

Salomo Friedlaender/Mynona

Philosophische Abhandlungen
und Kritiken
II

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Friedlaender', written in a cursive style.

WAITAWHILE



L. Vincent.

Handwritten signature
MYNONA

Inhalt

Teil II

90. Georg Simmel: „Kant und Goethe“. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung (1918)
91. Hans Blüher: „Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft“ (1918)
92. „Sokrates der Idiot“ (Alexander Moszkowski; 1918)
93. Kant und die Freiheit. Nach Ernst Marcus (1919)
94. [mit Anselm Ruest] Vermerk zum 1. April 1919 (1919)
95. [mit Anselm Ruest] Und zum 4. Mal: Revolution – ein Schulprogramm! (1919)
96. Aus: „Kretinismen“ (1919)
97. Gerhart Hauptmann: „Der Ketzer von Soana“ (1919)
98. Nietzsche und Strauß – immer wieder (1919)
99. „Grotesk“ (1919)
100. [Kollektiv] Aufruf zur Selbst-Hülfe! (1919)
101. Der Antichrist und Ernst Bloch (1920)
102. Ach, armer Yorick! Eine Antwort (an Ernst Bloch und Ernst Blass; 1921)
103. Raphael Ganga: „Philosophie der Versöhnung“ (1921)

104. Maximilian Runze: „Neue Fichte-Funde“ (1921)
105. Paul Feldkeller: „Der Patriotismus“ (1921)
106. Emanuel oder Immanuel? Eine Kritik der Laskerschen Philosophie des „Unvollendbar“ (1921)
107. Kant und Albert Einstein (1921)
108. Dr. Karl Dürr: „Ist etwas?“ (1921)
109. Carl Hauptmann: „Seele!“ (1921)
110. Arthur Liebert: „Unsere Zeit und die Philosophie“ (1921)
111. Hermann von Keyserling: „Unser Beruf in der veränderten Welt“ (1921)
112. Der Antichrist (1921)
113. Leopold von Wiese: „Europa als geistige Einheit“ (1921)
114. Ernst Troeltsch: „Deutsche Bildung“ (1921)
115. Das kosmische Gehirn (1921)
116. Jacob von Uexküll: „Der Organismus als Staat und der Staat als Organismus“ (1921)
117. Hans Driesch: „Philosophie und positives Wissen“ (1921)
118. Rudolf von Delius: „Das Verständnis der Seele“ (1921)
119. Arthur Bonus: „Der Physiker“ (1921)
120. Alexander von Gleichen-Rußwurm: „Vom kommenden Menschen“ (1921)
121. Max Scheler: „Von zwei deutschen Krankheiten“ (1921)
122. Friedrich Niebergall: „Der Aufstieg der Seele“ (1921)
123. Hermann Hefele: „Der politische Katholizismus“ (1921)

124. Max Picard: „Der letzte Mensch“ (1921)
125. Der Orient als Symbol? (zu Arthur Liebert; 1921)
126. Wie ich Schopenhauer lesen lernte (1921)
127. Ist Mynona Pornograph? Rhetorische Frage (1922)
128. „Die Mühle. Eine Kosmee“ Roman von Beß Brenk Kalischer (1922)
129. [Wie denken Sie über Gerhart Hauptmann?] (1922)
130. Ist Mynona Pornograph? Rhetorische Frage an Herrn Professor Brunner (1922)
131. Kant als Magier (1922)
132. „Die Rutschbahn“. Das Buch vom Abenteurer, herausgegeben von Ignaz Jeżower (1922)
133. Philosophie der Gegenwart. Diagnostisch-prognostische Kritik (1923)
134. Prismatische Malerei als Frucht der Goetheschen Farbenlehre (1923)
135. Kant für Kinder (1923)
136. Dr. Levy-Suhl: „Die hypnotische Heilweise und ihre Technik“ (1923)
137. „Goethes Relativitätstheorie der Farbe“ (Ernst Barthel; 1924)
138. Samuel Lublinski. Ein Weckruf (1924)
139. Vorwort zu „Wie durch ein Prisma“ (1924)
140. Ludwig Goldschmidt: „Gegen Einsteins Metaphysik, eine kritische Befreiung“ (1925)
141. Albert Einstein endgültig widerlegt. Ernst Marcus gegen die spezielle Relativitätstheorie (1925)
142. Wer ist Robert Kraft? Etwas vom Schmökern (1926)
143. Graf Hermann Keyserling (1926)
144. Kurd Laßwitz: „Auf zwei Planeten“ (1926)

145. Aus den Tiefen des Erkennens. Zum 70. Geburtstag des Philosophen Ernst Marcus am 3. September (1926).
146. Ernst Marcus. Zum 70. Geburtstag des Essener Philosophen (1926)
147. Ernst Cassirers Kant (1926)
148. Der Zusammenbruch der Wissenschaft. Bemerkungen zu Hugo Dinglers Buch (1926)
149. [Äußerung zu Felix Halle: „Anklage gegen Justiz und Polizei“] (1926)
150. Der Philosoph Ernst Marcus (zu Hellmuth Falkenberg; 1927)
151. Achtung! Hier das „Wesen der Welt“! Voranzeige (Heinrich Hellmund; 1927)
152. Die Todesstrafe (1927)
153. „Buddha und Dionysos“ Zu Kurt Walter Goldschmidts 50. Geburtstag (1927)
154. Ernst Marcus. Zum 70. Geburtstag (1927)
155. Atma Schopenhauer (1927)
156. Hugo Ball: „Die Flucht aus der Zeit“ (1927)
157. Kants Zeit- und Raumlehre. Ernst Marcus' neues Werk (1928)
158. Die Welt als Spannung und Rhythmus. Ein neues Buch von Ernst Barthel (1928)
159. Der Philosoph Ernst Marcus f. Ein Nachruf (1928)
160. Ignaz Jeřower: „Das Buch der Träume“ (1928)
161. Albert Einstein und Immanuel Kant (1929)
162. Moderne Sophistik (1929)
163. „Goethes Farbenlehre“, hg. u. eingeleitet v. Hans Wohlbold (1929)
164. Ernst Marcus' philosophischer Nachlaß (1930)

