

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ZENTRUM
AN DER
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— II —

Thomas Hollweck

Der Dichter als Führer?

Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen
Arbeiten

Eric Voegelin

Wedekind

Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart



OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ZENTRUM
AN DER
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— II —

Thomas Hollweck

Der Dichter als Führer?
Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten

Eric Voegelin

Wedekind
Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart



OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, IIA und IIB, 1996 und 1999;

3. Auflage in *einem* Heft, September 2009

Thomas Hollweck, Der Dichter als Führer?

Dichtung und Repräsentanz in Voegelins frühen Arbeiten

Eric Voegelin, Wedekind. Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart

THOMAS HOLLWECK ist Associate Professor für Deutsche Literatur und Geistesgeschichte am Department of Germanic and Slavic Languages and Literatures der University of Colorado in Boulder, Colorado, USA. Zu seinen Veröffentlichungen zählen vor allem Arbeiten über Thomas Mann und Eric Voegelin. Professor Hollweck gehört dem Editorial Board der *Collected Works of Eric Voegelin* an und ist Herausgeber und Mitherausgeber mehrerer Bände der *Collected Works*; zuletzt der *Selected Correspondence of Eric Voegelin. 1950-1984* (2007).

ERIC VOEGELIN, geb. am 3. Januar 1901 in Köln. Studium in Wien; Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris. 1938 Emigration in die Vereinigten Staaten; bis 1942 Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten; 1942-1958 Professor an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958-1968 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1969 Emeritierung, Rückkehr in die USA und Fortsetzung seiner Studien: 1969-1974 als Henry Salvatori Distinguished Fellow; ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution der Stanford University. Voegelin starb am 19. Januar 1985.

Wichtigste Veröffentlichungen: *Die Politischen Religionen* (1938); *The New Science of Politics* (1952); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966); *Order and History*, 5 Bde. (1956-1987). Dt.: *Ordnung und Geschichte*, 10 Bände, 2001-2005. Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the *Voegelin-Zentrum* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2009 Peter J. Opitz

INHALT

THOMAS HOLLWECK: DER DICHTER ALS FÜHRER5

| | |
|--------------------------------------|----|
| I. VOEGELIN UND DIE LITERATUR..... | 5 |
| II. DIE WEDEKIND-MANUSKRIPTE | 9 |
| III. ZWISCHEN WEBER UND GEORGE | 21 |
| IV. DER DICHTER ALS FÜHRER | 29 |

ERIC VOEGELIN: WEDEKIND.....35

| | |
|---|----|
| VORWORT DES HERAUSGEBERS | 35 |
| I. VORBEMERKUNG | 37 |
| II. DIE AUFGABE | 37 |
| III. TRAGÖDIE | 39 |
| IV. FAMILIE..... | 45 |
| V. TODESEROTIK..... | 52 |
| VI. WEDEKIND – HAFIS..... | 53 |
| VII. POSITIVITÄT..... | 58 |
| VIII. DIE WERTE..... | 61 |
| IX. DIE VERTIKALEN WERTE..... | 65 |
| Zwischenbemerkung über die Methode..... | 68 |
| X. DER HORIZONTALE WERT UND SEINE TRANSFORMATION..... | 69 |
| XI. DIE NEUE GESELLSCHAFT | 74 |

THOMAS HOLLWECK

DER DICHTER ALS FÜHRER?
DICHTUNG UND REPRÄSENTANZ
IN VOEGELINS FRÜHEN ARBEITEN¹

I. Voegelin und die Literatur

Es gibt wohl kaum einen politischen Denker in unserem Jahrhundert, in dessen Denken die Vertrautheit mit den bedeutenden Werken der Literatur klarer zum Ausdruck kommt als im Denken Eric Voegelins. Seien es die Hinweise Voegelins auf die zentrale Bedeutung literarischer Analysen der geistigen und politischen Katastrophe der deutschen und österreichischen Gesellschaft in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, der Werke von Hermann Broch, Robert Musil, Karl Kraus, Heimito von Doderer, sei es die Diskussion der Revolte und ihrer Überwindung im Werk Albert Camus', seien es die wiederholten Hinweise auf die großen Werke der französischen Literatur von Balzac zu Baudelaire und Flaubert, Anatole France, Valéry und Proust, oder schließlich der Essay über Henry James' *Turn of the Screw*, Literatur war für Voegelin stets eine Quelle unseres Wissens über den Menschen, die dem theoretischen Wissen als durchaus ebenbürtig, wenn nicht gar als überlegen gelten kann. Von den griechischen Tragikern, den großen römischen Dichtern, Lukrez, Catull, Vergil bis zur Literatur des Mittelalters, vom Nibelungenlied bis zur Dichtung Dantes und Petrarca, und schließlich dem Werk Shakespeares, Voegelins literarisches Wissen erschöpfte sich nie in Cocktail Party Platitüden, sondern ging zitierfähig zum Kern der geistigen Struktur des Werkes selbst. Er kannte seine Goethe und Schiller, Jean Paul, Novalis, Hölderlin, Schlegel oder E.T.A. Hoffmann, nicht zu reden von Thomas Mann, Tolstoi und Dostojewski und allen be-

¹ Am 9. und 10. Dezember 1993 fand an der Universität München das zweite vom Eric-Voegelin-Archiv veranstaltete Internationale Voegelin-Symposium statt. Thematischer Schwerpunkt der Veranstaltung war die geistige Entwicklung Eric Voegelins während der Wiener Jahre. Bei dem nachfolgenden Beitrag handelt es sich um die ausgearbeitete Fassung des Referats, das Professor Dr. Thomas Hollweck (University of Colorado) auf dem Symposium hielt.

deutenden Autoren der Moderne. Dennoch fällt es schwer, dieses literarische Wissen in die Rolle von „Einfluß“ auf Voegelins Werk zu rücken, denn, und das werde ich im folgenden zu zeigen versuchen, es ging Voegelin nicht um Literatur als Gegenstand, sondern Literatur bedeutete für ihn einen Weg zur Erforschung von Realität und zugleich eine imaginative Erweiterung unseres Wissens von Realität, einen konkreten Ausdruck bewußter Partizipation an der Wirklichkeit. Voegelin nahm Literatur ernst, ohne sich jedoch auf die Problemstellungen der Literaturwissenschaft festlegen zu lassen, wenn diese ihm an der Erfahrung vorbeizugehen schienen. Es geht mir hier aber nicht darum, die Rolle der Literatur in Voegelins späteren Arbeiten zu zeigen, sondern die Frage zu stellen, wie Literatur wissenschaftlich systematisch in die Problemstellungen gehört, die Voegelins Arbeit bis etwa Mitte der dreißiger Jahre prägten.

Hierzu sehe man sich zuerst einmal Voegelins eigene Stellungnahme zu seiner geistigen Entwicklung in den frühen zwanziger Jahren an, nicht etwa weil sie historisch genauer wäre, sondern weil hier der Akzent auf dem Erwerb vergleichenden Wissens vom Menschen liegt, dem Aufbau einer philosophischen Anthropologie, die das „aus den Fugen geratene“² Wissen vom Menschen wieder herstellen soll. In seinen *Autobiographischen Reflexionen* erinnert Voegelin sich im Jahr 1973, fünfzig Jahre nach seinen Studienjahren:

„Ein breites Wissen zum Zwecke des Vergleichens war von mehr als nur formaler Bedeutung. Aus dem bisher Erzählten wurde es bereits deutlich: Ich erweiterte meinen Wissenshorizont erheblich durch das Studium der Werke von Max Weber und später Alfred Weber, von Eduard Meyer, Spengler und Toynbee. Diese Aneignung von Kenntnissen wurde in jenen Jahren durch den Einfluß des sogenannten *Stefan-George-Kreises* gefördert. Stefan George gilt heute in erster Linie als der große deutsche Dichter des Symbolismus, und als solcher hatte er zweifellos auch Einfluß auf mich. Über ihn stieß ich auf die symbolistische Lyrik und fing an, mit großer Verehrung französische Dichter wie Stéphane Mallarmé und später Paul Valéry zu lesen.

² Mit diesem Ausdruck bezeichnete Voegelin den Stand des philosophischen Wissens vom Menschen um 1930 in der Einleitung zu *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Berlin: Duncker & Humblot 1933, S. 1.

Die Bedeutung von George lag zu der damaligen Zeit jedoch vor allem in seinem Einfluß auf eine beträchtliche Anzahl von Anhängern, auf seine unmittelbaren Freunde und Schüler, die wiederum selbst Gelehrte wurden und so das Klima an den deutschen Universitäten mit Wirkung für die intellektuell wachere, jüngere Generation bestimmten. Von diesen Männern, deren Werke ich damals geradezu verschlang und deren jeweilige Erstausgaben noch heute in meiner Bibliothek stehen, ist Friedrich Gundolf, vor allem mit seinen Arbeiten *Goethe, die Geschichte von Caesars Ruhm und Shakespeare und der deutsche Geist* zu nennen, auch Max Kommerell mit *Jean Paul* und seinem Buch über die deutsche Klassik und die Literatur der Romantik: *Der Dichter als Führer*. Ernst Bertram mit *Nietzsche*, Wilhelm Stein mit *Rafael*, Ernst Kantorowicz mit seinem *Kaiser Friedrich II*. Dann ist auf die Werke der Altphilologen hinzuweisen, die Stefan Georges Zirkel angehörten, welcher die ganzen zwanziger Jahre hindurch bestand: die Arbeit des im ersten Weltkrieg gefallenen Heinrich Friedemann über Platon, die Paul Friedländer und Kurt Hildebrandt mit ihren eigenen Arbeiten über Platon fortsetzten. Ihre Werke wiederum wurden für meine eigenen Studien grundlegend, die ich in ihrem Geist fortführte.³

Voegelin entwirft hier ein Bild seiner frühen Entwicklung, das eine Synthese zu bieten sucht zwischen den eigenen intellektuellen Interessen und der Bedeutung Stefan Georges und seines Kreises für die Entwicklung dieser Interessen zu einer philosophischen Grundlagenwissenschaft, die mit der Überwindung der geistigen Krise der Zeit Ernst machen sollte. Es ist der Titel von Kommerells Studie *Der Dichter als Führer*, die den Anlass für den Titel des vorliegenden Aufsatzes gab. Die Zeit, von der Voegelin hier spricht, beginnt mit seinem Studiensemester in Heidelberg 1922-23, wo er bei Gundolf, Jaspers und Edgar Salin hörte, Einflüsse, – daran läßt sich nicht zweifeln – die zu den absolut formativen in Voegelins Leben gehören, ergänzt nur noch durch den überragenden Einfluß von Max Weber. Das Interessante nun in Voegelins erinnernder Darstellung ist, wie weit die Gestalt Georges selbst in den Hintergrund tritt. Die Schüler Georges arbeiten gewissermaßen an einem kollaborativen wissenschaftlichen Großprojekt, dem der Wiederherstellung geistiger

³ Eric Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, hrsg., eingeleitet und mit einer Bibliographie von Peter J. Opitz, München: Fink Verlag 1994, S. 34 f. [Titel der Originalausgabe: Eric Voegelin, *Autobiographical Reflections*, Ellis Sandoz (ed.), Baton Rouge: Louisiana State UP 1989.]

Realität. Von Literatur, von Dichtung ist hier zunächst einmal nur inzidentell die Rede. Ganz anders die Behandlung von Karl Kraus in demselben Kapitel. Voegelin lobt Kraus als „bedeutenden Publizisten“, der einen „großen und lange Zeit andauernden Einfluß“ auf ihn hatte. Kraus ist ihm der „große Sprachkünstler, der die Sprache (...) gegen ihren Niedergang in der zeitgenössischen Literatur und im Journalismus verteidigte“⁴. Dennoch wird der Einfluß des George-Kreises keineswegs geleugnet:

„Das Resultat meiner bewußten Schulung durch den Stil des *Stefan-George-Kreises* ist für jeden, der sich unter diesem Aspekt meiner ersten Bücher anschaut, erkennbar – in *Über die Form des amerikanischen Geistes* und vor allem in *Die Rassenidee in der Geschichte von Ray bis Carus*. Rettung der Sprache bedeutete, das Hauptthema zu entdecken, das in ihr ausgedrückt werden soll. Und das wiederum bedeutete, das abzulegen, was man heute das falsche Bewußtsein des Kleinbürgertums (inbegriffen Positivisten und Marxisten) nennen würde, dessen literarische Vertreter in der Öffentlichkeit dominierten. Deshalb stellte diese Form der Auseinandersetzung mit der Sprache einen Teil des Widerstands gegen die Ideologien dar. Diese zerstören nämlich die Sprache insofern, als der ideologische Denker den Kontakt zur Realität verloren hat und nicht Symbole schafft, die die Realität zum Ausdruck bringen, sondern den Zustand der Entfremdung von ihr. Die falsche Sprache der Ideologen zu durchdringen und die Realität durch die Wiederherstellung der Sprache wiederzuerlangen war die Leistung von Karl Kraus wie Stefan George und seinem Kreis.“⁵

So also erinnerte sich der über siebzigjährige Voegelin 1973 im fernen Kalifornien. Dieses Bild der Vergangenheit als nachträgliche Interpretation einer damals noch nicht so erfahrenen Wirklichkeit zu sehen, wäre nicht weniger naiv als ein allzu bereitwilliger Glaube, daß Voegelin schon damals dies alles so und nicht anders erfahren und gedeutet habe. Der Sachverhalt, um den es hier geht, ist naturgemäß erheblich komplexer. Es geht nämlich darum, zu fragen, wie Voegelin als Repräsentant einer in seinen Worten „intellektuell wachern, jüngeren Generation“ gerade für diese Einflüsse aufnahmebereit war und nicht für andere, von denen jene frühen zwanziger Jahre ein

⁴ Voegelin, *Autobiographische Reflexionen*, S. 35

⁵ Ebd., S. 35 f.

besonders reiches Angebot hatten. Um diese Frage beantworten zu können, muß weiter ausgeholt werden.

II. Die Wedekind-Manuskripte

Im Nachlaß Voegelins fanden sich zwei handgeschriebene Manuskripte, die aus dem Jahre 1921 stammen. Es handelt sich um zwei separate Texte, von denen der eine als Entwurf gewertet werden kann, während es sich bei dem zweiten um einen mehr oder weniger abgeschlossenen Aufsatz handelt.⁶ Beide Manuskripte sind unbetitelt und wahrscheinlich als Teile einer größeren Arbeit entstanden, in der sich Voegelin mit Autoren wie Schlegel und Ibsen beschäftigte. Der Aufsatz trägt jedoch einen Untertitel: „Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart“. Entstanden ist er wahrscheinlich zur selben Zeit, als Voegelin an seiner Dissertation „Wechselwirkung und Gezweigung“ arbeitete, einer vergleichenden Analyse der individualistischen Soziologie Georg Simmels und der universalistischen Lehre Othmar Spann's. Denkbar ist, daß Voegelin, ganz im Sinne der Spannschen Forderung nach einem möglichst breiten und historisch fundierten Wissen der gesamten Skala menschlicher Ausdrucksmöglichkeiten, literarisch-philosophische Studien betrieb und dabei auch erheblich von Simmels Literaturanalysen beeinflusst wurde. Der Tonfall des Wedekindtextes läßt auf enge Nachbarschaft schließen. Die beiden Manuskripte sind in weiten Teilen weitgehend identisch, jedoch läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit sagen, daß das eine Manuskript noch tastend an das keineswegs klar definierte Thema herangeht, während Voegelin in dem anderen Manuskript in knapper Direktheit auf sein Thema zusteuert: Wedekind und seine Lehre von der Sexualität. Dennoch ist auch das erste Manuskript nicht ohne Interesse in unserem Zusammenhang, und zwar gerade deswegen, weil Voegelin hier auf Erfahrungen von Ich-Individualität und Lebensstrom eingeht, die eng mit dem zusammenhängen, was etwa zur selben Zeit unter dem Titel „Individuum und Chaos“ in ähnlicher Weise behandelt

⁶ Im folgenden werden die beiden Texte als „Entwurf“ und „Wedekind“ bezeichnet. Die Seitenangaben zu „Wedekind“ beziehen sich auf die Seiten des vorliegenden *Occasional Paper*.

wird⁷. Ein längeres Zitat vom Anfang des Entwurfs vermag die theoretische Richtung von Voegelins Interesse besser aufzuzeigen als meine Worte:

„Jede echte Dichtung ist Ausdruck eines Erlebens, sie ist Zeichen oder Symbol für einen Prozeß, der aus der Unendlichkeit des Stromes der Natur sich zusammengedrängt hat zu einem schmalen Bach im engen Bett: und dieses enge Bett ist es, das wir „Ich“ nennen. Ausdruck des Erlebens heißt Ausdruck eines Ich, heißt Ausdruck einer Beschränkung, bedeutet für uns einmaliges Sein, das eben schon in seiner Qualität als So-Sein die Begrenzung zur Ganzheit gegenüber anderen Ganzheiten in sich trägt. Die Grenze oder Beschränkung ist es, die das Individuum zum bestimmten macht, zum begreiflichen, von dem man sprechen kann; wenn wir vom Individuum sprechen, sprechen wir von seinen Grenzen.

Aber nicht *nur* Grenze ist das Ich und sein Erleben. Der Bach, der in seinem Bett dahinfließt, kommt aus dem unendlichen Meer des Universums und geht in dieses Meer wieder ein. In der Schmalheit, Dürtigkeit und Begrenztheit seiner Erscheinung ist er doch immer Ader des großen Systems der Natur, wird immer aus ihren Quellen gespeist und durchtränkt die Grenzen seines Seins mit der Unendlichkeit seiner Herkunft und Mündung. Die Grenze hat ebensowenig ein Sein- an-sich, wie es der Bach hat, der durch eben diese Grenze erst zum Bach wird. Grenze und Ich Strom sind wie Innen- und Außenseite eines Gebildes, vor dem wir stehen, und dessen Wesen wir nicht erkennen können, sondern nur aus den seltsamen Rundungen, Ecken und Kanten, die notwendig sind, um dem Wesen den entsprechenden Ausdruck zu geben.

Grenze und Strom, die zusammen das Ich bilden, passen irgendwie so zusammen, daß eines die Form für das andere als Inhalt ergeben kann. Der Strom ist unendlich, unendlich muß auch die Form sein, die Unendlichem Begrifflichkeit gibt. In der Form allein können wir das Unendliche - wohl nicht im Wesen erfassen - aber abtasten und uns hinahnen, hinfühlen bis in das Innerste, das in Kommunikation steht mit dem Weltganzen. Dem Sinn der Dichtung kommen wir nahe, wenn wir die Formen erkennen, die Gewänder sind für diesen Sinn. Das Erlebnis ist ein Inneres, es hat seinen Sinn in sich selbst und Deutungen eines solchen inneren Vorgangs sind ganz unnötig; *wir selbst* sind unsere Erlebnisse. Dichtung aber ist ein Äußeres und

⁷ Ein Manuskript dieses Titels befindet sich in den Voegelin Papers im Archiv der Hoover Institution, Box 47, Folder 10.

wenn - um eine bekannte Wendung zu gebrauchen - Äußeres ein in Geheimniszustand erhobenes Inneres ist, dann bedarf es der Deutung des Geheimnisses. Das Geheimnis liegt in den Formen, die ja erst das Innere zum Äußeren machen. Formdeutung ist der einzige Weg zum Sinn der Erscheinung; es gibt keinen erkennbaren Sinn jenseits der Formen und alle Untersuchungen, die den Inhalt eines Werkes erkennen wollen unter Absehung von der Form machen trotz des Leugnens Formuntersuchungen – oder sie produzieren Unsinn.“⁸

Wir hören in diesem Eingangssatz von der Dichtung als Ausdrucks eines Erlebens die Sprache von Dilthey und Simmel, die Sprache von Erlebnis, dem Ganzen und dem Unendlichen, aber immer stärker drängt sich das Problem der Grenze und der Individualität und ihrer Erfahrung im Ich in den Vordergrund, und es zeigt sich, daß Voegelin damit möglicherweise eine Synthese von Dilthey und Simmel versucht, zugleich aber mit dem Satz „Formdeutung ist der einzige Weg zum Sinn der Erscheinung“ davon zeugt, wie sehr seine Fragestellung über die Erlebnisbegriffe Simmels und Diltheys hinausführt. Denn daß die Form ein „in Geheimniszustand erhobenes Inneres“ ist, daß das „Geheimnis in den Formen“ liegt, dies ist meines Erachtens ein erster, wenn auch noch nicht klar genug formulierter Versuch, sich von der Erlebnisphilosophie und ihrer letztlich unproduktiven Dialektik zu lösen und zu einem Symbolbegriff zu gelangen, der erst später hermeneutische Frucht tragen wird. Noch ist Simmels *Lebensanschauung* von 1918 frisch in Voegelins Gedächtnis, mit der Idee vom Leben als einem strömend verfließenden und zugleich in die Grenzen der Individualität eingeengten. Die immanente Transzendenz des Simmelschen Lebensbegriffes, wie Voegelin das später nennen sollte, manifestiert sich in der „auskristallisierten Form“, in den geistigen Welten. Und so kann Voegelin formulieren: „in der Form allein können wir das Unendliche – wohl nicht im Wesen erfassen – aber abtasten und uns hinahnen, hinfühlen bis ins Innerste, das in Kommunikation steht mit dem Weltganzen.“ Aber es ist eben die Form und nicht das Erlebnis, was bei Voegelin im Mittelpunkt steht, und wenn er diesen Gedankengang abschließt mit dem apodiktischen Satz „dem Sinn der Dichtung kommen wir nahe, wenn wir die Formen erkennen, die Gewänder sind für diesen Sinn,“ so tönt hier

⁸ „Entwurf“, S. 1, Voegelin Papers, Box 51, Folder 2.

schon etwas an von der später wohl in Amerika zuerst erkannten Problematik von Erfahrung und Symbol als einander wechselseitig erhellende Momente. Etwas später wird dieser Gedanke noch einmal wiederholt in folgender Formulierung: „Form ist Erkennbarkeit des Sinns und nur sie geht uns an, wenn wir die Bedeutung der Erscheinung erkennen wollen.“⁹

So sehr diese hermeneutischen Bemerkungen auch unser Interesse erregen mögen, so unklar ist bisher noch, was Voegelin mit ihnen bezweckt in einem Aufsatz über Wedekind. Im Entwurfsmanuskript bleibt der Zusammenhang deshalb noch unklar, weil Voegelin in dem noch nicht zitierten Anfangssatz des Manuskripts etwas anderes sagt als in dem vollständiger durchgearbeiteten zweiten Manuskript. Hier lautet die Aufgabe des Aufsatzes noch so:

„Die folgenden Untersuchungen sollen sich mit der Literatur des deutschen Sprachgebietes beschäftigen. Und zwar soll nicht Literaturgeschichte im landläufigen Sinn geboten werden, sondern Dichter und Werke sollen angesehen werden auf den Sinn oder die Bedeutung hin, die ihnen innewohnt jenseits der einmaligen Gegebenheit ihres Seins.“¹⁰

Die Beschäftigung mit deutscher Literatur ist hier für Voegelin Vorwand zur Beschäftigung mit einem Problem, das für ihn erheblich wichtiger war als die deutsche Literatur als solche, nämlich dem Problem von Sinn, der, wie sich zeigt, nie individuell in der „einmaligen Gegebenheit“ eines Seins liegen kann, sondern nur in den erkennbaren Formen, in denen sich die Einmaligkeit ausdrückt. Dies ist das Ziel der Untersuchung:

„Trotz alledem berührt es vielleicht eigentümlich, daß Dichter und Werke in der Formuntersuchung so sehr zurücktreten sollen: der Abwehr von Mißverständnissen soll eine genauere Bestimmung dieses Zurücktretens dienen. - Wir wollten die Bedeutung des Werkes jenseits der Einmaligkeit erkennen: d.h. Dichter und Werk sind nicht ein Geschlossenes, Ganzes, um das man herumgehen und das man von allen Seiten betrachten kann. Sie kehren uns vielmehr nur *eine* Seite zu, die Seite, mit der sie Äußeres sind und die man ihre Persönlichkeit nennt; im übrigen aber sind sie ganz umschmolzen, ganz eingebettet in ihre Abkunft: d.i. die Gesellschaft. Die Gesellschaft ist

⁹ Ebd., S. 1.

