

Der südtirolische Denker Carl Dallago

Die Mystik seines Schrifttums

Von

Hans Haller

FÜR MEINE MUTTER
UND HEDWIG

Diese Schrift ist aus einer Dissertation hervorgegangen, welche hier konzentrierter und gleicherweise mit Einschränkungen wiedergegeben wird. Der erste Abschnitt ist neu hinzugekommen. Der dritte, der Form nach ebenfalls neu, bildet — aus einer Zusammenstellung von Dallagos eigenen Worten bestehend — die eigentliche Beschreibung der zugrunde liegenden Erlebnisform, aus welcher sein Denken sich entwickelte. Dieser Abschnitt, der das Wesentliche des mystischen Denkertums Dallagos enthält, aus welchem eine Darstellung desselben aufzubauen wäre, muß gleichzeitig eine solche ersetzen. Denn die Absicht dieser Schrift ist vielmehr die Anwendung des im Mittelpunkt stehenden Satzes vom Anschluß an das Gesetz auf den Menschen, auf Dallago selbst — eine Skizze seines erzieherischen Menschentums entwerfend — und auf die Verneinung Schopenhauers; endlich auf eine Gegenüberstellung Dallagos und Kierkegaards. — Im Anhang über die Kunst ist von dem ersten Teil der ursprünglich zweiteiligen Arbeit, dem ästhetischen, nur enthalten, was unmittelbar Dallago angeht. Der selbständige Versuch über die künstlerische Form als Ausdruck des von ihm nur theoretisch trennbaren Wesens ist bis auf einige Spuren fortgelassen. —

Dallagos Wesen ist nicht geistreich. (Nur um das zu verdeutlichen: auch die Natur ist nicht geistreich.) Er redet gleichsam notwendig, um seine Erlebnisse zu klären und ihre Wirkung mitzuteilen. Sein Denken, alles Systematischen und Intellektualistischen völlig entbehrend, ist ganz und gar in der Lebenshaltung ausgebreitet, und wiederum aus dieser hergeführt. Solches Denken, das seinen Ausdruck im Tun hat, ist nicht anders zu erfassen und auszudrücken, als wiederum durch die Tat. Wenn man sonst den Geist bewundert, so muß man hier herzliche Ehrfurcht hegen vor dem Menschentum, vor dem schöpferischen Menschen. Zugleich aber hätte sich der Schreiber, der noch lange nicht so weit mit sich gekommen ist, übernommen, wenn er eine Darstellung von Dallagos Denken versucht hätte. (Denn alles bloß Objektive ist ohne Bedeutung, es gibt hier keine Idee, keinerlei Forschung, sondern lauter Erlebnis.) Daher wurde auf eine solche fast ganz verzichtet — bis auf jene Sammlung von Schriftstellen Dallagos — und dafür auf einige Züge des mystischen Menschen gezeigt. Der Begriff des Gesetzes ist durch eine selbständige Betrachtung, welche Dallagos Schrifttum ausgelöst hatte, erweitert worden; diese bildet den eigentlichen Inhalt der Schrift. So oft als möglich aber ist Dallagos eigenes Wort herangezogen, dem der Leser sein Vertrauen schenken kann. (Alle wörtlichen Anführun-

gen, denen kein Verfassersname beigelegt ist, enthalten Schriftstellen Dallagos.) *)

Von den geistigen Menschen, welche hereinbezogen sind, gehören Kierkegaard, Laotse und Nietzsche zu den nächsten geistigen Bekannten Dallagos; ihre durchgehende Beachtung ist daher natürlich; um so mehr als Dallago selber den „autobiographischen Charakter“ seines Schrifttums betont: die „Selbstbeschreibung“ entwickelt sich aus der Begegnung mit andern religiösen Geistern, welche er „begierig“ hört, um sich dann mit ihnen auseinanderzusetzen. Nur Schopenhauer ist oftmals angeführt, obwohl Dallago diesen Denker nicht kennt.**) Aber gerade an dem Wesen dieses klarsten Philosophen der letzten Zeit ist der Gegensatz des problematischen (pessimistischen) Menschen zum mystischen (bejahenden) am deutlichsten zu zeigen; abgesehen von einer innerlichen Verwandtschaft beider Denker. Es einigt sie ihr ausschließlich ethisches Interesse am Philosophieren; wie denn beide auf die moralische Bedeutung des Daseins hinweisen, und Lohn und Strafe für das Individuum nicht erst in die Zukunft, sondern in dessen Existenz verlegen. Endlich reden beide von der ewigen Gerechtigkeit, welche darin beschlossen sei, daß alle Dinge im Grunde Eines sind. Und erst dann gehen die Wege auseinander, wenn dieses Gesetz und Eine auf entgegengesetzte Weise zu erfüllen getrachtet wird. —

Es bedarf noch eines Wortes darüber, warum Carl Dallago als südtirolischer Denker aufgefaßt werden muß. Nicht so sehr ist das dichterische Werk Dallagos stofflich an die engere Heimat gebunden, und noch viel unabhängiger ist der Gedanke; aber beides, Künstler- und Denkertum, entspringen dem Menschentum. Und dieses hat die Kraft für das Ganze nur in sich, wenn es seiner Herkunft noch ganz teilhaftig ist, der einzigen Quelle jeder Kraft. Das offensichtbare dieses Quells, der in undurchdringbare Tiefen weist, nennen wir Heimat. Auch das Denken hat Verwurzelung in ihr; der Niedergang alles bloß intellektualistischen, besser internationalen Denkens bezeugt dies, ihm fehlt die Seele. Jeder heimatliche Boden dagegen hat Vollkommenheit, und sein unentwurzelter Mensch umfaßt mit der aus ihm gesaugten inneren Macht alle Mächte. — Der wirkliche, der wirkende Patriotismus und das tiefe Heimatgefühl Dallagos zeigen sich in der Abhängigkeit von seinem Boden.

Und dieser mystische Mensch, dessen Art, zu denken, schon die starke Natur seiner Bergheimat offenbart, ist mit seinem ganzen Wesen an das südliche Tirol gebunden. So daß dessen elender Zustand ihm am heftigsten die Verkehrtheit dieser Welt des Machtwahns vor Augen treten macht, und der innerste Grund aller seiner Kampfansagen ist. Denn seine Neigungen und Abneigungen sind nicht geistreich, sondern sprießen zutiefst aus der Bodenständigkeit; sie sind eigentlich keine Erkenntnisse, sondern Regungen wie Freude und Lust und Zorn und Abscheu, und wie diese seinem Innersten angehörig. Im Hinblick

*) Ein Nachweis für sämtliche Zitate befindet sich am Ende der Schrift.

**) Inzwischen hat Dallago Schopenhauers Ethik (seine Verneinung) in die Mitte einer Betrachtung gezogen. In „Was ist Christentum“, 1936/7.

auf S ü d t i r o l hat Dallago in einem „Klagelied auf Zeit und Heimat“ jenen Machthabertyp gekennzeichnet,

„der aus Machtgier und Ruhmsucht
Mitmenschen skrupellos opfert
und den Menschen als Sachgut
zum Bau seiner Machtstellung handhabt,
der das Volk zum Pöbel
und den Pöbel sich zum Anhang macht,
der dieses Volk herrlich findet,
wenn es ihn verherrlicht.“

(1934, unveröffentlicht.)

Und in der Schrift „Diktatur des Wahns“ hat Dallago vor knapp einem Jahrzehnt einen Beitrag zu den Schriften über Südtirol geliefert, der jetzt immer mehr an tiefer Aktualität gewinnt. Er zeigt auf die faschistische Diktatur wie auf einen besonderen Fall der Weltbildung durch den intellektischen Menschen. Ihr entgegen steht die Schöpfung. Über die Weltbildung aber, welche der eigentliche Sündenfall des Menschen ist, der aus sich die Botmäßigkeit verloren hat, hält das Gesetz, welchem jener als Geschöpf immer unterworfen ist, in jedem Augenblicke Gericht. —

Herr Universitätsprofessor M. Enzinger hat die Arbeit durch seine günstige Beurteilung gefördert und sich überdies der Mühe unterzogen, das Manuskript durchzulesen und mit seinem Rat vielfach verbessern zu helfen. Herr Universitätsprofessor R. v. Klebelsberg hat die Herausgabe der Schrift möglich gemacht. Der Verfasser ist beiden Herren für die ihm zuteil gewordenen Unterstützungen zu aufrichtigem Dank verpflichtet.