165. Gedanken zur ethischen Logik. Von Ernst Marcus (1931)
166. Moderner Sieg der Goetheschen Farbenlehre (1931)
167. Marcus contra Reichenbach (1931)
168. Danksagung (1931)
169. „Zur Grundlegung einer Synthese des Daseins“ Aus dem Nachlaß von A. D. Gurewitsch (1931)
170. Ernst Barthel: „Kosmologische Briefe, eine neue Lehre vom Weltall“ (1931)
171. Alfred Kubin (1931)
172. Ernst Barthel: „Vorstellung und Denken“ (1932)
173. Warum verwarf der Farbenlehrer Goethe die Farbenlehre des Goetheaners Schopenhauer? (1932)
174. „Freitod“ (1932)
175. Über die Unsterblichkeit. Ein Gespräch zwischen einem Empiristen und dem verstorbenen Alt-Kantianer Ernst Marcus (1933)
176. Das Ich und sein Ziel (1933)
177. Menschheit (zu Alfred Döblin; 1933)
178. An die Redaktion des „Pariser Tageblatt“ (zu Georg Bernhard; 1934)
179. An die Redaktion des „Pariser Tageblatt“ (zu Ignaz Zollschan; 1935)
180. Spenglers Tod (1936)
181. Der posthume Kant (1936)...
182. Offener Brief an Karel Capek (1937)
183. Kant und Diktatur (1938)
184. Das Wunder der Selbstverständlichkeit (1945)
185. Jean-Paul Sartres Existentialismus (1946)

Zur Auswahl und zur Textgestaltung
Nachweise und Anmerkungen
Liste der nach den Typoskripten geänderten Titel
Verzeichnis der Abbildungen
Literaturverzeichnis und Abkürzungen
Namenverzeichnis
Sachverzeichnis

Georg Simmel: „Kant und Goethe“ Zur Geschichte der modernen Weltanschauung (1918)

Auf Eckermanns Frage, welchen neueren Philosophen Goethe für den vorzüglichsten halte, antwortet Goethe: „Kant ist der vorzüglichste, ohne allen Zweifel. Er ist auch derjenige, dessen Lehre sich fortwirkend erwiesen hat, und die in unsere deutsche Kultur am tiefsten eingedrungen ist.“ Andererseits war Goethe, nach seinem eigenen Geständnis, der Philosophie, zumal der Kantschen gegenüber, „Hurone“, also Wilder. Goethe ist Künstler, Kant Denker, Logiker. Das widerspricht sich nicht, es kann zu fruchtbarer gegenseitiger Einwirkung führen; es deckt sich aber nie. Simmels schöner Versuch, das Werden der modernen Weltanschauung an diesen höchsten Repräsentanten der Philosophie und der Kunst zu veranschaulichen, zeigt denn auch durchweg diese Verschiedenheit bei und trotz aller Übereinstimmung.

Unmöglich ist man ein echter Philosoph oder ein echter Künstler, wenn man das schöpferische Prinzip des Weltganzen nicht im eigenen Herzen hegt: aber nur, um es zu äußern - und hierin ist ein Goethe vor einem Kant unvergleichlich bevorzugt. Zur Äußerung gehört unterscheidende Urteilskraft. Kant, als philosophischer Denker, kann sie aufs schärfste ausüben, so daß er jene schöpferische Einheit begrifflich streng zergliedert, ohne die getrennten Bestandteile ebenso innig wieder zu vereinigen. Goethe aber äußert, indem er lebendig-sinnlich unterscheidet, jene ursprüngliche Einheit in lauter Symbolen

und hat vor dem reinen Denker Kant die farbige Anschaulichkeit voraus.

Der Denker ist im ausgezeichnetsten Sinne *subjektiv*: Kant sucht im Geiste die Grundbedingungen der gesamten natürlichen Gegenständlichkeit auf; ein Künstler aber, gleich Goethe, mit naiver Rücksichtslosigkeit *objektiv*: er ist im Objekte, in der Natur, so zu Hause, wie sie Kant immer erst als eine mühselig zu erforschende Fremde erschien.

Ist so der Künstler ein reicheres, bunteres, voller lebendiges Wesen; ist er das Ideal des bloßen Denkers: so ist dafür der Denker, obgleich der meistens philosophisch naive („huronische“) Künstler sich nicht darum bekümmert, der heimliche Erzeuger dieses Ideals, dieses bunten Lebens, welches hinterher seinen philosophischen Ursprung vergißt, verkennt oder gar verleugnet. Aber auch der Philosoph scheut vor dem, was ihn freuen sollte, der sinnlichen Fülle, die er unwillkürlich heraufbeschworen hat, wohl ängstlich zurück. So ist es zu erklären, daß Kant sich in dem Huronen Goethe schwerlich wiederentdeckte; und daß Goethe bei Kant niemals ordentlich wohl wurde, so gern er sich auch vielfach von ihm angesprochen fühlte.

Zweifellos hat Simmel Recht, wenn er das Resultat zieht: „Für die Weltanschauung der jetzt wohl abgeschlossenen Geistesperiode bleibt der Besitz, den wir an den Parteien haben, an die Formel gebunden: Kant *oder* Goethe! Die kommende Epoche aber wird vielleicht im Zeichen von Kant *und* Goethe stehen, jede flaue Vermittlung zwischen ihnen ablehnend, ihre begrifflichen Gegensätze nicht ‘versöhnend’, aber sie durch die Tatsache ihres Erlebtwerdens verneinend.“

