. Die bloße Gesinnung bewirkt nichts. Wir wollen die Gesinnung immer voraussetzen nach dem Worte des alten Vischer: das Moralische versteht sich immer von selbst. Erst wenn das vorausgesetzt ist, beginnt das Problem.

Die Erziehung zum Soldaten rechnet nicht mit der Gesinnung. Das ist für sie ein zu dünner Begriff. Diese Erziehung wendet sich an den ganzen Menschen, an den ganzen Kerl, sie kennt kein allgemeines Ideal, sondern nur höchst konkrete Forderungen (beim Leiblichen beginnend) — aber sie verlangt, daß diese Forderungen hundertprozentig erfüllt werden. Die idealistische Gesinnungs-

pädagogik dagegen stellt eine unendliche Aufgabe vor den Menschen hin — wenn es sich aber um den Maßstab der Erfüllung handelt, dann schweigt sie. Sie hat keinen solchen Maßstab, sie überläßt das Urteil über sich selbst dem Einzelnen. Sie verschmäht den Begriff des Typus, den Begriff der Formung nach einem Typus, der mit dem Führerprinzip verbunden ist. Im Widerspruch mit sich selbst bringt sie dann doch einen Typus hervor, den Typus des Gebildeten. Mit einem Worte läßt sich hier sagen, was Nationalsozialismus geistig bedeutet: die Ersetzung des Gebildeten durch den Typus des Soldaten. Jener Typus ist das Produkt eines Erziehungssystems gewesen, das uneinheitlich war und im Widerspruch mit sich selbst: es wollte Individualitäten hervorbringen und brachte neutral sich verhaltende Mittelmäßigkeiten hervor. Der neue Typus wird gewollt: er entspricht der neuen Einheit des Volkes.

Solange der Gebildete, d. h. der theoretische Mensch als höchster Wert galt, mußte der Soldat als ungebildet, als ungeistig erscheinen. Die pazifistische Propaganda der letzten Jahre konnte sich nur deshalb so hemmungslos verbreiten, weil der soldatische Typus in unserem geistigen System keinen festen Ort hatte. Die eigentümliche Geistigkeit des Soldaten, Soldatentum als Lebensform war nicht erkannt. Das Heer galt nur als ein Mittel im Dienste der Politik. Nur inoffiziell war es als die eigentliche Schule der männlichen Erziehung bekannt. Die Schlachten des Weltkriegs sind von denen geschlagen worden, die durch das System des preußischen Generalstabs erzogen waren. So wie das Reich nicht gegründet worden ist von den 48 ern, sondern von Bismarck und Moltke, so ist die geistige Kraft, die uns befähigte, den Weltkrieg durchzufechten, nicht entwickelt worden durch die neuhumanistisch-idealistische Philosophie, sondern durch die immanente Philosophie unserer soldatischen Erziehung.

Wir haben für den Typus, der uns als Bild vorschwebt, den Namen des politischen Soldaten gefunden. Der neugegründete Lehrstuhl, den ich hiermit in Besitz nehme, trägt den Titel: für politische Pädagogik. Es könnte dadurch der Eindruck entstehen, wenigstens bei denen, die unsere Symbole nicht ver-

stehen, daß einem allgemeinen Politisieren Tür und Tor geöffnet werden soll, daß die Sonderung der Aufgaben, die Trennung der Kompetenzsphären des Politikers, des Soldaten, des Wissenschaftlers aufgehoben werden solle.

Wenn ich eine „Politik“ vortragen werde, so hat das nicht den Sinn, daß ich vom Katheder herab politisieren oder zum Politisieren auffordern möchte. Ich werde an die Stelle des neu-humanistischen Bildes des Menschen das wahre Bild vom politischen Menschen setzen, ich werde das Verhältnis von Theorie und Praxis neu bestimmen, ich werde die Lebensordnungen beschreiben, in denen wir wirklich leben, ich werde meine Erkenntnisse vermitteln, aber ich werde nicht in Politik dilettieren. Das Bild des politischen, d. h. des wirklichen Menschen zu zeichnen ist meine Aufgabe, nicht Kathederpolitik zu treiben. Politik können nur die machen, die sie auch zu verantworten haben. Es gibt wohl eine Philosophie und Wissenschaft der Politik, aber nicht eine wissenschaftliche Politik und ebensowenig eine politische Wissenschaft. Der Gedanke muß sich vor dem Gedanken verantworten.

Aber der Gedanke ist nichts Zeitloses. Er kämpft sich in uns als zeitlichen Wesen ans Licht. In den Gedanken selber treten die Zeitalter einander gegenüber, und jedes Zeitalter hat die Aufgabe, sich selber so rein als möglich auszusprechen. Zwischen den Zeitaltern findet ein Kampf statt, und die großen Abschnitte der Gedankenkämpfe fallen zusammen mit den großen Abschnitten der politischen Revolutionen. Diesen tiefen, schwer zu erkennenden Zusammenhang zwischen Philosophie und Politik so scharf als möglich zu bezeichnen, betrachte ich als eine meiner Aufgaben. Nicht die Politik des Tages zu rechtfertigen ist diese Aufgabe, sondern den politischen Zustand, in dem wir kraft der Macht des Schicksals leben, zu erkennen.

Am 22. Oktober 1818 eröffnete Hegel hier seine Vorlesungen mit einem Hinweis auf die politischen Ereignisse der nächsten Vergangenheit. „Der Weltgeist“, sagte er, „in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt und nach außen gerissen, war abgehalten, sich nach innen und auf sich selbst zu kehren und in seiner eigen-

tümlichen Heimat sich zu genießen. Nun, nachdem dieser Sturm der Wirklichkeit gebrochen worden ist und die deutsche Nation überhaupt ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat, so ist dann die Zeit eingetreten, daß in dem Staate neben dem Regiment der wirklichen Welt auch das freie Reich des Gedankens selbständig emporblühe.“ Wir teilen den Glauben an die Macht der Philosophie, der aus Hegels Rede spricht; aber es ist nicht zuletzt das Schicksal Hegels selber, das uns daran erinnert, daß der „Sturm der Wirklichkeit“ niemals aufhört, daß der Mensch immer politisch bleibt, daß es kein Reich des absoluten Gedankens losgelöst von der Zeit gibt. Hegel glaubt an ein Reich des absoluten Gedankens — aber die Wirklichkeit zwang ihn, politisch Stellung zu nehmen, und er nahm Stellung gegen die Jugend seiner Zeit. Das war keine Parteinahme für den absoluten Geist, das war die Parteinahme für die Restauration, die mit dem Wiener Kongreß begonnen hatte. Wir können heute nicht mit dem herrlichen Gedankenpathos eines Fichte und eines Hegel vor die akademische Jugend treten. Das Bild des Menschen, das wir haben, ist gebrochener, aber wahrer. Unser Bestreben wird es sein, daß wir denkend uns nicht in Widerspruch setzen zu unserer Wirklichkeit. Wir nehmen teil an der Politik, an dem Schicksal unseres Volkes und unseres Vaterlandes, wir wissen keinen Ort der Betrachtung, auf dem man über diesem Schicksal stehen könnte — aber diese unsere Wirklichkeit werden wir im Licht des Gedankens rechtfertigen und bewahren.

2.

Auf dem Boden der Hochschule ist man gewohnt, jeden Menschen und jede Erscheinung danach zu bemessen, wie weit sie des Wortes mächtig sind, wie weit sie zum Worte gelangt sind. Nur das, was logisch geltend gemacht ist, was geformt ist, kurz was Wort und Begriff geworden ist, hat hier Existenzberechtigung. Der Dienst am Worte führt schließlich zu einer zarten und feinen, zu einer „ästhetischen“ Einstellung und schließlich dazu, daß der Mensch den Sinn verliert für das, was noch

nicht Gestalt hat, was noch nicht zu Wort gekommen ist, aber was vielleicht gestaltenträchtig, daß er den Sinn verliert für das Ursprüngliche, für das Chaos, das einen Stern aus sich gebären wird.

Das Wort ist beredt, es deutet sich selbst und den Gegenstand. Von anderer Art ist das Symbol. Das Symbol ist schweigend, sein Verstehen erfolgt unmittelbar. Wo das ursprüngliche Verhältnis zu ihm fehlt, da hilft keine Interpretation. Der Verstand vermag es nicht zu begreifen, nur das Herz findet den Weg zu ihm. Darum aber ist das Symbol nicht etwa ungeistig. Es ist fähig, vom Geiste gedeutet zu werden, ja es verlangt danach, und die schwerste Arbeit des Geistes ist nichts anderes als Deutung von Symbolen.

An die Stelle der überlieferten Entgegensetzung geistig — ungeistig müssen wir den richtigeren Gegensatz setzen: Symbol und Wort. Dieser Gegensatz erhellt uns die Gegenwart: wir sind uns einig in den Symbolen — wir sind uns noch nicht einig im Wort. Was uns hindernd entgegensteht, ist nicht böser Wille, sondern ist das alte Wort, das Wort, das den gegenwärtigen Symbolen nicht mehr angemessen ist. Das macht den jetzigen Zustand so mühevoll: daß wir in jedem Augenblick das alte Wort hinwegräumen müssen, daß wir in jedem Augenblick in Gefahr geraten, uns falsch zu verstehen, weil wir das Wort, das zu uns gehört, noch nicht haben. Alle Bemühungen, uns zu verständigen, sind vergeblich, wenn wir nicht festwurzeln in der Welt des Symbols, aus der heraus allein wir uns Rat holen können, in der allein wir uns wirklich verstehen. Wir verstehen uns heute nicht mehr, wenn wir im Reich der vorhandenen Worte weitergehen, wir reden über die Wirklichkeit weg, wenn wir nicht immer wieder untertauchen in die Welt des Symbols. Das ist das größte Ereignis dieser Zeit: daß inmitten einer Epoche, in der das Wort wertlos geworden war, das Symbol auferstand und uns zusammenführte. Wer nicht ergriffen wurde von der Kraft des Symbols, der hörte nur „leere Worte“, d. h. das, was er gewohnt war, der meinte, alles sei „Agitation“. Aber damit übertrug er nur die Signatur der Zeit auf etwas,

was diese Zeit im Tiefsten schon überwunden hatte. Es ist einfach nicht möglich gewesen, über das Wort hinweg zum Verständnis des Nationalsozialismus zu gelangen, denn unsere Zeit ist eine Zeit der Entmächtigung des Wortes. Alle Vorträge und Ausprachen konnten uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Verständigungsmöglichkeiten durch das Wort immer geringer geworden waren. Der Verfall der sprachlichen Ausdrucksform, der so oft beklagt wurde, ist nur ein Symptom. Diesen Verfall kann man nicht durch Verschärfung der Bestimmungen für den deutschen Aufsatz aufhalten. Vielmehr muß das Wort neu geboren werden. Aus den Symbolen, in denen wir uns verstehen, wird das dichterische und das philosophische Wort neu hervorgehen, in dem wir uns dann geistig auf eine neue Art, zarter, differenzierter, mannigfaltiger wieder verstehen werden. Vom Symbol zum Wort führt der Weg der Kultur. Ein Volk hat dann eine Kultur, wenn es sich in einer gemeinsamen Sprache versteht. Das bloße Vorhandensein einer gemeinsamen Sprache genügt noch nicht. Wir haben es erlebt, schmerzlich erlebt, daß man in einer gemeinsamen Sprache auch aneinander vorbeireden kann. Der Weg der Kultur ist der Weg zum Wort, aber das echte Wort, das die Menschen verbindet und nicht trennt, blüht nur da auf, wo das Symbol lebendig ist.

Die ganze Nation ist aufgerufen, die Symbole zu deuten, das Wort zu finden. Der freie Kampf der Kräfte ist entfesselt. Das ist freilich nicht jener angeblich freie Kampf der Kräfte, jenes laissez faire, laissez aller des Liberalismus, denn die Voraussetzung ist ja, daß die Einigkeit in einem Symbol da ist. Es ist dies die entscheidende Voraussetzung, die der Liberalismus übersehen hatte. Aber diese wortlose Einigkeit vorausgesetzt, tritt der Kampf der Kräfte ein um die wahre und tiefste Deutung dessen, was jetzt und hier geschieht. Das Wort kann und wird nicht im Verwaltungswege verordnet werden. Mit dem Symbol ist das Wort noch nicht da, es muß neu geschaffen, neu erkämpft werden, und wir haben die Möglichkeit und den Mut, diesen Kampf freizugeben, da wir der Einigkeit gewiß sind im Symbol.