¹⁰ Ebd.

das große Übergreifende, in das ihrem letzten Sinn nach Dichter und Werke aufgehen; was an ihnen »persönliche Nuance« ist, tritt dagegen unendlich zurück – bei weniger bedeutenden Persönlichkeiten so weit, daß man es fast nicht wahrnimmt. Aber dieser letzte Satz hat nur relative Gültigkeit; denn gerade umgekehrt geschieht es wieder bei bedeutenden Persönlichkeiten, daß sie ihre Bedeutung als solche erlangen, weil sie gerade alles Abweichende vermissen lassen und ganz reiner Ausdruck der Gesellschaft, der sie entstammen, sind; aber hier sind dann Umkehrungen möglich: ob hier ein Aufgehen der Persönlichkeit oder Verpersönlichung und Idealisierung der Gesellschaft vorliegt, ist kaum zu entscheiden. Es ist aber auch ganz unnötig zu entscheiden, denn – mag der Künstler mehr oder wenig von der Gesellschaft abweichen – seine ganz spezifische Begreiflichkeit und Einreihung in ein Netz von Erkenntnissen gewinnt er doch nur im Absetzen von einer Folie: eben der Gesellschaft.“¹¹

Hier also nun wird schließlich doch deutlich, worum es Voegelin damals ging; es ging ihm tatsächlich um eine Frage der Soziologie, wie er dies in der endgültigen Version des Aufsatzes zum Ausdruck bringt: es ging ihm um die Frage, wie Künstler und Werk sich als Form zeigen, wie aber zugleich die Gesellschaft in Werk und Person Form gewinnt, selbst wenn dies oft in der indirekten Weise geschieht, daß der Künstler sich von der „Folie Gesellschaft“ absetzen muß. Es geht also ganz offensichtlich bereits in diesen frühen Arbeiten um das Zentralproblem, das Voegelin über Jahrzehnte hinweg beschäftigen sollte: das Problem existenzieller Repräsentation. Was hier noch nicht da ist, ist die Artikulation dessen, *was* da repräsentiert werden soll; aber die Dialektik der Repräsentation ist klar erkannt. Nun kommt allerdings ein merkwürdiger Tatbestand hinzu. Warum Wedekind? Was war es, das Voegelin an dieser Gestalt interessierte, wenn es doch einen George gab, der auch ohne Heidelberger Semester bereits dem lesenden Voegelin ein Begriff gewesen sein muß? Die Antwort auf diese Frage ist faszinierend einfach: Alle reden von Wedekind, von seiner Immoralität, von seiner Überbewertung der Sexualität, von seiner Lehre, aber keiner macht sich die Mühe, dieses so ganz andere Leben Wedekinds zu erfassen, keiner will sein Werk wirklich erkennen. Dazu Voegelin:

„Der Versuch, der Bedeutung des Wedekindschen Werkes näher zu kommen, kann nur von der Analyse dieses Werkes selber herkom-

¹¹ Ebd., S. 2.

men, nicht von seinen Wirkungen und Spiegelungen in seiner Umgebung. Bevor man darangeht, das Werk in eine Reihe mit anderen zu stellen und ihm dadurch seine Beziehung zu geben, die in ein Gebiet jenseits seines Eigenlebens weist, muß dieses Eigenleben in der ganzen Reinheit seines Gefüges dargestellt sein, um dann – im Fortschreiten zu den Grenzen seiner Individualität – von selber zu den Beziehungen nach außen zu gelangen. Voraussetzungslosigkeit ist die erste Forderung, die einem Versuch gegenüber zu erheben ist, der das Unbegriffene auf Begriffe bringen will.“¹²

Mit der Weberschen Forderung nach einer voraussetzungslosen Deutung von Wedekinds Werk, ja von Literatur überhaupt, stellt Voegelin die hermeneutische Grundfrage, die uns schon eingangs begegnete, neu. Mit Begriffen der Literaturgeschichte zu arbeiten, führt am Kern des Werkes vorbei, denn man kann dieses Werk nur verstehen, wenn man seine Basis, die „Lebensform“ seines Autors von vornherein als verschieden akzeptiert und sie so auch analysiert. Geisteswissenschaft, um es kurz zu formulieren, ist das Begreifen des Unbegriffenen, indem man das Unbegriffene in seiner „Reinheit“ darstellt und es in Beziehungen nach außen setzt. Der hermeneutische Zirkel ist auch aus der „voraussetzungslosen“ Wissenschaft nicht herauszudenken.

Die Wahl Wedekinds als Untersuchungsgegenstand wird verständlich, wenn man von dem spezifisch Unbegriffenen ausgeht, im Falle Wedekinds von der so oft erwähnten Sexualproblematik. Voegelin greift genau an diesem Punkt an: alle reden von Wedekinds freier Behandlung der Sexualproblematik, während es sich hier überhaupt nicht um die üblich verstandene Sexualproblematik handelt, wie sie neben anderen Lebensbereichen existiert; vielmehr ist Sexualität „die Quelle des ganzen Menschen“. Wedekinds Sexualität, sagt Voegelin, „durchzittert wie ein Schicksal die Menschen“, sie ist eine „unent-rinnbare Macht *hinter* dem Leben – nicht *im* Leben.“¹³ Diese Macht wird von Voegelin im folgenden weiter untersucht, zuerst im Kontext der Lulu-Tragödie *Erdgeist*, wo der „chaotische“ Mensch dem Menschen gegenübergestellt wird, der uns im Umfeld unserer Umgebung als begrifflich verwandt entgegentritt. Lulus Sexualität ist so ein *ein außerhalb stehendes Schicksal*. Ihre Tragik ist eine überindividuelle,

¹² Wedekind, S. 38.

¹³ Ebd., S. 40.

„die Männer um Lulu tragen wohl die Notwendigkeit des Untergangs in sich, aber das relativierende Element, auch anders zu können, fehlt.“¹⁴ Dies ist das zentrale Strukturelement der Wedekindschen Tragödie, das sich formal in der Aneinanderreihung einer Anzahl von Tragödien äußert, die nur durch die Sexualität Lulus mit einander verbunden sind. In dem anderen Lulu-Drama *Die Büchse der Pandora* hat Wedekind nach Voegelin seiner Lulu Leben eingehaucht und sie so von einer schicksalhaften Macht in einen ganz gewöhnlichen Menschen verwandelt. Gleichfalls ist Wedekinds Weiterführung des Themas in *Schloß Wetterstein* im Zusammenhang von Ehe und Familie eine Anreihung von Szenen, die sich mit dem Thema Sexualität im Bereich bürgerlicher Normen beschäftigt. Der zentrale Satz Wedekinds hier ist: „Das Fleisch hat seinen eigenen Geist.“ Voegelins weiterführende Untersuchung des Wedekindschen Begriffs von Erotik mündet schließlich in die Frage: „Und wozu dient diese Versenkung in Erotik?“ Worauf die Antwort gegeben wird: „Was bisher noch extravagante Konstruktion scheinen konnte, weitet sich zur Größe einer Lebenshaltung, die anderem als Wedekindschem Geist vielleicht fremd ist und es auch nach dieser Analyse bleiben wird, der man aber ihre positive Eigenart nicht absprechen kann.“¹⁵ Gerade dies zu tun aber wirft Voegelin der damaligen Literaturwissenschaft vor. „Mit alten Wertmaßstäben“ dürfe man nicht an Wedekind herangehen. Der dem Wedekindschen Denken entsprechende Wertmaßstab ist für Voegelin die Erotik des persischen Dichters Hafis. Äußert sich da nicht der erste Ansatz einer symbolische Äquivalenz, wie sie im späteren Werk Voegelins in allen möglichen Formen auftritt, wobei hier ausdrücklich betont wird, daß es sich um eine Parallele handelt und von einem möglichen „Einfluß“ nicht gesprochen zu werden braucht?

Unter der Überschrift „Positivität“ behandelt Voegelin gleich darauf die erstaunliche Einfachheit des Wedekindschen Denkens, seine „verblüffende Ignoranz“ in Sachen des Familienproblems. „Wedekind,“ so Voegelin, „hat niemals an die Berechtigung auch anderer Lebensformen als seiner gedacht; er hat niemals geahnt, daß nicht nur das Fleisch seinen eigenen Geist hat, sondern daß auch alles

¹⁴ Ebd., S. 42

¹⁵ Ebd., S. 50.

mögliche andere seinen eigenen Geist und damit seinen Sinn, seine Bedeutung oder seinen Wert haben kann. Der Gedanke an eine Relativität aller Werte in der Erscheinung ist ihm vielleicht niemals gekommen.“¹⁶ Dennoch sei Wedekind eine „unerhört energiegelolle Positivität“ zu bescheinigen, die ganz im Gegensatz zu den Meinungen stehe, „die ihm destruktive Tendenzen anhängen wollen.“ Bei der nun folgenden Anklage gegen die moralisierenden Dichter und ihre Produkte läßt sich der jugendliche Karl Kraus Leser dann nicht mehr verleugnen:

„Zuerst ist – wie vom Himmel gefallen – seine [Wedekinds] Ansicht der Dinge da; er hat eigentlich keine Entwicklung durchgemacht; von seinem Standpunkt aus lehnt er die alte Moral ab. Dadurch unterscheidet er sich grundsätzlich von einer ansehnlichen Anzahl von Dichtern und solchen, die es sein wollen, deren Tätigkeit sich im Nachweis der Menschheit der alten Moral erschöpft. Sie wühlen in den widerlichen Auswüchsen der Gesellschaftsverhältnisse herum – allgemein nennt man so etwas »immanente Kritik«; und wenn sich dann durch Berge und Wüsten von Abscheulichkeiten durchgearbeitet haben, stehen sie da, mit klagender Gebärde, niedergedrückt von soviel Elend und Verworfenheit und verlangen – je nach Grad der Energie – die Menschheit muß zu neuen Lebensformen vorwärts schreiten – dann meinen sie, die Menschen werden sich ändern, oder sie träumen vom kommenden Morgenrot, von Sonnenaufgängen, vom Glanz der neuen Zeit und anderen ähnlich poetischen Dingen – dann meinen sie geschichtsphilosophisch fatalistisch, *es* werde die Menschen ändern. Aber Neues ergeben solche Wühlarbeiten im allgemeinen nicht.“¹⁷

Expressionismus und Literatentum der Zeit werden hier zur Zielscheibe sarkastischer Kritik gemacht, wobei Wedekind und sein Werk als Gegenbild zu diesen Strömungen erscheinen, eben in jenem Kraus'schen Sinn prophetischer Kritik an Gesellschaft und Sprache, die Voegelin später noch deutlicher herausarbeitete. Scharf wendet Voegelin sich gegen die These, Wedekind sei von anderen Dichtern beeinflußt worden; das, was anderen Forschern als Einfluß erscheinen mag, ist anders zu ordnen und zu erklären:

¹⁶ Ebd., S. 59.

¹⁷ Ebd., S. 59 f.

„Jeder Mensch und gewiß auch die solcher Art sezierten Dichter empfangen eine Unzahl von Eindrücken und Anregungen; von diesen fällt aber nur ein bescheidener Teil auf fruchtbaren Boden, die anderen gehen verloren, werden gar nicht aufgenommen. Und das Problem für den Forscher ist, – nachdem die vorbereitende Arbeit der Zerlegungen in Elemente geschehen ist – warum gerade *diese* Elemente für die Persönlichkeit des Dichters bestimmend wurden und keine andern.“¹⁸

Es geht Voegelin dabei offensichtlich nicht um eine interne Auseinandersetzung im Bereich der Literaturwissenschaft, sondern um ein Grundsatzproblem, das sich beliebig auch auf die Interpretation anderer Autoren und Texte anwenden läßt und in dieser frühen Form sich nicht wesentlich unterscheidet von der Methode, mit der er später arbeitet. Es ist meines Erachtens deshalb erlaubt zu sagen, daß hier bereits ein zentrales Element dessen auftaucht, was zur Problematik dieser Untersuchung gehört, nämlich der Frage des Einflusses. Die Beschäftigung mit Literatur und Dichtung, Literaten und Dichtern ist für Voegelin von Anfang an nicht Sache dessen gewesen, was man in der Literaturwissenschaft gemeinhin mit dem Begriff der „Intertextualität“ zu fassen sucht, sondern verstand sich bereits damals als ein neuer Theorieansatz zur Interpretation der Erfahrungen, deren literarischer Ausdruck die Verbindung von Persönlichem und Gesellschaftlichen in den Mittelpunkt stellt, wie in den unmittelbar folgenden Betrachtungen unmißverständlich dargelegt wird.

Es ist hier nicht der Ort, die beiden Wedekindmanuskripte in allen Einzelheiten zu behandeln, da die Aufgabe dieser Darstellung schließlich nur ist, dem Verhältnis Voegelins zur Literatur nachzuspüren und vor allem auch methodisch zu begründen, warum es möglicherweise keinen allzugroßen Einfluß Stefan Georges - seines Kreises wohl - nicht aber des Dichters selbst - auf Voegelin gegeben hat. Immerhin sei aber in einigen wenigen Strichen das Bild des Wedekindaufsatzes vervollständigt. Dem eben erwähnten Abschnitt über Einfluß schließt sich ein längerer Abschnitt betitelt „Die Werte“ an, in dem Voegelin zum ersten Mal ein kurzes Bild des platonischen Staates gibt. Was ihn an der dreiständigen platonischen Gesellschaft besonders interessiert, ist das Problem, daß jeder Stand ihm eigene Werte hat, die mit denen der anderen in Konflikt stehen können. Wie

¹⁸ Ebd., S. 61.

kommt es, fragt Voegelin, daß diese Verschiedenheit der Werte bei Platon nicht zum Kampf führt. Die Lösung, so Voegelin, liegt in Platons „Märchen“ von den drei Metallen, Erz, Silber und Gold, die die Seelen der drei Stände repräsentieren. Diese drei Metalle verbinden die drei Stände zur Gesellschaft, weil sie „Wert in der Wirtschaft“ haben, weil keines der drei Metalle einen Unwert im Sinne des Common Sense darstellt. Solange die Bürger an die Wahrheit der Erzählung und die Qualifikation der Seelen glauben „ist Ruhe, Ordnung und Einheit des Staates gesichert“¹⁹. Das theoretische Ziel dieser scheinbaren Digression aber, die diese in unserem Zusammenhang interessant macht, ist nun aber etwas ganz Unerwartetes, etwas, das Voegelin schließlich zu Wedekind zurückführt, nämlich die Differenzierung zwischen dem sogenannten *horizontalen* und dem *vertikalen* Wert. Er schreibt: „Der Wert eines Standes als koordinierende Bindung soll *horizontaler Wert* heißen; der übergreifende Wert, der die superordinierende Bindung der Stände angibt, soll *vertikaler Wert* heißen.“²⁰ Ein solcher vertikaler Wert ist nach Voegelin die *Liebe*. Der Umstand, daß Voegelin gerade Wedekind zum Mittelpunkt einer soziologischen Untersuchung gemacht hat, erweist sich plötzlich als zentral. Es geht hier eben gerade nicht um Wedekind oder Literatur; es geht um Wedekind und Sexualität im Hinblick auf den sogenannten *Wert*, und dieser Wert heißt *Liebe*. Dieser Liebesbegriff wird im folgenden als heuristisches Prinzip dienen:

„Die methodischen Mittel der Soziologie: horizontaler und vertikaler Wert und Formalisierung des vertikalen Wertes im Begriff der Liebe sind das Handwerkszeug, mit dem wir jetzt an die Untersuchung der Frage gehen: welche *symptomatische* [meine Hervorhebung] Bedeutung hat Wedekind für die deutsche Gesellschaft?“²¹

Auf eine kurze Formel gebracht: Wedekinds vertikaler Wert vom „eigenen Geist des Fleisches“ unterscheidet sich wesentlich vom deutschen vertikalen Wert. Der wurde nämlich „recht gut“ formuliert von Novalis in den Sätzen: „Alle unsere Neigungen scheinen nichts als angewandte Religion zu sein. Das Herz scheint gleichsam das religiöse Organ. Vielleicht ist das höhere Erzeugnis des produktiven

¹⁹ Ebd., S. 63.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., S. 65.

Herzens – nichts anderes als der Himmel.“²² Wedekinds Formulierung ist nach Voegelin nun keine Umkehrung von Novalis, sondern etwas „Grundverschiedenes“. Wie sich in den abschließenden Seiten des Wedekindtextes zeigt, handelt es sich für Voegelin bei diesem „Grundverschiedenen“ um eine Transformation von der gleichen Art wie die der Umwertung der Werte bei Nietzsche. „Die Sphäre des Sinnlichen wird zum Sinn transformiert.“²³ Die Liebe als zentraler vertikaler Wert ist der Punkt, an dem man ansetzen muß, um diese Umwertung in ihrer Bedeutung für die Gesellschaft zu verstehen.

„Die feinen Differenzen in der Formulierung der Liebe, die anscheinend als Liebe doch überall Liebe ist, sind die großen Differenzen der Gesellschaften und Kulturen. Alles was an Gegensätzlichkeiten, Unverständlichkeiten Völker, Nationen und Rassen feindselig und mit Haß gegeneinander stellt - läßt sich auf solche Differenzen der Liebe zurückführen.“²⁴

Abgesehen von den Anklängen an ähnliche Untersuchungen Max Schelers ist die Richtung, in die Voegelins Argumentation hier geht, ganz entscheidend beeinflusst von den politischen Realitäten der unmittelbaren Nachkriegszeit. Dabei handelt es sich um die Erfahrung des Ausfallens der einzelnen horizontalen Werte als Resultat der Entwicklung von mehrständigen Gesellschaften in einständige, bis zu dem Punkt, wo nur noch ein einziger horizontaler Wert übrig bleibt, der von Nietzsche als die „Herdentier-Moral“ analysiert worden war. „Gleichheit der Rechte“, „Mitgefühl für alles Leidende“, „Pazifismus“, „Recht auf den vollen Arbeitsertrag“, und so fort, dies sind die Schlagworte, die für Voegelin den Umbruch von von der mehrständigen zur einständigen Gesellschaft kennzeichnen, in der dann schließlich alle Menschen zu Anbetern der „äußeren Persönlichkeit“ werden, denen es nur um Besitz und sonst nichts geht. Aus dieser einständigen Gesellschaft ragen als Ausnahmen nur einzelne Individuen „wie z.B. Wedekind“ heraus²⁵. Die „äußere Persönlichkeit“ als horizontaler Wert mag zwar noch „gestempelt“ sein vom „Wert der vielsuchenden Liebe des Novalis“, aber, so fügt Voegelin

²² Ebd., S. 66.

²³ Ebd., S. 73.

²⁴ Ebd., S. 67.

²⁵ Vgl. Ebd., S. 70 f.

emphatisch hinzu, „er ist ergänzungsbedürftig.“²⁶ Das Auftreten des Literaten, des Menschen ohne Beruf, seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, ist das offensichtliche Zeichen dafür, daß in der einständigen Gesellschaft einzelne den Mangel eines vertikalen Wertes stärker fühlen; ihre Versuche der Überwindung führen zu neuen Menschentypen, z.B. dem des Literaten, aber man kann nach Voegelin auch den „Organisator und Schöpfer von Groß-Unternehmungen“ zu diesem Überwindertypus hinzuzählen. In Novalis und in Tiecks *William Lovell* finden wir diesen neuen Typus ohne Beruf, der nur der Ausbildung seiner Persönlichkeit lebt. Der eine zieht sich in weltabgewandte Mystik zurück, der andere holt aus der Gesellschaft an sinnlichen Lebenswerten heraus, was herauszuholen ist.²⁷ Die Transformierung der Sphäre des Sinnlichen zum Sinn, von den horizontalen Werten zum vertikalen, bildet eine Linie, die von Büchner zu Wedekind durchläuft. Die Verinnerlichung der äußeren Persönlichkeit soll zu dem „das ganze Leben erfüllenden Wert“ führen. Literatur ist schließlich zum romantischen Erlösungsunternehmen, zum ästhetischen Großunternehmen geworden, in dem das Individuum sich eine „Vollkultur“ aufbaut.

„Aber das Unglück dieser neuen Vollkultur ist ihre ganz spezifische, vom schaffenden Individuum her bestimmte Prägung; sie ist nur für das *eine* Individuum geschaffen; und das ist vielleicht das Fürchterlichste: die Einsamkeit des Willens zum neuen Aufbau. Hier zeigt sich die schon hervorgehobene Zwiespältigkeit des vertikalen Wertes: er ist zugleich Erlösung und unüberbrückbare trennende Individualität. Die Menschen mit den neuen Werten stehen in Gesellschaften nebeneinander und können einer den andern nicht begreifen, und hätten doch dieses Verstehen nötig.“²⁸

Der Aufsatz endet mit einer zusammenfassenden Analyse von Wedekinds *Hidalla* und seiner Moral der Schönheit. Dem stellt Voegelin Nietzsches Idee der Rasse aus dem *Willen zur Macht* entgegen als die

²⁶ Ebd., S. 71.

²⁷ Vgl. Ebd., S. 72 f. Die begriffliche Verdichtung des Arguments würde es notwendig machen, die einzelnen gedanklichen Schritte noch einmal genau nachzuzeichnen. Voegelin hat die hier kurz umrissenen Gedanken später nicht weiterentwickelt.

²⁸ Ebd., S. 74.

konsequenterer Haltung der Neuorientierung und schließt mit den folgenden Sätzen:

„Hetmann ist mit seinem Versuch, die Moral der Schönheit einzuführen, gescheitert. »Der Reiche hat die für die Armen erdachte Moral usurpiert und zieht größeren Vorteil daraus als der Arme, für den sie erdacht wurde. Der Reiche setzt eher sein Leben für seinen Reichtum als seinen Reichtum für sein Leben aufs Spiel.« Das ist die gleiche Klage wie bei Nietzsche, daß der Starke sich von der Moral des Schwachen fangen lasse. Aber Nietzsche ahnt, zum Unterschied von Wedekind, daß seine Ideen einmal sich durchsetzen könnten; und diese Zeit tritt ein, wenn die Gefühle der Unbefriedigt-heit von der fragmentarischen Lebensform einen Hochgrad von Spannung erreicht haben. »Eine Umwerthung von Werthen wird nur erreicht, wenn eine Spannung von neuen Bedürfnissen, von Neu-Bedürftigen da ist, welche an den alten Werthen leiden, ohne zum Bewußtsein zu kommen.«²⁹

III. Zwischen Weber und George

Die ausführliche, wenn auch alles andere als erschöpfende Beschäftigung mit dem Wedekindmanuskript diente vor allem dem Nachweis, daß Voegelins Denken einerseits noch weitgehend in der Polarität Simmel–Spann verfangen ist, daß andererseits aber schon eine konkrete Auseinandersetzung mit Literatur als Erfahrungswissenschaft den Widerspruch zwischen Individualismus und Universalismus in Frage stellt. Die Auseinandersetzung mit Wedekind bedeutet meines Erachtens eine Abwendung von Spann, die aber nicht theoretisch-abstrakt vollzogen wird, sondern in der Betrachtung konkreter literarischer Formen. Sehen wir einmal von der ganzen Wertsprache des Aufsatzes ab, so bleibt der unmißverständliche Ausdruck des Ordnungszersfalls und die Frage, wie eine neue Ordnung auf den Trümmern der alten aufgerichtet werden kann – im Jahr 1921 eine durchaus verständliche Frage. Überraschend ist die Antwort: die Schöpfung einer neuen Ordnung ist fundamental problematisch, weil diese weder von der Gesellschaft noch vom Individuum her kommen kann. Ganz versteckt in dem Aufsatz stehen einige Worte von der Liebe als Mangel, und zwar in dem Teil über Platon. Voegelin diskutiert dort

²⁹ Ebd., S. 77.

den griechischen Begriff der Liebe nach Simmels „Fragment über die Liebe“ und hebt dabei hervor, daß für die Griechen Liebe „das Mittlere zwischen Haben und Nicht-Haben“ ist, „der Wunsch nach erkenntnismäßigem Durchdringen“. Wie schon vorher der Liebesbegriff des Novalis dem Wedekinds, so wird nun die Platonische Liebe der modernen Liebe entgegengesetzt:

„Im Gegensatz dazu ist die moderne Liebe (nach Simmel) etwas Apriorisches; sie quillt aus dem liebenden Subjekt heraus und taucht ein Objekt, das auch unter anderen Prinzipien der Betrachtung erscheinen kann, in den Strom dieses eigenartigen Apriori. (Die Bezeichnung der modernen Liebe als apriorisch legt übrigens den Gedanken nahe, daß das Apriori überhaupt „modern“, sogar noch genauer: deutsch ist und für andersartige Gesellschaften keine Geltung hat; es ist gewiß kein Zufall, daß die Transzendentalphilosophie für Westeuropa und Amerika ein Buch mit sieben Siegeln ist.)“³⁰

Man mag hier eine frühe Absage an die Subjektivität der deutschen Romantik sehen und zugleich etwas Neues, das sich dem platonischen Denken Georges und seines Kreises verbunden sieht, selbst wenn dies noch nicht klar formuliert wird. Wichtig bleibt, daß Voegelin das zugrunde liegende Erfahrungsproblem bereits damals schon bewußt geworden war.