Allein dieses „Kant *und* Goethe“ möchten wir nicht so verstehen wie zwei Pole, wie Ein- und Ausatmung, wie einen Rhythmus des Lebens, sondern lieber wie Mittelpunkt und Umkreis. Kant ist ein geistiger Mittelpunkt, welcher sich unsägliche Mühe mit seinem Umkreis gibt, diesen nur halb natürlich, halb übernatürlich herausbringt; ein Subjekt, von

dem das Objekt mehr bedeutet als wirklich erschaffen wird. Goethe ist der reinste natürliche Umkreis genial zu eigen; er äußert sich harmonisch reich, aber aus einem Geiste, einem Innern, einem Logos, dessen Geheimnis er nicht philosophisch aufzuhellen vermag. Kant besinnt sich schärfer auf das Subjekt, Goethe klarer auf das Objekt. Eigentlich rührt dies davon her, daß das Kantsche Subjekt zwar vernünftiger, aber nicht so schöpferisch lebendig wie das Goethesche ist, welches dafür viel naiver und blinder verfährt. Die Sonne des Kantschen Geistes ist heller und kalt, die Sonne Goethes bunter, aber warm. Diese gegenseitigen Vorzüge und Fehler verlangen nach einem Ausgleich, welchen nur die Kultivierung des eigenen Subjektes ergeben kann: Das künstlerische, schöpferische Subjekt höre auf, das Kantsche, das logische, vernünftige Licht zu scheuen! Es muß gelingen, ohne Einbuße an Lebendigkeit, die Helligkeit des schöpferischen Innern mit dessen Glut zu vereinen. Ja, man darf bezweifeln, ob ein Selbst, welchem gleichsam mit Willen die kalte Vernunft fehlt, trotz aller brünstigen Wärme, bereits volles, ganzes Leben habe. An Stelle des rein denkerischen oder des rein künstlerischen Subjektes trete das „dionysische“, worin Finsternis und Licht sich gatten. Zu diesem fehlte Kant fast noch alles: er hatte nur Licht, welches die Finsternis scheute und das Wesen der Dinge im Dunkel beließ. Goethe aber fehlt zum echten vollen Subjekte nichts als jenes erste und letzte logische Licht; er litt an einem Reste von Lichtscheu. Er gleicht einem fast reinen Lichte und einer fast aufgehellten Finsternis; während bei Kant ein ganz reines Licht ohne farbige Übergänge in einer vollkommenen, obzwar heiligen Finsternis brennt.

Moderne Künstler werden wohl daran tun, wenn sie sich zwingen, Kant zu erfahren, indem sie dessen Thronerben, den Philosophen Ernst Marcus studieren, besonders dessen klassische Einführung in die Philosophie: „Kants

Weltgebäude“ und die geniale Monographie: „Das Problem der exzentrischen Empfindung und seine Lösung.“

Hans Blüher: „Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft“ (1918)

Der Erkennende scheut bekanntlich nicht das schmutzige, sondern das seichte Wasser. Blüher's Werk ist keine Lektüre für Mucker, d. h. für Leute, die den bösen Blick für alles haben, was mit der Geschlechtlichkeit zusammenhängt. Auch die Gegner der sogen. Psychoanalyse, deren Schulen, seit der Begründung durch Freud, im Geschlechtlichen das Urmotiv aller menschlichen Beziehungen sehen und es aus den Verstecken der Seele mit Detektivraffinement aufzustöbern verstehen, können nicht leugnen, daß es in den menschlichen Verhältnissen, wenn nicht die wichtigste, so doch eine der wichtigsten Rollen spielt.

Blüher stellt die folgende Grundbehauptung auf: „Außer dem Gesellungsprinzip der Familie, das aus der Quelle des mann-weiblichen Eros gespeist wird, wirkt im Menschengeschlecht noch ein zweites, die ‚männliche Gesellschaft‘, die ihr Dasein dem mann-männlichen Eros verdankt, und sich in den Männerbünden auswirkt. Das zwanghafte Gegeneinanderwirken beider bringt den Menschen zum Staat. Blüher's Sprache ist von unmißverständlicher Deutlichkeit, frisch, lebendig und anschaulich, so daß man dem Gang und Flug seiner Gedanken gern folgt. Jene These verlangt ihren Beweis, und Blüher hat die erforderlichen Luchsaugen für alle nur erdenklichen Bestätigungen seiner Theorie:

Zunächst unterscheidet er die Herde vom Staat. Herdenbildung beruht auf ergründbarer Nützlichkeit. Aber

der Staat „verbindet den Wesenskern des Einzelnen in irgendeiner Art mit dem Wesenskern der Gattung“. Die Herde ist für den Einzelnen von Nutzen. Der Staat verpflichtet den Einzelnen gesetzlich-ethisch; nicht im Sinne des Gemeinwohls: „Das ethische Wesen des Menschen ist vielmehr gerichtet auf die Steigerung des Gattungstypus, und diese macht stets den Weg vom schöpferischen und überlegenen Manne zum Volk“.

Blüher untersucht, wie die Natur es anstellt, von der Herde zum Staat zu gelangen. Gewisse Insekten, z. B. Bienen und Ameisen, und menschliche Säugetiere gesellen sich nicht herdenweise, sondern staatlich; und „überall, wo die Natur ein wirklich staatenbildendes Wesen durchgesetzt hat, konnte sie das nur dadurch erreichen, daß sie die Alleinherrschaft des Familientums samt der mannweiblichen Sexualstrebung überhaupt durchbrach“. Im Bienenstaate ist dieses ja physiologisch nachweisbar. Das einzelne Wesen wird so „davon abgebracht, sich selbst zum Maß aller Dinge zu machen“. Der menschliche Staat hat seinen negativen Pol zwar in der Familie, den positiven aber in der männlichen Gesellschaft. Die Herde kennt noch keine *Familie*, deren Wesen darauf beruht, daß der ungehemmten Geschlechtsgemeinschaft Grenzen gezogen sind. Auf dem Gebiete der Ehe ist eine Revolution so nötig wie möglich „durch einen großen schöpferischen Akt des Eros selbst“. Soll aus der, mindestens für bedeutende Männer, ungenügenden Form der Einehe die Mehrehe werden, so muß diese Sakrament sein, Hingabe, Opfer, Dienst am Werk verlangen. So etwas ist „durchaus eine Angelegenheit der Gnade und läßt sich nicht machen“.