Zwei Gefahren drohen: von denen, die das Wort zu haben vermeinen, und von denen, die das Wort schmähen. Wer heute das Wort schon zu haben vermeint, ist ein Reaktionär. Seien wir auf der Hut, lassen wir uns nicht verführen, Anleihen zu machen beim Wort der Vergangenheit, werden wir nicht müde, um das uns angemessene Wort zu ringen. Was deutsch und groß war in der Vergangenheit, wollen wir verehren, wir wollen das Wort der Vergangenheit studieren, aber diese Verehrung entbindet uns nicht der Pflicht, wieder etwas zu schaffen, was deutsch und groß ist. Wir können und wollen nicht zurück — wir wollen vorwärts, auch im Geistigen. Wir sind keine Romantiker, wir gehen den Weg zum Worte, und der Weg zum Wort ist der Weg zur Klassik. Wir lassen uns nicht verwechseln mit denen, die den Geist und das Wort zu verachten vorgeben. Wir sind nicht Irrationalisten, wir schwelgen nicht in Gefühlen. Nicht mit dem Gegensatz von Gefühl und Wort, oder Herz und Kopf usw. habe ich begonnen, sondern mit dem Gegensatz von Symbol und Wort. Das Symbol aber ist schon ein Geformtes, verglichen mit dem Gefühl. Es hat noch nicht die Formung des Geistes, es hat eine eigene Form, aber es hat eine Form, es ist nicht nur ein äußerliches Zeichen für verfließende Innerlichkeit. Für ein Symbol kann man leben und sterben, es ist eine Wirklichkeit, kein bloßes Zeichen.

Das Symbol gehört niemals einem Einzelnen zu, es gehört einer Gemeinschaft, einem Wir. Dieses Wir ist nicht ein Wir des gefinnungsmäßigen Zusammenschlusses von Persönlichkeiten, ist nicht ein nachträgliches Wir, sondern ein ursprüngliches. Im Symbol sind Einzelner und Gemeinschaft eins. Das Symbol ist unerschöpflich, in ihm erkennt sich sowohl der Einzelne wie die Gemeinschaft. Das reale Wir, das in einem gemeinsamen Rhythmus schwingt, ist es, das in den Symbolen sich wiederfindet.

Und dieses Wir ist wie das Symbol selber als eine Wirklichkeit auch eine Macht. Das echte Wort, das Wort, das noch Macht hat, trägt diese Macht vom Symbol zu Leben. Zwischen der wortlosen Macht des reinen ursprünglichen Symbols und dem machtlosen Wort des Zivilisationszustandes be-

wegt sich die Kultur. Nicht zwischen Ungeist und Geist bewegt sie sich. Denn die wortlose Macht des Symbols ist nicht identisch mit der stummen Gewalt. Das Symbol ist stumm, aber stumm nur verglichen mit dem Wort, so wie es „formlos“ ist verglichen mit der geistigen Form. Aber diese Stummheit und diese Formlosigkeit, sie sind nicht die Finsternis der nackten Gewalt, sondern die feierliche Stummheit des Ursprungs.

Wenn man die Gemeinsamkeit in Fahne und Gruß nicht versteht, versteht man das Ganze nicht. Dann wirft man uns vor, daß wir eine „Sonderanschauung“ verpflichtend machen wollten für alle, dann legt man uns den Willen zur Tyrannei unter und wirft uns die Verleugnung der Humanität vor. Aber wenn man uns vorwirft, daß wir nicht zur Mannigfaltigkeit kommen, dann fragen wir sie, wie sie zur Einigkeit kommen wollen? Den Versuch, auf dem Verordnungswege zur Einigkeit zu kommen, haben wir nicht gemacht. Vor diesem Irrweg schützt uns das Symbol. Wer unter Humanität eine politische und geistige Organisation alles dessen, was Menschenantlitz trägt, versteht, dem erwidern wir: wir sind nicht human. Denn wir wissen, daß es ein Zusammenleben von Menschen auf höherer als nur ökonomischer Basis nicht geben kann ohne die Konzentration dieser Menschen um das ihnen angemessene Symbol. Dieses Symbol vollbringt eine Scheidung, es setzt, was Recht und Unrecht, was wahr und unwahr ist. Das Symbol begrenzt, es schließt aus, es ist ein Symbol nur für diejenigen, die es aus dem Grunde verstehen, und die es mit Begeisterung erfüllt. Das ist unser Begriff von Humanität: Humanität ist da, wo Menschen an ein Symbol glauben und sich einsetzen, wo ein Symbol begeistert und fortreißt zu Gestaltungen und Taten. Humanität ist uns ein Begriff nicht der Ausdehnung, sondern ein Begriff, der auf eine bestimmte Höhenlage hinweist. „Menschlich“ ist ein Volk nicht dann, wenn es alle Rassen duldet, wenn es Fremden die politische und geistige Herrschaft über sich zugesteht, sondern menschlich ist es dann, wenn es sich mit aller seiner Kraft bemüht, sich selber in menschlich große Form zu bringen. Auf dem Wege der Duldung würde es nur das Chaos vermehren; und

selbst einzelne, individuelle Kulturleistungen hohen Ranges können diesen Weg nicht annehmbar machen. Jedes Volk hat den Auftrag, die Welt in seinem Kreise von sich aus neu zu organisieren. Kein Volk kann sich diesen Auftrag von einem andern abnehmen lassen. Und kraft dieses Auftrags schließt es die von seinen großen Aufgaben aus, die an seinen Symbolen nicht aus tiefstem Grunde teilhaben können.

Es gibt zwei Weisen, wie die Symbole eines Volkes sich auslegen: die Tat und das Wort. Die Handelnden legen durch die Tat aus, was deutsch ist, wir Lehrer durch das Wort. Tat und Wort, Politiker und Lehrer fallen nicht zusammen. Das ergäbe den Dilettantismus der Tat und den Dilettantismus des Wortes. Es ist nicht möglich, daß sie zusammenfallen. Denn jeder von ihnen, der Forscher und der Lehrer sowohl wie der Handelnde ist, wenn er sein Amt recht versteht, auf das Ganze bezogen. Wer sich in der ihm eigenen Weise auf das Ganze bezieht, der braucht es nicht noch in einer anderen. Oder, um es mit dem Worte eines geistreichen Engländers zu sagen: man kann nicht auf zwei Wegen zugleich ins Paradies eindringen. Jeder soll auf seine Weise sich zum Ganzen verhalten. Politisiert der Lehrer, dann entsteht verantwortungsloses Gerede, lehrt die Bürokratie, dann entsteht verordnete Gesinnung.

Der humanistische Idealismus hat an eine Gemeinsamkeit ohne Symbol geglaubt. Er hat beim Begriff angefangen. Wir haben erkannt, daß es zwecklos ist, sich in Wort und Begriff zu einigen, wenn die Einigung im Symbol fehlt. Wir haben erkannt, daß ein Bildungssystem nur dann fruchtbar sein kann, wenn es auf einem Erziehungssystem aufruhet. Wir schließen die Weite nicht aus, aber die falsche Universalität. Denn es ist verhängnisvoll, in die Weite zu gehen, wenn die Geschlossenheit fehlt. Nur wo ein Typus da ist, ein festes System von Gewöhnungen, ein Erziehungssystem, das mit dem Leibe beginnt, nur da tut die Weite der geistigen Welt ohne Schaden für den Menschen sich auf. Die idealistisch-humanistische Philosophie der Bildung, die diese Erziehung zum Typus der „Einseitigkeit“ gezogen hat, hat gewähnt, den Griechen nahe zu sein. Sie hat die Forderung auf universale Bildung gerade durch den Hinweis

auf die Griechen zu rechtfertigen versucht. Aber gerade die Griechen haben nicht zu harmonischen Individualitäten erzogen. Man sehe sich ihr größtes Erziehungsbuch an, Platons Staat: es handelt von Typen, nicht von Individualitäten. Der Vielseitigkeit setzen wir die Geschlossenheit gegenüber, der Harmonie die Kraft, der Feinheit die Schlichtheit, der komplizierten Innerlichkeit die Sicherheit der Haltung. Vieles danken wir den Männern, die auf dem Wege der Philologie, des Verstehens des Wortes, der Bildung zu den Griechen uns zurückgeführt haben. Nun aber gehen wir selber zu den Griechen, und wir haben die Gewißheit, ihnen näher zu kommen als wir es je waren, wenn wir nach dem Gesetz unseres eigenen Wesens uns erziehen.

Wenn das Leben, das vor uns liegt, ein Leben im Staate, ein politisches Leben sein wird, dann ist auch das griechisch. Das neuhumanistische Bild der Griechen war von der Kunst und der Wissenschaft her bestimmt, unser modernes Bild vom Griechen ist durch die Polis bestimmt. Ein Vorbild kann uns diese Polis nicht sein, aber als Beispiel kann sie dienen dafür, daß Freiheit nur da gedeiht, wo Einigkeit in den Symbolen besteht.

Eine neue Epoche beginnt. Die Epoche des Mittelalters, die Epoche der Seelenbindung und Seelenführung liegt hinter uns. Wir erkennen keine Macht an, die geistig und politisch zugleich ist, wir haben nicht einen Papst, sondern einen Führer. Wer nicht mit uns leben und sterben kann, der wird nicht als Ketzer verbrannt. Er bleibt unbehelligt, wenn er uns nicht angreift. Hinter uns liegt aber auch die Epoche der Neuzeit, die Epoche der Gewissensfreiheit, des Individualismus. Wir stellen es dem Einzelnen nicht frei, die Symbole anzugreifen und zu verworfen, in denen sich unsere Einigkeit offenbart. Sie ziehen jetzt hinaus, um Bücher zu verbrennen, in denen ein uns fremder Geist sich des deutschen Wortes bedient hat, um uns zu bekämpfen. Auf dem Scheiterhaufen, den Sie errichten, werden nicht Ketzer verbrannt. Der politische Gegner ist kein Ketzer, ihm stellen wir uns im Kampfe, er wird der Ehre des Kampfes teilhaftig. Was wir heute von uns abtun, sind Giftstoffe, die sich in der Zeit einer falschen Duldung angesammelt haben. Es ist unsere Aufgabe, den deutschen Geist in uns so mächtig werden

zu lassen, daß sich solche Stoffe nicht mehr ansammeln können. Wir dürfen nicht auf Verbote bauen. Aus uns selber heraus müssen wir den undeutschen Geist überwinden. Das Weltalter, das vor uns liegt, das politische Weltalter, das Weltalter des Sozialismus, es wird nicht ein Weltalter des Cäsaro-Papismus sein. Die deutsche Universität wird niemals das geistige Durchführungsinstrument eines außer ihr selber liegenden Willens werden. Sie hat ihre eigene Beziehung zum Ganzen. Politik und Geist sind vereinigt in den Symbolen, aber getrennt in den Organen. In der Deutung der Symbole sind wir frei.

Hochschule und Staat

Nach Vorträgen, gehalten vor den Studentenschaften in München und Göttingen, Mai und Juni 1933

Welches ist der Zustand der deutschen Hochschule in diesem Augenblick? Die Frage ist schwerer zu beantworten, als man gemeinhin annimmt. Man setzt voraus, die Hochschule habe einen bestimmten Ort in den geistigen und politischen Kämpfen unserer Zeit im positiven oder im negativen Sinne. Sie hat keinen! Die Hochschullehrer, die für das System von Weimar entschieden Stellung genommen hatten, waren immer nur Ausnahmen. Die Mehrzahl der deutschen Hochschullehrer wahrte die Tradition. Nur von dieser Tatsache aus versteht man die beiden charakteristischen Momente der heutigen Lage: zuerst die Verwirrung und Ratlosigkeit. Man hatte geglaubt, jetzt sei der Augenblick für die ungeteilte Wiederaufnahme der alten Tradition gekommen. Und es zeigt sich, daß der Augenblick revolutionär ist, daß die Jugend das Bild einer neuen Hochschule in sich trägt. Ratlosigkeit und Verwirrung sind die Folgen: wenn wir von der tragenden Idee her urteilen, dann gibt es in diesem Augenblick keine deutsche Hochschule. — Damit hängt das zweite Moment zusammen: die tragische Situation der Professoren. Sie verstehen ihre Zeit nicht mehr, sie halten für Zufall und Willkür, was Ausdruck eines notwendigen Geschehens ist. Die Führung ist im Augenblick auf die Studentenschaft übergegangen. Stürmisch fordert diese den Einbau der Hochschule in den Staat. Sie sieht vielleicht die Schwierigkeit der Aufgabe nicht, aber sie erkennt die Bedeutung des Augenblicks. Die Universität ist alt, der Staat ist jung, und nicht nur dieser Staat ist jung, sondern jeder Staat, denn im Reich des Handelns dreht das Rad sich rascher um als im Reich des Erkennens. Eine Schule kann lange Zeit hindurch von der Tradition leben und kann doch gut sein; ein Staat, der bloß noch von der Tradition lebt, geht unter.