Nun ist allerdings mein Versuch einer Grundlegung von Voegelins frühen Denkerfahrungen zugleich auch als Erklärung dafür gemeint, daß die später nun tatsächliche Hinwendung zum Georgeschen Wirkungsbereich von Anfang an *cum grano salis* zu nehmen ist. Zu stark ist die Bedeutung der Voegelinschen Erfahrung der westlichen Zivilisation, wie sie in England, Frankreich und Amerika sich verwirklicht hat, als daß ein schließlich eben doch so deutsches Phänomen wie das des George-Kreises und der Gestalt seines Mittelpunktes diese Erfahrung hätte verdrängen können. Und nicht nur das: George und sein Kreis stehen spätestens seit dem Heidelberger Semester in der Polarität zur Gestalt Max Webers. Schon der erste Aufsatz über Weber aus dem Jahr 1925 macht deutlich, daß Voegelin das Bild des einsam mit dem Dämon ringenden, dem Dämon folgenden Max Weber in den Bereich des Jüngererlebnisses des George-Kreises stellt,

³⁰ Ebd., S. 64.

denn nicht umsonst zitiert er gerade aus einem jener Gedichte Georges, in dem dieser die Rolle der Jünger auf seinem Weg in Zweifel stellt. Das Gedicht ist das zweiundzwanzigste aus dem Vorspiel des *Teppich des Lebens*, in dem der Dichter gegen Mittag seines Lebens die Frage stellt, ob er seine Kämpfe allein werde bestreiten müssen. Der ihn begleitende Engel antwortet am Ende der dritten Strophe: »Die jünger lieben doch sind schwach und feig.« Dem folgt in der vierten Strophe das Annehmen des einsamen Kampfes:

So ring ich bis ans end allein? so weil ich
 Niemals versenkt im arm der treue? sprich!
 »Du machst daß ich vor mitleid zittre, freilich
 Ist keiner der dir bleibt, nur du und ich.«³¹

Das unbestreitbare Pathos des Schlußsatzes von Voegelins Aufsatz, der mit den Worten schließt: „der Eine, in dem das Schicksal unserer Zeit sein gewaltigstes Symbol fand“, wird erklärlicher im Kontext des Wedekindaufsatzes. Das Schicksal des einsam mit dem Engel Ringenden ist dem Gedanken jener Individualität noch immer verpflichtet, deren Liebesverzicht ihr hervorstechendstes Merkmal ist, der Nietzsches. Wenn Voegelin später behauptete, so z.B. gegenüber Karl Löwith, daß Nietzsche in seinem Denken nie eine entscheidende Rolle gespielt habe, obwohl er von ihm beeindruckt gewesen sei³², so mag dies zwar nicht völlig überzeugen, aber es gewinnt doch andere Konturen, wenn man genau den Spannungsbereich sieht, in dem seine Rezeption Nietzsches stattfand. Ist Nietzsche der Stifter einer neuen Ordnung der erkennenden Liebe, oder vertritt er die apriorische Liebe, die alles in ihre Individualität eintaucht? Genau hierhin gehört auch eine Bemerkung, ebenfalls in einem Brief an Löwith aus dem Jahr 1945:

³¹ Stefan George, *Werke in zwei Bänden*, Stuttgart 1984, 4. Aufl., S. 186.

³² In dem erwähnten Brief an Löwith vom 17. Dezember 1944 schreibt Voegelin u.a.: „Nietzsche hat mich, ebenso wie Sie, seit der Gymnasialzeit beschäftigt, aber niemals entscheidend. Soweit ich mich erinnere, war damals die Faszination vorwiegend ästhetisch, vor allem durch den Zarathustra.“ Karl Löwith, Eric Voegelin. Briefwechsel“, in: *Sinn und Form*, Bd. 59, No.6 (2007), S. 770. Zu Voegelins Nietzsche-Rezeption siehe auch Peter J. Opitz, *Eric Voegelins Nietzsche – Eine Forschungsnotiz*, in: *Nietzsche-Studien* (Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung), Bd. 25, Berlin: de Gruyter 1996.

„Ihr Brief ist mir wertvoll aus zwei Gründen. Fürs erste macht er auf einen Zug Nietzsches aufmerksam, der mir bisher nicht so deutlich gewesen ist: das was Sie das »Forcierte« nennen, den Willen sich durch eine tour de force aus der Dekandenz hinauszusteigern, ohne ursprüngliche »Inspiration«. Das leuchtet völlig ein; – und nicht nur für Nietzsche, sondern auch als wesentliches Ingrediens in Erscheinungen wie George und Hitler.“³³

Könnte man hier nicht auch die Gestalt Max Webers hinzufügen? Ich denke dabei an jene von Voegelin am Schluß seines Münchner Webevortrags zitierte Bemerkung Webers: „Irgendwann finde ich schon ein Loch, aus dem ich wieder in die Höhe sause.“ Hierzu bemerkt Voegelin:

„Das ist die Symbolik des Aktivisten, der in der Nacht sitzt, aber als Aktivist wie eine Rakete durch ein Loch wieder in die Höhe saust. Man betrachte daneben das platonische Höhlengleichnis und den Mann, der für die Transzendenz offen ist und sich gezwungen fühlt sich umzudrehen, die periagoge zu vollziehen und hinaufzusteigen zum Licht. Ganz anders Max Weber: Er saust wie eine Rakete aus dem Loch. Das Symbol für jene Zeit und für die ungelöste Spannung in ihr, könnte kaum charakteristischer sein.“³⁴

Dennoch sind hier Differenzierungen nötig. Wenn man als Resumé des Wedekindaufsatzes sagen kann, daß die Überwindung der Dekandenz sich für Voegelin in der Polarität von Liebe und Vereinzelung symbolisierte, dann bleibt die Frage, ob und wie Voegelin diese Polarität weiterentwickelte. In seinem Weber-Vortrag von 1930 ist die Problemstellung im Grunde zwar noch die gleiche wie schon zehn Jahre früher, aber in dem größeren westlichen Zivilisationskontext der einleitenden Seiten des Vortrags gewinnt sie doch neue Konturen:

„Vor dem Hintergrund der großlinigen geistigen Traditionen des Westens und der Beschlossenheit der lebens- und wirkensnächsten Denkbereiche im Schutze eines noch unzerdachten Glaubens, hebt sich uns deutlicher die eigene Bewegung des deutschen Geistes ab und in ihr die Figur Max Webers. Die Geschichte unseres Geistes verläuft nicht stetig - sie stürzt und steigt in Riesenmaßen. Dem Ab-

³³ Voegelin an Löwith, 8. Februar 1945, in: *Briefwechsel*, S. 777.

³⁴ Eric Voegelin, „Die Größe Max Webers“, in: Peter J. Opitz, Hrsg., *Die Größe Max Webers*, München: Fink Verlag 1995, S. 99 f.

grund des 17. Jh. folgt die Blüte der Klassik und Romantik, auf die Blüte der neue Abgrund des aufgehenden 19.Jh. Im Tiefpunkt der Zerrüttung, der auch die Sprache verfallen war, beginnt die allmähliche Neugewinnung des Bildungsgutes in Philosophie und Geschichte, und ersteht der Schöpfer der neuen Sprache in Stefan George. Das Wunder der wiederholten Erneuerung wird viel beredet und die Besten glauben an die ewige Jugend unseres Volkes als sein auszeichnendes Glück vor den anderen Völkern. Nötig ist diese Gabe gewiß, und heute mehr als je zuvor.“³⁵

Hat Voegelin dies alles wirklich so gemeint? Die Frage drängt sich auf, wenn man bedenkt, daß dies ja damals schon der Autor des *Amerikabuches* und einiger beachtenswerter Beiträge zur amerikanischen Nationalökonomie, zur französischen Menschenrechtserklärung und Ähnlichem war, aber doch kein deutscher Georgianer. Dennoch bilden wohl die Jahre 1929 und 1930 den Höhepunkt von Voegelins Georgianismus. Georges Bedeutung so hervorzuheben in einer Würdigung von Weber und seinem Werk mußte doch eine Provokation darstellen im Kreise der Getreuen Webers. Wer dann noch auf den „enzyklopädischen und fragmentarischen Charakter“ von Webers Werk hinwies und schließlich gar Georges Erneuerung der Sprache als das „Wunder der wiederholten Erneuerung“ feierte, konnte der Kritik aus dem Weberschen Lager sicher sein. Aber ging es Voegelin wirklich um die Herausstellung des persönlichen Gegensatzes zwischen den beiden Männern? Die folgende Stelle weist in eine ganz andere Richtung, nämlich die der Gemeinschaftsbildung:

„Seine [Webers] christlich protestantisch verhaltene Person konnte sich nicht frei dem Nebenmenschen öffnen; so wenig er fähig gewesen wäre, sich einem großen Menschen ganz zu ergeben, so wenig wollte er solche Ergebung in sich selbst finden. Das Wirken von Mensch zu Mensch, das im Westen große öffentliche Formen hat, fand bei uns seinen edelsten Ausdruck in der privaten, intimen Freundschaftsbeziehung. Freundschaften, wie sie zwischen Herder und Goethe und Karl August bestanden, die Bünde der Romantiker, und heute der Kreis um Stefan George sind eine eigenste deutsche Form von Herrschaft über Menschen und Dienst am Menschen. Seinem abgezogenen, der unpersönlich absoluten Macht des Schicksals zu-

³⁵ Ebd., S. 32.

gewandten Pflichtfanatismus war die blutvolle Erneuerung des Eros aus dem Geist der Antike unzugänglich. Die neue Verleiblichung des Gottes, die Wiedergeburt des Göttlichen im Menschen und die Ergebung in die Herrschaft des Größeren, hat Max Weber gesehen, [dazu Marianne Weber in ihren Randbemerkungen zu dem ihr von Voegelin zugeschickten Vortragsmanuskript: „wo war der 'Größere'? Doch nicht George!“ „Nein!“ „Er hat Georges Prophetenbewusstsein eben **nicht** anerkannt.“] sie beunruhigte ihn bis in seine letzten Tage und er konnte diese andere Zeitmacht, die ebenso dicht in ihrer Existenz war wie seine eigene, und ihren Kult des heroischen Menschen nicht durch den Verstand auflösen; sie war ihm, der als Täter seine Zeit bejahen mußte, da er trotz alles Übelen, das er wohl sah, ihre Mächte und ihre Masse (die beide George ablehnt) als Instrumentarium seines Wirkens zu benutzen hatte, unfaßbar; und sie widerstrebte ihm aufs tiefste, weil Dienst am Menschen und sei er auch ein Heros, ihm die Würde des Menschen verletzte, die nur im Dienst an der Sache zu wahren ist. Trotz der kargen Vereinzelnung, die Schüler und Gefolge zurückwies, war die Leidenschaft zur Tat in ihm stark genug, um die Nation als Kosmos des Wirkens für den Staatsmann zu erleben und seinem Volk die Wege zu politischen Formung zu weisen. [Dazu Marianne Weber: „Schüler“ wies er **nie** ab, im Gegenteil. Nur „**Jünger**“ im Georgeschen Sinn. Er wollte die Menschen zum „Selbstsein“ führen, **nicht** an seinen Kanon binden.]³⁶

Wenn Gemeinschaftsbildung „Ergabung in die Herrschaft des Größeren“ bedeutet, so hatte Marianne Weber sicher nicht so unrecht, wenn sie Voegelin in ihrem Brief vom 3. Juli 1930 vorwarf, von Friedrich Wolters' Buch beeinflusst gewesen zu sein, „dessen Deutungen M.W.s **sehr** verzerrt sind und mir **sehr** auf die Nerven fallen“.³⁷ Das erwähnte Buch von Wolters war dessen eben ein Jahr zuvor erschienenenes und heftig diskutiertes *Stefan George und die Blätter für die Kunst. Deutsche Geistesgeschichte seit 1890*. Aber es ist eben kein Zufall, daß Voegelin, der um diese Zeit gerade an seiner „Herrschaftslehre“ arbeitete, sich dort ausführlich mit dem bereits 1909 veröffentlichten Buch von Friedrich Wolters *Herrschaft und Dienst* auseinandersetzte. In dieser nicht abgeschlossenen Theorie der Herrschaft verglich Voegelin die großen Herrschaftstheorien der Moderne bis hin zur

³⁶ Ebd., S. 41. Die hier zitierten Marginalien Marianne Webers finden sich im Manuskript des Vortrages, das in den Papers Voegelins der Hoover Institution einzusehen ist. Siehe Box 52, Folder 24, S. 15.

³⁷ Brief von Marianne Weber an Eric Voegelin vom 3. Juli 1930, in: *Die Größe Max Webers*, S. 57 f.

Gegenwart unter dem Blickpunkt ihrer Funktion als Antithese zur modernen Freiheits- und Gleichheitslehre. Die Aufnahme des Wolters'schen Werkes in den Kanon der großen Herrschaftslehren muß eindeutig im Zusammenhang mit dem Problem von Vereinzelung und Liebe gesehen werden, das sich als Leitmotiv durch das Denken des jungen Voegelin zieht, wie wir gesehen haben, und das sich zweifellos für ihn in dem Gegensatz zwischen Weber und George kristallisierte. Worum es Voegelin aber letztlich ging, dies verdeutlicht das folgende Zitat:

„Die Lehre von Herrschaft und Dienst, wie Wolters sie mit dem Blick auf die Person Georges und seines Kreises, auf sein Werk und seine Person entwickelt, ist von den analysierten Herrschaftslehren die umfassendste und gibt ein Inventarium der Kernprobleme das nur geringer Ergänzungen bedarf. Der Grundverhalt des Daseins, von dem alle herrscherliche Ausstrahlung von Gewalt anhebt, ist die Offenheit der Existenz gegen die Gottheit; durch sie, die Offenheit, ist der Augenblick der Einung möglich und durch ihn die Geistige Tat und das gotterfüllte herrscherliche Leben. Die Analyse folgt genau der Struktur des dialektischen Themas der Daseinsverfassung, das mit der existenziellen Selbstgebung des Daseins als einem gegen das Jenseits sich öffnenden anhebt, um dann in objektivierender Terminologie das Jenseits der Gottheit vom Diesseits des Daseins zu trennen. Durchaus konsequent wird jede Art von Geheimlehre abgelehnt und nur die Lehre vom Weg als möglich behauptet, so wie für Descartes die Meditation der Weg ist, der zu dem existenziellen Grunderlebnis führt.“³⁸

Alles deutet darauf hin, daß jetzt in Voegelins Denken die Öffnung zur Transzendenz als das neue Element erkannt wird, das die Überwindung der Dekadenz ermöglicht, deren Erfahrung bereits neun Jahre früher den Anlaß zu den Untersuchungen des Wedekindaufsatzes geführt hatte. Das „Forcierte“, wie wir es oben in der Stelle aus dem Brief an Löwith diskutiert haben, ist also das Merkmal der in der Immanenz steckenbleibenden Überwindungsversuche, d.h. auch der Max Webers. Wird man sich allerdings des bisher weitgehend unbeachtet gebliebenen Einflusses der Jaspers'schen Philosophie auf Voegelin erst einmal bewußt, so löst sich das Rätsel seiner eigenwilligen Behandlung aller dieser Themen. Voegelins intensive Beschäftigung mit Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* und

³⁸ Erich Voegelin, „Grundlagen der *Herrschaftslehre*“. Ein Kapitel des Systems der Staatslehre, Peter Opitz, Hrsg., *Occasional Papers*, LV, München: Eric-Voegelin Archiv, März 2007, S. 70.

der 1931 erschienenen *Philosophie* schärfte seinen Sinn für eben jene oben erwähnten „existenziellen Grunderlebnisse“, die als „Grenzbewußtsein“ und „Grenzsituationen“ schon bei Jaspers die Verbindung zwischen Immanenz und Transzendenz symbolisieren. Die Aufnahmefähigkeit Voegelins für dieses „Grenzbewußtsein“ war aber auch schon vorher da; man denke noch einmal an jene einleitenden Sätze des Wedekindmanuskriptes, wo von Grenze und Strom, die zusammen das Ich bilden, die Rede ist. Wissenschaft und Philosophie sind immer auch Erforschung der Grenzbereiche. Daß Voegelin hierin bereits das zentrale Problem der Rationalität erkannte, möge ein letztes Beispiel verdeutlichen. In dem Briefwechsel mit Leopold von Wiese, der sich auf die Veröffentlichung des Heidelberger Vortrages bezog, mußte Voegelin zu Wieses Kritik Stellung nehmen, daß der Vortrag unter anderem eine „romantische Klage über die angeblich zersetzenden und auflösenden Wirkungen des Verstandes“³⁹ darstelle. Darauf erwidert Voegelin am 24. Juni 1930:

„Über dieses Thema kann ich allerdings zu sprechen nicht vermeiden, da diese Verstandeswirkung seit Nietzsche ein brennendes Problem ist und für Max Weber die zentrale Frage seiner Verantwortungsethik war (siehe insbes. Politik als Beruf). Neben dieser Haltung Webers ist für uns heute wichtig die andere Haltung zum Leben, die von Stefan George und seinen Freunden eingenommen wird. Ich sympathisiere *nicht* mit ihr, sondern halte die von Max Weber eingenommene für die einzig mögliche und wünschenswerte für einen Gelehrten; aber ich bin gerade als Biographie treibender Gelehrter verpflichtet diese andere Haltung unparteiisch darzustellen und ihre Gleichberechtigung als Wert neben die Webersche zu rücken, zumal da Weber sich aufs tiefste von ihr berührt und beunruhigt fühlte. [Von Marianne Weber unterstrichen und „nein!“ am Rand] (s. Marianne Weber, Lebensbild und neuerdings Wolters, die einschlägigen Kapitel im Georgebuch). Der letzte Satz, den Sie beseitigt zu sehen wünschen, ist nicht eine freundliche Aufforderung zu verstehen, die Wissenschaftlichkeit aufzugeben und einen Glauben anzunehmen,

³⁹ Brief von Leopold von Wiese an Voegelin vom 21. Juni 1930, in: *Die Größe Max Webers*, S. 49.

sondern als die Bezeichnung der Grenze für die rationale Deutung und verstehende Analyse.“⁴⁰

Jener letzte Satz, den von Wiese gestrichen haben wollte, lautete:

„Vor dieser Mauer der von großartigster, leidenschaftlicher Sachlichkeit umgebenen Seele stehen auch wir zuletzt und müssen es ihr Geheimnis sein lassen, warum sie den starren Ring der Verstandesherrschaft um sich immer enger zog, ihn für unentrinnbar hielt und ihn nie überschritt.“⁴¹

Der Satz wurde nicht gestrichen. Der „starre Ring der Verstandesherrschaft“ ließ sich durchbrechen, wenn man in den Grenzen der verstehenden Analyse Grenzen im existenziellen Sinn, Grenzen zum Transzendenten erkannte. Zu diesem Verständnis hatte der George-Kreis, hatte aber auch Jaspers entscheidend beigetragen.

IV. Der Dichter als Führer

In den Jahren nach 1931/32 werden die Äußerungen Voegelins über George spärlicher, die Auseinandersetzung mit Weber jedoch war noch keineswegs abgeschlossen, wie die Einleitung zur *New Science of Politics* eindringlich bezeugt.⁴² Nur gegen Ende der Einleitung zur *Rassenidee in der Geistesgeschichte* von 1933 mit ihrem warnendem Eröffnungssatz: „Das Wissen vom Menschen ist aus den Fugen geraten“, wird festgestellt: „Von Schillers Idee der auserlesenen Zirkel, von Goethes Idee der kleinsten Schar ist nichts geblieben, Georges neue Lehre vom geistigen Reich ist unverstanden.“⁴³

Einmal noch widmete Voegelin George in einem größeren Zusammenhang eine eingehendere Betrachtung, und zwar in seinem Aufsatz

⁴⁰ Siehe den Brief von Voegelin an Leopold von Wiese vom 24. Juni 1930, in: *Die Größe Max Webers*, S. 50 ff.

⁴¹ „Max Weber“, in: *Die Größe Max Webers*, S. 47.

⁴² Dieser Fragenkomplex ist in der Zeit zwischen dem ursprünglichen Erscheinen dieses Aufsatzes und der jetzigen Neuauflage überzeugend dargestellt worden in der Studie von Hans-Jörg Sigwart *Das Politische und die Wissenschaft. Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005.

⁴³ Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte*, S. 22.

„Nietzsche, the Crisis, and the War“ von 1944⁴⁴. Der Kernpunkt jenes Aufsatzes war, die damals unter westlichen Intellektuellen verbreitete Auffassung zu korrigieren, daß Nietzsche der Vater des Nationalsozialismus gewesen sei. Dem hielt Voegelin entgegen, daß Nietzsches Erfahrung der Krise der westlichen Zivilisation und sein Versuch, eine neue Ordnung zu schaffen, nicht als deutsch-antiwestliches Phänomen zu verstehen war, sondern seine Wurzeln in der Gemeinsamkeit der westlichen und der deutschen Krise hatte. Nicht ohne politische Schlaueit läßt Voegelin im Kriegsjahr 1944 den nicht eben deutschfreundlichen George Santayana des Buches *Egoism in German Philosophy* von 1916 zu Wort kommen und dieses Argument vorbereiten. Danach setzt Voegelin selbst ein und erklärt seinem amerikanischen Publikum, daß Nietzsches Erfahrung, so teutonisch-wotanistisch sie auch erscheinen mag, die eines verirrtten Platonikers ist, und nicht zuletzt die des einsamen Spiritualen, der die dunkle Nacht der Seele eines Johannes vom Kreuz zu erfahren sich sehnte, dem diese Erfahrung aber versagt blieb. Voegelins Nietzschebild formte sich an Stefan Georges Nietzschegedichten sowie an den Interpretationen von Ernst Bertram und Karl Jaspers, war aber auch schon das Resultat seiner eigenen Untersuchungen, wie sie in der Studie „Nietzsche and Pascal“⁴⁵ niedergelegt sind.

Umgekehrt ist es Stefan George, der ohne Nietzsche nicht der große Kritiker seiner Zeit hätte werden können, dessen Gedicht „Der Krieg“ aber über das Vorbild Nietzsches hinausgeht. Wo Nietzsche noch im „Gefängnis“ seiner Seele existiert, so Voegelin, beschwört George die gemeinsame Substanz der westlichen Zivilisation. In diesem Sinne ist George in Voegelins Worten „the only great figure of the last generation who can be said to have entered into the spirit of Nietzsche, not in contemplative understanding, but as a continuator of his task.“⁴⁶ „Not in contemplative understanding“! Genau in kontemplativem Verstehen jedoch besteht Voegelins eigenes Hinausgehen über Nietzsche, während George seinerseits Nietzsches Gang

⁴⁴ Eric Voegelin, „Nietzsche, the Crisis and the War“, in *The Journal of Politics*, Vol. 6., No. 2, S. 177-212.

⁴⁵ „Nietzsche and Pascal“, in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 25, *The New Order and Last Orientation*, hrsg. v. Jürgen Gebhardt und Thomas Hollweck, Columbia/London: University of Missouri Press 1999, 251-303.