Die Männerbünde stammen aus der mann-männlichen Sexualität: „ein großer Eros, der im tiefsten Untergrunde des menschlichen Staatstumes rauscht“. Diese Art Bund ist kein bloßer rationaler Zweckverband, welchem ja auch Frauen angehören könnten; der echte Männerbund hat ein unbegreifliches Mysterium zu seinem Kern, die männliche

Gesellschaft, deren Eros die mehr oder minder erosfremden Schichten des Bundes um sich kristallisiert. Bisher gilt der dem Manne verfallene Mann als krankhaft anormal. Krankhaft wäre aber nach Blüher nur der typische Weiberverächter. Hingegen beruht der Staat vornehmlich auf dem mann-männlichen Manne, der aber daneben sehr wohl fortpflanzungsfreudig sein kann. Die an sich schrankenlose Gewalt der Geschlechtlichkeit unterliegt einem Scham und Angstgefühl, wird mit Verboten bedroht und steht unter diesem Verdrängungsdruck noch ganz besonders in ihrer mann-männlichen Form: „Die männliche Gesellschaft ist daher ein soziologisches Gebilde mit verkappter und meist vollständig unkenntlich gemachter Sexualität“. In dieser Hinsicht ist Blüher ein äußerst spürscharfer „*Männerkenner*“: „Der Mann ist eine Doppelnatur; sein Leben kreist wie das einer Ellipse um zwei Brennpunkte, Eros und Logos, und der Eros ist noch einmal geteilt in Familie und Männerbund. Er ist das gewaltigere der beiden Geschlechter und hat immerhin die menschliche Geschichte auf dem Gewissen“. Durch den Verdrängungsdruck erkrankt natürlich der an sich ursprüngliche und sogar hervorragend wichtige mann-männliche Mann, ja, er kann zum Mucker entarten. „So pendelt menschliches Leben zwischen den beiden soziologischen Polen, Familie und Männerbund.“

Aus dem überlegenen Wesen des schöpferischen Mannes und nicht etwa aus reiner Vernunft und freiem Willen quillt der innerste Gehalt unserer Handlungen. Aus dieser Einsicht in das Wesen des Männerbundes erwächst eine Lehre von der Herrschaft im Staate. „Wer Herrschaft und Macht durch Verwaltung ersetzen will, verkennt das Wesen des menschlichen Staatstumes und benutzt, ohne es zu wissen, eine Herdentheorie“ ... „Ene Zeit ist um so flacher und trockener, je mehr die Zweckverbände herrschen: die Aktiengesellschaft, die Syndikate und die Bürokratie; um so leichtfertiger, je mehr sie die Herrschaft der Frau duldet;

um so tiefgründiger und stärker, je mehr die Herrschaft in den Händen des Männerbundes und des Königtums liegt.“

Wir entnehmen diese Feststellungen Blühers kleiner Einführung in das Hauptwerk („Familie und Männerbund“, Der Neue Geist, Verlag, Leipzig, 1918).

Blühers Denken operiert mit den Gegensätzen von: Herde und Staat; Eros und Logos; Familie und Männergesellschaft; Gemeinwohl und Ethik; Schrankenlose und eheliche Geschlechtlichkeit; weibmännlich und mann-männlich; Zweckverband und Männerbund; Verwaltung und Herrschaft; freier Wille und Gnade; Vernunft und Mysterium; Verwalter und König: - im Grunde genommen die geschlechtliche Polarität zwischen Mann und Weib, dieselbe, welche sich offenbart in den Gegensätzen von Licht und Finsternis, Ein- und Ausatmung, Abstoßung und Anziehung, Säuren und Alkalien, Dur und Moll, Stark und Schwach, Plus und Minus. Magnetismus und Elektrizität zeigen diese Polarität, und Unterschied überhaupt ist das Merkmal der Welt. Aber wenn der Krieg der Gegensätze der Vater der Dinge ist, so ist ihr völliger Frieden, ihre schöpferische Identität, der Entspringungsquell, der die getrennten Ströme der Zwietracht dem Meer ihrer Eintracht zuleitet. Auf dieses Meer will unser Ethos hinaus. Eine Wertübersteigerung des männlichen Pols gefährdet dieses Ethos. Das schöpferische Prinzip ist kein Mann, kein Extrem und Pol. Es ist ein Mysterium, dessen vornehmste Eigenschaft die Intelligenz, also Logik ist. Seine Vernunft beschäftigt sich mit dem ewig niemals gänzlich aufhellbaren Mysterium jener Polarität des Männlichen und Weiblichen. Der Schöpfer residiert in Utopien des eigenen innersten Innern, dem die Pole gleichmäßig untertan sind. Der Mann ist stärker, lichter, ein Plus; das Weib schwächer, dunkler, ein Minus: beider schöpferisches Prinzip aber ist frei von allem Unterschiede, allem Gegensatz.

Blüher ist ein bewundernswerter, belehrender, ehrlicher, unschuldig kühner Kennzeichner dieses Gegensatzes, zumal

des männlichen Pols. Möge er den tiefen und scharfen Blick, den er für die Bedeutung des geschlechtlichen Gegensatzes hat, auch für die schöpferische Identität der Pole gewinnen, damit er der Gefahr, die Polarität zu überspannen und, durch sinnliche Evidenz verführt, das männliche mit dem schöpferischen Prinzip zu verwechseln, entgehe.

„Sokrates der Idiot“ (1918)

Wehe dem, warnt einmal Nietzsche, der nicht über seiner Bewunderung eine Höhe hat, von der aus er das Bewunderte verachtet. Von den Schlegeln verlangte Goethe, sie sollten den Euripides nur auf den Knien verachten; das ist aber weniger bequem.

Verächter des weisen Sokrates gab es von jeher unter allen denen, welche Instinkte, Sinne, Intuition und, um mit dem gefeierten W. Rathenau zu dichten, den „blutwarmen Schoß der Empfindung“ inniger lieben als die vernünftige Beherrschung dieser gewiß kostbaren Lebenstriebe. Aber da die quellfrische Lebendigkeit einstweilen populärer bleibt als ihre vernünftige Regierung, so haben die munteren Herren ihr ebenso leichtes wie lustiges Spiel, und der blutwarme Schoß steckt seinen nüchternen Kopf in die Gummizelle.