H a n s H a l l e r.

Walsberg, 21. September 1936,
am Todestage Schopenhauers.

Inhalt.

Vorwort	529
1. Geist und Wirklichkeit	533
Erkenntnis als Spiegelung des Seins. Dualismus der Vernunft. Der natürliche und der geistige Mensch. Das Gesetz: Ethik und Anschluß.	
2. Wissen und Wirklichkeit	541
Wesen und Erscheinung. Philosophie und Mystik. Materialismus. Problematik und Nichtwissen. Offenbarung und Natur (Kierkegaard: Genie und Apostel). Das Wissen. Pessimismus und Erkenntnis (Geist). Problematik als Sühne. Die Wissenschaft (Weininger: Die Evolutionslehre).	
3. Die Grundgedanken Dallagos	563
Realismus der Mystik. Der Anschluß. (Landschaftsmensch. Nichtwissen. Nichttun). Mensch und Dasein: Lust und Entfaltung gegen Genuß und Zweck; Leben: Tod; Egoismus und Altruismus; Freiheit und Persönlichkeit; Das Nicht-tun; Natur gegen Pflicht und Sittlichkeit (Die Familie. Der Herrscher). Mensch und diese Welt: Begriff dieser Welt; Gesellschaft und Zivilisation; Das Soziale und der Sozialismus; Das Nationale und der Nationalismus; Staat und Heimat; Das Christentum (Beispiel und Lehre. Religiöses und Theologie. Christus. Gewissen, Sünde und Strafe).	
4. Schopenhauer und Dallago (Bejahung und Verneinung des Daseins)	581
Anschluß. Schuld. Anschluß des Entarteten. Schopenhauers Pessimismus und Dallago.	
5. Kierkegaard und Dallago (Der Christ Kierkegaards)	590
Sören Kierkegaard. Leiden und Entsagung. Der Sündenbegriff. Schuld und Strafe. Existenzieller Glaube. Weininger. Selbsthaß. Pascal. Paulus. Abgestorbenheit. Furcht und Zittern. Kierkegaards Anschluß.	
Über die Kunst Dallagos	603
Objekt der Kunst; der Künstler. Sexus und Geist. Weibtum des Schaffenden. (Tat und Erkenntnis.) — Dallagos erste Lyrik: Gefühl und Gedanke. — Der lyrische Dichter und die Grundformen des reinen Gedichts. Dallago und Segantini. — L'art pour l'art. Kunst und Mystik.	
Verzeichnis der Schriften Dallagos	623
Nachweis der Anführungen	626

„Alle Wahrheiten warten in allen Dingen.“
Whitman.

1

Angesichts der unübersehbaren Vielheit philosophischer Lehren, welche alle von einander verschieden sind und geradezu feindlich zu einander stehen, indem die Geltung einer die anderen ungütig macht, könnten Gegner der Philosophie Mut bekommen; und wer einen Lehrer sucht, müßte eindringlicher fragen: auf wen soll ich hören? Welche Antwort auf meine tiefsten Fragen ist wahr? Denn die einen Geister halten die Erde für einen Ort des Wirkens und Jubels, die andern für ein Jammertal. Sie wollen, daß die Erkenntnis, von den Dingen gelöst, über denselben schwebe; sie raten zum Mißtrauen gegen den Schein der Sinne. Die Einen trennen den Himmel von der Erde, die Seele vom Leibe ab, andere bemühen sich, diese Paare wieder zu vereinen. Da sind viele, welche ein ruhendes Sein nicht anerkennen, und denen alles ewig im Werden und in Bewegung begriffen erscheint. Dagegen redet wiederum die Lehre, daß der Begriff des Seins als notwendiges Prinzip der Gesetzmäßigkeit des Werdens unverrückbar auf dessen Grunde liegen müsse. — Mit einem Wort, die Vielfalt der geistigen Seinsauslegungen ist größer als jene der Blumen auf der buntesten Wiese. Also gälte wahrhaftig: philosophus philosophi lupus? Und es gäbe schließlich keinen einigen Begriff der Wahrheit? —

Während der Geist sich, in immer neuer Weise, entscheidet, steht, von ihm unberührbar, die Welt der Wirklichkeit vor uns; die Erde in einem gewaltigen Kreise gleichwirkender Welten, allesamt einen Gang undurchdringbarer Gesetzlichkeit und Ordnung gehend. Erde und Luft und Licht, die Gebärerinnen des Daseins, halten einen Wandel und Wechsel seiner Formen aufrecht, und zugleich ist alles bis zur geringsten körperlichen Organisation mit einer Daseinssicherheit ausgestattet, welche dem Denkenden unerklärlich bleiben muß und ein Wunder. Aber gar nirgends in der Natur hören wir Lehren und Entscheidungen ausgesprochen, überhaupt wird nichts geredet. Keinerlei Erkenntnis, alles nur Wirken! So vielfach und verschieden alle erschaffenen Dinge sind, in ihrem Wirken scheinen sie wie ein Wesen, das alle seine Möglichkeiten in ihnen während der Zeit ausbreitet, sie immer erneuernd und an einander entzündend. Was die Dinge erst sein läßt, ist ihre Wirklichkeit. Ohne sie wäre alles leblos. — Eine Unendlichkeit des Wirkens spielt sich selbstherrlich und eigengesetzlich ab und kein Gesetz könnte dennoch so streng sein, als jenes, welches alle Wesen, sie damit einend, erfüllt. Was hier geschieht, ist dem Erkennen unerreichbar, und bedarf dessen, was wir Geist nennen, nirgends. Das

Dasein bedarf also auch der Rechtfertigung nicht, welche der denkende Mensch seinem Tun unterlegt; damit werden alle denkerischen Entscheidungen zu Spiegelungen; der Geist spiegelt die Wirklichkeit seines Trägers. Die wesentliche Entscheidung selber ist des Geistigen unbedürftig. — Indem die unzähligen verschiedenen Formen des Seienden gespiegelt werden, wird aber in jedem Geistträger seine Form des Gesetzes „wonach er angetreten“, als das Gesetz schlechthin erscheinen. Was bisher ohne Störung vor sich ging, die Selbstentfaltung eines jeden Wesens, wird jetzt problematisch. Zur philosophischen Bewußtheit seines Daseins gekommen, wird der eine Mensch es auf ganz andere Weise verstehen müssen als sein Nachbar; und wenn er es prüft, wird er es seiner Wesenheit nach rechtfertigen. Und seine Form des Gesetzes wird als ein anderes Gesetz überhaupt erscheinen.

Sein ist Wirken; und Erkennen ist jenes Bewußtwerden, mit welchem der geistige Mensch gleichsam die Augen aufschlägt und sein Wirken zu sehen vermag. Darum widersteht es uns, zu glauben, daß der Denkende mit seinem Geiste dem natürlichen Menschen, der nur tätig ist, ohne sein Tun denkend zu entscheiden, etwas Wesentliches voraus habe. Die Möglichkeit der ganzen Entscheidung im Dasein muß für diesen geradeso vorhanden sein, oder er ist von Gott um eine Fähigkeit betrogen worden, welche für sein Heil unerlässlich ist. Ja, darüber hinaus muß allen Geschöpfen die ungeschmälerte Möglichkeit der Daseinsgestaltung gegeben sein, jedem nach der Form seines Seins, aber jedem ganz. Alle Dinge müssen alle Wahrheiten schon enthalten; und wo der Denkende eine solche zum Vorschein bringt, ist sie keine Neuigkeit; sondern es wurde nur ans Tageslicht der Erkenntnis gebracht, was in dem Ding gewartet hat, und leicht gewartet hat, denn seine Wirkung seit Ewigkeit bedurfte dessen nicht, daß seine Wahrheit dem Geiste offenbar werde. (Wirklichkeit und Erkenntnis sind wie ein Ding und sein Bild verschieden.)