Die Universität ist getragen worden in ihrer ersten Phase von der Kirche. Ihre Gliederung erfolgte nicht nach Wissenschaften, sondern nach Berufen: dem theologischen, juristischen und ärztlichen. Die philosophische Fakultät hatte nur vorbereitenden Charakter. — Über die Berufe hinweg bemächtigte sich im Spätmittelalter der Territorialstaat der Universität; der Landesfürst brauchte Theologen, Juristen und Ärzte. Inzwischen war der Humanismus gekommen, und die philosophische Fakultät, die Fakultät der Philologen und Rhetoren, wuchs an Bedeutung. Im absoluten Staat der Aufklärung kommt der Landesfürst auf die Höhe seiner Macht; zugleich kämpft die Wissenschaft in der juristischen und in der philosophischen Fakultät den großen Befreiungskampf. Schließlich tritt die Philosophie in den Mittelpunkt des Kosmos der Wissenschaften. Sie verbündet sich mit der philologisch-historischen Methode, und heute gibt es, quer durch die alten vier Fakultäten hindurch, in Wirklichkeit nur noch zwei Fakultäten: die geschichts- oder geisteswissenschaftliche und die naturwissenschaftliche, denn auch für den Theologen und den Juristen ist die historisch-kritische Methode grundlegend geworden.

Mit dieser Vereinheitlichung, die mit dem Anwachsen der philosophischen Fakultät zusammengeht, ist die Verselbständigung der Wissenschaft verknüpft. Die Stelle, die früher die Kirche, dann der Landesfürst eingenommen hatte, nimmt im Zeitalter der konstitutionellen Monarchie die „autonome“ Wissenschaft selbst ein. Es wird eine Art Gleichgewichtsverhältnis zwischen Wissenschaft und Staat, zwischen dem Kollegium der Professoren und dem Ministerium konstituiert, das seinen Ausdruck im Berufungsverfahren findet.

Heute erleben wir den Übergang von der „autonomen“ Wissenschaft und der Bildung zur Politik. Mit einer ganz neuen Mächtigkeit tritt der Staat, nun nicht mehr konstitutionelle Monarchie oder „Republik“, sondern wirklicher Volksstaat, vor uns hin. Die Hochschule steht vor dem Problem, ob sie von Grund auf politisch sein kann. Es ist ihre Lebensfrage, ein Ausweichen gibt es nicht. Es ist besser, wenn man nichts anderes tun kann, hier zu verzeifeln, als etwa von einer neuen „Vertiefung“ zu reden. Wir wissen von dem Jahrhundert, das

fast auf die Minute hundert Jahre nach Goethes Tode begonnen hat, wir wissen von diesem 20. Jahrhundert noch nicht viel, aber eines wissen wir: es wird das Jahrhundert der Politik sein. Wird der politische Mensch noch eine wissenschaftliche Hochschule haben können? — das ist die Frage.

Unter dem Einfluß der Universität Berlin (gegründet 1810) sind aus den deutschen Hochschulen im Laufe des 19. Jahrhunderts die stärksten Hochburgen des Liberalismus in Europa geworden. Die auf die Idee des „absoluten Wissens“ gegründete Universität befindet sich heute in der Krise. Man darf nicht annehmen, daß diese Krise schon beseitigt wäre, sobald die Forderung erfüllt ist, die heute (mit gutem Recht) nachdrücklich erhoben wird: auch die Hochschule hat sich dem Lebensprozeß des Volkes einzugliedern. Daß eine von den Vorurteilen des Liberalismus befreite deutsche Hochschule z. B. der deutschen Vorgeschichte und der Rassenlehre einen andern Platz einräumen wird als die „humanistisch“ begründete Universität, versteht sich von selbst. Aber das Schicksal der Hochschule hängt davon ab, welche Vorstellung von der Wissenschaft ihr zugrunde liegt. Eine falsche Vorstellung von der Wissenschaft wird ihr tödlich. Wenn aus berechtigter Abneigung gegen humanistische Illusionen nicht nur die liberale Gesamtauffassung von der Wissenschaft verworfen wird, sondern die Wissenschaft selbst, dann ist die Hochschule in Lebensgefahr.

Die Prinzipien der Freiheit der Wissenschaft und das besondere deutsche Prinzip der Verbindung von Forschung und Lehre sind in ihrem Wesen und in ihrer Geltung nicht abhängig von der Weltanschauung des Liberalismus. „Liberal“ ist lediglich die Identifizierung von Freiheit und Toleranz. (Ganz beiseite bleibe hier die Personenfrage. Die Lösung dieser Frage hat das Staatsgrundgesetz vorzunehmen. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die deutsche Hochschule als Institution des Staates allein schon wegen der Bedeutung, die ihr für den Lebensprozeß des Volkes zukommt, nur deutschen Volksbürgern das Recht zu lehren erteilen kann.) Die wissenschaftliche Forschung ist alles andere, als „tolerant“. In allen wesentlichen Fragen ist die Wissenschaft, ungeachtet ihres immanenten Prinzips der Kritik, intolerant,

3. B. allem priesterlichen Dogmatismus gegenüber. Ihren Charakter erhält die Wissenschaft durch ihren Geist, der ein Geist der Unabhängigkeit und des männlichen Mutes, das heißt ein heroischer Geist ist.

Wie verträgt sich nun aber diese Intoleranz, dieser Unabhängigkeits- und Wahrheitsanspruch der Wissenschaft mit dem Absolutheitsanspruch des Staates? Eine Verstaatlichung der Wissenschaft, das heißt eine Verwandlung der Professoren und Studenten in Funktionäre und Stipendiaten zerstört das Leben in der Wissenschaft, ganz gleich unter welchem Titel sie erfolgt. Wer aber lediglich in der Form der Alternative denkt: „Freiheit“ (im liberalen Sinne) oder „Verstaatlichung“ der Wissenschaft, ist noch vom liberalistischen Denken abhängig, selbst dann, oder gerade dann, wenn er in einem antiliberalen Sinne antwortet. Obwohl Wissenschaft und Staat beide den Anspruch auf Unbedingtheit erheben, können sie „in der Tat“ zusammen bestehen, vorausgesetzt, daß der Geist der Wissenschaft dem des Staates verwandt ist. Der Liberalismus hat die Wissenschaft entmannt; er hat aus Forschung und Lehre eine harmlose, neutrale „Beschäftigung“ gemacht. Ausdruck dieser Wendung ins Unschädliche ist der wissenschaftliche Positivismus, an dem die Hochschulen heute zu ersticken drohen, und der die männliche Jugend von ihnen fast schon vertrieben hat. Die positivistische Verflachung verträgt sich vortrefflich mit der Praxis des politischen Quietismus. Mit ihr stimmt eine Erkenntnistheorie überein, die die Wissenschaft lediglich auf die Tätigkeit des Verstandes zurückführt. Es ist so weit gekommen, daß man meint, Intellekt und wissenschaftlicher Geist seien dasselbe. Intellektualismus tritt aber nur da ein, wo der Geist der Wissenschaft erstorben ist. Der Intellekt ist eine *conditio sine qua non*, nicht die *conditio per quam* der Wissenschaft.

Nicht die Verwissenschaftlichung des Geistes, sondern die Entgeisterung der Wissenschaft ist die Ursache der Krise. Wer es heute Nietzsche nachtun möchte in der Kritik „der“ Wissenschaft, der vergißt das Wort Nietzsches: „Ich will es dahin bringen, daß es der heroischen Stimmung bedarf, um sich der Wissenschaft zu ergeben.“ Die Wissenschaft ist nicht eine

Leistung des oberflächlichen Intellekts, sondern eine Schöpfung der in der Tiefe heroischer Begeisterung gegründeten Ratio. Unter der „Nüchternheit“ der Wissenschaft ist nicht die schwunglose Feigheit positivistischer Kleinräumer zu verstehen, sondern die strenge Zucht, die sich die Begeisterung für die Wahrheit selbst auferlegt.

Eine Generation, die das heroische Bild des Staates in der Seele trägt, wird den aus der Verzweiflung geborenen Doktrinen eines „Irrationalismus“ absagen und sich den heroischen Rationalismus der Wissenschaften zum Bundesgenossen wählen. Ist dieser Bund in den Seelen vollzogen, dann ist die wirkliche Verbindung von Staat und Wissenschaft in dem gleichen heroischen Geiste ein lösbares Problem geworden. Der Geist der echten Wissenschaft ist staatsverwandt. Die junge Generation wird das Schwert dieses Geistes nicht noch einmal zu einem Spielzeuge humanistischer „Bildung“ machen wollen — sie darf es aber auch nicht zu einem bloßen Hammer oder zu einer Sichel machen.

Die Behauptung, daß die Wissenschaft unabhängig sei, ist nicht zu verwechseln mit der liberalen These von der „Autonomie“ der Wissenschaft. Die liberale Wissenschaftsauffassung bildet einen Teil der liberalen Kulturphilosophie. Danach grenzt sich das Reich der Kultur als ein autonomes Reich, gegliedert in autonome Sachgebiete wie Wirtschaft, Recht, Kunst, Wissenschaft usw. gegen das irgendwie „darunter“ liegende Reich der Natur ab. Kultur und Geist sind hier frei schwebend gedacht, standortlos. Für die Behauptung, daß alle Kultur an Blut und Boden, an Rasse und Volkstum gebunden sei, hatte die Philosophie der autonomen Kulturgebiete immer nur ein mitleidiges Lächeln; es führt zu seltsamen Gesichtszerrungen, wenn auch dieses Lächeln heute „gleichgeschaltet“ wird.

Die Lehre von der Autonomie der Wissenschaften hat einen Sinn nur innerhalb einer Lehre von der Autonomie des Menschen und der Kultur. Wenn wir dagegen von der Unabhängigkeit der Wissenschaft reden, so haben wir nicht das Produkt eines frei schwebenden Intellekts oder eines Menschen an sich im Auge, sondern die unabhängige Wissenschaft inner-

halb des Systems der nationalen Kultur. Man begeht einen Trugschluß, wenn man meint: die Liquidierung des Begriffs einer „autonomen“ Kultur bedeutet die Aufhebung der Unabhängigkeit der Wissenschaft. Sie bedeutet nur die Aufhebung des Begriffs der angeblich autonomen Wissenschaft. Das System unserer nationalen Kultur verlangt die unabhängige Wissenschaft als einen integrierenden Bestandteil. Eine sogenannte autonome Wissenschaft hat in diesem System keine Stelle; ebensowenig jedoch die Verstaatlichung des Geistes.

Die Wissenschaft, wie wir sie kennen, ist eine Schöpfung germanischen Unabhängigkeitsinnes. Mit sicherem Instinkt hat Nietzsche den kühnen nordischen Geist der vorsokratischen Philosophie wieder entdeckt — eine Tat, die ebenso bedeutungsvoll ist wie die Erschließung der griechischen Marimorkunst durch Windelmann. Eine andere Entdeckung steht uns noch bevor: die mediterranierte Wissenschaft der Griechen wurde im 17. Jahrhundert durch einen neuen Einsatz nordischen Geistes überwunden durch die moderne Wissenschaft. Nicht Epigonen und Zerstörer sind die Descartes, Galilei und Kepler, sondern Neuschöpfer der Wissenschaft aus dem kühnen, unternehmenden Geiste der Völker des Nordens.

Die moderne Wissenschaft geriet sogleich bei ihrer Geburt in einen Streit mit der geistigen Macht, die bis dahin das Abendland beherrscht hatte, mit der totalen Kulturmacht der Priesterkirche. Dieser Streit ist bis heute noch nicht ausgetragen, er muß in dem Augenblick wieder auflodern, wo die Wissenschaft sich auf ihren Ursprung besinnt. Die angeblich autonome Wissenschaft im System der angeblich autonomen Kultur hat sich zuletzt mit dieser geistigen Macht allzugut vertragen. Die Verkümmernng dieser Wissenschaft zu einem geistlosen Betrieb beruht zuletzt mit darauf, daß die großen und gefährlichen Fragestellungen mit dem Bann belegt wurden, weil wissenschaftsfremde geistige Mächte nur noch harmlose Einzeluntersuchungen erlaubten. Die Unabhängigkeit der wissenschaftlichen Forschung entschlummerte in der securitas des Positivismus; wo die heroische certitudo sich regte, wurde sie verfermt oder sekretiert. Das ist der Sinn des Schicksals Nietzsches.

In dem Augenblick, in dem wir ein nationales Erziehungssystem aufrichten, muß auch die Idee der Wissenschaft in neuem Glanze vor uns aufleuchten. Diese Idee gehört zu uns, sie ist geboren aus der innersten Substanz unserer Rasse. Die Hochschule der Zukunft wird politisch sein, weil sie gegründet ist auf den politischen Charakter der Wissenschaft, der Wissenschaft, die durch sich selber politisch ist, insofern sie sich anderen geistigen Mächten immer entgegenstellen wird, und insofern sie durch dieses Gesetz ihres Wesens zum unabhängigen Staate in eine notwendige Beziehung tritt.