⁴⁶ Voegelin, „Nietzsche, the Crisis and the War“, S. 200.

fortsetzt und vollendet, weil er versteckt unter der geistigen Disintegration und den Schrecken des Zeitalters gesunde Kräfte sieht, die eine reale Hoffnung für die Zukunft in sich tragen.⁴⁷ Dies ist schließlich der Grund, warum die Kenntnis der Georgischen Position unerlässlich ist, sowohl als Sicherung gegen den Mißbrauch von Nietzsches Werk, als auch als Maßstab für die Analyse dieses Mißbrauchs.

Der Dichter, ob George oder Wedekind, oder alle jene, die früher oder später in Voegelins Gesichtsfeld traten, ist er ein Führer, ein Vergil, der ins Inferno und Purgatorio, nicht aber ins Paradiso führt? Die Antwort, die der Wedekindaufsatz zu geben scheint, ist wohl die, daß der Dichter für Voegelin zur Einsicht in die Krise führen kann, daß er wohl auch zu ihrer Überwindung führen kann, daß aber die Überwindung letztlich in der kontemplativen Versenkung besteht, dem, was Voegelin schon sehr früh in der augustinischen und cartesianischen Meditation sah.⁴⁸ Wenn Voegelin im Bezug auf George den Ausdruck „not in contemplative understanding“ benützt, so unterscheidet sich dies eigentlich nicht von dem, was er schon 1921 über Wedekind sagt: „Man kann zweifeln - um es paradox zu fassen -daß er überhaupt jemals über das nachgedacht hat, was er schrieb.“⁴⁹ Bei Wedekind, dem Voegelin im konkreten Fall seiner dramatischen Behandlung des Sexualproblems und der Familie „eine so verblüffende Ignoranz des zugrunde liegenden Problems“ bescheinigt, „daß sie ihre Bedeutung eben nicht aus der reiflichen Überlegung von Möglichkeiten der Familienformen zieht,“ ist diese Ignoranz „gar kein Fehler oder Mangel“, sondern entspringt aus „der geschlossenen unreflektierten Persönlichkeit des Dichters“⁵⁰. Und gerade dieses Verständnis des dichterischen Denkens zeugt nun doch noch von Voegelins Nähe zum Georgischen Dichtungsverständnis, wie wir es z.B. in der Schlußstrophe des Nietzsche-Gedichtes formuliert finden, wenn der Dichter sagt:

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Hierzu ist festzustellen, daß Voegelin sich bereits zur Zeit des Wedekindaufsatzes mit Mystik befaßt hatte, wie der im Vorwort erwähnte „Nachtrag zu Wedekind“ mit seinen Vergleichen zwischen jüdischer und deutscher Mystik belegt.

⁴⁹ MS 1, S. 20.

⁵⁰ Ebd.

nun ist not:
 Sich bannen in den kreis den liebe schließt...
 Und wenn die strenge und gequälte stimme
 Dann wie ein loblied tönt in blaue nacht
 Und helle flut - so klagt: sie hätte singen
 Nicht reden sollen diese neue seele!⁵¹

Dichterisches Wissen ist letztlich nicht kontemplatives sondern mythisches Wissen. Dieses Verständnis teilt schon der junge Voegelin mit George und seinem Kreis. Daß dies aus der platonisch erfahrenen dialektischen Spannung zwischen Meditation und Mythos herrührt, erübrigt sich hier wohl besonders zu betonen. Es ist das Mythische der sexuellen Tragik bei Wedekind, das Mythische in Webers existenzieller Tat, und schließlich solche Dinge wie der bewußt konstruierte Mythos von der Immanenz Gottes in Georges Maximin, was schon früh Voegelins Augen öffnete für die Spannung im Wissen, die er für den Rest seines Lebens erforschen sollte und von der seine eigene Sprache geprägt wurde, jenseits ihrer geistesgeschichtlich nachweisbaren Vorformen.

Wenige direkte Aussagen Voegelins scheinen diesen Zusammenhang besser auszudrücken als seine Reaktion auf Gregors Sebbas luzide Analyse von Georges Werk in dessen Aufsatz „Das Ärgernis Stefan George“⁵². Mit ihr stehen wir nun nicht mehr in der Jugend Voegelins, sondern im Alter. Der Brief ist vom 31. Mai 1971 datiert.

„The most important insight seems to me the clarification of the »breakthrough« in the Maximin period. The change in the work is indeed marked by the change of existential attitude and language – the »quotability« begins. The work becomes indigestible for intellectuals, because it faces them with the fact of alienation overcome... However, I am not so sure that you make the problem of »immanence« quite clear.... That is precisely the point at which I got tired of George – for the escape from alienation and aestheticism realized for himself and in his person remains intellectually opaque. I can admire the feat as a success, but how was it done? I can understand the existential enigma of George only in the light of his followers and their work. The Platonism of Friedemann, Salin, Friedländer, and Hildebrandt is for me the instrument by which I can

⁵¹ Stefan George, *Werke in zwei Bänden*, S. 232.

⁵² Gregor Sebba, „Das Ärgernis Stefan George“, in: *Colloquia Germanica*, 1970, 2/3, S. 202-231.

understand George's »immanence« and that, of course, leaves open the question what happened after Plato: Where are Augustine and the Mystics? Where are the criteria by which the disorientation of the age can be recognized as such – unless through immediate intuition out of better preserved substance? For George the solution came through language – as you have rightly pointed out, his language is that of everyman in the late works, the language of common sense. But that is no help in the critical resistance against ideologies which have derived from a highly articulate philosophy of existence, and must be met on the same level of philosophical articulation. In brief: Though George certainly did not indulge in supermannish dreams, his philosophical inarticulateness leaves his »immanence« uncomfortably close to Nietzsche's derailment.”⁵³

Voegelins späte Absage an George, eine höchst private übrigens, da er sich in der Öffentlichkeit stets so ausdrückte wie in jenen eingangs zitierten Bemerkungen in den *Autobiographischen Reflexionen*, steht in scharfem Gegensatz zu seiner lebenslangen Hochschätzung von Karl Kraus. Kraus' Hinhören auf die Sprache, seine Methode, durch das Zu-Wort-Kommen-Lassen sowohl des Gesindels als auch des Geistes die Abgründigkeit unserer Zivilisationskrise zu dramatisieren, dies hat Voegelins eigene philosophische Methode mehr geprägt als die herrscherliche, Reinheit suchende Dichtung Georges. Bei Kraus läßt sich nachlesen, *wie* Entfremdung überwunden wird, und auf das *Wie* ist es Voegelin stets angekommen. Das Mystische, das Voegelin bei George vermißte, es prägte die Sprache von Kraus. Was dichterische und philosophische Führung bedeutet, das sagt außer George auch Karl Kraus, und vielleicht nirgendwo besser als in seinem großen Gedicht „Nach zwanzig Jahren“, das den fünften Band der *Worte in Versen* eröffnet, gewidmet „Den Verlassenen“. Die Schlußzeilen dieses Gedichts mögen hier ohne weiteren Kommentar diese Studie beschließen:

Und hinter allem der entsühnte Mensch,
der magisch seine Sprache wiederfindet.
Ein Irrgang seiner bangen Zeitlichkeit,
der Leichenfelder streift und Paradiese,
ist diese Welt des Worts so bunt an Stoff
wie voller Irrtum. Aber was im Ursprung

⁵³ Eric Voegelin, *Selected Correspondence 1950-1984*, Thomas A. Holweck, Hrsg., Columbia/London: University of Missouri Press 2007, 702 f.

jeweils das Angesicht der Wahrheit trug,
es wird die Zeit am Ende Lügen strafen.
Was hilft es ihr, daß sie mir nun entflieht,
und mich die Jüngern spielend überwinden!
Ich treff' sie noch in meinem Abschiedslied,
und Junge werden leichter zu mir finden.
In ihrem dunkeln Drang und Weltverwirren
zurück als Führer bleibt mein ganzes Irren!⁵⁴

⁵⁴ Karl Kraus, *Worte in Versen*, München 1959, S.259.

ERIC VOEGELIN

WEDEKIND

EIN BEITRAG ZUR SOZIOLOGIE DER GEGENWART

Vorwort des Herausgebers

Eric Voegelins nachstehender Aufsatz über Frank Wedekind wird hier zum ersten Mal der Öffentlichkeit vorgelegt. Es handelt sich dabei um die zweite und vollständige Version einer Arbeit, die Voegelin in den Monaten November und Dezember 1921 geschrieben hat und der er den Untertitel „Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart“ geben wollte. Die Arbeit an „Wedekind“ fällt in die Zeit des Studiums bei Othmar Spann und Hans Kelsen in Wien und zeigt deutlich Einflüsse von Spann, aber auch von Simmel und – was die methodologischen Überlegungen des jungen Autors angeht – den Einfluß Max Webers. Es ist aber nicht die Frage der Einflüsse, die uns zur Veröffentlichung dieses Aufsatzes bewogen hat, sondern vielmehr die Souveränität des Denkansatzes und der Gegenstand selbst, das Werk Wedekinds. Voegelins Interpretation des Wedekindschen Werkes ist nicht nur unorthodox, sie geht gleichzeitig direkt zum Kern dieses Werkes und seines Autors in einer Weise, die bereits hier die spätere Entwicklung des Voegelinschen Denkens vorausahnen läßt.

Zur Einführung in die frühen Stufen dieses Denkens möge der Aufsatz *Der Dichter als Führer?* dienen, der im wesentlichen einen Vortrag wiedergibt, der im Dezember 1993 als Beitrag zum Zweiten Internationalen Eric-Voegelin-Symposium des „Eric-Voegelin-Archives“ gehalten wurde. Dort wird auch die Vorfassung des Wedekind-Aufsatzes eingehender behandelt, die zumindest in den ersten Seiten von der wohl als „endgültig“ anzusehenden abweicht.

Ebenfalls hier nicht veröffentlicht sind die beiden „Nachträge“ zu „Wedekind“, in denen Voegelin sich mit Parallelen zwischen Wedekind und Gedanken Martin Bubers beschäftigt, wie sie in *Vom Geist des Judentums* (1916) und dem Vortrag *Cheruth* (1919) dargestellt

sind und in denen er ein wesentliches Element der jüdischen Mystik formuliert findet, nämlich ihr „Eingebettetsein“ in die materiale Welt. Dieses Element ist genau das, was im Wedekind-Aufsatz in dem Vergleich zwischen Wedekind und Hafis formuliert und dort der Simmelschen „apriorischen Liebe“ gegenübergestellt wird.

Voegelins Zitatbelege der Stellen in Wedekinds Werk folgen der von Artur Kutscher und Joachim Friedenthal herausgegebenen Gesamtausgabe *Gesammelte Werke*. 9 Bde. München 1912-1921. Zur Erleichterung der Stellenfindung sind hier die Belege in der zweibändigen Werkausgabe hinzugefügt, die, von Erhard Weidl ediert, 1990 im Winkler Verlag München erschienen ist.

Voegelins Rechtschreibung und Interpunktion wurden nur dort geändert, wo es sich um ein offensichtliches Versehen des Verfassers handelt.

Boulder, CO, April 1996

THOMAS HOLLWECK

Für die Neuauflage von Voegelins Aufsatz wurde der Text noch einmal mit dem Manuskript verglichen und etliche kleinere Korrekturen wurden vorgenommen.

Boulder, CO, August 2009

THOMAS HOLLWECK

I. Vorbemerkung

Der Untertitel dieses Aufsatzes lautet: Ein Beitrag zur Soziologie der Gegenwart. Damit soll die Bescheidenheit der Ansprüche ausgedrückt werden, mit der diese Gedankengänge auftreten. Nicht die vollständige Lösung der ungemein verwickelten Probleme, welche die moderne Gesellschaft bietet, strebt diese Untersuchung an, sondern nur ein sehr bescheidener Teil der Fragen wird berührt. Gerechtfertigt ist die Selbständigkeit des hier Gebotenen dadurch, daß das Zentralproblem herausgegriffen und behandelt wird. An die Analyse dieses Problems kann sich die Erörterung der Einzelfragen anschließen; für solche Einzelfragen ist die Lösung unseres Problems die notwendige Voraussetzung.

Zur Lösung des Kernproblems führt eine Analyse des Wedekindschen Werkes; und jetzt muß die zweite Einschränkung gemacht werden. Es kommt uns nicht auf eine vollständige Darstellung und Durchleuchtung der Lehren Wedekinds an; diese Lehren werden nur soweit berücksichtigt als sie für die Lösung unseres Problems von Bedeutung sind. Soziologie der Gegenwart ist ein Auswahlprinzip, durch welches bestimmte Teile der Lehren als bedeutungsvoll charakterisiert werden und nur diese Teile der Lehren werden untersucht.

In dieser doppelten Weise ist die Bedeutung der folgenden Ausführungen einzuschränken.

II. Die Aufgabe

Das Vordringen bis zur Eigenbedeutung Wedekinds ist in vielfacher Weise erschwert durch die widerspruchsvollen Ansichten über den Dichter und die mannigfaltigen Beurteilungen, die er erfahren hat. Es scheint fast hoffnungslos aus den schwankenden Bildern irgend etwas herauszulesen, das einigermaßen der Wirklichkeit nahekommt. Von den einen gepriesen als der Befreier zu einer höheren Auffassung des Lebens, von den anderen verflucht als der Prototyp der Unmoral, von den dritten überhaupt abgelehnt, weil er Jude ist¹, sieht der von au-

¹Es geht aus dieser Stelle nicht hervor, ob Voegelin zur Zeit der Niederschrift seines Aufsatzes die weitverbreitete Auffassung von Wedekinds jüdi-

ßen Herankommende ihn immer durch die Brille einer Tendenz, durch die Absichten irgendeiner Partei, die als Meinungen und Propaganda für den Tag wiedergibt, was – ohne irgend ein Vorurteil – doch auch Leben eines Menschen sein könnte – Leben, das nur von seiner immanenten Gesetzlichkeit her begriffen werden kann – Leben, das jedes Versuches des Begreifens spottet, der mit Maßstäben an es herantritt, die anderen Sphären als seiner eigenen entlehnt sind.

Der Versuch, der Bedeutung des Wedekindschen Werkes näher zu kommen, kann nur von der Analyse dieses Werkes selber her unternommen werden, nicht von seinen Wirkungen und den Spiegelungen in seiner Umgebung. Bevor man daran geht, das Werk in eine Reihe mit anderen zu stellen und ihm dadurch eine Beziehung zu geben, die in ein Gebiet jenseits seines Eigenlebens weist, muß dieses Eigenleben in der ganzen Reinheit seines Gefüges hingestellt sein, um dann – im Fortschreiten zu den Grenzen seiner Individualität – von selber zu den Beziehungen nach außen zu gelangen. Voraussetzungslosigkeit ist die erste Forderung, die einem Versuch gegenüber zu erheben ist, der das Unbegriffene auf Begriffe bringen will. Voraussetzungslosigkeit hat vielleicht manchen Versuchen solchen Begreifens bisher gemangelt und zu Unterordnungen unter inkommensurable Schemata geführt. Und wenn man vielleicht einwenden sollte, daß jede Untersuchung von irgendeiner Vorstellung des Zieles der Forschung seinen Ausgang nimmt, so muß man diesem Einwand ihre Berechtigung zuerkennen, an die Vorstellung aber die Forderung erheben, sich mit Geschick in so hohen Allgemeinheiten zu bewegen, daß sie nicht als richtunggebend für die Einzelheiten angesehen werden kann. Für unseren Fall wäre eine so entfernte und in ihrer Allgemeinheit alle Einzelheiten auflösende Voraussetzung, das Werk Wedekinds als ein sinnvolles Ganzes zu betrachten, dessen positive Qualitäten zu bestimmen sind. Wir dürfen nichts mitführen, was solche Qualitäten schon vorausnimmt: es also nicht daraufhin anzusehen, wie es sich in die geschichtlichen Erscheinungen seiner Umgebung einfügt. Wir

scher Herkunft teilte, aber es ist ist vielleicht nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, daß diese These besonders lautstark von dem NS-Literaturwissenschaftler Adolf Bartels vertreten wurde, und er dies noch im Jahre 1935 in einer gemeinsamen Erklärung mit Wedekinds Witwe, Tilly Wedekind, dementieren mußte. Es ist also durchaus denkbar, daß Voegelin 1921 sich auf unzureichende biographische Informationen stützte.

dürfen nicht mit den Begriffen, die von der Literaturgeschichte hergenommen sind, an das Werk herangehen: dürfen nicht fragen, ob Wedekind Naturalist war oder vielleicht Dekadent, oder gar, ob er moralisch oder unmoralisch war. Jedes derartige Vorgehen schließt den nicht wieder gut zu machenden Fehler ein, mit Begriffen an das Ganze heranzutreten, die ihre Bedeutung dem Inhalt nach erst von dem Ganzen her empfangen dürften. Im Laufe der Untersuchung wird sich die Wichtigkeit dieser Art von Voraussetzungslosigkeit gerade für Wedekind ergeben; denn die Basis seiner Lebensform und ihrer Konsequenzen ist so durchaus verschieden von der Basis zeitlich benachbarter Werke, von denen das begriffliche Rüstzeug im allgemeinen genommen wird, daß Versuche mit diesen Mitteln hoffnungslos zum Scheitern verurteilt sind.

III. Tragödie

Um sofort in den Mittelpunkt des Problemkreises zu gelangen, richten wir einen Angriff auf die übliche Redensart, bei Wedekind sei eine „freie Behandlung sexueller Probleme“ zu finden. Es ist notwendig zu erkennen, daß diese Phrase schon einen Maßstab von der eben gerügten Art enthält. Ob die Art, wie Wedekind seinen Gegenstand behandelt, frei ist, kann nur an anderen Behandlungen des gleichen Gegenstandes gemessen werden. Und daß dieser Gegenstand *nicht* Sexualprobleme sind, wird das Folgende zeigen, womit der Maßstab dieser Phrase als höchst unzweckmäßig erwiesen wäre.

Die Behauptung, es handle sich bei Wedekind nicht um Sexualprobleme, mag vielleicht paradox erscheinen; man wird sofort als Beweise für die Richtigkeit des Gegenteils die bedeutendsten seiner Werke anführen: sollten „Frühlingserwachen“, „Erdgeist“, „Schloß Wetterstein“ etwas anderes bedeuten als tiefstes Eindringen in Probleme des Sexuallebens? – Aber schon die ersten beiden genannten Werke können Bedenken erregen, was reine Sexualität betrifft; mindestens ist es auffällig, daß Probleme des individuellen Lebens – und was ist individueller als sexuelle Beziehung – eine Umbiegung erfahren zu einer Allgemeinheit, die sie weit über die Bedeutung für das Einzelschicksal hinaushebt zu Grundfragen im Leben – nicht des einzelnen Menschen – sondern der Menschheit überhaupt? Es sollte auffallen, daß solche Umbiegungen des Individuellen zum Allgemei-

nen nur dann möglich sind, wenn die Schicht, in der sich diese Verwandlung vollzieht, so tief liegt, daß man nicht mehr von Sphären oder Ausschnitten aus dem Leben des Einzelnen sprechen kann; diese Menschen sind nicht auf der einen Seite phantastische, denkende, bürgerliche, künstlerische Menschen und auf der anderen sexuelle, denn dann wäre in der Nebeneinanderlagerung aller dieser Qualitäten eine gegenseitige Bestimmung ihrer unvermeidlich. Jede würde die andere irgendwie durch ihre Nachbarschaft beeinflussen und durch Lagerung und Abgrenzung dieser Sphären wären Schicksale bestimmt von durchaus differenzierter Individualität, so daß eine Umbiegung der angedeuteten Art ganz unmöglich erscheint. In einer so tiefen Schicht liegt also der Verwandlungsprozeß vom Individuum zur Gattung, daß alle die einzelnen Menschen eben nicht mehr als Persönlichkeiten erscheinen, in denen Qualitäten sich ausgleichen, sondern daß ihr ganzes Leben, daß ihre Individualität als Ganzes hineingetaucht erscheint in einen Strom von – nennen wir es noch – Sexualität; aber es ist gewiß deutlich, daß man darunter etwas anderes als das durchschnittlich Gemeinte zu verstehen hat. Die Wedekindsche Sexualität ist nicht mehr Ausschnitt aus dem Menschen neben anderen Ausschnitten wie Verstand, Gefühl, Vernunft usw., sondern die Quelle des ganzen Menschen ist sie. Man könnte zugespitzt sagen: was wir gewöhnlich Sexualität nennen, ist erhalten geblieben und nun seinerseits bestrahlt und in einer ganz bestimmten Beleuchtung erscheinend durch diese andere Sexualität Wedekinds. Wie ein Grundton ist sie, der die auf ihm sich aufbauende Melodie durchaus bestimmt; wenn er gegeben ist, sind Gesetze des Baues auf ihm mitgegeben; so durchzittert Wedekinds Sexualität wie ein Schicksal die Menschen und formt sie bis in die letzten Äußerungen ihres Seins: Bestimmung, Formung, unentrinnbare Macht *hinter* dem Leben – nicht *im* Leben – ist ihr Wesen.

Das ist ungefähr die Deutung, welche die Gestalt Lulus im „Erdgeist“ erfahren müßte. – Sie ist da; einfach da: niemand weiß, woher sie kommt; ihr Name ist unbekannt; ihre Abkunft ist nicht festzustellen, und es erscheinen damit wesentliche Züge, die uns einen Menschen begreiflich machen. Unser ganzes Leben ist auf der Berechenbarkeit der Menschen, die uns gegenüberstehen, aufgebaut; in den Sinn der Lebenseinheit des anderen können wir nicht eindringen, wir können ihn nicht entfernt verstehen, machen uns aber aus bestimmten äuße-

ren Merkmalen – Beruf, Familie, Bekanntenkreis – ein ungefähres Bild seines möglichen Verhaltens. Wir kennen die Menschen nicht, und zum Ersatz projizieren wir auf sie ein Durchschnittsschema ihrer Umgebung; das ist die Technik des Verkehrs. Wenn nun jede Möglichkeit solcher Schemabildung genommen ist, wird damit die Persönlichkeit, zu der das Bild fehlt, in eine Sphäre gerückt, die man nur ungefähr der vergleichen kann, in der sich die Außenwelt befunden haben muß, bevor der Mensch begonnen hatte, sie mit Begriffsnetzen zu umspannen. Angst vor der Welt, vor dem Chaos, ist vielleicht eine Wurzel aller Handlungen, die auf Ordnung abzielen – sei es soziale, wissenschaftliche, metaphysische oder künstlerische Ordnung. Aber diese Situation ist immerhin nicht mit Gewißheit zu behaupten. Möglicherweise hat der primitive Mensch als Naturwesen, in der Natur lebend, ein inniges Verhältnis zur Umwelt, das nur auf eine andere Ebene der Bindung gebracht ist, wenn es aus dem Gefühls- in den Begriffszustand übergeht. Diese Möglichkeit aber fällt weg, wenn man – es sei der Ausdruck gestattet – dem chaotischen Menschen gegenübersteht. Die Menschen unserer Umgebung werden ohne begriffliche Reflexion als so ungemein verwandt in Denken, Fühlen und Wollen empfunden, weil sie die gleichen Erziehungseindrücke wie wir empfangen haben, weil sie derselben Gesellschaft, derselben Kultur entstammen. Sie haben trotz aller Unmöglichkeit, in die letzten Gründe ihrer Persönlichkeit einzudringen, doch etwas Bekanntes, denn sie entstammen der Welt, an der sie mit ihnen zugleich bauen, und diese Welt ist das Band, das die Individuen zu sozialen macht; an dieser Welt bauen sie nicht nur, sondern werden zugleich von ihr gebaut. Menschen anderer Kreise, die in unsere wirkend eindringen, sind unberechenbar, zu ihnen mangelt jede Beziehung. Sie sind nicht Natur, und daher ist eine Beziehung auf dieser Basis unmöglich; und sie sind nicht von der gleichen geistigen Bauart wie wir, so daß, was der Mensch der unbegriffenen Natur gegenüber *vielleicht* empfindet, hier mit unbedingter Sicherheit zum Gefühl der Angst, des Grauens, des Entsetzens vor einem unentrinnbaren Schicksal verdichtet wird.