In demselben Augenblicke aber, in welchem die philosophische Besonnenheit eintritt, erscheinen auch alle jene zutiefst fragwürdigen Unterscheidungen zwischen Sein und Erscheinung, Seele und Leib usw., welche für den natürlichen Menschen noch gegenstandslos sind. Denn die Wirklichkeit hat Ewigkeit; der Geist der Vernunft ist bloß in der Zeit. Es entsteht der Gegensatz zwischen Werden und Sein. Wir sehen nur werdendes und vergehendes und können den Begriff des Seins nicht entkräften. Alles ist körperlich, bedingt, und greifbar; trotzdem zweifeln wir nicht an Seele, Unbedingtem und Ungreifbarem. In der rastlosen Zeit, im ausgedehnten Raum werden wir doch die uralte Vorstellung von der Ewigkeit und Unendlichkeit nicht los. Und nichts von dem allen löst sich auf, solange wir denken, denn der Geist erschuf erst allen Dualismus.

In der Philosophie sind diese Fragen oftmals abgehandelt und abgetan worden; und endlich hat Kant sie als aus dem Gehirn selbst entspringend nachgewiesen, also als an sich gar nicht bestehend. Der Intellekt, die Bedingung aller äußeren Erfahrung (Anschauung), hat in sich die Formen der Zeit, des Raumes und der Kausalität; und so bleibt das Ding an sich selbst verborgen und uns erscheint es bloß, wie

es sich unter jener Bedingung (dem principio individuationis) darstellt. Die damit vorgebrachte Idealität von Zeit und Raum, welche Kleist mit dem Gleichnis einer gefärbten Brille, durch welche wir die Dinge sähen, verdeutlichte, birgt aber eine ungeheure Gefahr in sich; auch Kleistens Kanterlebnis ist so tragisch geworden, weil Kleist dieser Gefahr erlag; nämlich der, die Erscheinung mit Schein zu verwechseln, und dem Dasein damit jeden Sinn und Wert zu nehmen. Denn wohl soll Kantens scharfsinnige Anschauung eine Zurechtweisung und Kritik der Vernunft sein, welche über ihre Grenzen hinauspekulierte; aber was die Augen sehen und die Hand begreift, ist deshalb nicht Schein, sondern Wirklichkeit. Der Wirklichkeitsmensch Goethe verstand Schopenhauers Darstellung gar nicht (welche jene Kants doch viel anschaulicher wiedergibt). Und er behält Recht mit allen, welche sich von der Sinnlichkeit nicht zu trennen vermögen; denn nur die Vorstellung der Dinge trifft den Intellekt. Alles Tun hingegen geschieht unabhängig von dessen Formen; die Tat ist unräumlich, unkörperlich. Nur ihre Vorstellung, als ihr Bild, ist bedingt. Darum hat nach außenhin alles Notwendigkeit, und nach innen Freiheit.

Erst die Vernunft also geht fehl, wenn sie die Erscheinung, an welcher die Formen des Intellekts haften, zur Spekulation benutzt, und die letzten Fragen mit Vorstellungen bewältigen möchte, welche in der Zeit bedingt sind. Bloß als Warnung der Vernunft ist der Unterschied zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung von Kant vorgestellt worden. Erst sie, welche, stillstehend, etwas außerhalb der Wirklichkeit sucht, macht den Schein. (Außer dem Wirken sind alle Dinge Schein.) Und der besprochenen Gefahr erlag sogar der Fortsetzer Kantens, Schopenhauer. Bei ihm hören wir schon von den Dingen als von bloßem Schein geredet, obwohl Kant in den Prolegomenen noch ausdrücklich dem Satze „aller echten Idealisten“, daß „alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung nichts [sei] als lauter Schein...“ mit dem seinen widerspricht, daß „alles Erkenntnis... aus bloßem reinen Verstande... nichts ist als lauter Schein“, während „nur in der Erfahrung Wahrheit ist“. Ja, es ist seltsam: Kant, der noch eine anima rationalis hinter die Dinge steckt — Schopenhauer hänselt ihn, er habe dabei wohl ein wenig „an die lieben Engelein gedacht“ — und der in unglaublicher Trockenheit und Dürre die Ethik aus einem kategorischen Imperativ der reinen Vernunft herleitete, vermochte doch noch gläubig Sein und Erscheinung und damit Freiheit und Notwendigkeit als dasselbe aufzufassen, während Schopenhauer, der mit den großartigsten Worten ein, allem Begriff des Erkennens, Sehens, Planens und Strebens völlig Vorgängiges, den Willen, die Wirklichkeit — „Sein und Wirken ist Eines“ — als das einigende Innere aller Dinge ausweist, dennoch innerlich genötigt wird, das Vergängliche vom ruhenden Sein zu trennen; er setzt Erscheinung und Schein und Dasein und Nichtigkeit als gleichwertig fest. Hier drängt sich uns auf, ob dieser Mensch, der die Erde verneinte, nicht etwa deshalb diese Wertung zum Gesetz erhob, weil sie seiner Erfüllung des Gesetzes entsprach? Sein Dasein, dem Gehalt an Wirklichkeit nach auf dem Wege des Vergehens, hätte sich also in seinem Pessimismus gespiegelt! (Schon die Schwächung der Lebenskraft durch

das Überhandnehmen des Intellektuellen; Geistigen gehört zu den Schädigungen; der Geist möchte stillstehen, nicht wirken, sondern erkennen. Er ist selber der Feind der Wirklichkeit, wo er in Übermacht auftritt. Er hemmt das Leben.) —

Das Erkennen bringt keine neuen Entscheidungen; vielmehr ist es selber letzten Endes der verhangenen Wirklichkeit der Natur untertan, in welcher alle Entscheidungen liegen. Es gibt also keine entscheidende Erkenntnis, sondern nur entscheidendes Tun. Das Ethische allein ist wesentlich. „Das Ethische verhält sich gleichgültig zum Wissen“, schreibt Kierkegaard, das heißt: es braucht nicht gewußt zu werden, damit man es recht erfülle. Als das Gemeinsame von Sokrates und Kant empfindet Schopenhauer die Behauptung beider, daß „das was der Mensch zu thun und zu lassen habe, völlig gewiß sei, und zwar durch sich selbst, ohne fernere theoretische Begründung“. (Damit hat auch die Meditation des Denkenden ihren Sinn in sich selbst; außerdem aber ist die Lebensart des geistigen Menschen wiederum nicht von ungefähr. Obwohl durch eine ganze Welt von der natürlichen getrennt, bedarf sie, wie jene, keiner Rechtfertigung. Das tätige Leben und das geistige — das noch nicht problematisch zu sein braucht — sind vor allem andern nur verschiedene Formen des unerschöpflichen Reichtums in der Natur.)

Der natürliche Mensch drückt unausgesprochen das Wort Kierkegaards aus, daß es auf das Wissen nicht ankomme. Ja, so heißt das: die Tat enthält alles. Es kommt aufs Denken gar nicht an, sagt das Weib, indem es das Wunder des neuen Lebens an seine Brust nimmt, als wäre alles von selbst verständlich. Es geht alles „ganz natürlich“; das Wirken ist jenseits von Schwer und Leicht. Erst das Denken ist schwer. Und doch ist das weiseste Denken seiner Ohnmacht vor dem Begriff des Ewigen bewußt, während das ärmste Tun ohne ihn undenkbar wäre.