Nach Moszkowski liegt es in der Absicht Platons, den Sokrates als Narren hinzustellen, und nicht etwa als shakespearischen. Das allzu kurzweilige Büchlein idiotisiert den Sokrates vor allem seiner „Beweiselei“ wegen; wobei es komisch berührt, daß Moszkowski diesen Beweiseler ebenso beweiswütig widerlegt. In Platons intellektualen Dialogtragödien siegt in der Person des Sokrates die Idee des Wahren, Guten, Schönen über die sinnlich vulgären „Evidenzen“ seiner weltklugen Gegner; nur eine perverse Interpretation kann das verkennen. Man mag es bedauern, daß der göttliche Platon das Opfer des Sokrates und die „Brücke zum Kreuz“ geworden ist; aber man darf deshalb den Platon nicht lieber ins lustige Einverständnis ziehen wollen. Platon ist nicht so witzig wie Moszkowski, und seine

Dialoge keine so lustigen Blätter. Nach Moszkowski soll Platon „ganz genau gewußt“ haben, „daß Sokrates ein Denkstümpfer war“. Welch zynischer Dolmetsch! Platon „mogelte“ vielleicht, um seinen Sokrates als gut und idiotisch hinzustellen? War er doch mit diesem gütigen Idioten wunderlicherweise so sehr befreundet: „Die Triebkräfte der Seele orientieren sich nicht nach Denkgesetzen.“ So? Sie orientieren sich gewiß nicht leicht, aber im Falle ihrer Orientierung doch wohl nur nach Denkgesetzen – nach was denn sonst? Und gerade hier liebte die Vernunft die Vernunft.

Wer sieht nicht auf der Stelle, wieviel Moszkowski Nietzschen verdankt; nur Moszkowski will es nicht sehen. An einem Scharfrichter erfreut Höflichkeit. Roheit ist hier verdächtig: so unedel behandelt man ein Opfer, das man heimlich achtet; man rächt sich gern an einer dunkel gefühlten Überlegenheit. Man rächt sich an einer unbequemen Idealität. Es ist ein schlimmes Verhängnis, daß Nietzsche vergaß: Dionysos ist vor allem Logiker, d. h. Kantianer, Intelligenz, Vernunft, Idee, nicht nur Traum und Rausch, sondern Beherrscher des Lebens durch höchste Vernunft, nüchterner Bezwingler seiner Trunkenheit; kein Naturbursch.

Sie verlachen mit Wieland wiehernd die Polarität von „Stirb und werde!“, welche Sokrates im Phädon entwickelt. Goethes

„Lange hab ich mich gesträubt,
Endlich geb ich nach –
Wenn der alte Mensch zerstäubt,
Wird der neue wach“,

lacht siegreicher. Nach Ihnen ist Sokrates der „Kasperle“, welchen Platon klaren Bewußtseins mit der Unsterblichkeit eines Heros umkleidete. In dieser Art Jiu-jitsu sind die herrlichsten Verrenkungen möglich. Analog wären Faust und

Hamlet mit Tiefsinn ironisch verbrämte Hanswürste, und Judas könnte über den Heiland ähnlich triumphieren wie die Sophisten über den Sokrates. In dieser umwerterischen Region bleibt jede Größe jedem Beleuchtungswechsel ausgesetzt; es sei ja alles nur Perspektive, relativ, unfeststellbar; alle beweisenden Feststeller seien hübsche Esel – ergo Sokrates. Sprache im Munde von Sprachverächtern, Ergo's im Munde von Sophisten, Philosophen mit kopflosen, aber blutwarmen Rümpfen, Nietzsche widerlegende Theologen! Mit anderen Worten: Moszkowski, Mauthner, Scheler, Schleich, Rathenau, Spengler u. a., geistreich amüsante moderne Sophisten und begabte Dummköpfe. Und auch heute gibt es den weisesten Sokrates, der ihnen mit der Wahrheitsfackel Kants in Händen heimleuchtet: Ernst Marcus, der präziseste Reallogiker der Gegenwart. Moszkowskis Umwertung ist eine Spiegelfechterei. Er läßt kinematoskopisch auf das Antlitz des Sokrates die Züge eines Idioten fallen und ist der smarte Filmregisseur dieses Verwandlungsaubers. Aus Sokrates macht er den nackten Kaiser, den die Leute aus Respekt in seinem Ornate sähen, bis ein *enfant* ihm *terrible* wird. Aber längst nicht mehr der sokratische Idealist, sondern jene genannten Sophisten scheinen heute so kaiserlich orniert, und das Kind, welches ihre Blöße dem öffentlichen Gelächter preisgibt, ist wohl noch nicht geboren. Moszkowski bekommt es fertig, Sokrates, den Ahnherrn aller Logik, und besonders ethischen Logik, zum Ahnherrn der Okkultisten und Obskuranten zu machen!!! Es gibt Gehirne, die gelähmt sind, wenn es gilt, auf einer Orgel Bach und nicht „Puppchen, du bist mein Augenstern“ zu spielen. Der einzige Sokrates, der dem knalligen Augenschein der bloßen Wirklichkeitler, Geldler und Fleischler nicht erliegt, soll Idiot sein. Denn der absolut feste Standpunkt erscheint diesen mit allen Maßstäben jonglierenden Pfiffikussen mit Recht eselhaft, weil sie ihn auf eselhafte Art in der Welt der Sinne suchen und diese Suche

vergeblich finden. Sokrates aber verweist diese noch so geistreichen Äußerlinge auf die Selbsterkenntnis, in der sie größere Idioten sind als er dort draußen. Idiotisch ist nicht der der Welt überlegene Idealist, sondern sein Erbfehler, vermöge dessen er diese Welt hier, statt sie zu bewältigen, überfliegt und, statt seine schöpferische Kraft am stumpfen Widerstande dieser Welt hier zu betätigen, sich über sie hinaus in ein erphantasiertes Jenseits schwindelt. Ist dieses nun idiotisch, so sind die puren Wirklichkeitler, welche, flach nach außen gerichtet, ihre eigene Idealität vergessen, weit unedlere Narren.