Alle echte Wissenschaft gründet im Wissen, und dieses Wissen rechtfertigt sich selbst. Die Wissenschaft empfängt ihren Sinn und ihre Rechtfertigung also nicht durch etwas, was nicht Wissenschaft ist, durch einen „Glauben“ außer ihr. Alles Wissen ist zuletzt ein Wissen des Menschen um sich selbst in der Welt. Es ist dies das Wissen um die gefährlichste Position, die es im Zusammenhang der Dinge gibt, ein Wissen, das nur der Mutige erträgt. Denn was ist Wissenschaft im letzten Grunde anderes als eine hohe Art, die Ungewißheit der menschlichen Existenz zu ertragen?

Es kommt darauf an, den Ernst der Wissenschaft wieder zu gewinnen, die alexandrinische Stimmung von uns abzutun, in der man die Wissenschaft nur als etwas Vorhandenes, Überliefertes auffaßt. Wenn die Wissenschaft einmal da ist, dann kann jeder sie mit dem bloßen Verstande nachdenken. Es entsteht die Gefahr des frivolen Verhältnisses zu einem mit hohen Opfern erkaufte Gut. Wir werden aus diesem Alexandrinismus nur herauskommen, wenn wir die gewaltige Aufgabe der unabhängigen Wissenschaft in diesem Jahrhundert erkennen.

Der Akademiker ist nicht ein Priester der Wahrheit, der im Tempel der Bildung dem „Geiste an sich“ dient; die Universität ist aber auch nicht ein Büro, das eine nur fachliche Schulung für gewisse Berufe vermittelt; sie ist das Lager der Wissenschaft, eine Pflanzstätte jenes männlich-ernsten und zugleich heiteren Geistes, wie er den Nordvölkern eigen ist. Wo immer Männer im Lager zusammenkommen, da ist Lachen und Übermut, da findet sich Spottrede und Scherz auf dem Grunde kameradschaft-

licher Treue. Daß die Stätte der Wissenschaft noch etwas anderes ist als ein Laboratorium und ein Seminar, daß sie ein Ort ist, an dem die Jugend unseres Volkes zu gemeinsamer reiner Tätigkeit zusammenströmt, ein Ort des Lebens und des Geistes — das ist die Einsicht, auf die die Hochschule der Zukunft gegründet sein muß.

Vielleicht war es der Grundirrtum der Vergangenheit, zu meinen, daß Wissenschaft eine Sache des Alters sei, und daß auch der Staat nur eine Sache des Alters sei. Es gehörte diese Meinung zu dem Alexandrinismus der vergangenen Epoche. Als ob die Wissenschaft nicht auch von jugendlichen Geistern in ihrer ganzen Tiefe erfaßt werden könnte! Es gibt eine Weisheit des Alters beim Wissenschaftler wie beim Staatsmann. Aber gerade diese „Weisen“ sind bis ins Alter jung, revolutionär. Sie haben nichts gemein mit jenem „Alter“, das der Jugend gewohnheitsmäßig auf die Schulter klopft: Lassen Sie das, junger Mann, das verstehen Sie noch nicht. Oh dieses „noch nicht“ — als ob das tiefere Verstehen dann immer wirklich nachkäme! Der Enthusiasmus, mit dem die junge Seele ein Problem anpackt, ist etwas ganz anderes als ein bißchen „Stimmung“. Er ist die Quelle, aus der die Wissenschaft selber stammt. Alle Achtung vor dem, der die wissenschaftliche Technik beherrscht, alle Achtung vor Mühe und Arbeit — sie sollen Ihnen, meine jungen Freunde, nicht erspart bleiben — aber ein wenig Resignation, ein wenig Müdigkeit und Kleinmut in Verbindung mit technischer Virtuosität, das ist nicht Weisheit des Alters! Weder im Bezirk der Wissenschaft, noch im Bezirk des Staates. Der Jüngling, der in seiner Begeisterung „reif“ genug ist, für das Vaterland als erster zu sterben, darf zu keiner Zeit aus dem lebendigen Staate ausgeschaltet sein. Man kann diesen „jugendlichen Geist“ nicht nur dann rufen, wenn man ihn gerade braucht, und ihn dann wieder „nach Hause“ schicken. Dieser Geist ist vom Großen Kriege gerufen worden, er hat sich gestellt, und er ist nicht wieder nach Hause gegangen. Er hat begriffen, daß der Staat mehr ist als ein technischer Apparat zur Versorgung einer Bevölkerung, er hat begriffen, daß „Staat“ das höchste Wort ist für die Auslegung, die ein Volk seiner geschichtlichen Lage jeweils gibt. Die

deutsche Jungmannschaft, die sich berufen fühlt, die erste zu sein, wenn es gilt, fühlt sich auch kraft des heiligen Rechts der Jugend berufen, über der inneren Größe des Staates zu wachen.

Nicht bei allen Völkern hat der Jüngling die Stellung wie bei uns. Es besteht eine seltsame Übereinstimmung zwischen dem Mythos von Siegfried und dem Mythos von Achill. Zwischen uns und den Griechen, von denen die Ägypter, das alte Priester-volk, sagten, daß sie ewig Kinder blieben, gibt es noch ein innigeres Band als das, das durch das Studium der Sprache geknüpft wird: wir verstehen uns im Jüngling. Ja, ich wage die Vermutung, daß es nicht zuletzt die gemeinsame Verehrung des männlich-jugendlichen Enthusiasmus gewesen ist, die uns durch Windelmann und Nietzsche zu den Griechen zurückgeführt hat.

Die Literatur keines anderen Volkes kennt eine solche Reihe reiner Jünglingsgestalten wie die unsere. Siegfried lebt wieder auf im tumben Torens Parzival Wolframs von Eschenbach. Er erscheint wieder in den herrlichen Jünglingsgestalten Hölderlins und Jean Pauls, in den Unzeitgemäßen Betrachtungen Nietzsches. Dieser deutsche Jüngling, von dem die anderen Völker kaum etwas wissen, dieser Jüngling von Langemarck, der eben vor dem Kriege — tiefsinniger Zufall! oder vielmehr kein Zufall! — die späten Hymnen Hölderlins wieder entdeckt hatte, ihn hat die deutsche Universität der Nachkriegszeit wieder zu einem „Studierenden“ machen wollen, der erst einmal zu lernen habe. Ja, dieser Jüngling will lernen, aber lernen, was Wissenschaft für Platon und Nietzsche war, nicht aber will er positivistische Ergebung in den „Lauf der Welt“ lernen.

Der wissenschaftliche Geist drängt, ganz anders als der künstlerische, zur Vereinigung, zur männlichen Korporation. Die wissenschaftliche „Akademie“ ist fast so alt wie die abendländische Wissenschaft selbst. Sie bedeutet mehr als eine bloße Werkstattgemeinschaft oder einen Zweckverband, sie ist echte Gemeinschaft, eine Vereinigung Gleichstrebender innerhalb einer Tradition, ein Bund von Männern, vereinigt durch einen gemeinsamen Dienst, vereinigt durch eine gemeinsame Methode. Im Bereich der Wissenschaften hat das Meister-Schüler-Verhältnis einen an-

deren Sinn als im Bereich der Kunst. Künstlertum faßt nicht zusammen, es isoliert. Der Wert der künstlerischen Schülerleistung liegt zuletzt, trotz aller Bedeutung der Schülerschaft, doch in der Originalität. Es gibt innerhalb der modernen Kultur kaum noch künstlerische Aufgaben, die durch Zusammenschluß gelöst werden können. Im wissenschaftlichen Bereich dagegen, wo die Methode herrscht, gibt es die Möglichkeit, zur Lösung gemeinsamer Aufgaben sich zu verbinden. In einer wissenschaftlichen Schule lebt der Geist der Kameradschaft. Es ist tief symbolisch, daß Platons philosophisch-pädagogisches Hauptwerk zugleich vom Wesen der Wissenschaft und vom Wesen des kriegerischen Staates handelt.

Aus dem Geiste der Kameradschaft muß die Hochschule als Lebensgemeinschaft erneuert werden. Als deutsche Hochschullehrer werden wir uns täglich die Frage zu stellen haben: was wird aus den jungen Männern in zwanzig Jahren geworden sein? Sind sie Kentner geworden, „Besitzer“ der Materie oder des Geistes, Verbitterte, zwecklos Umherstehende, Betriebsame, Funktionäre irgendeiner Macht — oder sind sie lebendig geblieben, sind sie Männer geworden, die den Enthusiasmus ihrer Jugend sich bewahrt haben? Wir werden unsere Aufmerksamkeit nicht auf die Mannigfaltigkeit der Individualitäten, sondern auf die Reinheit des Typus zu richten haben. Die Einheit des Volkes erscheint in der Einheit der Führung und der Herrschaft, die Einheit der Herrschaft erscheint psychologisch in der Einheit des Typus. Alle großen Zeiten haben Typen erzogen. Wir brauchen uns um die Individualität nicht zu sorgen; sie wird sich durchsetzen, um so sicherer, je weniger sie absichtlich gepflegt wird.

„Wissenschaft und Erziehung“ steht über dem Tor der neuen deutschen Hochschule, und nicht mehr: „Dem gebildeten Staatsbürger“. Mit dem soldatischen und sozialistischen Geiste von Potsdam verbindet sich der männliche Geist der Wissenschaft. Und das Datum des 21. März bedeutet hier, in der Universität: wir fühlen uns auch hier dem heroischen Geiste Friedrichs des Großen näher als dem genießenden Geiste Wilhelm von Humboldts.

Der politische Student

Vortrag, gehalten vor der Studentenschaft
Charlottenburg, 26. Juni 1933

Den politischen Studenten kann nur derjenige verstehen, der die geschichtliche Lage versteht. Nur wer eine Vorstellung davon hat, daß es sich heute nicht um einzelne Änderungen und Reformen dreht, sondern daß eine neue Epoche angebrochen ist, versteht den Anspruch, der in dem Wort politischer Student steckt. Denn der politische Student ist der politische Mensch auf der Hochschule des 20. Jahrhunderts. Das 18. Jahrhundert kannte den Untertan; das 19. Jahrhundert den Staatsbürger; das 20. Jahrhundert kennt den politischen Menschen. So wie man im 19. Jahrhundert den Begriff des Untertans bekämpft hat, so bekämpfen die Jungen heute den Begriff des Staatsbürgers. Der politische Student unserer Tage ist da völlig unbekannt, wo man ihn für einen kleinen aufgeregten Patrioten nimmt, und erwartet, das politische Fieber in ihm werde sich schon wieder einmal legen. Manche glauben im Ernst, die Studenten verstünden unter der Politisierung der Hochschule so etwas wie staatsbürgerlichen Unterricht an der Hochschule. Ja, es gibt sogar solche, die diesen Gedanken bekämpfen mit dem Hinweis, daß solcher Unterricht doch nur auf der höheren Schule einen Platz habe! Ganz zu schweigen von denen, die in ihrer Weise Greuelpropaganda treiben, indem sie den politischen Studenten als Mann der Gewalt und der Faust abtun.

Politischer Mensch ist man durch Geburt und durch Erziehung. Man ist es als Glied der deutschen Schicksalsgemeinschaft, als Volksgenosse, und man ist es als Führer oder Gefolgsmann innerhalb des staatlichen Aktionszusammenhanges. Der völkische Staat, der nach dem Führerprinzip aufgebaut ist, besteht nicht aus einzelnen Staatsbürgern, die irgendwie zusammenwirken, sondern aus Volksgenossen, die sich um den Führer gruppieren. Dieser Staat wird nicht von heute auf morgen durch Änderung

der geschriebenen Verfassung eingeführt; sein Bau ist die Aufgabe einer oder mehrerer Generationen. Denn er ist erst dann vorhanden, wenn auf allen Gebieten Führer und Gefolgschaft in das richtige Verhältnis zueinander gekommen sind. Er ist keineswegs schon dann vorhanden, wenn der Staatsbürger den Herrn Reichskanzler plötzlich Führer nennt und ihm sein unbeschränktes Vertrauen ausspricht mit den Worten: Hiltner wird es schon machen — und dabei die stille Hoffnung hegt: auf diese Weise geht alles weiter wie bisher und wird vielleicht einmal noch so, wie es vor dem Kriege war. Aber der Nationalsozialismus bedeutet nicht die Restauration! Die nationalsozialistische Bewegung ist geboren aus der Konzeption eines neuen deutschen Staates, aus dem Bilde einer neuen Ordnung, das in der Seele eines einzelnen im Augenblick der tiefsten Schmach sich formte. Nationalsozialist ist derjenige, der das Bild dieser neuen Ordnung in sich trägt und alles, was er tut, nach diesem Bilde ausrichtet. Der nationalsozialistische Staat wird nicht von oben gemacht, sondern von unten her aufgebaut. Er kann nur aufgebaut werden durch politische Menschen, d. h. solche, die an ihrer Stelle und auf ihre Weise aus eigener Deutung und Verantwortung heraus den Auftrag erfüllen, den der Führer vom Schicksal erhalten hat und den er an sie weitergibt.