Alles Dasein besteht wesentlich im Wirken. Sich wirkend wächst das Kind, sein Werdetrieb steht als blühende Gestalt vor uns. Das Neugeborene, dem alles fremd sein sollte, tut, als ob es von Ewigkeit darum Bescheid wüßte; es faßt die Brust der Mutter, und auch die Brust hat sich ihm zu Liebe mit Nahrung gefüllt. Wäre die Muttersorge nur einen Augenblick zu denken möglich, wenn wir sie ohne den Hinblick auf Ewigkeit dächten? Ja, hätte überhaupt der Mensch Freude am Dasein, wenn er nicht die Gewißheit hätte darüber, daß der Tod nicht wirklich sei. Rund um sich gewahrt er, daß alles Werdende vergeht; und er trennt sich nicht von der übrigen Natur. Aber dennoch bricht er vor diesem Blick keineswegs zusammen. Vom Wirken erfüllt, besinnt er sich kaum auf die müßige Frage nach dem Sinn des Lebens. Und mit dem sinkenden Alter, mit dem Eifer, stirbt diese Frage ganz ab. Einst wollte er leben, jetzt will er sterben. „Er starb alt und lebenssatt“, berichtet das Alte Testament immer wieder; und jene, von denen so geredet wird, waren keine Verneiner des Daseins. Aber der naturhafte Mensch stirbt, wie der Docht verlischt, wenn das Wachs verzehrt ist. Er hängt immer weniger an dem Leben, von dem er immer weniger in sich hat. Müßte der alternde Mensch nicht in ohnmächtigem Zorn und Neid auf die Jungen sehen, welche er aufgezogen hatte, und

welche ihm die Zügel aus der Hand zu nehmen sich besinnen, wenn er, der das Leben wahrhaftig liebte, nicht wüßte, daß er in den Jungen weiterlebt? Nicht in seinem: ich will nicht mehr! liegt die Entscheidung, aber dieses Wort spiegelt sein innerstes Wesen. Der Junge sagt: ich will!, und es ist dasselbe. (Wenn der intellektische Mensch ausspricht: ich will!, dann spricht nicht, wie bei jenen, die Natur aus ihm; sein Eigenwille ist völlig äußerlich und hängt am Wissen, welches ihn aufbläht. Er ist der tiefsten Freiheit entfremdet, welche darin besteht, daß der natürliche Mensch mit Recht sagen kann: ich will!, obwohl überall Gottes Wille geschieht. Das Zeichen dieses Eigenwillens gegen die Aufgeblasenheit jenes ist die Demut. Jener wird stolz und protzig, dieser empfindet innerlich das Geheime, daß der Mensch endlich und unendlich zugleich ist, und notwendig und frei in einem. Die Mutter denkt doch ich, und bleibt dabei demütig, und gebiert mit einem kräftigen Schrei und freut sich. Im wahrhaft tiefen Denker wiederum, dem die überwiegende Besinnlichkeit die undurchdringbare Herkunft seines eigenen Werkes zum vollen Bewußtsein bringt, wird dieselbe Demut ausgedrückt, indem er denkt: nicht ich. — Erst der Intellektische ist hoffärtig, wenn er denkt: ich. Das Vergänglichste, der Intellekt, ist sein Führer.) —

Alles Tun ist unendlich; und frei. Die unzerreißbare Kette der Kausalität widerlegt dies nicht, sondern bestätigt es. Die Notwendigkeit ist nur unsere Auffassung, weil Zeit und Raum die in uns liegenden Gesetze der Sichtbarkeit der Wirklichkeit, des Tuns, sind. Es gibt kein Tun in der bloßen Erscheinung. Kantens Zweiteilung sollte die Welt nicht wiederum zerreißen, sondern im Gegenteil den Dualismus aufheben, der, wie er beweisen konnte, in der Vernunft selber liegt und nicht in den Dingen. Für die Erfahrung änderte seine Anschauung gar nichts; für das Tun enthielt die Idealität der Zeit und des Raumes ja „nicht die mindeste Verleitung zum Irrtum“. Das Tun, das Ethische, ist das Unvergängliche, dem Geist und Erkenntnis erst entsprungen. — In der neueren Zeit ist die Philosophie Erkenntnistheorie geworden; in der Vorzeit, welche von der Wirklichkeit noch ganz erfüllt gewesen sein muß, war alles Denken aufs Tun gerichtet. Die ursprünglichen Philosophien waren durchaus Religionen. Je näher der Geist noch seinem Ursprung war, desto wesentlicher war er. Schopenhauer tut mehrmals in seinem Werke eine derartige Bemerkung bei Erwähnung der „fast übermenschlichen Konzeptionen der Urväter der Brahmanen“ und nennt die spätere, geschichtliche Zeit „das schon abgeschwächte Geschlecht“.

Was beweist mehr gegen eine andere Ansicht, als das Phänomen der Sprache, dieses Kunstwerk ohnegleichen der vorgeschichtlichen Menschheit? Langt die Logik der Sprache, die Vollständigkeit ihrer Elemente nicht aus, die schwierigsten Philosophien auszudrücken, obwohl solche damals noch unmöglich waren. Ohne daß man, vor lauter Wirklichkeit, des Denkens in der heutigen Form bedurfte, sind doch die tiefsten geistigen Erkenntnisse schon im Ursprung der Sprache begriffen. Das Sein ist seitdem vielfältiger geworden und in der Vielfalt geschwächerter, niemals aber mehr, als es am Anfang war. (Und was, noch einmal, die Herkunft des Geistigen aus der Natur betrifft: ist

nicht jeder Genius von einem ungeistigen Weibe geboren worden? Abgesehen davon, daß die denkerische Fähigkeit längst geradezu als mütterliches Erbteil angesehen wird.)

Die Ursprache, eine Fülle von Bildern, alles Gegenständlichkeit, gar kein toter Begriff, gibt uns Wunder über Wunder auf. Wir führen nur das Wort *Wirklichkeit* an, auf welches Schopenhauer hingewiesen hat, weil es ihm das *Wesen* alles Seins, das *Wirken*, trefflicher als jedes fremde Wort, etwa *Realität*, auszudrücken schien. — Wie gering ist der neuere „Geist“, welcher verblendet genug ist, jene Quelle zu verläugnen. Wenn wir an den *Natur-sinn* der ältesten Denkmäler des Menschegeistes denken (als Ersatz für den unerreichbaren Menschen selbst), so müssen wir endgültig überzeugt werden, daß die stärkste Menschheit immer die vorgeschichtliche war. Ja, selbst die Überreste bäuerlichen Volkstums in Sage, Tanz, Feier, Glauben und Aberglauben sind Zeugen einer bessern Stärke, als der des Intellekts. Und um ganz herauf zu fahren: die Kraft des Cervantes und Shakespeares, ist sie nicht in bescheidenerem Maße in der kräftigen Volkserzählung enthalten, welche die verpsychologisierte und komplizierte Dichtung des neuen deutungssüchtigen Intellekts als eine bloße Schwächung ausweist? Gar keine Psychologie steckt in der Fabel jener markigen Erzählung und überall tritt doch die Seele zu Tage, welche den Psychologen entkommen mußte; denn jene schilderte aufmerksam den Leib, und immer seine Wirklichkeit; und sie hatte damit die Seele und den Charakter abgezeichnet. Diese abstrahieren etwas Seelisches, und es ist nichts, weil es nichts am Leibe ist. —

Auch der Aberglaube ist am Ende eine Frucht kräftigen Glaubens, und mehr wert, als das wisserische Lächeln jenes, der nur das Beweisbare glauben kann. Je wesentlicher die Kraft im Menschen, desto mehr Verhangenes vermag er in der Natur für wahr zu halten und zu ahnen. Denn seine Kraft ist ja von ihr. —