„Das Naturgesetz“, behauptet Moszkowski, „statuiert durchweg das Recht des Stärkeren.“ So so? Bitte studieren Sie Kant und Marcus, Ignorant, damit Sie die Idiotie verlernen, in der Natur moralische Gesetze zu statuieren; pfui daß dich! Der platonische Sokrates ist kein Idiot, sondern ein Kind, der A-B-C-Schütz der selben Meisterschaft, welche heute in Marcus auf ihren Gipfel gelangt ist. Möge man doch endlich spüren, daß die hart im Raum einander stoßenden Dinge leicht beieinander wohnende Gedanken zwar nicht sind, aber daß jene schließlich nur diesen gehorchen. Die blutwarmen Schöße der Empfindung werden wohl daran tun, sich auf ihre nüchtern kaltblütigen Häupter zu besinnen, bevor sie die eigene Idiotie als sokratische ausgebaren. Daß die platonisch-sokratisch-christliche Idee nicht länger feig vor der sonst idiotischen Wirklichkeit in jenseitige Bereiche fliehe, sondern sich logisch und kühn durchaus verweltliche, ist *ultima ratio*. Denn rascher vielleicht, als sie ahnt, steht die Menschheit vor der Wahl zwischen Vertierung oder Vernunft.

Kant und die Freiheit Nach Ernst Marcus (1919)

Was Freiheit sei, versteht man am leichtesten aus deren Beeinträchtigungen. Das aber, was da beeinträchtigt wird, ist ein Wesen, welches so selbstverständlich wie wunderbar erscheint; es ist der Wille. Nach der Freiheit des Willens zu fragen, ist eigentlich überflüssig; denn wenn es überhaupt so etwas wie Willen gibt, so ist er seinem Wesen nach die Freiheit selber, sonst ist er eben kein Wille, sondern irgend eine leblose Mechanik. Der freie Wille ist eine unleugbar derbe Tatsache des Bewußtseins. Ja, wie könnte man nach Freiheit überhaupt fragen, wenn wir nicht echte Freiheit von scheinbarer unterschieden. Während ich mich nämlich in meinem Selbstbewußtsein als frei empfinde, stelle ich mich in der Natur, im Lauf des Geschehens als vollkommen unfrei, als notwendiges Produkt der Vergangenheit dar. Ich gerate in den altberühmten Zweifel, ob meine Freiheit dem Schicksal unterliege oder ihm überlegen sei. Die Freiheit meines Willens scheint vom Naturlaufe mit Vernichtung bedroht.

Wenn nur nicht das Bewußtsein meiner Freiheit ebenso alt wäre wie das mechanische Schicksal. Mit andern Worten: ich kann mir alles Mögliche entstanden denken, nur nicht das Bewußtsein, den ebenbürtigen Zeugen des Naturgeschehens. Daß das Bewußtsein, also auch das Freibewußtsein, nur die Wirkung des ursächlichen Geschehens sei, ist ein Schein. Ohne mein Bewußtsein gibt es für mich auch kein Geschehen; beides entsteht zusammen, nicht aber jenes aus diesem; sie haben gleichen Rang. Das Schicksal ist Gegenstand meines Bewußtseins,

nicht dessen Ursache. Woraus beide auf einmal entstanden seien, ist eine ganz andere Frage. Ohne vorausgesetztes Freibewußtsein würde kein Schicksal einen Kontrast dazu machen können, und sogar der Zweifel an der Freiheit setzt die Freiheit voraus. Obendrein bedient sich mein freier Wille des Schicksals, des äußeren Geschehens; wir überblicken die Zukunft und unterwerfen uns der Natur. Jedoch sind wir ihr damit noch nicht eigentlich überlegen. Sondern insofern unser freier Wille eine der Natur ebenbürtige Macht ist, gehört er immerhin noch zu ihr. Zwar ist er nicht unternatürlich, aber deshalb noch nicht gleich übernatürlich – und dieses müßte die echte Freiheit allerdings sein; es genügt nicht, daß sie nur Natur sei. Die natürliche Freiheit des Willens wäre nur die subjektive Seite des objektiven Schicksals, nur ein anderes Schicksal, und beider Räder griffen zum Gesamtschicksal ineinander. Wem aber ereignet sich dieses? Das ist die eigentliche Rätselfrage nach der naturüberlegenen Freiheit des Willens. Die naturüberlegene Freiheit des Willens ist in seiner natürlichen so geheimnisvoll verborgen, daß sie von Alters her zwar geahnt, gefühlt, gestammelt, aber von Immanuel Kant erst eigentlich entdeckt und mit wissenschaftlicher Gründlichkeit ans Licht gestellt worden ist.

Wenn die Bibel den Willen als unfrei erklärt: „Und stehet in Niemandes Macht, wie er wandle oder seinen Gang richte“ (Jeremias); so meint sie den nur natürlichen Willen. Überhaupt gibt es vor den alten Griechen noch keine Ansätze zum System der Wissenschaft. Insbesondere der wissenschaftlichen Ergründung des Freiheitsproblems gegenüber sind die Alten noch unkritisch naiv. Aristoteles unterscheidet die Willkür von der Notwendigkeit, bekommt aber damit das eigentliche Problem noch gar nicht zu Gesicht. Auch Cicero beruhigt sich voreilig mit der natürlichen Freiheit des Willens, die er dem Schicksal entgegensetzt. Die christlichen Denker wahren das Interesse der Kirche, indem sie bemüht sind, dem

menschlichen Willen, trotzdem er von Gott erschaffen ist, die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse zu lassen, weil ja sonst Gott selber zum Urheber der Sünde werden müßte. Mit dieser Verlegenheit quält sich zumal der Kirchenvater Augustin. Es ist eine Verlegenheit, welche bis dicht in die Tage vor Kant reicht. Hume, in der Erkenntnistheorie der unmittelbare Vorgänger Kants, macht Gott für die Schuld des Menschen verantwortlich: „Denn wie ein Mann, der eine Mine anzündet, für alle Folgen hiervon verantwortlich ist, der Schwefelfaden mag lang oder kurz gewesen sein; ebenso ist überall, wo eine ununterbrochene Verkettung notwendig wirkender Ursachen feststeht, das Wesen, es sei endlich oder unendlich, welches die erste bewirkt, auch der Urheber aller übrigen.“ Die besonnensten Philosophen, von Hobbes bis Spinoza und Hume, sehen deutlich ein, daß der Wille niemals in dem Sinne frei sein könne, daß er ohne ein zureichendes Motiv handelte. Das wäre aber auch ein Mißverständnis der Freiheit, welches denn auch, wie so viele Mißverständnisse, historisch eine große Rolle spielt. Der freie Wille steht nicht etwa zum bestimmten in Widerstreit, sondern seine passive Bestimmtheit zur aktiven. Freiheit bedeutet Aktivität. Brennend und zur Entscheidung durch Kant drängend wurde der Kampf um Freiheit im 18. Jahrhundert. Voltaire schleuderte seinen Blitz gegen die kirchliche Knechtung des Willens, und Rousseau, dessen *Emile* stark auf Kant einwirkte, suchte den Willen von aller Gezwungenheit und Verkünstelung zur Natur zurückzuerlösen. Sowohl Rousseau wie Kant dringen gegenüber einer flachen Verstandesaufklärung, in der die materialistische Sinnenfälligkeit triumphierte, auf die Ursprünglichkeit des innersten Gemüts. Sie heben beide das superkluge Wissen um die innersten Gründe des Daseins auf. Rousseau tut dieses in einer mehr schwärmerischen Manier, indem er sich an der nackten Natur berauscht; Kant aber philosophisch vernünftig, indem er das Mysterium des