Der politische Mensch, der deutsche Mensch unter dem Schicksal, ist ein dynamischer Begriff, völlig unterschieden von dem statischen Begriff Staatsbürger. Politischer Mensch kann schon der junge Mensch sein, der ergriffen ist von der Größe und Gewalt des deutschen Schicksals; Staatsbürger dagegen konnte der junge Mensch nicht sein. Staatsbürger wurde man in dem Maße, als man hineinwuchs in jenes statische System, das man bürgerliche Gesellschaft nannte, indem man Berufspflichten erfüllte und eine Familie gründete und, was die Hauptsache war, damit sich einfügte in das System der Besitzverhältnisse. Von der Sozietät der Staatsbürger aus gesehen, gehört der Student einfach zu dem noch einkommenslosen Teil des Volkes, und sein Anspruch politischer Mensch zu sein, ist lächerlich, da er es ja noch nicht einmal zum Staatsbürger gebracht hat. Man versteht

nicht, daß der junge politische Mensch gar nicht Staatsbürger werden will. Er hat ein ursprüngliches Verhältnis zu seinem Volk und zum Staat, nicht nur ein Verhältnis, das durch die Familie und den Beruf vermittelt ist. Noch mehr: er weiß, daß nur derjenige, der sich unmittelbar und unvermittelt zum Ganzen verhält, allein im richtigen Verhältnis zum Staate steht. Wie leicht läßt sich der einzelne durch allzu große Sorge in Familie und Beruf erdrücken und untauglich machen für den Blick auf das Ganze. Der politische Mensch tritt mit dem Blick auf das Ganze der einzelnen Aufgabe gegenüber. Wer heute mit jungen Menschen zu tun hat, dem fällt wohl manchmal die Souveränität auf, mit der sie ihre Aufgaben lösen. Darin äußert sich nicht die Überheblichkeit der „jungen Generation“, sondern das ist eine Folge ihrer politischen Ausrichtung. Für den politischen Menschen werden alle Aufgaben einfach, womit nicht gesagt ist, daß sie „leicht“ werden. Die Kompliziertheit des modernen Lebens beruht auf seiner Maßstablosigkeit. Der politische Mensch bringt in die verwirrte bürgerliche Welt den Maßstab seiner Zielsetzung. Diese Zielsetzung kann schon vom jungen Menschen in ihrer ganzen Größe und Reinheit erfaßt werden. Auch das Bild des neuen Staates, das vor der jungen Seele schwebt, ist tauglich, Maßstab zu sein, ja, es ist in hervorragendem Maße tauglich.

Der Staatsbürger versteht den universalen Sinn nicht, den das Wort politisch für die junge Generation hat. Für ihn ist Politik das Wort für einen engen Bezirk von Handlungen, mit dem er nichts zu tun hat und nichts zu tun haben will. „Politik“ ist Sache der Politiker, Sache eines bestimmten Berufs. Wer nicht zu diesem Berufe gehört, so meint er, der politisiert. Der Staatsbürger wagt sich nicht einzugestehen, daß der Mensch von Grund auf ein politisches Wesen ist, daß auch seine eigene Existenz durch und durch politisch ist. Das politische Verhalten tritt nicht zu andern Verhaltensweisen des Menschen hinzu, es ist nicht ein Verhalten, das er haben kann oder nicht, sondern es ist das Grundverhalten. Der Staatsbürger insbesondere erkennt nicht, daß seine Teilnahme am Vermögen des Gesamtvolkes, die ihm durch Besitz oder Einkommen gewährleistet ist,

schon ein Politikum darstellt. Er verehrt das „autonome“ Sachgebiet „Wirtschaft“ wie einen Götzen. Es gibt noch andere solche Götzen: den Beruf, die Wirtschaft, das Recht, die „Kultur“. Für die liberale Kulturphilosophie besteht die ganze Kultur aus autonomen Sachgebieten. Wenn heute gegen den politischen Menschen argumentiert wird, dann geschieht es mit den Begriffen der liberalen Kulturphilosophie, die sich alle nicht auf den wirklichen konkreten, d. h. den politischen Menschen beziehen, sondern auf einen fiktiven, „theoretischen“ Menschen. Dieser theoretische Mensch ist dadurch gekennzeichnet, daß er in seinem Tun sich nach den Normen der autonomen Sachgebiete richtet. Er kennt keine andere Instanz als diese Normen, er verhält sich stets „sachlich“. Politisches Verhalten liegt außerhalb dieser Sachlichkeit und erscheint als „unsachlich“. Es herrscht hier eine von der Politik gänzlich losgelöste Verehrung des abstrakten Berufs: erfülle die Pflichten deines Berufs so gut du kannst, Sorge für dich und deine Familie, und du dienst dem Ganzen. „Wenn die Rose selbst sich schmückt, schmückt sie auch den Garten.“ Hier liegt der Glaube an die Harmonie zugrunde, die sich von selber herstellt. Die junge Generation, die den Härten des Nachkriegslebens ungeschützt gegenübersteht, kann diesen Kinderglauben nicht mehr teilen. Sie versteht die liberale Sorglosigkeit gegenüber dem Ganzen nicht mehr. Sie nimmt wahr, daß die soziale Ordnung sich nicht „von selber“ herstellt, sie hat den Primat der Politik erkannt, den universalen Sinn des Politischen, sie hat erkannt, daß jede Entscheidung auf politische Entscheidungen zurückführt, und daß nur derjenige an allen wichtigen Stellen des Staates unserem Volke zu dienen vermag, der aus dem Bilde des künftigen Staates heraus politische Entscheidungen fällen kann. Sie hat sich getrennt von dem Traumbild, daß man eine politische Haltung aus den Sachgebieten der Kultur heraus „langsam“ gewinnen müsse, denn sie hat beobachtet, daß man auf diesem Wege in Sachlichkeit untergeht und für den Kampf des eigenen Volkes unbrauchbar wird.

Diese junge politische Generation ist im Begriffe, noch mehr zu erkennen. Im ersten Ansturm der Bewegung mag das relative Recht der „autonomen Sachgebiete“ manchmal zu gering

geachtet worden sein. Heute wissen junge Menschen schon die Erkenntnis zu entwickeln, daß schöpferische Arbeit auch innerhalb der autonomen Sachgebiete nur von denjenigen geleistet werden kann, die eine Entscheidung, einen Maßstab mitbringen. Die Entgegensetzung zwischen den „autonomen Sachgebieten“ und der „Politik“ wird aus der Jugend selber heraus schon überwunden. Man begreift die politische Haltung als den Ursprungsort der Produktivität auf den einzelnen Sachgebieten, insofern sie allein vor der hoffnungslosen Ausbreitung in Einzelheiten, vor der Spezialisierung zu bewahren vermag und eine Norm über allen Normen aufrichtet.

Wenn ein Student heute es ablehnt, sich der politischen Norm zu unterstellen, es z. B. ablehnt, an einem Arbeits- oder Wehrsportlager teilzunehmen, weil er damit Zeit für sein Studium versäume, dann zeigt er damit, daß er nichts von dem begriffen hat, was um ihn geschieht. Seine Zeit kann er nur bei einem abstrakten, richtungslosen Studium versäumen. Wenn er politischer Student geworden ist, wenn er gelernt hat, seinem Studium unter einer konkreten Zielsetzung gegenüberzutreten, dann wird er für dieses Studium unendlich viel Zeit gewinnen, denn dann weiß er, was er braucht — und was er nicht braucht. Das Bestehen eines Examins ist nur dann eine konkrete Zielsetzung, wenn es mehr bedeutet als den Erwerb eines Berechtigungsscheines — und das ist nur dann der Fall, wenn schon das Studium konkret ausgerichtet war.

In seiner schärfsten Zuspitzung tritt uns das Problem: Politik — autonomes Sachgebiet da entgegen, wo es sich um die Wissenschaft handelt. Die Unterordnung der anderen Sachgebiete unter die Politik mag verständlich werden, wo es um praktische Fragen geht. Die Wissenschaft aber läßt sich nicht einfach unterordnen, sie hat ihr eigenes Gesetz, ihre eigene Freiheit. Ihre Entwicklung vollzieht sich scheinbar völlig unabhängig von den Bewegungen der Zeit. Also, schließt man, ist die Zeit von der Wissenschaft fernzubehalten, und hat die Hochschule lediglich die Stätte „stiller Forschung“ zu sein. Die Wissenschaft, fährt man fort, kommt aus alten Zeiten und geht durch die Gegenwart hindurch in die Zukunft weiter. Diese Entwicklung

vollzieht sich gleichsam von selbst, und wir haben genug zu tun, wenn wir mit diesem Gange der Wissenschaft mitkommen wollen. Die Probleme haben ihre eigene Logik, und wenn die Probleme nicht reif geworden sind, dann nützt alle Anstrengung und Bewegung nichts.

Daß hier etwas Wichtiges ausgesprochen wird, kann kein Einsichtiger bezweifeln. Der Stand einer Wissenschaft ist etwas objektiv Gegebenes. Wissenschaftlich arbeiten heißt nicht zuletzt, den Stand der Wissenschaft nicht ignorieren. Wissenschaft ist nicht möglich ohne Tradition, ohne Schule, ohne Disziplin. Chemische Entdeckungen werden nicht in der Küche gemacht. Die Problemstellung jedoch, die Richtung, nach der das Wissen drängt, ist nicht schon im jeweiligen Stande der Wissenschaft enthalten. Fehlt ein solches Drängen, ein richtunggebendes Moment, dann erstarrt die Wissenschaft in sich selbst. Es gibt dann schließlich noch einen Stand der Wissenschaft, aber keine Wissenschaft mehr. Die Wissenschaft hat ihre Beziehung auf ein ursprüngliches Fragen und Wissen verloren, sie löst sich in „Sächer“ auf, deren Einzelheiten selbst dem Sachmann kaum noch beherrschbar sind.

Dieser Zustand ist wohl bekannt und viel beklagt. Früher wurde von Zeit zu Zeit noch der Versuch unternommen, die verlorene Sinneinheit wiederzufinden, zur „Synthese“ zu gelangen. Man versuchte der Spezialisierung dadurch entgegenzuwirken, daß man sich irgendwie auf die „Totalität“ besann. Aber es zeigte sich, daß dieser Versuch niemals weiterführte, daß eine immanente Synthese innerhalb der gefächerten Wissenschaft aus der Wissenschaft selber heraus nicht zu gewinnen war. Die Tendenz zur Spezialisierung erwies sich als stärker als alle Versuche zur Synthese. — Nachdem die Versuche zur Synthese aufgehört haben, herrscht völlige Resignation. Wohin die Entwicklung führen soll, weiß niemand. Einig ist man sich nur in der Überzeugung, daß die Wissenschaft in sich selber ruhe. Man will es nicht zugeben, daß eine Bewegung, die außerhalb der Wissenschaft und der Hochschule ihren Ursprung hat, auch Wissenschaft und Hochschule neu gestalten könne. Das Dogma der Autonomie ist nicht zu erschüttern. Man glaubt die Würde der Wissenschaft

und der Hochschule zu verteidigen, und verteidigt doch nur die Wissenschaft einer absterbenden Zeit. Denn es ist nicht wahr, daß die Wissenschaft „autonom“ über den Zeiten schwebt. Der Stand der Wissenschaft ist unabhängig von der Gegenwart, ein Ergebnis der Vergangenheit; aber die Wissenschaft selbst, die lebendige Wissenschaft, wenn sie mehr sein soll als ein Betrieb, ist von der Gegenwart nicht unabhängig. Von der Gegenwart, von unseren Interessen hängt es ab, was wir wissen wollen, und ohne diesen lebendigen Trieb nach Wissen, als bloße Tradition also, gibt es keine wahre Wissenschaft. Wir müssen unterscheiden zwischen der Idee der Wissenschaft, das heißt der Idee des Wissens, dem Stande der Wissenschaft und der wirklichen Wissenschaft, wie sie von jeder Generation neu geschaffen wird aus ihrer Idee der Wissenschaft heraus und unter Voraussetzung des gegebenen Standes. Der Charakter der jeweiligen wirklichen Wissenschaft ergibt sich aus der Tradition in Verbindung mit den Ansprüchen, die man aus der Idee der Wissenschaft heraus an die Wissenschaft stellt. Die einzige Gefahr, die der Wissenschaft droht, besteht darin, daß man an sie keine Forderungen mehr stellt. Die andere Gefahr, daß die Idee der Wissenschaft überhaupt verloren gehe, halte ich unter uns Deutschen nicht für akut. Für uns ist es selbstverständlich, daß Erkenntnis und Wissen ihr Ziel in sich selber tragen. Die Wissenschaft kann keine fremde Instanz in ihren Bereichen dulden. Aber daraus folgt nicht, daß die Hochschulen autonom seien. An den Hochschulen tritt die Forschung in Berührung mit der Zeit und ihren Aufgaben. Wer heute die Autonomie der Hochschule zu verteidigen glaubt, der verteidigt in Wirklichkeit den Zustand der Anspruchslosigkeit, der wehrt sich gegen die Ansprüche, die die Zeit an die Wissenschaft stellt, also gegen jene Ansprüche, die neues Leben aus der alten Wissenschaft entspringen lassen können.