Das *Gesetz*, welches alle Dinge einigt, indem diese nichts sind als seine Wirklichkeit, Wirksamkeit, liegt gänzlich außerhalb der Sphäre der Erkenntnis und bedarf ihrer nirgends. Der *menschliche* Gesetzesbegriff *entscheidet* — vom andern seine Kraft beziehend — über Gut und Böse; die ewige Gerechtigkeit aber trifft das Geschöpf zu innerst, Spruch und Wirkung sind eines. Der Taoteking des Laotse enthält, in der Übertragung Carl Dallagos, den Satz: „Was *Gesetz* ist, bedarf nicht der Verlautbarung als Gesetz. Die Gesetze der Menschen bedürfen der Verlautbarung als Gesetze: also sind sie nicht *Gesetz*. Das *Gesetz* bestimmt nicht und beabsichtigt nicht. Die Gesetze der Menschen bestimmen und beabsichtigen.“ Die Realität im absoluten Sinn bezeichnen wir notwendig als das *Gute*; also ist der Böse, der sich vom Gesetz loszumachen strebt, einer, der im selben Verhältnis an *Wesentlichkeit* verliert. Der vollkommene Böse hat kein *Sein* mehr; er ist nicht mehr, er ist nur mehr Schein. Denn nur das *Gute* ist. Das *Gute* wirkt, das *Böse* verwirkt sich. Indem also der Schuldige sein eigener Richter sein muß, wird Otto Weiningers Wort wahr: „Schuld und Strafe sind nicht zweierlei, sondern eines.“ Mit dem Trieb zur Zerstörung, welchen der Böse in sich hat, um das *Sein* Lügen zu strafen, zerstört er vor allem sich selbst;

und er beweist damit seine wesentliche Güte, und daß der Mensch von Gott nicht loskommt. Deus sive Natura, welches Wort Schopenhauern am Dasein des Bösen zu scheitern schien, bekommt damit einen Sinn, der seiner Entgegnung standhält; denn das Böse ist nicht. (Der Begriff des Bösen ist allerdings unserm richtenden Urteil völlig entzogen; es richtet sich selbst; damit ist es für uns inkommensurabel.) Das rast- und lustlose Dasein des Bösen, der Verlust der Teilhaftigkeit am Glück, sind schon Formen der Strafe. Und die Verzweiflung, welche der Gute nicht kennt, und der Selbstmord, und die Fortsetzung der Strafe in den Nachfahren sind wiederum deren Formen. „Alle Schuld rächt sich auf Erden“ ist ein großes Wort. Darum haben viele Weisen am Ende ihrer Bemühungen ums Echte, am Ende aller geistigen Leidenschaft für das Gute verstanden, daß die Natur der Unterstützung durch den Geist nicht bedarf. Alles verstehend, sind sie stille geworden in der Gewißheit, daß die Wirklichkeit in jedem Augenblick überall Gericht hält; daß der Mensch außer seiner eigenen Gerechtigkeit nichts zu besorgen braucht, weil alles gerichtet wird.

Die Größe, derer der Geist fähig ist, hat er von seinem Ursprung in der Wirklichkeit. Dennoch macht er am Menschenbilde nicht das Wesentliche aus; denn dieses ist die Gerechtigkeit. Der bedeutende Geist muß noch nicht gerecht handeln; was aber allein Bedeutung hat, ist das Tun des Menschen. Die Gerechtigkeit kann durch den Geist nicht erreicht werden. Vielmehr ist dieser im lautersten Falle ihr Zeuge: „Der Gerechte . . . legt durch sein Handeln die tiefste Erkenntnis; die höchste Weisheit an den Tag.“ (Schopenhauer.) Im geistigen Werk des Denkers ist ungesprochen das Wort Walt Whitmans enthalten, welches an den tätigen, gedanken-losen Menschen gerichtet ist: „Du bist es, der spricht, ebensogut als ich; ich bin nur dein Zeuge; gebunden in deinem Mund, beginnt es in meinem sich zu lösen.“ Der geistige Mensch fühlt ja als Erster die Vergangenheit und Unbegreiflichkeit des Daseins, in welches jener noch zu sehr eingetaucht ist, um es in dieser Stärke zu spüren. So wird auch der Geist gleichsam zum Schöpfer Gottes, dessen Namen ihm als Ursprung der undurchdringbaren Natur zu denken notwendig wird. So empfängt also erst der Denkende den Begriff Gottes; das Wesen Gottes aber haben alle Dinge schon seit Ewigkeit. —

Das Leben, das sich dem Wirkenden von selbst verstand, wird dem Geistigen etwas Unbegreifliches. Hier beginnt alle Philosophie. Platons Staunen. Im menschlichen Geiste sind der Natur die Augen aufgegangen. Gut und Böse gewahrt sich nun, vermag sein Wirken anzuschauen. Je nach der Wesenheit des Menschen fällt diese Spiegelung im Geiste aus. Von der freudigen Sicherheit des Mystikers geht das so fort bis zur schmerzlichen Problematik um den Sinn des Lebens. Jenem wird, wie er den inneren Blick erhebt, die Erde ein unerhörtes Wunder; aber ein freudenreiches. Denn er kann frohlocken, mit seinem Dasein und Wirken dem Wunderbaren selbst anzugehören. Dem Anschluß an das Gesetz wird sein ganzes Trachten dienstbar sein. Dem anderen, tragischen, pessimistischen Menschen erscheint die Erde fremd. Das Dasein ist sein Problem; er hat in seiner Wirklichkeitsarmut und seiner Schuld keinen Anschluß mehr an die

grenzenlose Wirklichkeit, der er gegenüber steht. So wird er vor Not das Dasein verneinen, welches keinen Sinn für ihn aufweist. Dieser Mensch muß sein Leben lang unglücklich sein; denn wo er zuhause sein sollte, muß er, wie ein Fremder, sich von Ecke zu Ecke durchfragen. In Dostojewskys Erzählung „Der Idiot“ steht der junge, kranke Hippolyt, der sich am nächsten Morgen töten will, vor einer Gesellschaft; welcher er seine „notwendige Erklärung“ vorliest. Und diese enthält auch die folgenden Worte: „Was sollen mir eure Natur, eure Bäume hier im Park, eure Sonnenaufgänge und Sonnenuntergänge, euer blauer Himmel . . ., was soll mir das alles, wenn dieses ganze immerwährende Fest für mich damit anfängt, daß ich davon ausgeschlossen werde? Was soll mir diese ganze Pracht, wenn in jeder Minute, in jeder Sekunde ich mir sagen muß, daß sogar die kleinste Fliege, die dort in der Sonne um mich herumswirrt, an diesem festlichen Schmaus teilhat, ihren Platz darin kennt und liebt und glücklich ist, während ich allein ein Verstoßener bin . . .“ Aber nicht nur dieser unbändige Kranke, auch die christusähnliche Gestalt des Fürsten Myschkin muß sich eines ähnlichen Gefühls erinnern bei Hippolyts fiebrigen Sätzen. So daß wir uns hüten müssen, den Begriff der Schuld, der Schwäche, der Verneinung als etwas Durchsichtiges aufzufassen, und ihm ein Urteil anzuhängen. Der Verneinende ist so natürlich, wie der Alte, welcher des Lebens satt geworden ist. Dieser wurde selber alt; jener ist gleichsam das Alter eines ganzen Geschlechtes, überbürdet mit den Lasten und Schulden seiner Vorfahren. Zugleich zeugt er, indem er die Bürde nicht als fremdes Gewicht, sondern als eigene Schuldbeladenheit empfindet, für die wesentliche Einheit aller Wesen, über die Zeit hinweg. — Fürst Myschkin „erinnerte sich noch, wie er (bei einem ähnlichen Gefühl der Fremdheit und Ausgestoßenheit, wie es Hippolyt geschildert hatte) die Arme hinausgestreckt hatte in die endlose schimmernde Bläue und angefangen hatte, zu weinen. Wieder bedrückte ihn jenes entsetzliche Gefühl der Fremdheit. Was bedeutete das alles, dies rauschende Fest . . . an dem er doch niemals teil hatte . . .“

Des Menschen Geist ist, nicht anders als sein Leib, nur die „Physiognomie“ der Seele; ein Ausdruck des Wesens. Dieses ist in absolutem Sinne geordnet; und die geistigen Entschlüsse spiegeln diese Angeschlossenheit an das Gesetz wider. Daher der bittere Ernst jeder wahren Philosophie als einer Art Beichte. Daher ist jede Philosophie auch nur für ihren Gründer ganz wahr, wie Nietzsche annimmt; und wir fügen hinzu: weil jeder seinen Weg beschreibt, das Gesetz zu erfüllen. Der Bejahende und der Pessimist behalten recht, jeder für sich.

Der schwache Umriß des geistigen Menschen, welcher nun erreicht ist, wird als Grundlage genügen, um von diesem Menschen ohne falsches Endurteil und Mißverständnis reden zu können.