Wedekinds Sexualität, die hinter oder über allem Leben steht, ist in Lulu substanzialisiert zum außerhalb stehenden Schicksal. Das Grausige und Schicksalhafte, das von diesem Wesen ausgeht, durchzittert die Männer, die ihm verfallen sind, und kommt vielleicht am erschüt-

terndsten zum Ausdruck, wenn Dr. Schön den Absagebrief an seine Braut nach dem Diktat Lulus schreibend, das Gefühl hat, sein Todesurteil abzufassen. Todesangst ist es, die von der ersten Szene anwachsend durch die Akte hindurch sich steigert, bis zur Bestimmung Alwa Schöns als des nächsten Todeskandidaten. Mit diesem Außenstehen Lulus – jenseits förmlich der Menschen – ist notwendig verbunden, aber auch wieder die Wirkung steigernd, die eigentümliche Form des Dramas, die von der bisher üblichen nicht immer wesentlich abweicht. Man kann eigentlich gar nicht von einer Handlung sprechen, die sich durch die Akte hindurchzieht, obwohl so unerhört viel gehandelt wird. Eine Reihe von Ereignissen sind nebeneinander gestellt und durch die äußere Handlung nur zufällig miteinander verknüpft. Das Wesentliche ihrer Verbindung liegt in der gleichartigen Struktur der Tragik in den einzelnen Ereignissen. Man hat das Tragische darin erblicken wollen, daß ein individuelles Leben die Gesetzmäßigkeit seines Untergangs in sich trägt, daß aber jenseits dieser Notwendigkeit die Setzung des Lebens mitsamt seiner Notwendigkeit aus Freiheit erfolgt. Diese Bestimmung des Tragischen paßt auf Konflikte, die man intra-individuell nennen könnte: die Sphären innerhalb des Menschen geraten in Aufruhr, und der Wunsch nach Durchsetzung der Forderungen *einer* von ihnen bedroht die Gesamtheit mit dem Untergang. Und jetzt steht das Individuum förmlich jenseits dieses Kampfes und bestimmt, welche Konstellation der Forderungen gesetzt werden soll. Ganz anders bei Wedekind: die Männer um Lulu tragen wohl die Notwendigkeit des Untergangs in sich, aber das relativierende Element, auch anders zu können, fehlt. Wir bestimmten die Sexualität als hinter dem Leben stehend; es fehlt also die Möglichkeit, Konfigurationen der Lebenselemente zu bilden, und Schicksale zu formen, weil, gleichgültig welche Relationen von Elementen gesetzt werden, Wedekinds Sexualität sie alle in gleicher Weise durchdringt und den Todeskeim in sie legt. Die Relativität des Tragischen nach der Definition ist verwandelt zu einer Absolutheit des Schicksals, die jede Beurteilung nach seiner Gesolltheit ausschließt. Am besten läßt sich dieses Schicksal noch mit dem Faustus vergleichen; auch Faust hat nicht die Wahl; hinter seinem ganzen Verhalten steht das „faustische Schicksal“ als Abstraktion eines Typus der Konfiguration von Lebenselementen und bestimmt sein Leben durch seine Gesetzmäßigkeit. Hier tritt der Mangel der angeführten Bestimmung des Tragischen hervor: wenn der Held letzten Endes

wirklich anders handeln könnte, als er handelt, dann wäre die Tragödie zu einem Spiel des Eigensinns verzerrt. Die Notwendigkeit liegt eben nicht *im* Leben, sondern steht genau hinter ihr wie die Freiheit; man muß sich klar sein, daß „Freiheit“ höchste „Determiniertheit“ gemäß ethischen Gesetzen ist, welche die ganze Persönlichkeit unentrinnbar bestimmen. Es gibt weder Freiheit des Willens noch Unfreiheit, die Lösung liegt vielmehr in der Aufstellung einer Kategorie, die Freiheit und Unfreiheit in eins zusammenfaßt und die Relation ihrer Wirksamkeit aufeinander als das Absolute begreift, wie das Leben als Ganzes nur zu begreifen ist als Wiedervereinigung seiner Grunddichotomie in Subjekt-Objekt, Form-Inhalt, oder welche anderen Besonderungen man wählen möge. Die Variation des Problems der Tragik läge nun darin, welchem der beiden Elemente in der Einheit des Begriffs der Künstler sich zuneigt, um zu einem dem Menschen mehr oder weniger substantiell gegenüberstehenden Schicksal zu kommen.

Lulu ist die Personifikation des Elementes der Notwendigkeit, die *hinter* jedem Individuum steht, und eben weil sie hinter dem Leben jedes einzelnen der Männer steht und nicht in ihnen drinnen, kann sie abgelöst von den Einzelnen *allen* gegenübertreten. Wenn wir Lulu in dieser Weise – als Personifikation eines Prinzips – ansehen, verstehen wir den Sinn des Begriffs Lulu-Tragödie. Es gibt keine Tragödie der Lulu, sondern nur Tragödien der einzelnen Männer. Von Lulu-Tragödie zu sprechen, hat etwa den Sinn, in dem man von Schicksalstragödie spricht: nicht das Schicksal ist der Held, sondern die Persönlichkeiten, die ihm unterworfen sind, sind Helden, so ist hier nicht Lulu die Heldin, sondern die einzelnen Todeskandidaten sind die tragischen Personen. Eine ganze Anzahl von Tragödien ist nebeneinandergestellt und verbunden durch die Personifikation ihrer Gesetzmäßigkeit: das ist der Aufbau der Lulu-Tragödie. Dabei ist ein Element künstlerischer Darstellung verwendet, das man im allgemeinen als für das Drama nicht sehr geeignet ansieht: das Ornament. Ornament – soweit wir es hier brauchen – ist die stetige Wiederkehr einer Figur, die durch die Eigenbedeutung wie auch durch die Wiederkehr eine gewisse Stimmung hervorruft. Die Figur, die wiederkehrt, kann ganz verschiedener Art sein: sie kann eine bestimmte Linienführung in der bildenden Kunst sein, sie kann im Refrain eines Liedes bestehen, sie kann gegeben werden durch bestimmte Situationen, wie sie in den Fruchtbarkeitsriten von Zolas „Fécondité“ ausge-

drückt sind. Aber kaum hätte man es für möglich gehalten, diese Kunstform auf das Drama anzuwenden, dessen Wesen geradezu die Einmaligkeit der Erscheinung ist, das also durchaus der Möglichkeit von Wiederholungen zu widerstehen scheint.

Die Anwendung des Eigentümlichen dieser Form steigert sich bei Wedekind bis in große Nähe des rein Ornamentalen. Die Figuren, die nebeneinander gereiht werden, sollten prinzipiell gleichwertig und vertauschbar sein, und bis zu einem gewissen Grade wird diese reine Form erreicht. Der Grund für die bestimmte Anordnung der Tragödien der Männer liegt nicht in ihrem tragischen Charakter, sondern in einer gewissen Äußerlichkeit: nämlich der Effektsteigerung, die im Fortschreiten vom Schlaganfall über den Selbstmord zum Mord führt. Die Tragödie als solche erfährt keine Steigerung; für das Ergebnis ist es gleichgültig, in welcher Technik die Personen umgebracht werden. Die Unterschiede liegen in der psychologischen Wirkungssteigerung, die als ausgleichendes Element dient für die sonst sich vielleicht geltend machende Monotonie der Wiederholung. Unter diesem Gesichtspunkt wäre auch die letzte Szene des Werkes zu betrachten, welche die qualitativ nicht mehr zu überbietende Grauenhaftigkeit des Schicksals in das Quantitative übersetzt, und auf diesem Wege noch eine Eigensteigerung erzeugt. An sich könnten die Schicksale der Nebenpersonen ebenso gut die erste Szene des Werkes bilden.

Die Erkenntnis von der Eigentümlichkeit der Form des Dramas schließt die Charakterisierung der Gestalt Lulus ab. Es wurde schon gesagt, daß sie nicht die Heldin des Werkes ist, und das ist ausgedrückt in der Bemerkung: daß man zur Aufführung von „Erdgeist“ keine gute Darstellerin der Lulu, wohl aber ausgezeichnete Schauspieler für die Männer brauche. Weil man dieses Prinzip nicht beobachtet, seien die meisten Aufführungen des Werkes unzulänglich. – Lulu ist überhaupt kein Mensch, sondern eine Schablone, für die irgendeine Füllung verwendet werden kann. Das Dunkel ihrer Herkunft wurde schon angedeutet, und die Zeichnung des Charakters ist durchaus geeignet, den Eindruck des Unwirklichen, den die Gestalt macht, zu erhöhen. Die seelische Verfassung, mit der sie von einem der Männer zum andern geht, ist nur dürftige psychologische Umkleidung für ein Prinzip, das seine Vollendung schon in der Persönlichkeit jedes der Männer besitzt. Diese Lulu – als Macht hinter dem

Leben der Menschen als voller Persönlichkeiten, als Macht, die nicht als einzelne Sphäre zu den anderen in Opposition ist, sondern über dem Menschen als Ganzen, als vernünftigen, phantastischen, sinnlichen, künstlerischen steht – das ist die Lulu des „Erdgeistes“.

Es ist nun merkwürdig zu sehen, wie der Dichter dem gleichen Bann wie die Gestalten, die er selbst erschaffen hat, verfällt; wie er von Lulu nicht loskommt, wie er dem Prinzip Leben einhaucht und es zu einem Menschen wie andere gestaltet: das ist die Lulu in der „Büchse der Pandora“; mit der Lulu des „Erdgeistes“ hat sie nichts gemeinsam als den Namen. Sie ist Mensch geworden und allein menschlichen Regungen ausgesetzt; von dem Schicksalhaften ist nichts mehr übriggeblieben, so daß sie für die Weiterführung des im „Erdgeist“ angeschlagenen Problems bedeutungslos ist.

IV. Familie

Die Untersuchung bewegte sich bisher im Formalen. Was man als Sexualität bei Wedekind bezeichnet, wurde seiner metaphysischen Art nach als über allen Sphären des Ich stehend – zu denen auch die Triebssphäre gehört – bestimmt. Wenn auch die Bindung der Männer an Lulu durch die Schönheit ihrer wundervollen Glieder hergestellt ist, ist doch die Berechtigung zur Identifikation dieser Bindung mit Sexualität als sinnlichem Ich neben dem vernünftigen und mehreren anderen Ich zu bestreiten.

Den Fortgang zur inhaltlichen Bestimmung des Problems gibt „Schloß Wetterstein“. Die ziemlich lose zusammengefügte Szenen dienen, wie Wedekind selbst sagt, dazu, seine Ansichten über die Ehe auszusprechen, die Bindung der Szenen erfolgte unter dem Gesichtspunkt der Effektsteigerung. Aus der Szenenfolge hebt sich mit Entschiedenheit die Gestalt der Effie und ihre Tätigkeit heraus. Sie ist gleichsam eine aktiv gewordene Lulu; während diese förmlich unschuldig durch die Tragödie, die sie erregte, hindurchging, organisiert Effie, was Lulu von selbst zufiel, nämlich – hier fehlt der Ausdruck; ein Böswilliger würde sagen, sie gründet ein Bordell, dessen alleinige Insassin sie ist – aber es ist eben kein Bordell, ebensowenig wie Lulu die Sexualität im üblichen Sinn repräsentiert. Die Bezeich-

nung „Edelhure“, die einmal fällt, ist nicht als Ausgeburt von Ironie oder Zynismus zu verstehen, sondern in ihrer Eigenbedeutung hinzunehmen. Es mangelt wirklich am Ausdruck für jenen weiblichen Typus, den Wedekind hier hinstellt und der in gewissem Sinne als sein Ideal anzusehen ist: für jene Frau, die nicht Dirne ist im Sinne der bürgerlichen Weltordnung, die aber auch nicht mehr Familienmutter ist: ein Typus, den die Gegenwart nicht gerade selten hervorbringt. Wedekind lehnt durchaus die Verlogenheit eines bestimmten Familientypus ab, in dem die Frau tatsächlich nicht mehr die Rolle der Mutter hat, wie in früheren Zeiten, in dem aber eine zweideutige Situation entsteht, durch Beibehaltung der Äußerlichkeiten – der Moral – der Mutterfamilie. Diese veränderte Situation, wenn man sie schon nicht mit einem Begriff erfassen kann, kann doch beschrieben werden durch das Gespräch zwischen Effie und ihrer Mutter. Auf den Wunsch Effies, Schauspielerin zu werden, hält ihr die Mutter das Schändliche ihrer Absicht vor: „Das Theaterspielen ist ein Beruf, bei dem man sich für eigenes Vergnügen bezahlen läßt. Das tut kein anständiger Mensch.“ Worauf ihr Effie erwidert: „Tut denn das aber eine Frau nicht auch, wenn sie sich verheiratet?“ (VI. S.12)[II, 558]². Das sieht nun wieder zynisch aus, aber ich glaube, es ist durchaus ehrlich gemeint, und Wedekind setzt sich für die Anerkennung dieses Zustandes ein, der ihm die neue Form der Familie wiederzugeben scheint, die aus der alten herausgewachsen ist; mit der Anerkennung dieses Zustandes sollen auch die Folgen für die Moral des ehelichen Lebens gezogen werden, die vielleicht in der Richtung des als Edelhure bezeichneten Typus liegen. Die kinderlose Familie, die Moral der freien Liebe, die Bestrebungen zur Emanzipation der Frau – alle diese Erscheinungen und Schlagworte werden zusammengefaßt, aber nicht in ihrer Denkebene gelassen – sondern zu etwas Neuem umgeformt, das entsprechend der Verlegung der Betrachtungsebene ganz unverständlich ist. Die Edelhure ist der erste positive Ausdruck, der geprägt wurde, um die bisher durchaus negativ gerichteten Begriffe

²Alle Zitatangaben in runden Klammern sind die Voegelins und verweisen auf die Ausgabe Frank Wedekind, *Gesammelte Werke*, 9 Bde., München 1912-1921. In eckigen Klammern finden sich alle Verweise auf Frank Wedekind, *Werke*, 2 Bde., hrsg. von Erhard Weidl, München: Winkler 1990. Auf den Nachweis anderer Zitate wird verzichtet, da solche in Voegelins Manuskript nicht vorliegen und Voegelin das Manuskript nicht für eine Veröffentlichung vorbereitet hatte. [Die Hrsg.]

mit neuem Leben zu erfüllen, ihnen einen neuen positiven Inhalt zu geben.

Den Schlüssel zu ihrem Verständnis und zugleich zu einem größeren Problemkreis gibt *ein* Satz: „Das Fleisch hat seinen eigenen Geist“ (Bd. VI, S.88)[I, 223]. Dieser Satz ist für Wedekind ein Programm, das er etwas ausführlicher im Vorwort zu den Novellen entwickelt, betitelt „Über Erotik“. Er teilt die Menschen in zwei große Parteien:

„Die eine Partei huldigt seit Menschengedenken dem Wahlspruch:
‘Fleisch bleibt Fleisch – im Gegensatz zum Geist.’

Selbstverständlich ist der Geist dabei das höhere Element, der absolute Herrscher, der jede selbstherrliche, revolutionäre Äußerung des Fleisches aufs unerbittlichste rächt und straft.

Diese Geringschätzung und Entwürdigung hat sich aber das Fleisch auf die Dauer niemals gefallen lassen. Das Fleisch hat den Bekenner des Wahlspruches: ‘Fleisch ist Fleisch – im Gegensatz zum Geist’ immer und immer wieder den tollsten Schabernack gespielt.

Infolge dieses ewigen Schabernacks hat sich eine andere Partei gebildet, die nach reiflicher Erfahrung dem Wahlspruch huldigt. ‘Das Fleisch hat seinen eigenen Geist’” (I.S.199 f.)(I,223).

Die Unterscheidungen von Erotik und Sexualität ist eine schon immerhin geläufige. Im allgemeinen Sprachgebrauch schwankt das Verhältnis der Begriffe. Man setzt den einen für den anderen, oder mißt beiden getrennte Bedeutungen zu, oder man sucht Sexualität durch das besser klingende Wort Erotik zu ersetzen. Wedekind selbst gebraucht die Begriffe – in dem Vorwort, aus dem zitiert wurde – nicht unterschieden. Er spricht einmal von der „Erörterung der Sexualität“ als einer „geistigen Schulung“; das andere Mal von rohen Menschen, die sich „die allgemeine Scheu, die vor Erotik bestand, zunutze“ machten – ohne daß irgend ein Unterschied in der Bedeutung zu erkennen wäre. Das ist aber belanglos; man kann vom Dichter nicht verlangen, daß er weiß, was er will; und seine Formulierungen, seine Absichten müssen nicht immer die richtigen sein: Wer wollte aus den Definitionen, welche die Romantiker von der Romantik gaben, das Wesen dieser Erscheinung erkennen. Bleiben wir bis zur Auffindung einer besseren Bezeichnung für den Satz: „das Fleisch hat seinen eigenen Geist“ bei dem Wort „Erotik“; dann ist es in dem strengen Sinn zu verstehen, der an der Lulu-Tragödie ent-

wickelt wurde: Erotik ist die Macht, die hinter dem Leben steht und alle Formen seines Daseins, worunter auch die Sexualität inbegriffen ist, in gleicher Weise mit einer ganz bestimmten Färbung durchdringt.

Die Begriffsbestimmung der Erotik führt Wedekind zu einer sehr bemerkenswerten Folgerung über den Mechanismus der Ehe:

„Wir kennen die Maschinerie eines Gasmotors, eines Flugapparates. Wir kennen aber nicht die Maschinerie einer Ehe. Dieser Mechanismus findet sich in keinem Buch dieser Welt erklärt, dagegen erscheinen jährlich Hunderttausende von Büchern, in denen phantasiervolle Räubergeschichten über diesen Mechanismus zum besten gegeben werden, in denen die Menschheit ihrer alten Leidenschaft frönt, sich über ihre wichtigsten Angelegenheiten blauen Dunst vorzumachen.

Tausende von gebildeten Menschen glauben, ihre Ehe werde dadurch zusammengehalten, daß sie verheiratet sind. Mit den wirklichen Gründen des Zusammenbleibens wird gar nicht gerechnet. Was Wunder, daß der Irrtum leicht zur Trennung führt“ (I, S.203) [I,227].

Die Ehe ist für Wedekind ein absoluter Begriff, d.h. er scheint gar nicht auf den Gedanken zu kommen, daß es auch andere Familienformen gäbe, als die seines Typus; an der Tatsache beispielsweise polygamer Familienformen geht er vorbei. Und gerade dieses Vorbeigehen, diese Einschränkung seines Begriffes ist für Wedekinds Lehren so ungemein charakteristisch. „Erotik“ steht als bestimmende Macht hinter ihm und erlaubt kein Abschweifen des Blickes nach anderen Möglichkeiten der Gestaltung. Wenn man nämlich genau hinsieht, dann bemerkt man, daß Wedekind überhaupt nicht von Familien spricht, sondern von „Ehen“. Für ihn liegt das Problem nur in der Beziehung der Eltern zueinander; die Kinder sind nur zufällige Anhängsel, was sich in seiner Auffassung von Belanglosigkeit der Familienbindung durch die Kinder ausdrückt. „Das Schlimmste aber ist, wenn sich Eltern einbilden, daß sie ihrer Kinder wegen zusammenbleiben. Die armen Kinder erhalten dann alle Prügel, die sich die Eltern gegenseitig verabreichen möchten“ (I, S.203)[I,227]. Belanglos ist diese Bindung nicht für die Familie, sondern für das, was Wedekind dem Begriff unterschiebt: seine Vorstellung von der Ehe. Und auch dort, wo er das Wort Familie gebraucht, meint er ganz deutlich nur Ehe. „Die Familie ist ein Bündnis, in dem aus purer Angst, daß

es scheitern könnte, über die Gefahren, die ihm drohen, immer erst dann gesprochen werden darf, nachdem es daran gescheitert ist" (I. S.202) [I, 226]. Was da scheitert, ist nicht die Familie, sondern die Bindung der Eltern, die ja nur eine Komponente in dem Bindungskomplex ist, der die Familie darstellt. Die anderen Bindungen, die Wedekind scheinbar leugnet: die Fortpflanzung der Art, die Erhaltung der sozialen Position –, sind für die Familie sehr wohl vorhanden, nicht aber für Wedekinds Ehe, denn dieser Begriff ist schon so geformt, daß er die Bedeutung von „Sexualbeziehung der Eltern" hat. Die Ehe ist also *eine* der Bindungen der Familie und diese eine Bindung greift Wedekind heraus, um die Abhängigkeit des *gesamten* Familiengefüges von der Sexualität klar zu machen und zu beweisen. Ja, es sieht beinahe so aus, als wäre die Sexualität, im Gegensatz zu den bisherigen Ausführungen, doch die Macht *im* Leben, von der alle anderen Ich-Sphären abhängig sind. Und zwar kommt die Ausdehnung des Abhängigkeitsverhältnisses zustande durch die Virtuosität, mit der Wedekind seine Begriffe jongliert. Er hat zunächst gezeigt, daß die „Ehe" von der Sexualität abhängig ist, was gar nichts besonderes ist, da dieser Begriff schon so konstruiert ist, daß er die Bedeutung von sexueller Beziehung hat. Für die „Ehe" hat er dann „Familie" substituiert und auf diese Weise die Abhängigkeit der Familie von der Sexualität bekommen. Die „Familie" ist jetzt tonangebend im Leben des Menschen und damit die Sexualität. Daß er für Ehe das Wort Familie unterschoben hat, ist gewiß, und es macht mir nun den Eindruck, als hätte er durch die anderen Bindungen, die jetzt aus der Familie herausfallen, eine Attrappe gewonnen für die Tatsache, daß der Mensch nicht nur Familien-Ich ist, sondern noch einige andere Daseinsformen hat, die aus der Familie gänzlich herausfallen. Darüber spricht Wedekind aber nicht und es entsteht der Schein, als wäre mit den Familienbindungen das Gesamtleben ausgefüllt und nachgewiesen, daß die Sexualität oder Erotik als die tonangebende *neben* den anderen Lebenssphären auftrete, was unserer Behauptung, daß sie *über* ihnen stehe, widersprechen würde.

Diese Situation ist – wie angedeutet – eine Folge der Begriffsverschiebungen Wedekinds und zum Teil durch das Ausgeführte erklärt. Familie ist ein Bindungskomplex neben anderen *Komplexen*; jeder dieser Komplexe darf nur als *Ganzes* betrachtet werden. Wenn aus den Kompositionselementen der Familie Eines – nämlich die sexuelle Elternbindung – zum leitenden gemacht wird, so heißt das nur,

daß der Komplex Familie eine ganz spezifische Färbung durch Erotik bekommen hat; daß aber die Erotik – wir bedienen uns der substanziellen Ausdrucksweise, weil es an der wissenschaftlichen Durchbildung der methodischen Begriffe mangelt – als Macht *hinter* oder *über* der Familie steht. Das Nebeneinander bei Wedekind war nur möglich, weil er das Ganze der Familie in seine Elemente zerlegte und das führende Element neben die anderen stellte. Aber erst die Führung oder Auswahl eines Elementes aus einem Komplex gibt uns das Kriterium, daß der Komplex als *Ganzes* in bestimmter Weise von außen her gefärbt ist.

In den Geist des Fleisches oder die Erotik versenkt sich Wedekind sehr eingehend; es sei aus zahlreichen Beispielen nur an zwei erinnert: an die zehn Grade der Liebe in „Schloß Wetterstein“ und an eine Stelle aus der „Büchse der Pandora“:

„Durch dieses Kleid empfinde ich Deinen Wuchs wie eine Symphonie. Diese schmalen Knöchel, dieses Cantabile, dieses entzückende Anschwellen; und diese Knie, dieses Capriccio; und das gewaltige Andante der Wollust. – Wie friedlich sich die beiden schlanken Rivalen in dem Bewußtsein aneinanderschmiegen, daß keiner dem andern an Schönheit gleichkommt, bis die launische Gebieterin erwacht und die beiden Nebenbuhler wie zwei feindliche Pole auseinanderweichen. Ich werde dein Lob singen, daß dir die Sinne vergehen“ (III. S.143)[I, 670].