Eine Schwierigkeit liegt freilich darin, daß das Leben heute politisches Leben ist, daß der Mensch, der mit Ansprüchen an die Wissenschaft herantritt, politischer Mensch ist. Aber nur von der humanistischen Auffassung des Menschen her als eines unpolitischen Wesens kann man hier eine unüberwindliche Schwie-

rigkeit sehen. Gewiß, die Situation ist für uns Deutsche neu. Aber es kommt lediglich auf die Größe und die Spannweite der Ansprüche an, die gestellt werden; nicht aber begründet schon die Tatsache, daß es der politische Mensch ist, der diese Ansprüche stellt, die Unmöglichkeit einer Lösung. Wenn der Mensch aufs Ganze geht — und der politische Mensch geht aufs Ganze — dann wird bei einem wissenschaftlich veranlagten Volke, wie wir es sind, auch etwas Großes für die Wissenschaft herauspringen. Jedenfalls springt nichts dabei heraus, wenn man sich im Namen der Tradition lediglich weigert, aufs Ganze zu gehen.

Der politische Student geht aufs Ganze. Es sieht heute so aus, als stehe er der Wissenschaft feindlich gegenüber. Aber nicht der Wissenschaft, sondern nur ihrem heutigen Zustande, der Zufriedenheit mit dem heutigen Zustande ist er feindlich gesinnt. Die Aufrechterhaltung der Tradition erfordert Entsagung; aber mit dieser Entsagung ist die Wissenschaft noch nicht gegeben. Die Verabsolutierung der Tradition, die Meinung, die Wissenschaft laufe von selber weiter, erzeugt den Betrieb. Gegenüber diesem Betrieb macht der politische Student das Recht des Lebens geltend, und er vernichtet damit nicht die Wissenschaft, sondern handelt im Vorgefühl einer neuen Epoche.

Die Wissenschaft kann sich nicht aus sich selber erneuern. Ehe nicht gefragt ist, kann es keine Antworten geben. Der politische Student lernt wesentliche Fragen stellen, und nur damit lernt er auch, wesentliche Antworten zu geben. Ein neues Geschlecht wächst heran, ein Geschlecht, das nicht mehr ahnungslose Muli zur Hochschule schickt, sondern junge, erzogene Kämpfer, die wissen, worauf es ankommt. Nicht ankommt, um Karriere in der bürgerlichen Gesellschaft zu machen, sondern worauf es ankommt in dem großen Schicksalskampf unseres Volkes.

Der Soldat von heute

Vortrag, gehalten in der Wehrwissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft
Berlin, 12. Juni 1935

Einen Soldaten von heute, sagen manche, gibt es nicht. Es gibt nur einen Soldaten, und der ist der gleiche, ob es nun der Soldat Friedrichs des Großen, der Soldat der Befreiungskriege, der Soldat Moltkes oder der Soldat des Weltkriegs ist. Soldat ist Soldat. Der Soldat von heute ist der Soldat von gestern. Die Zeit hat keinen Einfluß auf sein Wesen, der Soldat ist zeitlos. Technik und Taktik wechseln — der Soldat ist immer der gleiche. — Aber das ist ein schwerer Irrtum. Der Krieg setzt sich nicht äußerlich zusammen aus der Betätigung eines zeitlosen Soldaten an sich und einer mit den Fortschritten der Chemie wechselnden Technik, sondern er ist jeweils eine geschlossene geschichtliche Erscheinung, eine Gestalt, und so ist auch der Soldat immer ein anderer, eine Gestalt. Jede Zeit, sagt Clausewitz, hat ihre eigenen Kriege. Jede Zeit, füge ich hinzu, hat auch ihren eigenen Soldaten. Der Krieg ist kein isoliertes Geschehen. Kriege werden erklärt, unternommen und durchgeführt von Staaten zum Zwecke der Selbsterhaltung oder der Selbstdurchsetzung. Der Krieg steht im Dienste geschichtlicher Zielsetzungen, er kann nur vom Staate her begriffen werden. Der Krieg ist und bleibt der Politik eingeordnet. „Er hat freilich seine eigene Grammatik, aber nicht seine eigene Logik.“ Die Grammatik des Krieges unterliegt der Logik des Staates. Ich werde im Anschluß an dieses Clausewitzwort zu zeigen versuchen, daß die Grammatik der militärischen Ausbildung, die Ausbildung für den Krieg, die Logik der soldatischen Erziehung voraussetzt.

Soldatische Ausbildung ist etwas anderes als eine allgemeine Abrichtung für den Krieg, soldatische Erziehung ist nicht militärische Ausbildung plus Staatsbürgerkunde. Militärisch ausbilden kann man die heterogensten Elemente. In der Zusammen-

schweißung der verschiedensten Elemente zu einem auf Befehl einheitlich handelnden Körper liegt der höchste Triumph rein „militärischer“ Ausbildung. Für diese Ausbildung ist der Einzelne lediglich „Material“, das ein eigenes Gesetz, einen eigenen Willen nicht in sich trägt, Material, das durch den härtesten Zugriff in eine Form gebracht wird. In der militärischen Ausbildung ist von „Menschenmaterial“ die Rede. Der soldatischen Erziehung ist dieses Wort unangemessen. Denn diese Erziehung findet nur statt, wo eine Gemeinschaft ist und eine diese Gemeinschaft erfüllende und belebende Idee. Eine solche Gemeinschaft ist aber kein „Material“ mehr.

Die Verteidiger des zeitlosen Soldaten werden sagen: gerade Material muß es sein, womit wir zu tun haben. Unsere Untergebenen dürfen keinen eigenen Willen kennen, der eigene Wille der Untergebenen hebt das Befehlssystem auf. Das Befehlssystem aber ist der verletzlichste Punkt des Heeres, das geschlossene Befehlssystem muß um jeden Preis erhalten werden. Wenn die Leitung nicht gewiß sein kann, daß jeder Befehl durchdringt und befolgt wird, dann ist das Heer nicht geschwächt oder vermindert, sondern es ist überhaupt nicht mehr. Mit den Worten Treitschkes: „Hätte das Heer einen eigenen Willen, so hörte alle politische Sicherheit auf.“ Daraus wird die Folgerung gezogen, daß die Pflege der soldatischen Tugenden, daß die soldatische Erziehung ohne Beziehung auf die Politik sich zu vollziehen habe. Die Sicherheit des Staates, so scheint es, fordert die absolute Neutralität, die Willenlosigkeit des Heeres.

Der Soldat von heute ist der politische Soldat. Das heißt nicht der rasonierende, der politisierende Soldat. Der politisierende Soldat ist der einzelne Mann, der sich seine Meinung bildet, und der auf diesem Wege schließlich einmal dazu kommen kann, auf Grund selbständiger Ansichten einen Befehl, den er erhält, nicht auszuführen. Der politisierende Soldat bezeichnet das Ende, die Auflösung des Heeres. — Unter dem „politischen Soldaten“ aber verstehen wir jedoch nicht den einzelnen Mann mit eigener Meinung, sondern einen Typus: die geschichtliche Gestalt des Soldaten von heute. Unter dem politischen Sol-

daten verstehen wir den Soldaten, der nicht nur gehorcht, sondern der auch weiß, wem er gehorcht; der nicht nur kämpft, sondern auch weiß, wofür er kämpft. Auch das wiederum nicht individualistisch verstanden: der sich Gedanken über die Eigenart seiner Vorgesetzten macht, sondern der sich als Soldat einer konkret dargestellten Idee, eines geschichtlichen Auftrags fühlt. — Derjenige, der für die militärische Ausbildung des Heeres für den Krieg an irgendeiner Stelle verantwortlich ist, und der diese Verantwortung in ihrer ganzen Schwere empfindet, gerät leicht in Versuchung, nur noch „militärisch“ zu denken, und die Frage zu überhören, die der Mann stumm und schweigend täglich an ihn stellt: von wem empfängt das geschlossene Befehlssystem seine Befehle? Er ist von der Fülle der rein militärischen Probleme gleichsam überwältigt, die Aufgaben des Tages und der Stunde nehmen ihn ganz in Anspruch, und es entsteht der Gedanke: ganz gleich, welches der ferne Sinn und Zweck des Ganzen ist — „die Sachen müssen doch gemacht werden“. Das politische Problem, die Frage nach dem, der zuletzt befiehlt, wird damit auf die lange Bank geschoben; es entsteht der militärische Positivismus. Kennzeichnend für diesen Positivismus ist die Entfremdung vom Mann. Der Mann denkt einfach und gerade, er kann die Frage nach dem: wer befiehlt? nicht in der Schwebe lassen. Und mit dieser Frage nach dem, der befiehlt, oder in dessen Namen befohlen wird, ist er politisch.

Diese Tatsache sollte gerade von denen nicht übersehen werden, die die alte Armee noch gekannt haben. Der Soldat der alten Armee war keineswegs unpolitisch. Er war auf die Person des obersten Kriegsherrn verpflichtet. Die Spitze des Heeres und das Haupt des Staates waren eins, der Monarch war der Staat und zugleich das Heer. Das Heer war zugleich der Staat, und wer im Heere diente, wer dem König den Eid geleistet hatte, der diente zugleich einem konkreten politischen Zustand, der diente zugleich der Idee, die im Monarchen verkörpert war.

In einem gewissen Sinne allerdings war der Soldat in der Monarchie „unpolitisch“. Er stand jenseits der Parteien, weil

die Person des Monarchen über allen Parteien war. Der Soldat war also zugleich politisch und „unpolitisch“ (im Parteisinne). Staat und Politik waren für den Angehörigen der Armee kein Problem, solange dem Monarchen der Eid geleistet wurde. Im Schutze dieser politischen Situation hat die Armee sich zu einem gleichsam selbstgenügsamen Teil des Staates ausgebildet. Sie war politisch und „unpolitisch“ zugleich, sie konnte sich ganz der militärischen Ausbildung widmen. Politik war verfemt, sie roch nach Auflehnung, Politik war Sache Sr. Majestät. Entsprechend war in der Instruktionstunde von der Liebe zum angestammten Herrscherhaus und der Liebe zum Vaterland die Rede. Solange das Vaterland durch die geheiligte Person des Monarchen repräsentiert war, war das noch immer eine politische Erziehung, eine Erziehung, die freilich schon unter der Entfremdung litt, die zwischen Monarch und Volk bestand. Nach dem Zusammenbruch des monarchischen Staates blieb nur noch das Vaterland an sich übrig und mancher meinte, und meint es wohl noch heute, man könne einen Soldaten zum Vaterland an sich erziehen. Aber Erziehung findet nur statt unter einer bildhaften Idee. Das Wort Vaterland, wenn ich nicht sage, wer und was das Vaterland ist, hat noch keinen bildhaften Charakter. Diejenigen, die den Übergang machen zu können glaubten von der konkreten Person des Monarchen zu dem allgemeinen Begriff Vaterland, glaubten zugleich den unpolitischen Soldaten schaffen zu können, den Soldaten, der nur noch dem „Vaterlande“ diene, ohne zu fragen, wer das Vaterland repräsentiert. Sie gaben das Stichwort der Entpolitifizierung des Heeres aus, das schließlich so ausgelegt werden konnte: der Soldat schießt auf Befehl — auf wen, das wird er fünf Minuten vorher erfahren. Aber der Soldat, der sein Leben einzusetzen hat, will wissen, wofür er sein Leben einsetzt. Er will wissen, wo der Feind steht, und das heißt: er will am Staate Anteil haben, denn der Staat ist es, der bestimmt, wer der Feind ist.

Die Ersetzung der konkreten Person des Monarchen durch den Allgemeinbegriff „Vaterland“ bedeutete nicht den Übergang von der monarchischen Armee zum Heer des Volksstaates, sondern

sie bedeutete die Liberalisierung des Soldaten. Diese Liberalisierung fällt notwendig mit der Entpolitifizierung zusammen, denn Liberalisieren heißt eben Entpolitisieren. Politisch denken heißt konkret denken, liberal denken heißt in Allgemeinheiten denken (weshalb der Liberale stets im besten Falle eine unglückliche Liebe zur konkreten Nation hat).