Gemüts, die Freiheit, wissenschaftlich nüchtern und streng begründet.

Vor Kant erledigte man das Problem der Freiheit wie alle anderen philosophischen Probleme naiv oder zweiflerisch: man vertraute dem eigenen Geiste blindlings oder mißtraute ihm nicht weniger blind. Kant unternimmt, bevor er zur Lösung der Probleme schreitet, eine Selbstprüfung des Geistes und kommt zu der erstaunlichen Entdeckung, daß der auffassende Geist der Natur, welche dort draußen in anscheinender Unabhängigkeit vor ihm schwebt, durch und durch seinen eigenen Charakter aufdrückt. So gehören nicht nur die Gesetze der Natur, sondern auch der unendliche Raum und die unaufhörliche Zeit dem eigenen Geiste an, der demnach, wo er die Dinge selber wahrzunehmen wähnt, nur deren Erscheinungen in seiner Auffassung erfährt. Bisher hatte sich der Geist, vertrauensselig oder argwöhnisch, d. h. dogmatisch oder skeptisch, um die Dinge gedreht: die Sonne des Geistes bewegte sich um die Erde der Dinge. Kant bewirkt den kopernikanischen Umschwung: die Sonne des Geistes steht still und wird zum Zentrum und Schwerpunkt des Systems der Natur. Jedoch, wie wir den Schein, daß die Sonne sich um die Erde bewege, zwar durch den Gedanken, aber nicht für die Sinne beseitigen können; so können wir den Anschein, als ob die Natur der Fixstern, das Wesen selber, und der Geist nur ihr Trabant wäre, nur in Gedanken berichtigen. Wir können den richtigen Gedanken der absoluten Freiheit unseres Geistes, unseres Wesens, den Gedanken der göttlichen, unsterblichen und freien Oberhoheit über die gesamte natürlich-sinnliche Welt, allzumenschlicher Weise nur denken und glauben, aber nicht anschaulich erfahren.

Allein ein solcher Gedanke, Glaube und Wille, mag ihm auch die Natur sinnlich widerstreiten, mag er auch theoretisch nie zu erfahren sein, ist doch praktisch-moralisch von der durchdringendsten und unentbehrlichsten Erheblichkeit. Das Reich der Freiheit ist ebenso stark, ja

stärker gewährleistet als das der Natur, welches allerdings die sonnenklare Anschaulichkeit vor ihm voraus hat, sonst aber in jedem Moment explodieren kann; während die dunkle Freiheit unseres innersten Willens und Wesens auf ein Reich, ein Ideal hinausdeutet, welches ewigen Bestand verspricht.

Welche Gefahren drohen herauf, wenn der Mensch vermeint, die Freiheit plump mit Händen greifen zu können. Wie der naive Mensch sich täuscht, wenn er die Gesetze seines Verstandes für die Gesetze der Natur der Dinge hält; wenn er seine eigenen Organe, Raum und Zeit, von draußen passiv zu empfangen wähnt: so entstehen die entsetzlichsten Verirrungen, namentlich in der Politik, wenn man die Freiheit sinnlich unmittelbar als Natur verwirklichen möchte, der Traum aller radikalen Revolutionäre, das praktische Gegenstück zur theoretischen Verwechslung der Auffassungsweise unseres Geistes mit dem Wesen der Dinge selber. Nein, die ewig revolutionäre Idee Freiheit hat das Reich der Natur, das Reich der Gesetze, der menschlich-allzumenschlichen Bedingungen und Notwendigkeiten zu ihrer Aufgabe, zu ihrem Arbeitsthema: „Das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.“

Laut Kant und dessen klassischem Interpreten Ernst Marcus bedeutet Freiheit: die unabhängige oder unbedingte Ursache von Wirkungen sein. Jede andere Ursache ist wiederum bewirkt, also bedingt. Ein völlig an die Natur gebundener Geist muß die Freiheit leugnen, befindet sich dann aber in der Verlegenheit des Eichhörnchens im Rade. „Es erscheint als widersinnig,“ sagt Ernst Marcus, „eine endlose Fortsetzung zu denken, während dasjenige fehlt, *was* fortgesetzt wird, nämlich der Anfang.“ Solange man die Zeit nicht als unser Organ entdeckt, sondern sie für ein Ding hält, ist dieser Widersinn unvertilgbar. Das gesamte Reich fortgesetzter Bedingungen mit Einschluß der gesamten Zeit ist aber kein Wesen an sich selber, sondern hängt nur von einem solchen, also von der Freiheit, einer ursprünglichen

Schöpferkraft ab. Die Natur als solche ist nur Geschöpf, nicht frei, nicht Schöpfer.