Während der Satz vom Wissen als einer Macht in allgemeiner Geltung ist, und selbst die Philosophie sich immer mehr der methodischen Wissenschaft nähert, müssen wir den Ausdruck aller ursprünglichen und wahren Philosophie im sokratischen Unwissen suchen. Das Bekenntnis, nichts zu wissen — „und sicher ist, daß man mehr wissen muß, um existenziell ein völlig Unwissender zu sein, als einer, der sich noch als Wissenden fühlt, wissen kann“ — zeigt sich denn auch, beim näheren Hinblick, in der Geisteshaltung aller bedeutenden Menschen. Die Ahnung von der Rätselhaftigkeit des Daseins geht schwächer oder stärker im denkenden Menschen um, und erreicht im Mystiker seinen stärksten Ausdruck. Carl Dallago ist ein solcher Mensch, dessen ganze Lebenskenntnis von dem immerwährenden Gefühl geformt wird, daß er ein kleines Licht sei in einer grenzenlosen Dunkelheit und Rätselhaftigkeit, die er, in sie hineinwachsend, immer eindringlicher empfindet. An Nichtwissbares sieht er sein Wissen angelegt. „Das Reale hat kein Ende.“ Die Sicherheiten, welche der Scheingeist zu erlangen vermag, kommen daher, daß er selber nicht tiefer in die Wirklichkeit hineinreicht; so daß, was er für ihre Grenzen hielt, vielmehr seine Grenzen waren. Dallago dagegen erlebt die Grenzenlosigkeit des Daseins. „Seitdem ich wissend wurde, weiß ich von meinem Unwissen. Das begleitet mich nun überall hin; es beherbergt mich geradezu.“

Vielleicht gelingt es einigermaßen, die Geisteshaltung des mystischen Menschen gegen alle möglichen anderen Denkweisen abzugrenzen. Dallagos Schrifttum regt diese Absicht selber an. Das Werk selber sträubt sich dagegen, als Lehre zusammengefaßt und darstellt zu werden; vielmehr offenbart sich in demselben ein bestimmter, unbeugsamer, gläubiger Mensch. Nirgends ein System, sondern nur Existenzmitteilung. Und weil Dallago selber sich von seinem Standpunkte aus mit den anderen Auffassungen über Sein und Dasein auseinandergesetzt hat, ist in einer mehr allgemeinen Darstellungsform eine beträchtliche Anzahl der bedeutendsten Äußerungen Dallagos am schicklichsten unterzubringen.

Abgesehen ist es dabei immer auf ein Bild Dallagos, der Philosophie der Tat übt. (Wirklich kann man das Schrifttum Dallagos in Hälften teilen, deren eine der Klärung und Mitteilung des Lebens gehört, während die andere Hälfte die Anklagen enthält gegen die Verunreinigung des Daseinsbegriffs und gegen alles bloß Objektive, Intellektuelle und Ideelle. Und diese Welt des nie endenden Unfriedens, diesen Machtwahn und Terror der Machthaber inmitten des offiziellen Christentums, empfindet Dallago als unmittelbare Folgerung der Führerstellung des Intellektes; Dallagos Angriffe auf diese Welt gründen auf dem Glauben an die Schöpfung — welche der Widerpart der

Scheinwelt ist — und deren Führung den Zusammenhang mit dem Ewigen noch in sich enthält.) —

*

Der Satz des Platon, daß aller Anfang der Philosophie das *Stauen* sei — *mirari valde philosophicus affectus* —, ist überhaupt der Grundsatz für den geistigen Menschen. Erst dem Geist erscheint, was sich in der Natur von selbst versteht, rätselhaft und wunderbar. Erst der Geist postuliert eine *Weltanschauung*, gegenüber der ewigen *Weltbewirkung*; und aller Dualismus ist also nicht, weil das Sein zwiefach wäre, sondern der Spaltung des Menschen wegen in *Wirklichkeit* (*Seele*) und *Geist*. —

Nun gelangt die Erkenntnis des mystischen Menschen, also auch *Dallagos Denken*, dorthin, die *Verhangenheit* des Daseins immer deutlicher und innerlicher zu empfinden; die *Erfahrung* des *Nichtwissenskönnens* ist ausschlaggebend für sein ganzes Verhalten. Es nährt in ihm den Glauben an eine *Wesenheit* im absoluten Sinn, welcher er angehört, und welche ihn, den Erkenntnis nicht zu führen vermag, führt. Alle *Mystik* endigt bei der *Konzeption* der *Einheit*, denn ein *Wesen* offenbart sich in allen Dingen. „Dieses *Einssein* im Grunde ist unergründlich.“ (*Taoteking*, 1. Spruch.) In jedem *Augenblicke* des *Lebens* sind wir an dieses *Eine* angeschlossen; dem *Erkennen* ist es zugleich in keinem *Augenblicke* habhaft.

Der *Zusammenhang* der *Erscheinungen* ist das *Erklärbare* (die *Wissenschaft*); nicht aber ihr *Wesen*, oder, was dasselbe ist: die *Herkunft*. Auch der *Taoteking* drückt das aus: „Alle diese *Geschöpfe* stehen, ihrer *Herkunft* nach, im *Nichtoffenbaren*“, und erst „ihrer *Erscheinung* nach im *Offenbaren*“. (42. Spruch.) Die *Erscheinung* — *Kantens* Begriff der *Erscheinung* gleichbedeutend — das *Offenbare*, ist das *Bedingte*, *Geteilte*, *Benannte*; und wir erfahren: „erst *äußere* *Begrenzung* bewirkt *Benennung*: so hat jede *Benennung* ihre *Bedingtheit*.“ (Ebenda.) Wozu man am *Ende* gelangen kann, ist „das *Wissen* um solche *Bedingtheit*“; es „*wahrt* vor *Verwirrung*“. (Ebenda.)

Erst dort, wo das *Wissen* um das *Unwissen* wirklich erlangt ist, hat der *Name* der *Philosophie* seine *Berechtigung*; denn ihr sind die *Dinge* *grenzenlos* geworden. Deshalb wird der *monistische* *Materialismus*, der *Mechanismus* und *Positivismus* niemals ernstliches *Denkertum* nachweisen können, weil hier überall das *Ziel* das *fortschreitende* *Erklären* ist. Das *rationale* *Verfahren* kann nur für die *Erfahrung* *fruchtbar* sein, für die „*Praxis*“; der *Arzt* muß während seiner *Tätigkeit* *materialistisch* vorgehen; er bedarf der *Physiologie*; sobald er aber der *Herkunft* des *Lebens* nachsinnt, versagt alle *Vorstellung*. Jetzt werden die *Dinge* *irrational*; die *Stellung* des *Menschen* zum *Sein* wird nicht mehr durch den *Intellekt* entschieden, sondern durch die *Tiefe* seines *Menschentums*.

An dieser *Stelle* scheiden sich *prinzipiell* zwei *geistige* *Existenzen*, welche sich *gegenseitig* *ausschließen*, obwohl keine den *Platz* der *andern* *streitig* macht, vielmehr jede den *eigenen* für sich hat, ihn *ausfüllend*: der *Philosoph* und der *Mystiker*. *Schopenhauer* sieht

den Mystiker dadurch zum Philosophen im Gegensatz, „daß er von Innen anhebt, dieser aber von Außen“. Der Grund für Beider Haltung muß in ihrem Menschsein liegen; jener ist Gottes schon im Dasein gewiß, dieser sucht Gott während des Daseins; er ist der schwächere. Das Sein, welches den anderen erfüllt, ist sein Problem. Die beiden Wesenheiten sind im Geiste verschieden, weil sie im Charakter verschieden sind. —

Der Philosoph — im Sinne Spinozas, Berkleys, Humes, Kantens, Schopenhauers — sieht seine Hauptaufgabe darin, die Erscheinungswelt, als zusammenhängend, in allen ihren Teilen darzutun. Indem er die Darstellung dessen unternimmt, was den Sinnen zugänglich ist, wird sein Verhalten ein — allerdings im eminenten Sinne des Wortes — wissenschaftliches. Er bleibt immanent. Was ihn eben trotzdem ganz und gar vom Materialisten trennt, ist die Einsicht, daß er nicht das „Ding an sich selbst“, sondern nur die Erscheinung zum Gegenstand seiner Spekulation habe. „Wie die Dinge an sich selbst sein mögen, ist gänzlich außer unsrer Erkenntnissphäre.“ (Kant.) Die Philosophie wird von ihren Trägern nicht als ein Mittel angesehen, das Daseinsrätsel aufzulösen, sondern nur den Stand im Dasein von Irrtümern zu befreien. Wir gelangen zu einem bedeutenden Satz Kantens: „Der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wohl nur negativ; daß sie nämlich . . . anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrtümer zu verhüten.“

Indem jenen Menschen, der da die Naturdinge in ihrer Gesetzlichkeit streng wissenschaftlich und logisch betrachtet, der Genius berührt hat, besteht keine Gefahr, daß er sich anmaße, das „Welträtsel“ gelöst zu haben. Andererseits aber vermag er den Irrtümern und absichtlich hintergründigen Irrlehren aller irgendwie dogmatischen Bestrebungen den Boden zu entziehen — für die einzelnen und wenigen wirkend, welche ihm folgen können — und somit immer neuerdings zu verhindern, daß Spekulationen mit einem Übernatürlichen ins Reich der Natur einbrächen.