Wir schulden den Männern Dank, die das Heer über die schwere Zeit nach dem Zusammenbruch hinweggerettet haben. Diese Rettung war nur möglich durch eine bewußte und konsequente Entpolitifizierung. Im Viel-Parteien-Staat, der selbst heeres- und staatsfeindliche Parteien duldete, war die Politifizierung einfach nicht möglich. Das Heer zu entpolitifizieren war um so leichter, als man damit scheinbar ja nur die Tradition fortsetzte. Auch das alte Heer war ja „über“ den Parteien; aber es war gebunden an die Person des Monarchen und insofern alles andere als unpolitisch. Jetzt dagegen mußte das Heer der abstrakten Verfassung an sich unterstellt werden, damit es nicht von den Parteien zerrissen wurde. So entstand eine höchst schwierige und gefährliche Situation: aus politischen Gründen mußte das Heer entpolitisiert werden. Dem liberalen Denken blieb der politische Grund dieser Entpolitifizierung verborgen, es nahm die Autonomie des Heeres als etwas Dauerndes. Das Heer wurde zu einem Ding an sich. Aber so wenig es einen Staat an sich gibt, einen pseudonymen Staat, einen Staat ohne Namen und ohne Bild, so wenig gibt es ein Heer an sich. Staatsverfassung und Heeresverfassung sind von ihrem Ursprung her aufeinander bezogen. Die schweren Jahre, die hinter uns liegen, bedeuten eine Ausnahmezeit, eine Zwischenzeit. Nur bei einem so von Grund auf soldatischen Volke wie dem unsern war es möglich, über diese Zeit ohne Schaden hinwegzukommen. Die irren, die an dieser Ausnahmezeit sich orientieren, und meinen, die entpolitisierte Armee könne ein Dauerzustand für ein großes Volk sein. Die das meinen, übersehen, daß die neue Gestalt des Soldaten schon da ist, die Gestalt, die dem Volksstaate entspricht. Der Übergang von der Monarchie zum Volksstaat vollzieht sich ja nicht von heute auf morgen, er vollzieht sich nicht durch Annahme einer

neuen Verfassung. Erst in den inneren Kämpfen der letzten 14 Jahre hat unser junger Volksstaat sich gebildet. An diesen Kämpfen konnte und durfte das Heer nicht teilnehmen. Es hat sie mit wachsender innerer Teilnahme begleitet. Nun ist der Volksstaat Wirklichkeit geworden, und damit wandelt sich auch das Heer. Es ist kein bloßes formales Instrument mehr, es erfüllt sich mit Wille und Geist, es tritt in ein lebendiges Verhältnis zum Staate.

Die Teilnahme des Heeres am Leben, an den Zielen des Staates ist unerlässlich. Mit zeitlosem Militarismus und zeitloser Moral läßt sich eine Armee auf die Dauer nicht schlagfertig und einsatzbereit halten. Kein Heer kann ohne politische Grundüberzeugungen bestehen. Und unter politischer Grundüberzeugung verstehe ich hier das Angeschlossensein des Heeres an konkrete politische Ziele, an einen Führer. Der Gedanke allein: „Das Vaterland muß irgendwie verteidigt werden“ reicht auf die Dauer nicht aus. Es gibt ja auch keine Verteidigung an sich, sondern nur immer eine Verteidigung innerhalb eines bestimmten politischen Horizonts. Dieser Horizont kann nicht unbestimmt bleiben; der konkrete Staat kann nicht durch eine bloße geschriebene Verfassung ersetzt werden. Durch den Mangel an großen Zielen wird auch ein militärisch hochwertiges Heer von innen heraus ausgehöhlt. Die Sorge ist verständlich, daß durch die Politik die Grammatik des militärischen Systems in Unordnung gebracht werden könne. Aber noch schwerer wiegt die Sorge, daß die Pflege der Grammatik um ihrer selbst willen, das Vergessen der politischen Logik ins Nichts führen kann.

Es gibt also kein Ausweichen vor dem Problem der Politisierung: die Flucht in den tadellosen Betrieb, die Flucht in den Positivismus bedeutet nur die Verlangsamung des Endes. Es geht nicht ohne Weltanschauung, ohne klare, konkrete politische Grundlinien. Der Soldat, der für das Vaterland stirbt, will auch wissen, was das Vaterland ist. Mit Hilfe des Positivismus haben wir uns über die gefährliche Zwischenzeit weggerettet. Nun aber stehen wir vor einer neuen Aufgabe. Die unantastbare Person des Monarchen hat früher das politische Problem gleichsam verhüllt. Die Pietät, mit

der man zu der Person des Monarchen aufblickte, mischte sich mit einem ungewissen Respekt vor dem unpersönlichen, allgemeinen „Staatswesen“, und diese unklare Mischung ersetzte und erschwerte alles Nachdenken über den Staat und die politische Erziehung. Die Person des Monarchen gab dem Soldaten eine gewisse Gewähr, sie war konkret. Ist die Person des Monarchen durch die Verfassung ersetzt, die das freie Volk sich selber gibt, dann hat nicht ein bloßer Wechsel, sondern ein tiefgreifender Wandel stattgefunden. Denn die abstrakte, geschriebene Verfassung bietet dem Soldaten keinerlei Gewähr; es kommt darauf an, wer sie handhabt, wer und was „hinter ihr steht“, d. h. die Verfassung muß konkretisiert werden, und diese Konkretisierung bedeutet zugleich die Politisierung des Soldaten. Kenntnis der geschriebenen Verfassung und „staatsbürgerlicher Unterricht“ genügen da nicht. Vielmehr muß der Soldat von den entscheidenden Grundtendenzen des Staates ergriffen sein. Man glaube nicht, daß z. B. die Frage, ob Sozialismus oder nicht, vom Heere auf die Dauer ferngehalten werden kann.

Der politische Soldat als Typus bedeutet: das Heer als Ganzes ist politisiert, von einer politischen Idee erfüllt. Das Heer kann niemals die Politik des Tages mitmachen; aber dem großen geschichtlichen Wellengang, der ein Volk erfasst, kann es sich nicht entziehen. Es ist Sache seiner Führer, die kleine Dünung von der großen Welle zu unterscheiden. Dem Augenblick hat das Heer sich nicht hinzugeben, aber vom geschichtlichen Augenblick kann es nicht abstrahieren. Der Übergang von der Monarchie zum Volksstaat ist vollzogen; ein Zwischenzustand liegt hinter uns. Erst jetzt, nachdem der Volksstaat Gestalt geworden ist, kann auch der Soldat Gestalt werden. Der Rücktritt der Männer, die das Heer über die gefährliche Zwischenzeit hinweggerettet haben, ist kein zufälliges, durch persönliche Verhältnisse verschuldetes Ereignis, sondern ein Ereignis von symbolischer Bedeutung.

Wir alle haben den August 1914 erlebt. Damals wurde der politische Soldat geboren. Damals sah das Volk stumm seinen Führern in die Augen und sagte: ich bin bereit — wohin geht

der Weg? Daß die Antwort vier Jahre lang ausblieb, war mit ein Grund des Zusammenbruchs. Die politische und die geistige Revolution, die im August 1914 begann, und die in diesem Jahre in Symbolen und Personen Gestalt gewonnen hat, wird auch den Soldaten neu formen.

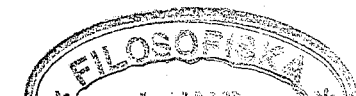
Neben dem Soldaten des Heeres und der Tradition steht heute der traditionslose Soldat der Revolution, der SA-Mann. Er ist nicht militärisch ausgebildet — nicht nur weil das uns auferlegte Gesetz es verbietet; er ist auch seiner Haltung, seinem Stil, seiner Sprache nach vom Soldaten des Heeres verschieden. Er ist dem Volke unmittelbar näher, er ist ein Teil des Volkes selbst, nicht militärisch, aber politisch mobilisiertes Volk. Dieser Verschiedenheit ungeachtet dürfen sich der Soldat der Revolution und der Soldat des Heeres nicht fremd gegenüberstehen. Es ist notwendig, daß sie einen gemeinsamen Nenner haben. Und dieser Nenner ist der politische Soldat. Man trifft das Problem nicht, wenn man das Verhältnis des Heeres und der SA unter dem Gesichtspunkt: Heer und Miliz betrachtet. Diese militärtechnische Betrachtungsweise ist dem Gegenstande unangemessen. Es mag an sich notwendig sein, die Frage nach dem Kampfwert milizähnlicher Truppen zu stellen. Hier aber ist es notwendig, die Frage nach dem umfassenden nationalen Erziehungssystem zu stellen, in welchem sowohl der Soldat des Heeres wie der SA-Mann seinen Platz hat.

Und nicht nur diese beiden! Das soldatische Erziehungssystem muß jeden Deutschen erfassen, ganz gleich wer er ist, ganz gleich wo er arbeitet. Jeder ist politischer Soldat, der durch dieses Erziehungssystem hindurchgegangen ist; der Soldat des Heeres unterscheidet sich von den andern dadurch, daß er eine spezielle Ausbildung erhalten hat.

Damit habe ich die völlige Umwandlung unseres Erziehungssystems bezeichnet, in der wir schon mitten inne stehen. Wir erfüllen nur das Gesetz unseres Wesens, wenn wir den Typus des Soldaten zum Ziel unserer Erziehung machen. Der Soldat wäre also nicht mehr das Ergebnis einer rein technisch-militärischen Erziehung, sondern umgekehrt: der soldatisch erzogene junge Mann empfängt als Vollendung dieser Erziehung, wenn

er in das Heer eintritt, die technisch-militärische Ausbildung noch hinzu. Aber schon vorher ist er in der Haltung des politischen Soldaten erzogen. Das Heer bleibt weiter ein geschlossener Körper; aber das Erziehungsprinzip des Heeres ist nun nicht mehr etwas Isoliertes, sondern etwas Allgemeines, Gemeinsames. Es kann jetzt z. B. jene verhängnisvolle Kluft nicht mehr bestehen zwischen Offizier und Akademiker, zwischen Generalstab und Universität, wie sie in der Vergangenheit bestand. Die militärische Ausbildung setzt auf einer allgemeinen Erziehung zum Soldaten auf als eine Spezialausbildung genau so wie andere Spezialausbildungen. Die Erziehung zum Soldaten wird sich notwendig gewisser militärischer Formen bedienen müssen, aber sie wird nicht im technischen Sinne „militärisch“ sein.

Der politische Soldat — das ist der Mann unseres Volkes, ganz gleich wo er steht, der weiß, worum es geht. Der politische Soldat wird nicht erst durch das Heer hervorgebracht, er ist die Voraussetzung des Heeres. Wenn wir alle den uns gemäßen soldatischen Lebensstil gefunden haben werden, dann wird das Heer nichts Fremdes unter uns sein. Es wird in sich geschlossen sein, mit eigener Tradition und mit eigenen Aufgaben, und es wird doch zugleich eingegliedert sein in den Rhythmus vollklich-geschichtlichen Lebens. Dann wird es nicht mehr einen Arzt an sich geben, sondern nur einen Arzt, der sich verantwortlich weiß für den Generationszusammenhang des deutschen Volkes, es wird keinen Richter mehr an sich geben, sondern nur noch einen Richter, dessen oberstes Gesetz die Ehre und die Gerechtigkeit des deutschen Volkes ist, und es wird keinen Soldaten an sich mehr geben, der lediglich in einem abstrakten Befehlssystem steht, sondern nur noch einen Soldaten, der, indem er mitten im strengsten militärischen Befehlssystem steht, zugleich sich getragen fühlt und weiß von den geschichtlichen Zielsetzungen des Staates, in welchem der auf Dauer und Größe gerichtete Wille seines Volkes sich manifestiert.



Anmerkungen

Die Vorträge sind mit einigen Kürzungen und mit Streichungen, die sich aus der notwendigen Rücksicht auf Vermeidung von Wiederholungen ergaben, nach dem Manuskript abgedruckt. Eine Ausnahme macht nur das zusammenge setzte Stück Nr. 3.

Allgemeine Vorbemerkung zu den Vorträgen unter 1—3

„Militaristisch“ in dem Sinne, wie es uns früher von unseren Gegnern vorgeworfen wurde, d. h. stärker gerüstet als die anderen, sind wir nie gewesen. Je soldatischer ein Volk lebt, je strenger es seine Jugend hält, desto weniger militaristisch wird es sein. Militarismus verträgt sich sehr gut mit gänzlich unsoldatistischen Lebensformen. Die deutsche Lebensform aber ist die soldatische. Ich definiere daher den Militarismus als Entartung eingeborenen Soldatentums unter dem Einfluß bürgerlicher Lebensformen.