Eine solche schöpferische Ursache kann ich rein logisch denken, ohne daß ich die Ursachenordnung der Natur damit verwirre. Aber daraus folgt noch nicht, daß diese Freiursache wirklich existiert. Es zeigt sich aber, daß unser eigener Geist, indem er auf Freiheit dringt, indem er diese Forderung des Unbedingten erhebt, ein solches gänzlich freies Wesen sein muß. Seine Kraft geht weit über alle bloße Natur hinaus; und wenn diese Kraft auch finster ist, wenn unsere Freiheit die Anschaulichkeit der Natur entbehrt, so übertrifft sie dafür die Natur unendlich an Unabhängigkeit und schöpferischem Vermögen. Sie geht auf eine übernatürliche Welt der Ideale und erfaßt wenigstens in der Idee einen göttlichen Geist, welcher diese Ideale nicht nur erdenkt, sondern auch sinnlich anschaut und erlebt. Vor Allem aber ist sie selber, die Kraft unserer eigenen Vernunft, wirklich frei, unabhängig, unbedingt, wenn sie selbsttätig handelt. Der vernünftige Wille ist keine mechanische Naturkraft mehr, obgleich er natürliche Wirkungen auszuüben vermag. Wie sich das Erkennen auf Gegenstände bezieht, so bezieht sich der handelnde Wille auf Neigungen, resp. Abneigungen, auf Begierde und Abscheu: also auf die gewollte, gefürchtete, erhoffte, geliebte und gehaßte Natur. Insofern erhält er die Beweggründe seines Handelns nicht aus sich selber, sondern von der begehrten oder verabscheuten Natur. Der vernünftige Wille ist, wenn er der angeboren natürlichen Neigung folgt, zwar gewiß nicht genötigt, aber darum doch noch nicht eigentlich frei, noch kein „aus sich rollendes Rad“, sondern nur der Mitarbeiter (der Koeffizient) der Natur. Wille im Dienste der eigenen Neigung ist keine nur mechanische Ursache mehr, denn der überlegende Geist ist die ursprüngliche, ebenbürtige Mitbedingung der Natur, und der Handelnde so alt wie die ganze Zeit; erst von ihm aus eröffnet sich die Perspektive auf Vergangenheit und Zukunft, und die Zeit ist nichts als

ein Organ des Geistes. Tiere folgen ihren Trieben und Instinkten. Der Mensch, relativ freier, ist nicht dermaßen der Sklave seiner Natur, d. h. seiner Neigungen; er kann die einen auf Kosten der anderen bevorzugen und einem dauernden Glück zu Liebe auf viele flüchtige Genüsse verzichten; damit kommt er aber von der Neigung überhaupt noch nicht los. Er erwirbt allmählich praktische Weisheit, und die kurze Kette, womit das Tier an seine Begierde gefesselt ist, kann beim Menschen lang und elastisch werden; eine Kette bleibt es aber trotzdem. Der handelnde Mensch ist dem Schicksal nicht unterworfen, aber er beherrscht es erst dann absolut frei, wenn er auch von seiner Neigung absolut unabhängig ist; wenn er rein aus sich selber wirkt. Man hält gemeinhin diese Souveränität des handelnden Willens für unmöglich oder mindestens für so zweifelhaft, daß man sich seit tausenden von Jahren darum streitet. Man hält den Willen – es ist das Thema der Schicksalsdramen und des türkischen Fatalismus – für unentrinnbar in die Ursächlichkeit der Natur verflochten, vernichtet ihn damit, ohne es recht zu merken, und leugnet jede Möglichkeit von Schuld und Verantwortung. Und allerdings, müßte der Wille unter allen Umständen der natürlichen Begierde dienstbar sein, so hätte man damit Recht. Solange der Wille seine Beweggründe nicht aus sich selber allein, sondern aus der ihm zufällig angeborenen Natur seiner Neigungen holt, bleibt er dem Schicksal verhaftet und steigert sich höchstens zum weisesten aller Tiere.

Auch der freie Wille handelt nicht ohne Beweggrund, entnimmt ihn aber keinem fremden Zwange, dergleichen schließlich auch natürliche Neigungen sind, sondern gänzlich seinem eigenen Wesen. Aber auch sogar das Wie der Handlungsweise, ihr Mittel muß aus dem reinen Willen selber entspringen, wenn er frei sein soll. Eine solche Reinheit des Willens von aller Natur, von sämtlichen Begierden, welche sich auf die Natur richten, scheint

unglaublich; es scheint keinen anderen Willen zu geben als den natürlichen, mehr oder minder tierischen. Dennoch, wie könnte Freiheit die alarmierendste aller Ideen sein, wie könnte sie nicht nur den Einzelnen, sondern ganze Völkermassen revolutionieren, bis zur Schwärmerei und zum Wahnsinn bringen, wenn der Wille nichts wäre als Naturtrieb, wenn er nicht selbstherrlich, absolut unabhängig, schöpferisch, original und übernatürlich handeln könnte. Die Leugner der Willensfreiheit sind recht eigentlich geistlos. Man soll ihnen aber den mildernden Umstand zusprechen, daß es weder leicht ist, frei zu sein, noch leicht ist, die eigene Freiheit so tief- und scharfsinnig zu entdecken, wie, nach Jahr-Äonen, der einzige Kant. Es ist nicht einmal leicht, Kant hierin, in seinem Zentralproblem, zu verstehen. Besänne man sich allgemein auf die Kantische Lösung, so würde das menschliche Kultur-Niveau gänzlich über alles Tierische emporgehoben werden.

Der reine freie Wille ist gar keine Naturkraft mehr, weder mechanisch noch animalisch, sondern rein intelligente Ursache von Wirkungen. Gewiß ist auch er noch Begierde, aber schöpferische, nicht mehr gleichsam nachahmende und auf eine bereits vorhandene Natur angewiesene. Seine Welt ist erst noch von ihm zu erschaffen und auch das Mittel, dessen er sich dazu bedient, verdankt er sich selber. Dieses Mittel ist die reine Form des Gesetzes überhaupt: Freiheit wirkt nur gesetzlich oder garnicht. Das Gesetz entstammt nicht der Natur, sondern der Intelligenz. Der intelligente Wille bringt das Gesetz, nach dem er sich richten muß, selber hervor. Er gehorcht nicht mehr dem fremden Gesetz der Natur, der sich auf natürliche Dinge richtenden Begierden, sondern dem eigenen; und wer dem eigenen Gesetz gehorcht, ist frei. Bereits alle Naturgesetze gehören eigentlich der Intelligenz an, welche aber hier nicht schöpferischer Wille ist, sondern dem fremden Zwange der Natur unterliegt. Nun aber, praktisch werdend, als handelnder Wille, vermag sie, der Natur das Gesetz wieder