Und wozu dient diese Versenkung in Erotik? Was bisher noch extravagante Konstruktion scheinen konnte, erweitert sich zur Größe einer Lebenshaltung, die anderem als Wedekindschem Geist vielleicht fremd ist und es auch nach dieser Analyse bleiben wird, der man aber ihre positive Eigenart nicht absprechen kann. – Rabbi Esra erzählt seinem Sohn Moses von seiner Ehe und gibt ihm Ratschläge für die Wahl seiner Frau, seine erste Ehe war unglücklich – er hatte die Frau nach dem „Herzen“ gesucht – und nach ihrem Tode ging er zu den „Töchtern der Wüste“. Er erzählt:

„Habe ich nicht ausgesucht, was meinem Herzen war gefällig; habe ich ausgesucht, was meinen Sinnen war gefällig, weil ich war gekommen, zu erwürgen meinen Jammer, weil ich war gekommen, zu vergessen meine Lea...Und habe ich gefunden, daß, je mehr sie hat behagt meinen Sinnen, desto verständiger konnte ich reden zu ihr, desto verständiger hat sie geredet zu mir, desto freundlicher ist sie gekommen, desto mehr hat sie behagt meinem Herzen. Und habe ich

gefunden, Moses, mein Sohn, daß, je mehr hat sie behagt meinen Sinnen, desto weniger habe ich gespürt von Sünde, desto gerechter ist mir geworden zumut, desto näher habe ich mich gefühlt dem Allmächtigen. Moses, und wenn du mir bötest eine halbe Million, ich möchte sie nicht nehmen um diese Erkenntnis. Nein, ich möchte sie nicht nehmen, denn die Erkenntnis trägt Zinsen zu zwanzig Prozent, zu dreißig Prozent, zu hundert Prozent; und die Zinsen sind Kinder und Kindeskind. Kann man unglücklich sein mit einer halben Million, aber man kann nicht unglücklich sein mit der Erkenntnis, daß die fleischliche Liebe nicht ist Satansdienst, wenn der Mensch die Pfade wandelt, die ihm der Herr gewiesen, weil er zwei Menschen hat für einander geschaffen außen und innen, an Leib und an Seele" (I. S.227 f.) [I, 246 f.].

Die Eindringlichkeit der Sprache erweckt die Ahnung, wie sehr diese Erkenntnis Wedekind von Herzen geht, wie sehr er sie als die seine ansieht. Die Erotik führt hinüber zur Gottheit, die Versenkung in das Fleisch führt zum Geist. Begrifflich scheiden sich Fleisch und Geist als zwei Pole, die in der Erotik in Eins zusammenfallen und ihre Erklärung finden. Erinnert sei an die Ablehnung der Partei, die einen Geist abgesondert vom Fleisch annimmt; jetzt treten auch bei Wedekind Geist und Fleisch auseinander. Der Geist ist ein Jenseitiges, zu ihm ist das Fleisch nur der Weg; oder, wenn man noch genauer sein will, im Akt der Auffindung des Geistes im Fleisch liegt die Erlösung. Und etwas anderes will ja die von Wedekind abgelehnte Partei auch nicht; im Ziel sind sie eins, die Wege sind das Trennende.

Bemerkenswerter Weise wird die Familie jetzt in vervollständigter Form eingeführt. Die Zinsen der Erkenntnis sind die Kinder und Kindeskind. Die Bindung der Fortpflanzung wird also in die Familie gnädig wieder aufgenommen. Das kann sich Wedekind erlauben, weil er hier nicht mehr in Kampfstellung gegen einen Familientypus ist, der seinen Moralregeln entwachsen ist, sondern *seine* Familie verwirklicht hat, in der die leitende Bindung die sexuelle Elternbeziehung ist. Er kommt damit zu einer neuen Familienmoral, die in ihrer Positivität vielleicht am geeignetsten ist, die Albernheit der Behauptungen von Wedekinds „Unmoral“ ins rechte Licht zu rücken. Rabbi Esra fährt fort:

„Und dann bin ich gegangen, Moses, und hab' mir ein Weib gesucht mit all meinen Sinnen. Hab' ich gefunden Sarah, die Tochter Mardocheis, herrlich anzuschauen wie die neu geschaffene Erde, und sie

ist geworden deine Mutter. Hab ich ihr geprüft Herz und Nieren, und habe ich gefunden, daß ihr Herz ist der Bruder zu meinem Herzen. Und in der Hochzeitsnacht, Moses, mein Sohn, in der Nacht, der du dankst dein Leben, da habe ich erkannt, daß ihr Leib ist der Zwillings zu meinem Leib; und habe ich gelobt den Herrn, dessen Geist nicht lügt, dessen Wahrheit offenbart ist in seinen Werken" (I, S.228 f.) [I, 247].

Der Begriff der Edelhure konnte noch fragwürdig erscheinen. Vielleicht war er nur geboren aus der Ablehnung der bürgerlichen Moral, als rein negativ bestimmt. „Rabbi Esra“ zeigt diese vielleicht vorhandene oppositionelle Stimmung als ein Äußeres, das nur der Weg ist zu der positiven neuen Familienmoral Wedekinds: daß die sexuelle Beziehung der Eltern das leitende Element abgibt. Auf dieses Element sind die Sätze der Moral abgestimmt; wenn also in anderen Moralsystemen die Erziehung der Kinder, der Glanz der Familie das Hochstehende und Wertvolle sind, so ist es bei Wedekind das Finden der Zwillingsleiber und der Zwillingsherzen. Das Finden der Menschen, deren Herzen zueinander durch die Sinne sprechen, ist der oberste Satz der neuen Moral. [Parallele zur Geschichte des Aristophanes?]

V. Todeserotik

Das Finden des Zwillingsleibes war Effie versagt und machte sie zur Edelhure. Disponiert, vielleicht – wie in dem Werk angedeutet – durch ihre körperliche Verfassung, zur neuen Moral, lebt sie in der Welt der alten, die noch nicht die Männer besitzt, die eine Effie ausfüllen können.

„Nie ward ich Dirne, hätte mich ein Bändiger wie du gebändigt“ (VI. S. 97) [II, 636].

Aus Not führt sie ihr Leben als Dirne und kann den Weg zum Glück der Ehe der „Zwillingsleiber“ nicht finden; sie leidet unter dem gleichen Schicksal wie Rabbi Esra, bis er sich zur rechten Erkenntnis durchringt. Aber im Fall Effies wird die Erlösung, die für Rabbi Esra in der rechten Ehe liegt, abgelöst vom Leben und aus der Ebene relativer Erfüllungen zur abstrakten Höhe des Todes hinausgehoben. Der Tod, wenn er den Sinn aus dem Zwillingsleib zieht, ist die höchste Weihe und Vollendung der Wedekindschen Moralsätze.

„Mein Tod ist Kinderspiel, sobald sein Inhalt
den Inhalt meines Lebens überwiegt“ (VI. S. 97) [II, 636].

Hier liegt die psychologische Technik verborgen, mit der die Erfüllungen im Leben zugespitzt werden zum Opfertod. Das Leben Effies hatte keine Erfüllungen, und diese Öde eines Lebens treibt zu so inniger Umarmung der endlich gefundenen Erlösung, daß sie in Auflösung übersetzt wird. Die Grade der Liebe finden ihre Krönung in der Überspitzung zum Opfertod, die Bindung der Leiber erhält Ewigkeitswert:

„Neuntens im Wettkampf, zehntens im Opferfest –
Daß unsre Gottheit uns nicht mehr verläßt!“
(VI. S. 89) [II, 626].

Als Rabbi Esra das Weib fand, das zu seinen Sinnen und durch die Sinne zum Herzen sprach, da fühlte er sich sündloser, gerechter, gottnäher; das vollkommene Aufgehen in der Gottheit ist der Tod, wenn die Richtigen sich endlich gefunden haben.

„Dir fehlt das Weib, das alles für dich opfert. Mir fehlt
der Mann, dem ich mich opfern darf“ (VI. S. 97) [II,
636].

Damit ist die Reihe so mancher Tragödien angedeutet, die vor der Begegnung der Zwillingsleiber liegen. Für Effie wird auch die Erlösung allerdings in Tragische gewendet, weil der Partner doch nicht der Richtige war.

VI. Wedekind – Hafis

Mit den vorstehenden Ausführungen ist die Charakterisierung des Wedekindschen Systems zu einer teilweisen Abrundung gebracht. – Wenn man sehr verbreitete und vielleicht auch angesehene Literaturgeschichten durchsieht, stößt man auf Ansichten über Wedekind, die von der hier gegebenen Deutung beträchtlich abweichen. Einer (aus Höflichkeit seien die Namen verschwiegen) nennt Wedekind einen Grotteskkomiker, ein anderer wirft seinen Werken vor, daß ihre Unklarheit nur von ihrer Langweiligkeit überboten werde, und versteigt sich zu der – hier könnte man sagen „grotteskkomischen“ – Behauptung, Wedekind sei ein schlechter Charakterzeichner. Derartige Meinungen – die sich beliebig vermehren lassen – zeigen das weitge-

hende Unverständnis, das Wedekind entgegengebracht wird; und weisen auf das Problem hin: wie kommt das Werk Wedekinds in die deutsche Literatur, die so ganz anders geartet ist, daß ihre Priester ratlos – aber das charakterisiert nicht genügend; sie wissen sich sehr wohl Rat und schimpfen – vor diesem Wunder der Natur stehen.

Wir bemerkten am Anfang, man dürfe nicht mit alten Wertmaßstäben an Wedekind herangehen, und die Ausführungen haben wohl gezeigt, wie sehr diese Forderung berechtigt war. Wedekind macht nicht – oder wenigstens nicht nur – Opposition, dann könnte man ihn ja von der alten Basis begreifen, sondern er stellt eine neue positive Meinung auf, deren Verständnis man sich erst allmählich erringen kann. Zur Förderung dieses Verständnisses ist außerordentlich eine Gegenüberstellung der Lehren eines anderen Dichters geeignet, die fast wie ein Kommentar wirken und vieles deutlicher und begründeter erscheinen lassen. Dieser andere Dichter ist Hafis; in der Durchführung und Aufweisung der parallelen Begriffe wird man die unabhängige und sozusagen noch nie dagewesene Position Wedekinds erkennen und begreifen, warum er einem Historiker, der auf die „deutsche“ Literatur eingestellt ist, unverständlich bleibt.

Den Anfang sollen die Schilderung der Werte des Hafis machen. Zusammengefaßt finden sie sich in dem Gedicht „Kostbarkeiten“:³

„Das sind die Kostbarkeiten dieser Erde:
Ein Saitenspiel, ein Becher Wein, ein Tanz
Schlankbeiniger Mädchen, einer Liebsten Gunst
Und dann ein Schweigen – ja ein tiefes Schweigen.“

Der Rausch des Weines, der Musik, der Liebe und dann das Schweigen, das sind des Hafis höchste Werte, von denen zwei sich zu besonderer Höhe noch erheben: die Liebe und der Wein. Sie sind nicht an sich wertvoll, sondern weil sie Wege sind zum Sinn der Welt:

„Hebt ihr die vollen Becher an die Lippen,

³Alle Zitate Voegelins der Gedichte von Hafis stammen, wie neue Nachforschungen des Hrsg. ergaben, aus der Nachdichtung von Hans Bethge, die unter dem Titel *Lieder des Hafis. Nachdichtungen von Hans Bethge* 1910 im Insel Verlag Leipzig (127 Seiten) erschien und danach mehrere Neuauflagen erfuhr.

So dringt ihr wahrhaft in das Leben ein!”

Und das gleiche Dringen in die Tiefe des Lebens gibt die Liebe. Von dummer Weisheit und alberner Tugend ist der Dichter müde seiner jungen Tage geworden:

„Da kamest du und sprachest: Her zu mir!
Bei mir ist heitre Torheit! Pflücke dir
Die Sünde ab von meinen Rosenlippen
Und meinen Brüsten, die von Jugend starren!
Da kam ich, voller Glück, daß du mir hold warst,
Und tat, wie du geheißten – und genas.”

Eine ganz ähnliche Stimmung wie die Wedekinds klingt aus diesen Versen, der Ruf zum Rausch, zum eignen Geist des Fleisches, der dem von außen Kommenden leicht als Genuß erscheinen mag, der ganz im Irdischen verbleibt. Doch der Genuß des Hafis weist hinaus zu Gott und Welt:

„Die Freude hebt dich selig zu den Sternen, –
Nicht Buße und Kasteiung, die dich ducken.
Die Freude nur verschwistert dich der Erde,
Nur durch die Freude wirst du eins mit Gott.”

Die Parallele zum Wert der Liebe muß für Wedekind wohl nicht mehr gesondert nachgewiesen werden; für den Wein findet sich ein Gedicht:

„Dem Wasser hab’ ich ew’gen Haß geschworen,
Weil ihm der Zauberkünste keiner eigen,
Die traumschwer aus dem dunklen Becher steigen,
Den ich zum Weiser mir des Wegs erkoren.
Er ist ein gar verständiger Geselle,
Er drängt direkt mich in des Tempels Schwelle
Und öffnet meinem Blick die dunklen Türen” (I. S. 26).

Ein Kommentar erübrigt sich. – Am bemerkenswertesten ist die Parallelität zu zwei der wichtigsten Begriffe Wedekinds. Der eine ist der Begriff, der Wedekinds Geist des Fleisches entspricht:

„Wenn ihr Mucker mir die holde
Sinnlichkeit zu schelten wagt, –
Seid verflucht, da euch der Sinne
Tiefster Sinn verschlossen blieb.”

Der zweite Begriff Wedekinds ist in der Lehre von der Reinheit der Sünde enthalten: „daß die fleischliche Liebe nicht ist Satansdienst,

wenn der Mensch die Pfade wandelt, die ihm der Herr gewiesen.“
Bei Hafis:

„Nichtswürdig bist du, wenn gemeiner Sinn
Und Roheit dich beim Sündetun beherrschen,
Doch wenn du lauern Herzens Sünde tust,
So ist die Sünde etwas strahlend Schönes,
Und du wirst herzhaft sündigend zum Gott!“

Diese tiefgehenden Parallelitäten scheinen mir zu erweisen, was früher behauptet wurde, daß Wedekinds Werk als ein in sich Geschlossenes begriffen werden kann, das – soweit die Untersuchung bis jetzt geführt ist – anscheinend in der deutschen Literaturentwicklung nicht begründet ist; wie ein Fremdkörper steht es da und wiederholt eine weit entfernt liegende Dichterpersönlichkeit bis in Einzelheiten. Die Parallelität zeigt sich nämlich nicht nur in einigen Begriffen, sondern setzt sich fort bis in die letzten Konsequenzen der in den Grundbegriffen angestimmten Lebenshaltung. Dafür seien noch einige Belege gegeben.

Die Sünde aus lauterem Herzen ist der Übergang vom Schweifenden des Freudesuchens zur Konzentration auf das eine Objekt, das den Sinn den Sinnen am meisten offenbart. Hier liegt der Übergang zu einem moralischen Rigorismus, der sich bei Wedekind in der Lehre von den Zwillingseelen findet und in der Krönung der Erlösung durch den Tod. Den gleichen Anklang des Freudesuchens in der Treue hat auch Hafis:

„Du ahnst nicht, wie unwandelbar und tief
Die Treue ist, die in der Brust mir wohnt:
wüßtest du, wie ich die Freuden alle
Der Welt verachte, die mich dir entfernen.
Was man auch Übles von mir spricht: die Liebe,
Die in mir brennt, ist eine reine Flamme.
Ich scheine dir zu spielen? Nein, mein Wesen
Ist fromm erregt ins Tiefste – nur durch dich!“

Hätten wir keine anderen Gedichte von Hafis – aus diesen könnte man nicht ersehen, welcher Art seine Liebe war – ob sie wirklich, wie behauptet, vom Sinn der Sinne ausgeht. Aber in einer großen Anzahl von Versen hat Hafis diesen Sinn der Sinne förmlich zerlegt, analysiert und keine Einzelheit vergessen, die sinnvoll auf die Sinne wirkt. Die Haare der Geliebten, ihre Augen, die Wangen, des Gewandes Saum und ihres Mundes süßer Atem, das Schreiten ihrer

Füße; doch vor allem kehrt immer wieder die Pracht der dunklen Locken, in denen wühlend der Dichter seine Seele sucht, die er hinein verlor.

„Deine gewölbten Brauen, o Geliebte,
Sind Paradieseslauben, drunter lächelnd
Die holden Engel deiner Augen wohnen.
Der Glanz, der durch die Welt gebreitet ist,
Geht aus von diesen Engeln, die den Schimmer
Mitbrachten aus der Flur des Paradieses.“

Dieses eine Beispiel möge genügen, um zu zeigen, wie Hafis aus dem Objekt heraus den Sinn der Welt findet. Und das ist der Hauptwert des Vergleichs: bei Hafis können wir bis ins einzelne erkennen, wie vom Standpunkt einer Weltanschauung vom Sinn der Sinne sich diese Welt ausnimmt. Das finden wir bei Wedekind nicht; er deutet nur die Objekte an, die als Sinnträger wirken und berichtet auf der andern Seite von dem Rausch – oder Erfüllungszustand, den die Objekte auslösen. Es gibt ungemein detaillierte Analysen des Objektes (z.B. Gedichte I. S.115), aber welcher Art der Sinn ist, den es erregt, wird nicht ausgesprochen. Daß aber die Sinne, die er aus den Objekten zieht, das ganze Leben ausmachen, kann man wieder aus anderen Stellen ersehen; z.B.:

„Und ist erst das Seelenleben entweibt,
Dann sind sämtliche Lampen erloschen
Für das, was für mich dann noch übrig bleibt,
Dafür gebe ich nicht einen Groschen“ (I. S.121) [I, 106].

Daß der Sinn der Sinne ganz im Erlebnis des Dichters verschlossen bleibt und nicht zu einer Art Theologie objektiviert wird, wie bei Hafis, erschwert das Verständnis Wedekinds so ungemein und rechtfertigt den hier eingeschlagenen Umweg. – Ohne den Geist des Fleisches gibt es überhaupt keinen Geist; diese Eigentümlichkeit der Lehre Wedekinds wurde bisher vielleicht nicht genügend hervorgehoben. Sie kennt nicht Geist wie die alte Moral und *daneben* den Geist des Fleisches; diese Ansicht kann sich bilden, wenn man an der Formulierung hängen bleibt, daß das Fleisch seinen *eigenen* Geist habe, so daß es vielleicht noch außerhalb Geist geben könnte. Die Formulierung wäre exakter zu fassen: *nur* das Fleisch hat Geist, oder bei Hafis: *nur* die Sinne haben Sinn. Wer Geist oder Sinn ohne die Sinne sucht, der ist für Wedekind oder Hafis nicht auf dem Weg, der zur Erlösung führt. Die erste Formulierung Wedekinds kann man sich

in Opposition zur alten Moral entstanden denken; die hier gebrachte Klarstellung zeigt wieder und deutlicher, daß keine Beziehung – auch nicht die der Opposition – von der alten Moral zu der Wedekinds führt.

Zum Abschluß sei die Parallele und die angedeutete Differenz zwischen Wedekind und Hafis noch einmal belegt durch die Zusammenfassung ihrer Lehren im Lob der höchsten Macht:

Hafis:

„Du hellster Stern am Firmament der Schönheit,
Komm, lasse deine Zauber walten, hülle
Die eiteln Toren in dein Lichtmeer ein!
Sie meinen, daß sie widerstehen könnten, –
Beraube sie mit Lachen ihrer Fassung,
Sie wollen lernen, daß die Macht der Schönheit
Gewaltiger ist als alles, was auf Erden
Sich stark nennt, daß sie der Gesetze Ordnung
Und alle Tugend umbläst wie ein nichts.“

Wedekind:

„Ich liebe die Liebe, die ernste Kunst,
Urewige Wissenschaft ist,
Die Liebe, die heilige Himmelsgunst,
Die irdische Riesenkraft ist“ (I. S.96)[I, 86]
(Siehe auch I. S.66).

Bei Hafis tritt das Objekt und sein Sinn auseinander; das gibt ihm die wundervolle Klarheit. Hafis preist die Macht der Schönheit, nicht vielleicht die eines Abstraktums Schönheit, sondern die seiner Geliebten. Er vermag den Sinn dieser Schönheit abzulösen und förmlich für sich zu behalten, während der Sinnträger in seiner Gegenständlichkeit erhalten bleibt. Der viel impulsivere – man könnte vielleicht sagen modernere – Charakter Wedekinds zersetzt und zerstäubt die Eigenexistenz von Sinnträger und Sinn und löst sie auf in der Einheit des Subjekts, aus der sie ja im letzten Grund abstrahiert sind.

VII. Positivität

Wir wandten uns am Anfang gegen die Behauptung, Wedekind habe sich mit Sexualproblemen beschäftigt – wir zeigten, daß das nicht ganz zutrifft; ja man kann geradezu sagen, er hat sich überhaupt nicht

mit Problemen befaßt; es war ihm gar nichts problematisch; er hat nur ausgesprochen, wie die Welt nach seiner Ansicht aussieht, und stellt sozusagen die höfliche Bitte, doch endlich die gegensätzlichen Ansichten fallen zu lassen und sich zur Wahrheit zu bekennen. Man kann zweifeln, – um es paradox zu fassen – daß er überhaupt jemals über das nachgedacht hat, was er schrieb. Seine Auffassung von der Familie zeigt eine so verblüffende Ignoranz des zugrunde liegenden Problems – was selbstverständlich gar kein Fehler oder Mangel ist –, daß sie ihre Bedeutung eben nicht aus reiflicher Überlegung von Möglichkeiten der Familienformen zieht, sondern aus der geschlossenen, unreflektierten Persönlichkeit des Dichters, die einer Beschränktheit des Gesichtskreises gleich kommt. Wedekind hat niemals an die Berechtigung auch anderer Lebensformen als seiner gedacht; er hat niemals geahnt, daß nicht nur das Fleisch seinen eigenen Geist hat, sondern daß auch alles mögliche andere seinen eignen Geist und damit seinen Sinn, seine Bedeutung oder seinen Wert haben kann. Der Gedanke an eine Relativität aller Werte in der Erscheinung ist ihm vielleicht niemals gekommen. –

Das Erstaunlichste an Wedekind ist – ganz im Gegensatz zu Meinungen, die ihm destruktive Tendenzen anhängen wollen – seine unerhört energiegeladene Positivität. Zuerst ist – wie vom Himmel gefallen – seine Ansicht der Dinge da; er hat eigentlich keine Entwicklung durchgemacht; von seinem Standpunkt aus lehnt er die alte Moral ab. Dadurch unterscheidet er sich grundsätzlich von einer ansehnlichen Anzahl von Dichtern und solchen, die es sein wollen, deren Tätigkeit sich im Nachweis der Morschheit der alten Moral erschöpft. Sie wühlen in den widerlichen Auswüchsen der Gesellschaftsverhältnisse herum – allgemeiner nennt man so etwas „immanente Kritik“; und wenn sie sich dann durch Berge und Wüsten von Abscheulichkeiten durchgearbeitet haben, stehen sie da, mit klagender Gebärde, niedergedrückt von soviel Elend und Verworfenheit und verlangen je nach dem Grad der Energie – die Menschheit muß zu neuen Lebensformen vorwärts schreiten – dann meinen sie, die Menschen werden sich ändern; oder sie träumen vom kommenden Morgenrot, von Sonnenaufgängen, vom Glanz der neuen Zeit und anderen sehr poetischen Dingen – dann meinen sie geschichtsphilosophisch-fatalistisch, es werde die Menschen ändern. Aber Neues ergeben solche Wühlarbeiten im allgemeinen nicht. – Ganz anders Wedekind. Er ist zu seinem Standpunkt nicht durch Kritik der Gesellschaft gekommen,

wenn er seine Ansichten, was äußerst selten geschieht, in Gegensatz zur alten Moral stellt, dann geschieht es immer in Form einer transzendenten Kritik in dem Bewußtsein, das Rechte zu wissen und erkannt zu haben. So überzeugt wie er von seinem Recht ist, braucht er die inneren Widersprüche der anderen nicht aufzudecken; fern liegt es ihm, das Unrecht der anderen herauszukehren und dadurch Stimmung für sich zu machen; sich stellt er hin, und jedem muß es klar sein, auf welcher Seite die Wahrheit und das Recht liegt. Der Standpunkt Wedekinds ist nicht mühsam errungen; er hat sich nicht durch Tradition hindurchgearbeitet, die nicht losläßt, wenn man sie auch überwunden hat. Die alte Moral ist nicht ein Stück von ihm, dem er mit der Liebe des Erziehers gegenübersteht, der Fehler bessern will; er ist nicht von der Gattung der Führer, die neue Werte in der Form sehen und andere ihrer teilhaft machen wollen mit Liebe, weil sie auch einmal andre waren. Für Wedekind ist die alte Moral etwas Geschlossenes, Abgerundetes, im letzten Grunde Fremdes; er sieht sie nur als Unzulänglichkeiten in der Wirklichkeit ihrer Träger; er versteht sie überhaupt nicht. Ihr entgegen setzt er sich selbst.