Die Entgegensetzung von „Mann“ und „Weib“ ist nicht als eine psychologische aufzufassen. Es wird hier nicht psychologisch vergleichend „der“ Mann „dem“ Weibe gegenübergestellt, sondern es ist von zwei geschichtlichen Kulturen die Rede, von denen die eine wesentlich durch den ihr zugehörigen Mann, die andere wesentlich durch das ihr zugehörige Weib bestimmt ist. Es wird also nicht bestritten, daß die eine nicht auch tapfere Männer, die andere nicht auch anmutige Frauen haben könne. Aber es wird gesagt, daß die deutsche Frau die Pariserin nicht erreichen kann, weil sie die Grenzen, die ihr durch unsere Art und unseren Lebenszustand gezogen sind, niemals zu überschreiten vermag. Es sind dies jene Grenzen, die wir erkennen müssen, wenn wir im Ernst von einer deutschen Frau reden wollen. Der Glaube an „die“ Frau der europäischen Kultur ist ein verhängnisvoller Irrtum. Wenn die Lüge der bürgerlichen Kultur von uns abgefallen sein wird, und nicht früher, wird auch die deutsche Frau die unserem Lebenszustand angemessene Haltung haben. Der Emanzipation des Mannes von der bürgerlichen Gesellschaft, die sich im Bund vollzieht, wird die wahre Emanzipation des Weibes notwendig folgen.

Ich gebrauche grundsätzlich das Wort „Männerbund“ als zusammenfassenden Ausdruck auch da, wo eigentlich der Jünglingsbund gemeint ist, da es mir unzweckmäßig erscheint, das Wort Mann im Sinne des Begriffs „Mannesalter“ einzuschränken.

Nach meiner Ansicht sollten die Knaben bis zum 14. Lebensjahre in ihren Jungenbünden möglichst viel sich selbst überlassen werden. Es ist durchaus nicht notwendig, die politische Erziehung zu verfrühen. Wenn die Stufe der Feuer- und Fahrtenromantik in freiem Schwung durchlaufen ist, wird die dann einsetzende strengere Zucht und Schulung erst richtig empfunden und gewürdigt werden.

Die hohe Zeit des Bundes liegt etwa zwischen dem 15. und dem 25. Lebensjahre. In dieser Lebensperiode schließt sich der junge Mensch an den Altersgenossen und an den Führer an. Zugleich wird er von der politischen Idee ergriffen, der der Bund dient. Die Existenz dieser politischen Idee ist in den folgenden Reden vorausgesetzt; bei meinen Zuhörern bestand kein Zweifel darüber, welche politische Idee konkret gemeint war. — Wird der Jünglingsbund nicht politisch, sondern begnügt er sich mit einer allgemeinen,

verschwommenen „Idee“ an sich, so geht er schließlich in persönlichen Beziehungen, Sentimentalitäten, Eifersüchteleien und Geschwätz unter. Es ist dies das notwendige Schicksal derer, die rein „bündisch“ leben wollen: sie ersticken in einem privaten Glauben an eine private Elite. Gegen das Ende der zwanziger Jahre muß der Jüngling den Anschluß an bestimmte soziale, geistige oder politische Aufgaben im engeren Sinne gefunden haben. Ist das nicht der Fall, dann tritt die Überständigkeit ein, und wir stehen vor der festsamen Erscheinung des überalterten Jugendführers, der den Weg zum Staat, zur Kameradschaft des Dienstes nicht findet, und sich in fruchtlosen Bemühungen seine Leute beisammenzubalten verzehrt.

Die Krise im Verhältnis zum Bund tritt notwendig ein, sobald der junge Mann die Gründung einer Familie ernsthaft erwägt. Der von der bürgerlichen Kultur geleugnete Gegensatz der Lebensformen, den uns das unvergleichliche Buch von Heinrich Schurz: *Altersklassen und Männerbünde* erschlossen hat, macht sich dann mit aller Wucht geltend. Der unvermeidliche und echte Anspruch des Weibes auf den Mann, sein Wille, das Dasein des Mannes der Familie einzuordnen, führt notwendig zu Konflikten. In der Erkenntnis der Gefährlichkeit dieser Konflikte sehe ich einen großen Fortschritt und die Voraussetzung einer gerechten Lösung. Die Spannung wird zwar immer bleiben; aber auf der Grundlage der bisherigen Illusionen ist überhaupt keine Lösung möglich. Seinem Wesen entsprechend muß das Weib stets Hüterin derjenigen Verbände sein, auf denen das Leben des Geschlechts und der Geschlechter beruht, während der Mann zu einem Dasein strebt, das „Gleiches mit Gleichem zu erhöhter Kraftentfaltung und gesteigertem Lebensbewußtsein vereinigt“. Ich füge diesen schönen Worten von Heinrich Schurz noch den ausgezeichneten volkstümlichen Satz hinzu, der darauf unmittelbar folgt. „Hier liegt ein tiefer, kaum überbrückbarer Gegensatz zwischen Mann und Weib, der sich in tragischen Konflikten äußern kann, aber auch das Treiben des Alltags durchzieht und in Deutschland vorwiegend in dem ewigen Zwiespalt zwischen Stammtisch und Familienleben austritt, um im Kampf um den Hausschlüssel den Gipfel kleinlicher Komik zu erreichen.“ (*Altersklassen und Männerbünde*, Berlin 1902. S. 21.)

Es ist das intimste deutsche Problem, das hiermit berührt wird. Es kann in die Worte gefaßt werden: wie entgehen wir dem Philistertum? Der Stammtisch stellt eine Entartung des Männerbundes dar, die dadurch charakterisiert ist, daß dieser „Bund“ das Bild des Jünglings nicht mehr in sich trägt. Die Herrschaft der Fote ist dafür der schlagendste Beweis. Schaffung des Bundes, der das Bild des Jünglings auch auf der Stufe des Mannesalters noch festhält, ist die Aufgabe der Zukunft. Solche Bünde würden den Zusammenhang zwischen der älteren, politisch und geistig führenden Schicht mit der Jugend wieder herstellen, der heute noch durch die gesellschaftlichen Querverbindungen abgeschnitten wird. Ihr bloßes Dasein würde der familiären Versimpelung Einhalt gebieten — zugleich aber würde durch sie der Familie und dem Hause ihr ursprünglicher Sinn und Wert zurückgegeben werden.

1. Der Sinn des Großen Krieges

Es wird einem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen können, daß die geschichtsphilosophischen Grundgedanken dieses ersten dieser Vorträge mannigfach abgearbeitet und entstellt seit Jahren in den Hefen einer Zeitschrift zu lesen sind, die unter dem Titel „Widerstand“ erscheint. Ich muß wohl oder übel feststellen, daß das Manuskript dieses Vortrags dem Herausgeber des „Widerstands“ im Oktober 1929 vorgelegen hat.

Zu S. 11 f. E. Kantorowicz, Kaiser Friedrich der Zweite, Berlin 1927.

Zu S. 28 f. P. de Lagarde, Deutsche Schriften, Bd. I, München 1924, S. 157.

2. Das akademische Männerhaus

- Zu S. 50, Reichstagsauflösung: Am 18. Juli 1930 wurde der Deutsche Reichstag aufgelöst. Es folgte die Wahl vom 14. September 1930, bei der die Nationalsozialisten mit 107 Abgeordneten in den Reichstag einzogen.
- Zu S. 54 f. Fr. Nietzsche, Morgenröte, Aph. 149.
- Zu S. 59 f. Th. Mann in der Rede „Von deutscher Republik“ (jetzt „Bemühungen“) 1. Aufl. Berlin 1925, S. 180 ff.

3. Sinn und Aufbau der deutschen Leibesübungen

Unter diesem Titel sind hier zwei Vorträge vereinigt, von denen der erste unter dem Titel „Philosophie und Leibesübungen“, der zweite unter dem Titel „Sinn und Aufbau der deutschen Leibesübungen“ gehalten wurde.

Der zweite Vortrag wurde abgedruckt in der V. C. Rundschau (Zeitschrift des Verbandes der Turnerschaften auf deutschen Hochschulen, vom 1. August 1932.)

- Zu S. 48 f. Fichte, System der Sittenlehre, Ausgabe Medicus, Bd. II, S. 610.

4. Die geistesgeschichtliche Lage im Spiegel der Mathematik und Physik

Gehalten unter dem Titel: „Die geistesgeschichtliche Lage und die Einzelwissenschaften.“

- Zu S. 77 f. A. Fraenkel, Die heutigen Gegensätze in der Grundlegung der Mathematik, in: Erkenntnis Bd. I, Heft 2-4, S. 287, S. 288.
- Zu S. 78 f. A. Fraenkel, a. a. O., S. 291 f., S. 288.
- Zu S. 79 f. K. Carnap, Die alte und die neue Logik, in: Erkenntnis Bd. I, Heft 1, S. 21, S. 28.
- A. Fraenkel, a. a. O., S. 297.
- Zu S. 82 f. E. Schrödinger, Was ist ein Naturgesetz? in: Die Naturwissenschaften 1929, Heft 1, S. 11.
- Zu S. 83 f. H. Reichenbach, Die philosophische Bedeutung der modernen Physik, in: Erkenntnis Bd. I, Heft 1, S. 57.
- K. v. Mises, Über kausale und statistische Gesetzmäßigkeit in der Physik, in: Erkenntnis Bd. I, Heft 2-4, S. 191 f.
- M. Planck, Das Weltbild der neuen Physik, Leipzig 1929, S. 28 f.
- Zu S. 84 f. H. Bergmann, Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik, Braunschweig 1929, S. 57.
- M. Planck, a. a. O., S. 56.
- W. Heisenberg, Kausalgesetz und Quantenmechanik, in: Erkenntnis Bd. II, Heft 2, S. 182, S. 184.
- Zu S. 85 f. K. v. Mises, a. a. O., S. 204.
- Zu S. 86 f. K. v. Mises, a. a. O., S. 205.
- H. Reichenbach, Der physikalische Wahrheitsbegriff, in: Erkenntnis, Bd. II, Heft 2, S. 161 f., S. 164 f.
- Zu S. 87, Relativitätstheorie rettet das Absolutheitsystem: Mein Kollege Bieberbach macht mich auf folgendes aufmerksam: Diese Auffassung läßt es, falls sie zutrifft, erklärlich erscheinen, daß die Versuche einer Ableitung der Quantentheorie aus der Relativitätstheorie scheitern müssen.
- H. Reichenbach, Kausalität und Wahrscheinlichkeit, in: Erkenntnis, Bd. I, Heft 2-4, S. 177.

- Zu S. 88 f. H. Reichenbach, in: Abhandlungen d. Bayr. Akademie d. Wissenschaften (math.-naturwiss. Klasse) 1928.
- Zu S. 89 f. M. Born, Über den Sinn der physikalischen Theorien, in: Die Naturwissenschaften 1929, Heft 7, S. 118.
- K. Carnap, a. a. O., S. 12.

5. Der theoretische und der politische Mensch

Zuerst gehalten vor der Hamburger Studentenschaft am 20. Februar 1933. Abgedruckt im Dresdner Hochschulblatt vom 15. März 1933. Ferner in der Sächsischen Schulzeitung Jg. 101, Nr. 5 (17), vom 20. Mai 1933 und in der Höheren Schule im Freistaat Sachsen, Sonderheft vom 20. April 1933.

Zu S. 109 f. f. Mitteilungen des Verbandes der deutschen Hochschulen vom Februar 1933, S. 17.

6. Das Volk und die Gebildeten

Gehalten am 3. April in der Berliner Funkstunde, abgedruckt in der „Politischen Erziehung“, Jahrgang I, Heft 1 (Juli 1933).

- Zu S. 116 f. Mitteilungen des Verbandes der deutschen Hochschulen vom Februar 1933, S. 4.

7. Antrittsvorlesung in Berlin

Abgedruckt in der V. C. Rundschau, Juni 1933.

Zu S. 126. Der Satz lautet wörtlich: „Deutsche Art und deutsches Recht, Selbstsucht und Dienst, Freiheit und Gehorsam, Führung durch Geist und Ideal sind unsere sittlichen Leitsterne.“ S. Erklärung des Vorstandes des Verbandes der deutschen Hochschulen vom 2. Mai 1933.

Zu S. 150 f. f. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Ausgabe Lasson), S. LXXIII.

8. Hochschule und Staat

Diese Gedankengänge sind von mir mehrfach im freien Vortrage vor Studenten entwickelt worden, zuerst auf der Tagung des Hauptausschusses der Deutschen Studentenschaft in Blankenburg am 26. Juni 1932. Sie lagen dann den Vorträgen zugrunde, die ich im Sommer-Semester 1933 in weitestem akademischen Rahmen in München und Göttingen gehalten habe. Aus den Niederschriften für die beiden zuletzt genannten Vorträge ist der Text zusammengesetzt. Das Stück S. 141 „Unter dem Einfluß...“ bis S. 143 „... zu einer Sichel machen“ ist der Wiederabdruck eines Beitrags für die Akademische Korrespondenz (12. April 1933).

9. Der politische Student

Der ursprüngliche Titel lautete: „Der politische Student an der Technischen Hochschule.“

Abgedruckt in der Zeitschrift „Der Deutsche Student“, Jahrgang I, Heft 1 (August 1933).