Die Philosophie leistet so viel, als genialische Erkenntnis leisten kann; sie ist sich der Bedingtheit des Wissens bewußt und dessen, eigentlich nichts zu wissen. Sie bleibt in der Erfahrung (Immanenz) und stellt deren Ordnung zusammen. Hier ist ihr Ende, und hier beginnt die Tat der Mystik.

Was der Philosoph langsam durch ernstliches Betrachten des Daseins erreicht hat, nämlich, daß alles Faßbare nur Vorstellung sei, ist dem mystischen Menschen schon von Anfang an gegeben, ohne daß er es zu erringen brauchte. Dies ist es, was ihn vor den Philosophen stellt. Die Erkenntnis spielt bei ihm überhaupt keine Rolle, und so braucht er sich nicht erst vor ihr zu versichern. Trotzdem gleicht sein Verhalten nicht der Aufführung eines Wolkenkuckucksheims, das wohl immer dort entsteht, wo die bloße Vernunft über ihre Grenzen hinaus philosophiert; denn sie besitzt nicht, was sie erst befähigte, dort weiterzuschreiten: das religiöse Erleben, den Glauben, jenes, was sie gar nicht zu bezeichnen vermag.

Für den mystischen Menschen besteht die Aufgabe nicht darin, ein Welträtsel zu lösen, sondern

das Dasein zu erfüllen, welches nicht, wie für den Philosophen, ein Problem, sondern seine Heimat ist. Er hat den Anschluß, den jener zeitlebens sucht. Er erlebt, jener denkt, „mittheilbar hievon ist nichts“. (Schopenhauer.) Es ist bald ein Wort zuviel gesagt in der Bezeichnung eines Geistigen, aber das sicherste ist die Unzertrennlichkeit von Mystik und Anschluß. Und eine andere Gewißheit kann noch ausgesprochen werden, obwohl sie erst später ihre Stelle hat; denn sie enthält den Grundgedanken, von dem aus das Wesen des Anschlusses in dieser Schrift gesehen wird: der mystische Mensch, als sich eins fühlend mit der Natur an sich, in welcher aufzugehen, um zu sein, seine ganze Bestrebung ist, kann nur als guter Mensch — im wesentlichen Sinn, dessen Gegenteil der böse ist — gedacht werden. Er ist der Gerechte, der Vater, der Erzieher. Das Sein bezeichnen wir notwendig als das Gute, und jeder strebt danach. Der böse Mensch, Kierkegaards Sünder, der „vor Gott oder mit der Vorstellung von Gott verzweifelt nicht er selbst, oder verzweifelt er selbst sein will“, kennt den geistigen Anschluß nicht. Also geht im Mystiker noch so starke ursprüngliche Kraft um, daß er Gott noch in sich spürt, und jubelnd zum zweiten Male, nämlich in der Bewußtheit, sich anschließen möchte an das Gesetz. Sein Staunen ist nicht schmerzlich, wird nicht Problematik; denn er steht vor keiner fremden Welt, sondern ihm sind die Augen für die Heimat aufgegangen. Seine Tiefe läßt ihn überall Tiefen und Verhangenheiten wahrnehmen (denn der Mensch sieht in allen Dingen nur sich).

Der Philosoph dagegen erreicht von den Dingen, was denkend erreichbar ist. Sein Staunen ist selbständig; er will nicht so sehr wirken, als vielmehr erkennen. Er ist der Wirklichkeit entfremdet. Das Dasein ist sein Problem. Wie auf einem büßenden Gau ist er, durch die Erkenntnisse hindurchgehend, seines Unwissens bewußt geworden. Die Frucht philosophischer Erkenntnis ist die Demütigung des Erkennens selbst; damit nähert sich sein Träger dem Begriff des Unerforschlichen, der Wirklichkeit, und damit Gott. Vielleicht nur in der abstrakten Konzeption eines Dinges an sich. (Das ungeheure Maschinenhaus der Erkenntnis Kantens: nur dienend, um zu bremsen, aufzuhalten. Die außerordentlich scharfe Vernunft: nur um desto eindringlicher die Grenzen der Vernunft darzutun. Kant: oder das Selbstbildnis der reinen Vernunft. Dagegen ein Kind, spielend, schauend; die Mutter selber, lachend, fröhlich, über den Knaben gebeugt, um ihn in jedem Augenblick mit ihrem Leben zu decken; ohne Problem, nur erfreut, oder leidend, oder besorgt, hingegeben, immer tätig; oder fühlend, um tätig zu werden. Zustände, welche, himmelweit entfernt von der Philosophie, die Begriffe der Seele und der Ewigkeit erst postulieren.)

Das Sein ist nicht denkbar. Somit muß Philosophie, soweit sie im Ernste problematisch ist, als Sühne bezeichnet werden, indem der Mensch genötigt wird, sein ganzes Denken einzuspannen, um — wenn auch nur negativ — zum Begriff Gottes zu gelangen, dessen Wesenheit er durch seine Schuld aus sich verloren hat. Während alle Geschöpfe auf Erden zu Hause sind, ergreift den Philosophen „das Problem des Daseins mit wahren und furchtbarem Ernst und erschüttert sein Innerstes“, so daß sein ganzes Denken auf „Einsicht

hinarbeitet, weil er die Welt, in der er sich befand, doch irgendwie verständlich zu machen inbrünstiglich begehrte“. (Schopenhauer.) Dieser entbehrt des Heimatgefühls, welches alle gesunden Glieder der Natur mit einer unerklärbaren Sicherheit erfüllt. Er fragt immerzu, alles wird ihm erst mit der Erkenntnis deutlich; aber das innerste Wesen der Natur, ihre Kraft, ist durchaus erkenntnislos.

Otto Weininger spricht von der „Tragödie des Erkennens“. Und: „Jedes wahre.. Problem ist eine wahre.. Schuld; jede Antwort eine Sühnung, jede Erkenntnis eine Besserung.“ „Den Problemen.. der Philosophen.. liegt Schuld zu Grunde.“ Dallago, der als mystischer Mensch schon von Anfang an der Widerpart des Intellektuellen ist, schreibt: „..ich bin zur Überzeugung gelangt, daß dem Aufkommen der Philosophie ein Abgekommensein von Gott zugrunde liegt, indem sie sich erst dort einstellt, wo ein Volk das ursprüngliche Verhältnis zu Gott aus sich verloren hat. Demnach zeigt sich Philosophie als ein Ersatz für das Gottesverhältnis im Menschen, der diesen, will er festen Stand und Halt gewinnen, zur Konzentration der Denkkraft zwingt.“ Daher der drückende Ernst jeder wahren Philosophie, welchen der Unproblematische nicht begreift; er sieht den Denkenden strebend und arbeitend bei seinem Problem verharren.