Jetzt tritt das Hauptproblem dieser Untersuchung mit wachsender Klarheit hervor. Auf der einen Seite steht die alte Gesellschaft, auf der andern das Werk Wedekinds, und anscheinend besteht zwischen ihnen keine Beziehung. Wenn vorher die Schwierigkeit des Verständnisses in der Verständnislosigkeit der Literaturhistoriker bestand, so besteht jetzt – gerade nach tieferem Eindringen – die Schwierigkeit, zu erklären, wie dieses Werk entstehen konnte. Dabei darf man sich aber nicht der üblichen Methode bedienen, etwa zu sagen: Wedekind lehrt Ähnliches wie Hafis und noch viel andere Dichter; nun, er ist von ihnen beeinflußt worden. Mit dieser Methode arbeiten viele und sehr angesehene Gelehrte (die Namen bleiben besser wieder verborgen): die Erscheinung eines Künstlers ist gegeben, und dann weist man die Beziehungen zu allen Formen der Weltliteratur nach; zeigt, von welcher Seite der Dichter „beeinflußt“ worden ist, und wenn es dann geglückt ist, das Werk eines Menschen restlos zu erfassen und von jedem Element nachzuweisen, daß es schon einmal dagewesen ist, dann ist eine gewisse Art von Literaturhistorikern glücklich und mit dem Künstler „fertig“.

Aber jetzt wird die Situation erst problematisch. Jeder Mensch und gewiß auch die solcher Art seziierten Dichter empfangen eine Unzahl

von Eindrücken und Anregungen; von diesen fällt aber nur ein bescheidener Teil auf fruchtbaren Boden, die andern gehen verloren, werden gar nicht aufgenommen. Und das Problem für den Forscher ist, – nachdem die vorbereitende Arbeit der Zerlegungen in Elemente geschehen ist – warum gerade *diese* Elemente für die Persönlichkeit des Dichters bestimmend wurden und keine andern. Wenn also die Parallele Wedekind – Hafis aufgezeigt wurde, so ist nicht gemeint, es wäre jetzt Wedekind „erklärt“. Ich weiß nicht, ob Wedekind jemals Hafis gelesen hat, und wenn er es getan hat, so ist es gleichgültig; denn das Problem wäre dann, warum ließ er sich gerade von Hafis oder verwandten Dichtern beeinflussen und nicht von andern, die er auch kannte. Wir verzichten also auf jede „Beeinflussung“, denn auf sie kommt es nicht an, und suchen uns eine neue Methode der Betrachtung.

VIII. Die Werte

Zur Beschaffung der methodischen Hilfsmittel bedarf es der Klarlegung eines Teiles der Gesellschaftsstruktur; dazu ist die Art sehr geeignet, in der Platon im „Staat“ das Problem behandelt.

Der platonische Staat ist aus den Ständen zusammengesetzt. Den untersten Stand bilden die Bürger, die Handwerker, die Gewerbetreibenden, die Ackerbauer; man kann sie alle zusammenfassen als den Stand, der für den wirtschaftlichen Unterhalt des Staates zu sorgen hat. Dieser Stand lebt in Familien, er besitzt Häuser, Eigentum, ist reich und darf sich dieses Reichtums auch erfreuen, wie es ihm gefällt. Den zweiten Stand bilden die Krieger; ihr Amt ist Schutz des Staates gegen äußere Feinde und Sorge für den inneren Frieden. In Armut leben sie, besitzen keine Güter, wie sie der untere Stand in Fülle hat, und dürfen – eben wie der erste Stand, der oberste, nicht in Familien leben. Was sie zusammenbindet ist Gemeinschaft der Liebe für den anvertrauten Staat und fester Wille, vor drohenden Gefahren ihn zu schützen; Wachsamkeit und Tapferkeit sind die Tugenden dieses Standes, wie Besonnenheit oder Maßhalten den unteren auszeichnet. Den obersten Stand bilden die Weisen oder Regenten; rechte Erkenntnis ist seine Tugend; für die weise Ordnung des Staates und die Bewahrung seiner Gesetze hat er zu sorgen. Das sind die

drei übereinander gelagerten Stände des Wirtschafters, des Kriegers und des Weisen. –

In dieser Ständeschichtung liegt das Problem verborgen. Für jeden Stand muß seine Eigenart ein hoher Wert sein, dem sich der Einzelne mit Liebe hingibt, den ganz zu erfüllen und zu verwirklichen sein Wunsch ist. Jeder wird seinen Wert für den höchsten halten, und es ist von vornherein nicht abzusehen, wie diese Werte sich anordnen werden; es gibt keinen Grund dafür, daß der Wirtschaftler oder Krieger sich vom Weisen beherrschen läßt. Er kann eine solche Herrschaft als Ausbeutung oder Mißbrauch von Gewalt ansehen und sie ablehnen; wenn dann Krieger und Weise doch geneigt sein sollten, ihre Herrschaft durchzusetzen, wird der wirtschaftende Stand sie vertreiben und seinen eigenen Wert zum herrschenden und höchsten machen – wie es die Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart recht anschaulich zeigt. Die verschiedenen Werte begründen an sich noch keine Gesellschaft – so notwendig die Zusammenarbeit der drei platonischen Werte für das Gesellschaftsganze auch sein mag. Die Menschen als Anerkenner dieser Werte sind vielleicht ganz anderer Ansicht und bekämpfen einander mit Erbitterung. Die Verschiedenheit der Werte würde im allgemeinen zum Kampf führen, weil jeder dieser Werte die Tendenz hat, sich als absoluter zu konstituieren.

Diese Schwierigkeit löst Platon in sehr lehrreicher Weise. Man muß den Bürgern seines Staates ein Märchen erzählen: Die Natur hat dem untersten Stand Erz in die Seele gelegt, dem zweiten – den Kriegern – Silber, den Regenten Gold. Dadurch gewinnt er eine Skala, welche die Werte in einer bestimmten Reihenfolge anordnet, so daß ein Streit nicht möglich ist. Dabei ist zu beachten, worin das bindende Element dieser Skala liegt. An sich könnte ja der Streit weiter toben wie vorher, weil die einen eben Erz höher schätzen, die anderen Silber und die dritten Gold; wer wollte hier absolute Werturteile fällen. Das Bindende liegt also nicht darin, daß man anstatt der Werte – Wirtschaft, Schutz des Staates, Weisheit der Regenten – Metalle setzt; man nehme drei andere Metalle, und die Bindung wird nicht vorhanden sein. Die Metalle Platons sind dadurch qualifiziert, daß sie im täglichen Leben verwendet werden und daß sich wirtschaftliche Werturteile über sie gebildet haben. Diese Urteile gliedern sie in die strenge Rangfolge ihres Wertes in der Wirtschaft. „Wert in der Wirtschaft“ ist die Bindung, welche die drei Metalle in eine Skala

versetzt und sie geeignet macht, in Zuordnung zu anderen Werten diesen eine Rangfolge zu geben. Auf die Metalle kommt es also nicht an – man könnte ebenso gut andere wirtschaftliche Güter mit deutlich sichtbarer Superordination der Werte nehmen – sondern nur auf das Superordinationsverhältnis, gemessen am wirtschaftlichen Wert.

Wenn die Bürger an die Wahrheit der Erzählung von der Qualifikation der Seelen glauben, dann ist Ruhe, Ordnung und Einheit des Staates gesichert. Dann gibt es keine Kämpfe, keine Revolutionen und Meutereien, weil der Glaube an die Skala der Metalle ein absoluter ist, der die einzelnen Werte der Stände übergreift. –

Der Vorgang Platons weist auf eine notwendige und grundlegende soziologische Erkenntnis hin. Die Untersuchung der Gesellschaft nach ihrer ständischen Gliederung ist nicht ausreichend; eine solche Untersuchung gibt wohl die übereinander gelagerten Werte, aber noch nicht die Qualifikation, welche sie zu übereinandergeordneten macht. Wenn wir die Stände analysiert und ihren Wert bestimmt haben, kennen wir noch nicht den Grund ihrer Bindung zu Gesellschaft. Diese Bindung muß ein den ständischen Werten immanenter Wert sein, kann nicht, wie Platon es konstruiert, aus einem Teilgebiet des Gesellschaftslebens entlehnt sein. – Der Wert eines Standes als koordinierende Bindung soll *horizontaler Wert* heißen; der übergreifende Wert, der die superordinierende Bindung der Stände angibt, soll *vertikaler Wert* heißen. Bedienen wir uns dieser Terminologie, dann gehört zu einer vollständigen Gesellschaftsanalyse die Formulierung der horizontalen Werte und des vertikalen Wertes.

Ohne in eine genaue Untersuchung einzutreten, ist es sofort ersichtlich: die horizontalen Werte treten immer wieder auf; die Stände des Priesters, des Adels, des Kriegers, des Bürgers, des Bauern wiederholen sich immer. Was die Gesellschaft als so und nicht anders gebildet erscheinen läßt, ist die Differenz des vertikalen Wertes. Die Unterschiede der vertikalen Werte bewirken die Unterschiede der Gesellschaften. Der Einwand, die Unterschiede der Gesellschaften bestünden in der verschiedenartigen Ausbildung und Anordnung ihrer horizontalen Werte, ist abzuweisen, denn diese Anordnung ist erst eine Funktion der Bindung des vertikalen Wertes, auf die bezogen die horizontalen Werte sich anordnen.

Um einigermaßen deutlich zu machen, was ein solcher vertikaler Wert ist, sei auf das antike Griechenland verwiesen. Nach Spenglers Vorgang liegt es nahe, den vertikalen Wert der Griechen als „euklidisch“ zu bezeichnen; es ist aber vielleicht besser, ihn „gestaltlich“ zu nennen, um ihn aus der Ebene einer einigermaßen zufälligen Verwirklichung herauszuheben und ihn als Wert zu charakterisieren, der über allem steht. – Es seien einige Beispiele für die Gestaltlichkeit der griechischen Gesellschaft gegeben.

Die Ideen Platons sind „somata“, körperhafte Gebilde, die man anschauen kann; Rückerinnern an das Gesehene ist das echte Wissen.

Für den griechischen Begriff der Liebe sei an die Ausführungen Simmels in dem „Fragment über die Liebe“ erinnert. Liebe ist für die Griechen die Hinwendung auf einen Gegenstand. Der Gegenstand, das geliebte Objekt, ist etwas Äußeres, an sich Bestehendes, auf das hin der Geist sich mit dem Wunsch der Durchdringung richtet. Das Mittlere zwischen Haben und Nicht-Haben ist die Formulierung für diese Liebe: Der Wunsch nach erkenntnismäßigem Durchdringen. Im Gegensatz dazu ist die moderne Liebe (nach Simmel) etwas Apriorisches; sie quillt aus dem liebenden Subjekt heraus und taucht ein Objekt, das auch unter anderen Prinzipien der Betrachtung erscheinen kann, in den Strom dieses eigenartigen Apriori. (Die Bezeichnung der modernen Liebe als apriorisch legt übrigens den Gedanken nahe, daß das Apriori überhaupt „modern“, sogar noch genauer: deutsch ist und für andersartige Gesellschaften keine Geltung hat; es ist gewiß kein Zufall, daß die Transzendentalphilosophie für Westeuropa und Amerika ein Buch mit sieben Siegeln ist.)

Das griechische Schicksal ist nicht durch die Struktur der Persönlichkeit bestimmt, sondern eine von außen herankommende und wirkende Macht, der das Individuum hilflos unterworfen ist. Damit ist die Substanztialisierung des einen Elementes im Begriff des Tragischen vollzogen: die Determiniertheit des Lebens.

Schließlich sei noch auf eine Beobachtung Üxkülls aufmerksam gemacht: „Während unsere Wassergefäße (wenn sie gut sind) deutlich unsere menschliche Hantierung in jeder Einzelheit des Tons wiedergeben, treten diese Merkmale bei den antiken Krügen zurück, die eine möglichst vollkommene Bekleidung des Wassers darstellen.“ Üxküll benützt diese Beobachtung zwar für andere Zwecke,

aber sie zeigt deutlich den gestaltlichen Wert der griechischen Gesellschaft.

Vom philosophischen System bis zur Form der Wasserkrüge durchdringt der vertikale Wert die Gesellschaft und erzeugt die Bindung, welche Platon für seinen Staat durch die Skala der Metalle herstellt.

In seiner Verwirklichung wurde der vertikale Wert gezeigt; die nächste Frage ist: wie kann man ihn eindeutig formulieren und bestimmen, so daß nicht die Untersuchung von den subjektiven Eindrücken des Forschers abhängt? – Den exakten Ausdruck finden wir dort, wo der Sinn des Lebens formuliert wird, um dessentwillen man überhaupt in der Gesellschaft lebt: in der Formulierung des Begriffs der Erlösung oder der Liebe. Für das Griechentum wäre also der vertikale Wert als „gestaltlich“ bestimmt durch die an sich bestehende Gestaltlichkeit des Objektes der Liebe. Jetzt wird man auch den Sinn des Wortes „gestaltlich“ verstehen, das nur sehr unvollkommen oder vielleicht gar nicht das Erlebnis griechischer Liebe ausdrückt. Spengler sagt einmal, man könne Ideen nicht aussprechen; eine solche unaussprechbare Idee jeder Gesellschaft ist ihre Liebe. Man kann wohl ihre Struktur analysieren, aber der letzte Sinn, der im Erlebnis liegt, ist begrifflich unfaßbar. Die Formulierung ist nur Hinweis auf das Erleben.

Die methodischen Mittel der Soziologie: horizontaler und vertikaler Wert und Formulierung des vertikalen Wertes im Begriff der Liebe sind das Handwerkszeug, mit dem wir jetzt an die Untersuchung der Frage gehen: welche symptomatische Bedeutung hat Wedekind für die deutsche Gesellschaft?

IX. Die vertikalen Werte

Wir definieren die soziale Erscheinung als zu einer bestimmten Gesellschaft gehörig, wenn an ihr die Qualifikation durch den vertikalen Wert nachweisbar ist.

Jetzt wird die Bedeutung, daß gerade Wedekind zum Mittelpunkt einer soziologischen Untersuchung gemacht wurde, klar: er formuliert einen vertikalen Wert, einen Begriff der Liebe. Dieser Begriff kann dann für andere Untersuchungen, die sich mit mehr peripheren

Problemen beschäftigen, als heuristisches Prinzip dienen. Als Definition verwenden wir die bei Hafis gefundene Formulierung: Sinn der Sinne, weil sie von etwas höherer Allgemeinheit ist als „der eigene Geist des Fleisches“ und zu weniger Mißdeutungen Anlaß gibt.

Der vertikale Wert, den Wedekind ausspricht, unterscheidet sich wesentlich vom deutschen vertikalen Wert. Dieser ist recht gut formuliert bei Novalis (es könnte prinzipiell natürlich jeder beliebige deutsche Dichter oder Philosoph bis etwa zu Beginn des 19. Jh. verwendet werden):

„Alle unsere Neigungen scheinen nichts als angewandte Religion zu sein. Das Herz scheint gleichsam das religiöse Organ. Vielleicht ist das höhere Erzeugnis des produktiven Herzens – nichts anders als der Himmel. Indem das Herz, abgezogen von allen einzelnen wirklichen Gegenständen, sich selbst empfindet, sich selbst zu einem idealischen Gegenstand macht, entsteht Religion. Alle einzelnen Neigungen vereinigen sich in Eine, deren wunderbares Objekt ein höheres Wesen, eine Gottheit ist; daher echte Gottesfurcht alle Empfindungen und Neigungen umfaßt...

Machen wir die Geliebte zu einem solchen Gott, so ist dies angewandte Religion.“⁴

Der Himmel ist das höhere Erzeugnis des produktiven Herzens; das Objekt des Himmels ist die Geliebte. Die „apriorische“ Liebe ist damit in höchster Vollkommenheit formuliert, ihr ganzer Inhalt – die Neigungen in ihrer Zusammenballung zur Einheit – wird vom Subjekt gebildet und dann über das Objekt der Liebe förmlich ausgeschüttet. Dieser Vorgang erinnert sehr an das Liedchen: „Wenn ich dich liebe, was geht’s dich an...“; das ist die vollkommene Geschlossenheit der Liebe im Subjekt, die auf das Objekt hinaus projiziert wird.

Wedekinds Formulierung kann man nicht einmal eine Umkehrung nennen; sie ist etwas grundverschiedenes: Je mehr sie sprach zu den Sinnen, desto mehr sprach sie zu meinem Herzen... Bei Novalis kann man nicht sagen: Je mehr sie sprach zu meinem Herzen, desto mehr usw.... Die Sinne fallen bei Novalis ganz weg und auch die Sprache geht nicht von Herz zu Herz: die Neigungen sind die sehnsüchtigen Gefühle, die in einem Herzen entstehen; sie sind vorhanden, ohne

⁴ Novalis, *Werke*, hrsg. von Gerhard Schulz, München: C.H. Beck 1987.

daß ein Objekt draußen ihr Gegenstand ist; sie kreisen blind im Subjekt, führen dort ein Eigendasein und erfahren durch ein Objekt die Ergänzung zur Erlösung, wobei es viel wichtiger ist, daß überhaupt ein Objekt da ist, als daß dieses Objekt bestimmt und qualifiziert ist. Die Qualifikation, kann man sagen, ist überhaupt nicht vorhanden, sondern wird erst gegeben durch die Betrachtung unter dem angesammelten Neigungs- und Gefühlskomplex; dieser wirkt wie eine „Regel der Betrachtung“ des Gegenstandes, die das Objekt als Objekt einer Welt konstituiert, die durchaus verschieden ist von den anderen Welten: die Wirklichkeit, der Natur oder der Kunst. Das Versetzen in eine andere Welt bewirkt erst die eigentümliche Bestimmung des geliebten Gegenstandes, der für den Liebenden mit Eigenschaften ausgestattet ist, von denen die anderen Menschen nichts merken, weil sie eben das „geliebte“ Objekt nicht sehen, sondern nur das „wirkliche“.

In der „gestaltlichen“ Liebe haftet die Qualifikation am Objekt, und der Liebende sucht durch Hingabe dieser Qualifikation teilhaftig zu werden. Die Liebe Wedekinds zieht den Sinn aus dem Objekt heraus zu sich herüber und transformiert die Sinne zum Sinn der Welt. Die Liebe des Novalis wurzelt im Subjekt und das Objekt ist für sie nur ein Auslösungsmechanismus, ist nur Ziel für die Qualität der „Gesicherheit“ der Gefühle. Allen gemeinsam ist die Funktion, die sie zu erfüllen haben: Erlösung, Einheit von Subjekt und Objekt: sei es durch Anteilhaben am andern, oder durch Erschließung des Sinns aus den Sinnen, oder durch Zielfindung. Gegenüber solcher letzter Einheit der Funktion kann es zweifelhaft erscheinen, wozu überhaupt die vielleicht haarspalterischen Unterscheidungen gemacht werden: ihre Bedeutung ist aus den angegebenen Beispielen für das Griechentum zu ersehen. Die feinen Differenzen in der Formulierung der Liebe, die anscheinend als Liebe doch überall dieselbe ist, sind die großen Differenzen der Gesellschaften und Kulturen. Alles was an Gegensätzlichkeiten, Unverständlichkeiten Völker, Nationen und Rassen feindselig und mit Haß gegeneinander stellt – läßt sich auf solche Differenzen der Liebe zurückführen. Wieder tritt – auf ein weiter gespanntes Leben übertragen – die Eigentümlichkeit der kategorialen Bestimmungen des Lebens auf: daß sie in der Einheit ihrer Formulierung eine Zweiheit von Prinzipien einschließen. „Tragisch“ war die übergreifende Kategorie über das Gegensatzpaar Freiheit – Unfreiheit des Willens; vertikaler Wert – im Leben der Gesellschaft – ist

die Zusammenfassung von absoluter *Einheit* der Gesellschaft und ebenso absoluter *Mannigfaltigkeit* der Gesellschaften.

Zwischenbemerkung über die Methode

Der vertikale Wert bei Wedekind – nennen wir ihn kurz den „neuen“ Wert – ist in seiner Eigenart durch die vorangegangenen Ausführungen genügend bestimmt und zugleich abgegrenzt gegen andere Werte; besonders gegen den „apriorischen“ – den deutschen. Gegen diesen Vorgang kann mit einem Anschein von Recht der Vorwurf der Oberflächlichkeit erhoben werden; ein Vorwurf, der sich gegen die scheinbare Paradoxie richtet, aus *einer* Erscheinung Schlüsse auf eine große, doch in allen Einzelheiten heterogene Masse von Erscheinungen, wie sie eine Gesellschaft bietet, zu ziehen. Dieser Vorwurf ist begründet von einem Standpunkt, von dem man die Gesellschaft nicht als Ganzes, sondern als Chaos individueller Bestrebungen und Interessenkämpfe sieht. Es ist hier nicht der Ort, eine eingehende Kritik dieses Standpunktes zu geben, dem gegenüber der hier eingenommene – universalistische – als richtig zu begründen ist; verwiesen sei nur auf die Beispiele über Griechentum, die sich nach Belieben erweitern und auch für andere Gesellschaften beibringen lassen. Nach diesem Vorgang müßte sich prinzipiell aus jeder Erscheinung in einer Gesellschaft – sei es die Mode des Tages oder der Gesetzgebungsapparat – der vertikale Wert eindeutig ablesen lassen. Es zeigt sich nur, daß für exakte Formulierungen bestimmte Erscheinungen geeigneter sind als andere; am geeignetsten die Liebesbegriffe. – Keyserling sagt einmal: „Die Grundtöne einer Welt sind dem, der sie überhaupt heraushören kann, aus wenigen Akkorden vernehmlich; zuviel Musik verwirrt das Ohr.“ Die hier entwickelte Methode weist den musikalisch weniger Begabten auf die eindringlichsten Akkorde – allerdings gehört auch dann noch einige Begabung dazu, den einmal gehörten Grundton immer wieder herauszuhören; die ganz Unmusikalischen hören nichts und bringen Einzelfälle, die aus der angeschlagenen Tonart scheinbar herausfallen. Gegen solche Unverbesserliche wendet sich Josef Nadler in seinen glänzenden Untersuchungen über Romantik mit den Worten Gobineaus: „Lassen wir also diese Kindereien, und vergleichen wir nicht die Menschen sondern die Menschengruppen“ oder „...noch einmal und hundertmal sei es gesagt, nicht auf den beschränkten Boden der

Individualitäten stelle ich mich.“ Dabei meint Nadler vielleicht, es könnte ein Individuum auch einmal anders sich verhalten, als es einer Gesellschaftszugehörigkeit entspricht. Dagegen meinen wir: es verhält sich *immer* entsprechend seiner Gesellschaft, nur ist am Durchschnittsindividuum die Qualifikation durch den vertikalen Wert weniger deutlich erkennbar als an den großen Persönlichkeiten, die ein Leben in höchster Intensität der Reflexion auf diesen Wert führen.

X. Der horizontale Wert und seine Transformation

Die Analyse der vertikalen Werte scheint damit abgeschlossen und ausreichend begründet; und wir wenden uns jetzt den horizontalen Werten zu.

Ohne auf eine historische Darstellung einzugehen, sei auf die mittelalterliche Auseinanderfaltung der deutschen Gesellschaft hingewiesen. Vom Doppelgestirn Papst – Kaiser ist die Gesellschaft in eine außerordentliche Mannigfaltigkeit von Ständen auseinandergebreitet bis hinunter zu den Bauern und Leibeigenen. Sie bietet – ausgezeichnet allerdings durch die Üppigkeit des Lebens vor jeder Konstruktion – das Bild des platonischen Staates mit der Spitze der Weisen und Regenten und der Basis des wirtschaftlichen Standes. Die in einem vertikalen Wert der Möglichkeit nach enthaltenen Erscheinungsformen und Verwirklichungen sind durch die Gesellschaft gleichsam polarisiert und in die Mannigfaltigkeit des Nebeneinander ausgebreitet.

Im Ablauf der geschichtlichen Zeit hat die deutsche Gesellschaft Veränderungen erlitten, welche sie vom Zustand ihrer ausgedehntesten Entfaltung durch Sturz eines horizontalen Wertes nach dem ändern zu ihrem heutigen Aussehen brachte: es gibt nur mehr *einen einzigen* horizontalen Wert.

Dieser Wert ist von Nietzsche mit einiger Ausführlichkeit formuliert worden als

„jene Herdentier-Moral, die mit allen Kräften das allgemeine grüne Weide-Glück auf Erden erstrebt, nämlich Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Leichtigkeit des Lebens und zu guterletzt , »wenn Alles gut geht«, sich auch noch aller Art Hirten und Leithämmel zu entschlagen hofft. Ihre beiden am reichlichsten gepredigten Lehren

heißen: »Gleichheit der Rechte« und »Mitgefühl für alles Leidende« – und das Leiden selber wird von ihnen als etwas genommen, das man schlechterdings *abschaffen* muß.⁵

Ergänzen wir diese Aufzählung noch durch „Pazifismus“, „Recht auf den vollen Arbeitsertrag“ und „Sicherung des Existenzminimums“, dann genügt diese Schilderung für unsere Zwecke. Zur Bezeichnung dieses Wertes eignet sich das Wort „äußere Persönlichkeit“. Das ist der einzige horizontale Wert der modernen deutschen Gesellschaft, die in die Klassen – nicht Stände – von Arm und Reich mit Zwischenstufen zerfällt. Soziale Position ist in dieser Gesellschaft gleichbedeutend mit Besitz; „äußere Persönlichkeit“ als Wert des Standes umgreift dabei Bürger und Arbeiter, Kapitalisten und Sozialisten in gleicher Weise; für die soziologische Untersuchung von der hier eingenommenen Höhe der Betrachtung besteht zwischen ihnen kein Unterschied, denn – wie einmal bemerkt wurde – Sozialismus ist Kapitalismus mit umgekehrten Vorzeichen. Die Kapitalisten besitzen und ziehen aus dem Besitz ihre soziale Position; die Arbeiter möchten gern besitzen, erkennen also prinzipiell den gleichen Wert an wie die Kapitalisten. Auch die sogenannten „geistigen Arbeiter“ bilden keinen besonderen Stand: wenn Ärzte streiken, Künstler Interessenverbände bilden und Beamten die Überstunden bezahlt werden, gehören auch diese Menschengruppen zu den Anbetern der „äußeren Persönlichkeit“, so daß wir mit Recht von einer *einständigen* Gesellschaft sprechen können, aus der als Ausnahmen nur einzelne Individuen – wie z.B. Wedekind herausragen.

Das Zusammenschmelzen der Gesellschaft auf einen Stand hat eine ungemein wichtige Konsequenz für das Individuum. In der vollständig auseinandergestreuten Gesellschaft ist der vertikale Wert in der höchsten Entfaltung. Ein Individuum, das in dieser Gesellschaft lebt, ist bestimmt in seinem ganzen Wesen durch die gesamte Ausdrucksmöglichkeit dieses Wertes, denn in einer Gesellschaft leben heißt, in den Zusammenhang ihres Wertesystems eingeflochten sein, mit dem *Ganzen* der Gesellschaft in Verbindung stehen. Wenn also ein Individuum im untersten Stand einer Gesellschaft steht, steht es im Wirkungszusammenhang dieses Kosmos, ist nicht isoliert und auf das Charakteristikum seines horizontalen Wertes beschränkt.

⁵ *Wille zur Macht*, Aph. 957. Anm. d. Hrsg.

Nennen wir diesen Zustand der ausgebreiteten Gesellschaft – ohne damit eine Wertung zu verbinden – *Vollkultur*, dann ist eine zusammengeschmolzene Gesellschaft im Zustand einer *verminderten Kultur* – wieder ohne Wertung gemeint. Verminderte Kultur ist der horizontale Wert, der aus den Entfaltungsmöglichkeiten des vertikalen Wertes isoliert ist. Der horizontale Wert „äußere Persönlichkeit“ ist wohl noch gestempelt vom vertikalen Wert der zielsuchenden Liebe des Novalis, – aber – und das ist entscheidend – er ist ergänzungsbedürftig. Die Ergänzungsbedürftigkeit ist nicht eine Qualität, die dem isolierten horizontalen Wert an sich zukommen würde; sie wird ihm erst dadurch verliehen, daß Menschen seine Träger sind. Diese Menschen lassen ihr Leben nicht in horizontale Werte zerlegen und einige davon wegnehmen; der vertikale Wert als das tragische Prinzip ihres Lebens füllt sie ganz aus – oder will es wenigstens. Aber er kann es nicht, wenn das Individuum nicht im vollständig entfaltetem Wertesystem des vertikalen Wertes – in der Gesellschaft im Zustand der *Vollkultur* lebt. Das Individuum in der verminderten Gesellschaft führt nur ein Teilleben; es mangelt an der Durchdringung mit allen Erscheinungsformen des über diesen stehenden Einheitsprinzips der Gesellschaft. –

Die ungeheure Mehrzahl aller Menschen scheint ein solches fragmentarisches Leben in ihrer Ruhe nicht zu stören; vielleicht daß in entscheidenden Punkten des Lebens für einen Augenblick einmal die Frage nach dem Sinn des Lebens sich vordrängt, und man dann mit Überraschung oder Entsetzen bemerkt, daß dieser Sinn etwas sehr fragwürdiges, meistens gar nicht vorhandenes ist. Aber solche Augenblicke – wenn sie vorkommen – haben im Leben keine Folgen. Einzelne fühlen diesen Mangel stärker und indem ihr Leben durch die Überwindung dieses Mangels bestimmt ist, bilden sie einen eigenen Menschentypus, der sich von seiner Umgebung deutlich abhebt. Wir besitzen noch kein eigenes Wort für ihn: am häufigsten und augenfälligsten tritt er auf als Literat, aber auch beispielsweise als Organisator und Schöpfer von Großunternehmungen. Für unseren Zweck soll das Wort Literat verwendet werden – mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß damit nur ein Teil des Typus getroffen ist.

Literaten treten zum erstenmal in größeren Mengen auf in der Zeit, da die Wendung zur einständigen Gesellschaft besonders deutlich wird: um die Wende vom 18. zum 19.Jh. in der Romantik. Dort fin-

den wir die Menschen ohne Beruf, die nur der Ausbildung und Auswirkung ihrer Persönlichkeit leben. Sie formulieren zum erstmaligen Lebenswerte, die vom deutschen vertikalen Wert wesentlich abweichen. Novalis bleibt noch in der Sphäre weltabgewandter Mystik, und deshalb konnten wir gerade seine Formulierung als Muster des „apriorischen“ Wertes hinstellen; Novalis lebt sozusagen gar nicht in der Gesellschaft seiner Zeit; seine Freunde empfanden ihn wie einen Fremden, dessen Worte wohl die Schönheiten eines unbekanntes Landes ahnen lassen, zu dem ihnen selbst aber das Tor verschlossen. Andere, wie Tieck, sind viel irdischer und leiden unter den Verhältnissen ihrer Zeit viel mehr; bei Tieck finden wir dann auch eine sehr bemerkenswerte Stelle im „William Lovell“:

„Daß wir Sinnlichkeit haben, ist keineswegs verächtlich, und kann es nicht sein, und doch streben wir unaufhörlich, sie uns selber abzuleugnen und sie mit unserer Vernunft in eins zu schmelzen, um nur in jedem der vorüberfliegenden Gefühle uns selbst achten zu können. Denn freilich ist nichts als Sinnlichkeit das erste bewegende Rad in unserer Maschine, sie wälzt unser Dasein von der Stelle und macht es froh und lebendig – alles was wir als schön und edel träumen, greift hier hinein...Sinnlichkeit und Wollust sind der Geist der Musik, der Malerei und aller Künste, alle Wünsche der Menschen fliegen um diesen Pol wie Mücken um das brennende Licht. Schönheitssinn und Kunstgefühl sind nur andere Dialekte und Aussprachen, sie bezeichnen nichts weiter als den Trieb des Menschen zur Wollust...“

Wir wollen die Beispiele nicht häufen – was leicht möglich wäre –, weil dadurch die Klarheit des Vorgangs nicht wesentlich besser herausgestellt würde. Bedenken wir, was diese Formulierung zu bedeuten hat; zwei Möglichkeiten stehen offen, um sich aus dem fragmentarischen Leben zu retten. Entweder man zieht sich von der Gesellschaft zurück, kapselt sich förmlich in ihren vertikalen Wert ein und wird Einsiedler: das war der Fall des Novalis; Leben in Gottversenkung. Die andere Möglichkeit ist, aus der Not eine Tugend zu machen, aus der Gesellschaft herauszuholen, was zu holen ist.

Wir bestimmten den horizontalen Wert als „äußere Persönlichkeit“; damit ist die innere Gebrochenheit dieses Wertes gegeben, wenn man an die „apriorische“ Qualifizierung denkt. „Äußere Persönlichkeit“ ist durchaus auf das Äußere, Sichtbare, Tast- und Greifbare, mit einem Wort, Sinnlich-Wahrnehmbare gerichtet; Apriori ist durchaus

innerlich und kommt prinzipiell ohne die Wahrnehmung aus, erzeugt vielmehr erst das Objekt. Die Menschen, die in dieser gebrochenen Welt leben, sogar zu ihr Ja sagen und sie zur Blüte führen wollen, müssen diesen *horizontalen Wert in einen vertikalen transformieren*. Sie müssen die „äußere Persönlichkeit“ in einer gewissen Weise verinnerlichen, um einen das *ganze* Leben erfüllenden Wert zu bekommen. Und diesen Vorgang der Transformation können wir in der Romantik beobachten. Die Sphäre des Sinnlichen wird zum Sinn transformiert. Bei Tieck war dieser Vorgang schon sehr deutlich. Noch schlagender ist eine Stelle bei Georg Büchner: „Es läuft auf eins hinaus, an was man seine Freude hat, an Leibern, Christusbildern, Weingläsern, an Blumen oder Kinderspielsachen; es ist das nämliche Gefühl; wer am meisten genießt, betet am meisten“⁶ Da ist kaum mehr eine Differenz zu bemerken gegenüber den Lehren von Wedekind und Hafis, zu denen wir jetzt zurückkehren. Wedekind war der geeignetste Ausgangspunkt für die Auseinanderlegung dieser Gesetzmäßigkeit des Gesellschaftslebens; weil er man reinsten und genauesten den Vorgang der Transformation vollzieht.

Diesen Vorgang kann man als gesetzlich notwendig bezeichnen und zwar nicht durch ein Naturgesetz sondern durch ein soziologisches Gesetz bestimmt. Dieses Gesetz – nennen wir es *Gesetz der Transformation* – ist kein Kausalgesetz im Sinne der Naturwissenschaften, sondern leitet seine Geltung aus den kategorialen Bestimmungen des Lebens ab, deren Struktur, am Begriff des Tragischen und des vertikalen Wertes – aus diesem Grunde etwas stärker betont wurde, als es für den Gang der Untersuchung unbedingt notwendig schien. In ein paar Worten seien die Perspektiven angedeutet, die sich der Arbeit mit diesem neuen methodischen Mittel der Soziologie eröffnen. Mit ihm sind alle die Erscheinungen zu untersuchen, die aus dem ruhigen Ablauf und den Verwirklichungen des vertikalen Wertes herausfallen. Eine Transformation, wie die bei Wedekind nachgewiesene, könnte schon nach dem Abbröckeln des obersten Standes eingesetzt haben – ich verstehe nicht genug davon, um es zu beurteilen – und es wäre in all diesen Fällen, also immer wenn ein Stand abstirbt, zu untersuchen, in welche Systeme die übrigbleibenden horizontalen Werte transformiert werden. Parallel mit einer Theorie der Transfor-

⁶ [Dantons Tod, I, 5; Anm. d. Hrsg.].

mation müßte eine Theorie der Beeinflussungen gehen. Es wäre z.B. der Zusammenhang nachzuweisen, der zwischen den Transformation des 17. und 18. Jh. in Deutschland und dem Einfluß des Franzosentums besteht, oder der Zusammenhang zwischen der hier geschilderten Transformation und dem ungeheuren Einfluß des Judentums in der Gegenwart. Alle diese Beeinflussungen wirken zwischen den Gesellschaften hin und wieder und verstricken sich zu einem dichten Netz, das Generationen von Soziologen Arbeit der Auflösung gibt.

XI. Die neue Gesellschaft

Der Wert der „äußeren Persönlichkeit“ wird umgestaltet zu einem Erlösungswert – zu einem vertikalen Wert. Die äußere Persönlichkeit dringt, wie schon ihr Name sagt, nicht zu den Wurzeln des Lebens. Die stark Fühlenden sind freudlos und leer, wenn sie nur diesen Wert besitzen; der Literat in oppositioneller Stellung mit dem transformierten Wert ist ein Ausweg und zwar der nächstliegende aus der Öde des *einen* Standes. Neuaufbau einer Vollkultur für das Individuum ist die Tendenz, die sich der vermischten Kultur der Masse entgegenstemmt. Aber das Unglück dieser neuen Vollkultur ist ihre ganz spezifische, vom schaffenden Individuum her bestimmte Prägung; sie ist nur für das *eine* Individuum geschaffen; und das ist vielleicht das Fürchterlichste: die Einsamkeit trotz des Willens zum neuen Aufbau. Hier zeigt sich die schon hervorgehobene Zwiespältigkeit des vertikalen Wertes: er ist zugleich Erlösung und unüberbrückbar trennende Individualität. Die Menschen mit den neuen Werten stehen wie Gesellschaften nebeneinander und können einer den andern nicht begreifen, und hätten doch dieses Verstehen so nötig. Denn: wie der Wert des *einen* Standes ergänzungsbedürftig ist, wie ihm die höheren Stockwerke der Entfaltung des vertikalen Wertes fehlen, so mangelt den individuellen Kulturen der Unterbau, der die Verwirklichung ihres Wertes darzustellen hat. Die Individuen leben sozusagen im unentfalteten vertikalen Wert und werden – je nachdem man es fassen will – von den Entfaltungsmöglichkeiten des Wertes erdrückt oder müssen im luftleeren Raum dieser Abstraktion, die ihren Sinn erst an der Wirklichkeit gewinnt, zu Grunde gehen. Glücklich ist kaum einer dieser Literaten; die Fülle des Lebens, die für einen Gesellschaftskörper ausreicht, ist für den Einzelnen zu viel

und wirkt erstickend auf die Kräfte, die wirken wollen – und sich in Phantasien vergeuden müssen. Ergreifend ist es zu sehen, wie z.B. Nietzsche sich an „meine Brüder“ und an die „Freunde“ wendet – an eine imaginäre Gesellschaft, die Träger seiner Lebensfülle werden sollte und wie Wedekind in der Gestalt des Karl Hetmann – des Zwergriesen – und in seiner Lehre die Tragik des Literaten vorführt. Der Zwergriese – das ist auch wieder ein Begriff, der ein Leben umspannt; der Einzelne, der Zwerg, der Leben für ein ganzes Volk in sich trägt, der dieses Lebens Übermacht und Werte fühlt, ein Riese ist an Sinn und Wert der Welt und für die anderen nur ein Nichts, ein jämmerliches Menschlein, das man verlacht und dessen Größenwahn zum Spott wird.

Ein Traum von seiner Welt, ist das höchste, was ein Literat erreichen kann. Wedekind träumt ihn in „Hidalla“. Hidalla gibt die Moral der Schönheit und schildert die Gesellschaft, in der sie wirklich ist. – Die bisherige Moral war nur auf das *Wohl* gerichtet, sie war bestimmt, das Unglück zu bekämpfen, und hatte in erster Linie die Unglücklichen ins Auge gefaßt. Diese Moral bleibt bestehen;

„Für den Reichen aber habe ich, über die alte Moral hinaus, eine neue geschaffen, deren höchstes Gut die *Schönheit* ist“ (IV. S.205)[II,234].

„Wenn die Menschen dazu emporsteigen, die Schönheit höher zu achten, als Hab und Gut, als Leib und Leben, dann sind die Menschen der Gottheit um eine Stufe näher, als wenn der Sieg über die Erdenqual ihr höchster Preis ist“ (IV. S.206)[II, 235].

Überraschend ist die Parallelität dieser Konstruktion mit den Lehren Nietzsches. „Hauptgesichtspunkt: daß man nicht die Aufgabe der höheren Spezies in der Leitung der niederen sieht (wie es z.B. Comte macht –) sondern die niedere als Basis, auf der die höhere Spezies ihrer eigenen Aufgabe lebt, – auf der sie erst stehen kann.“ Beide knüpfen an die bestehende Gesellschaft an und wollen sie als Basis benutzen für einen oberen Stand, der dieser fragmentarischen Gesellschaft Berechtigung des Daseins und Sinn gibt. Das Ergebnis einer Zucht ist der neue Stand, und Opfer muß er bringen für die Ehre, der auserwählte zu sein, der dieser Erde Sinn gibt.

„Unsere Moral fordert Opfer, wie sie noch keine forderte. Die allgemeine Moral steht im Dienste des höchsten Glückes, der Familie.

Das höchste Glück fordern wir von den Mitgliedern unseres Bundes als erstes Opfer!" (IV. S.205)[II, 235].

Kein Mitglied soll dem andern sich verweigern; durch die neue Moral sollen die „barbarischen Lebensformen“ abgeschafft werden:

„Die wie ein wildes Tier aus der menschlichen Gemeinschaft hinausgehetzte *Dirne*; das zu körperlicher und geistiger Krüppelhaftigkeit verurteilte, um sein ganzes Liebesleben betrogene *alte Mädchen*; und die zum Zwecke einer möglichst günstigen Verheiratung bewahrte *Unberührtheit des jungen Weibes*“ (IV. S.238)[II, 266].

Man darf annehmen, daß diese Forderungen nur für den oberen Stand gelten; er bildet eine neue Lebensform, die den Wert Wedekinds in größter Reinheit verwirklicht. Man muß sich immer gegenwärtig halten, daß unten das ganze Volk lebt und arbeitet und mit das Gesellschaftsganze bildet, um ein Gefühl der Öde und des Grauens zu überwinden, das einen überfällt, wenn man *Mine-Haha*⁷ liest und nicht erkennt, in welchem größeren Ganzen diese Erziehung Sinn und Wert hat. Die Erinnerung an fremdartige, mit Sorgfalt überkultivierte Vegetation steigt auf, wenn man die sehr reale Basis dieser Kulturspitze vergißt. – Vergleichen wir wieder Nietzsche: Der untere Stand bedarf

„einer *Rechtfertigung*: sie liegt im Dienste einer höheren souveränen Art, welche auf ihr steht und erst auf ihr sich zu ihrer Aufgabe erheben kann. Nicht nur eine Herren-Rasse, deren Aufgabe sich damit erschöpfte zu regieren: sondern eine Rasse mit *eigener Lebenssphäre*, mit einem Überschuß von Kraft für Schönheit, Tapferkeit, Cultur, Manier bis in's Geistigste; eine *bejahende* Rasse, welcher sich jeden großen Luxus gönnen darf –, stark genug, um die Tyrannei des Tugend-Imperativs nicht nöthig zu haben, jenseits von Gut und Böse; ein Treibhaus für sonderbare und ausgesuchte Pflanzen.“ (W.z.M. 898)

Dieses Ideal kann zu einem beträchtlichen Teil als auch für *Wedekind* geltend angesehen werden. – Die Verwandtschaft der Konstruktion bestärkt unsere Ansicht, daß wir es bei Wedekind und seiner Werttransformation mit einer typischen Erscheinung zu tun haben. Aber er

⁷ Bei *Mine-Haha* handelt es sich um ein Romanfragment, an dem Wedekind noch während seiner Inhaftierung auf der Festung Königstein 1899 arbeitete. Der Name des Titels wird erst am Ende erklärt. Er sei indianischen Ursprungs und bedeute „Lachendes Wasser“. [Anm. d. Hrsg.]

gewährt noch einen besonderen Vorteil für die Darstellung: er faßt – vielleicht weil er die schwächere Persönlichkeit ist – die Transformation reiner als Nietzsche; für diesen gibt es neben der Schönheit, dem Sinnlichen, noch geistige Werte – er ist *individualistischer* als Wedekind. Und damit sei eine Beobachtung festgestellt, der wir allerdings nur konjekturale Bedeutung beizumessen wagen: Wedekind schließt sich so eng an den horizontalen Wert an, er bindet sich in seiner Umwertung so sehr an das „Sinnliche“, daß am „Sinn“ noch ein Merkmal der „Sinne“ zu finden ist. Die Objekte, aus denen der Sinn gezogen wird, sind etwas Äußeres; alle *können* an ihnen Anteil haben und alle *sollen* an ihnen Anteil haben, weil dieses Teilhaben die Voraussetzung für die Erlösung des Einzelnen ist: das ist die Formel des *Kommunismus*. Wie die Produktionsmittel im Wirtschaftskommunismus Eigentum aller sein sollen, so darf im Wedekindschen oberen Stand der eine sich dem andern nicht versagen, weil dann der Sinn des Lebens nicht zur Erfüllung käme. Dabei ist ein gewisser Rigorismus gewahrt; die Lehre von den Zwillingsleibern ist nicht aufgegeben, sondern der obere Stand ist ein Stand von lauter Zwillingsleibern; nur schöne Menschen können ihm angehören. Die Tatsache, daß hier ein kommunistisches Element zu finden ist, weist dann auf die Möglichkeit, daß die Entwicklungstendenzen der Gesellschaft der Gegenwart sich irgendwie auf einen Gesellschaftszustand richten, der dem geahnten von Nietzsche oder Wedekind verwandt ist.

Hetmann ist mit seinem Versuch, die Moral der Schönheit einzuführen, gescheitert.

„Der Reiche hat die für den Armen erdachte Moral usurpiert und zieht größeren Vorteil daraus als der Arme, für den sie erdacht wurde. Der Reiche setzt eher sein Leben für seinen Reichtum als seinen Reichtum für sein Leben aufs Spiel“ (IV. S.238)[II, 265].

Das ist die gleiche Klage wie bei Nietzsche, daß der Starke sich von der Moral der Schwachen fangen lasse. Aber Nietzsche ahnt, zum Unterschied von Wedekind, daß seine Ideen einmal sich durchsetzen könnten; und dieser Zeitpunkt tritt ein, wenn die Gefühle der Unbefriedigtheit von der fragmentarischen Lebensform einen Hochgrad von Spannung erreicht haben.

„Eine Umwerthung von Werthen wird nur erreicht, wenn eine Spannung von neuen Bedürfnissen, von Neu-Bedürftigen da ist, welche an den alten Werthen leiden, ohne zum Bewußtsein zu kommen.“

Bitte auf Umschlagdeckel U4 (Rückseite) setzen

„Die *Occasional Papers* sind nicht nur ein beeindruckendes Beispiel für den außerordentlich internationalen Charakter der Eric-Voegelin-Forschung, die sich außer auf Deutschland auch auf Staaten wie z. B. die USA, Italien, Österreich erstreckt, sie gewährleisten zudem die – durchweg kritische – Erhellung unterschiedlichster Facetten eines ebenso reichen wie tiefen Denkens. Der Umstand, daß es sich dabei nicht um schwerfällige und dickleibige Abhandlungen, sondern um prägnante Darstellungen wichtiger Aspekte des Voegelinischen Werkes handelt, macht deren Lektüre in besonderem Maße lesenswert.“

Zeitschrift für Politik

„Die Reihe [*Voegeliniana – Occasional Papers*] versammelt einerseits vergriffene Schriften, unveröffentlichte Arbeiten und Teile des in Deutschland weniger bekannten englischsprachigen Werkes Eric Voegelins sowie andererseits Beiträge der internationalen Voegelin-Forschung aus Deutschland, Italien und den USA. Die Schriftenreihe erhebt den Anspruch, ein internationales Forum für die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem philosophischen Werk Voegelins zu begründen.“

Politische Vierteljahresschrift