(Von hier aus gesehen, erscheint der Materialist nicht nur als der genialste, sondern auch als der in Wirklichkeit von Gott verlassen e Mensch.) —

Dallago sieht die Philosophie als einen „Rückruf“ an, „der, gesteigert, die Besinnung des Menschen immer mehr auf etwas zurückverweist, das ihm verloren gegangen ist, und ihm so wieder ein Verhältnis zum Unbedingten, als dem einzig Feststehenden, zu erschließen vermag. Daraus geht auch hervor, daß gesteigerte Philosophie in die Theologie, als in das Wissen um Gott als das Unbedingte, hineinreichen muß. Womit auch gesagt ist, daß sie den Menschen einer Gotteserfassung zuführen und daß diese wiederum, als die Erfassung eines Realen im eminenten Sinn, in den Menschen eindringen und ihn so gestalten kann, daß er die unbedingte Wirklichkeit als Ausfluß von Gottes Wesenheit ansieht und sich dieser realen Gottesvorstellung völlig unterwirft. Damit aber hätte der Mensch die Philosophie bereits hinter sich gelassen und das Religiöse erreicht.“ Zwischen beiden Arten des Denkens, zwischen der Philosophie und der Mystik, besteht also vor allem ein Unterschied der Tiefe und Verinnerlichung, der Verbundenheit mit der Wirklichkeit. (Dies beleuchtet wiederum die Tatsache, daß die ältesten Denkweisen religiös und die ältesten Denker Weise waren. Heute ist die Philosophie Erkenntnis; und erst bei dem „abgeschwächten Geschlecht“ vermag sich gar eine „wissenschaftliche Weltanschauung“ aufrecht zu halten.)

Philosophie und Mystik sind nicht qualitativ verschieden; wohl aber Philosophie und Materialismus. Beide bleiben immanent: bei jener ist der Grund der Immanenz die tiefe Ehrfurcht des Denkers, welche ihn, der sich des wesentlichen Unwissens bewußt ist, vor dem Tor des Wesens anhalten läßt. Mit der Absicht, soweit als möglich zu erkennen, an ein Objekt gebunden, ist er sich klar über seine relative Fähigkeit und seine absolute Ohnmacht. Der Materialist hingegen

glaubt sich mit zunehmendem Erkennen — dem Fortschritt der Wissenschaft — zunehmend befähigt, dem im absoluten Sinn Wirklichen und Einen nahezukommen. Also ist seine Immanenz keine Achtung vor dem Nicht-wißbaren, das er als ein gläubiger Mensch außerhalb des Erkennens in sich wirksam sein ließe, sondern die Immanenz dieses „Denkers“ ist in dem Wahn begründet, das Ding an sich immer näher anzusehauen, also die Transzendenz nicht anerkennen zu brauchen; (und doch ist ja alle Anschauung und Erkenntnis überhaupt mit dem principium individuationis verknüpft, welches nur Erscheinungen hervorbringt).

Wie aber das Dasein an sich transzendent ist, so ist das Wirken des Andern, des Mystikers nicht auf die Immanenz gerichtet; seine Absicht ist durchaus ethisch, das heißt: nicht auf Erkenntnis des Daseins (und deren Kritik), sondern auf die Wirklichkeit desselben, auf die Erfüllung und Vervollkommnung des Lebens gestellt.

Wie ihr Inneres, ist auch die Form von Philosophie und Mystik verschieden. Schopenhauers beispiellose intellektuelle Klarheit, noch mehr die unternommene Grenzziehung zwischen dem Objektiven und Subjektiven, eine Leistung der Erkenntnis — mit welcher er das Erbe Kantens in außerordentlicher Weise verwaltete — ist durchaus unverträglich mit der Gefühlstätigkeit und -sicherheit des mystischen Menschen Dallago. Unbeschadet dessen gelangen beide an denselben Ort, „von innen“ und „von außen“ herkommend. Es ist die Konzeption der Einheit im Grunde alles Seienden. Von hier aus arbeitet nun Dallago an der Wiederherstellung des Daseins. Schopenhauer hat das Dasein aufgegeben. („.. Es ist mein Spott.“) Was er über die Erkenntnis hinaus (in seiner Ethik) unternimmt, ist nichts als die leidenschaftliche Verteidigung seines Gedankens von der Verneinung des Willens zum Leben, welche er mit dem Hinweis auf die Not und das Elend und die Hinfälligkeit des Menschendaseins führt.

Schopenhauers und Dallagos Schrifttum — jenes ist System, was wiederum den immanenten Charakter bezeugt, denn das Transzendente ist nicht erfaßbar, noch viel weniger systemisierbar — stehen jedes ethisch gegen das andere. Während beide ein ewiges Gesetz anerkennen, will Dallago es schon im Dasein erfüllen, das ihm gegen das Jenseits keine Grenzen aufzuweisen scheint, während Schopenhauer den Anschluß erst außer dem Dasein als wirksam erklärt. — Wir müssen zuletzt den Versuch unternehmen, Gut und Böse (schuldig), stark und schwach, Bejahung und Verneinung als homologe Begriffspaare auszuweisen. —

Mit seiner Ethik hatte Schopenhauer in gewissem Sinne wirklich die Philosophie verlassen und sich in die größere Tiefe des Religiösen gewandt, indem er das Gefühl wirken ließ, welches ihm den Willen als das im Grunde in allen Dingen Eine enthüllte. (Bei Dallago hatte das Gefühl schon von Anfang an den Primat vor der Erkenntnis inne. „Vielleicht sind die einzig feststehenden Realitäten die Realitäten des Gefühls.“ „Nicht die Erkenntnis bringt Sicherheit. Im Gegenteil: sobald etwas Erkenntnis wird, betritt es die Sphäre der Unsicherheiten . . ., indem es aus der Gefühlssphäre, die an sich sicherste Realität ist, heraustritt.“)

Mit der scheinbar willentlichen und geistig begründeten Abkehr vom Leben erfüllte Schopenhauer seinen Anschluß an das Gesetz. Die Erkenntnis projiziert die Wesenheit ihres Trägers auf die ganze Natur, von welcher daher immer nur soviel erkannt wird, als im erkennenden Subjekt enthalten ist — der Tiefe und der Art nach.

Schopenhauers Interesse für das Ethische ist Sühne. Alle Problematik ist Sühne.

Der Religiöse, und der Religiöse ist für Dallago ebenso wie für Kierkegaard der Weise, ist in eminentem Sinne unproblematisch. Die Rätselhaftigkeit des Daseins wird durch Hingebung überwunden. Der Pessimist, der mehr Erkenntnistrieb hat als Lust, dazusein, und zu wenig Heimatgefühl im Leben, den tiefe Trostlosigkeit niederdrückt, fragt schmerzlich nach Sinn und Wesen der Dinge; weil er sie nicht erklären kann, schmälert er sie und strebt mit „eigener“ Kraft über sie hinaus. Er versteht die Existenz, den Zweck, das Ziel des Daseins nicht und leidet darunter. Daß er zum Wissen über sein Unwissen kommt, befreit ihn nicht. Schopenhauer leidet so an der Existenz der Natur, die er wohl denkerisch durch Verneinung abtut, deren Dasein aber — das er anerkennen muß — ihn beunruhigt. Die letzte Eintragung in seinem letzten Manuskriptbuch („Senilia“) enthält diese eine Frage in abgeplagten, nicht mehr sicheren Worten: „Die Welt ist, und ist wie Figura zeigt: ich möchte nur wissen, wer etwas davon hat.“ Die Erkenntnis ist nicht angeschlossen in geistiger Hinsicht. Der religiöse Mensch folgert gerade umgekehrt: weil die Wesenheit der Dinge verhangen ist, deshalb ist er des Seins und Gottes gewiß. „Das Sichbewußtwerden des Ewig-Rätselvollen um sich und in sich bedeutet das Aufkommen seines Gottgefühls.“ Zweck und Heil des Seins bestehen nur in der Lust, da zu sein allein; und im Geistigen werden die Fragen nach einem Sinn und Zweck neuerdings nichtig gemacht durch die Sicherheit des Anteils am Ewigen. Der Taoteking enthält die Formel: „Sein ist Vollzug des All-Einen.“ Dies ist der Ruf: Sei! Der muß wahrlich ein Jubelruf sein, wenn der angeschlossene Mensch durch das Erlebnis des Seins die Zugehörigkeit zu ihm entdeckt: Ich bin!

Nicht nur also leidet der mystische Denker an der Unbeantwortbarkeit der Frage nicht; nein, daß sie „durch keine Antwort zu erledigen ist“, macht seine innigste Sicherheit aus. Die Verhangenheit, „die zu lichten der Erkenntnis des Menschen ewig verwehrt ist, . . . in welche die Herkunft wie der Hingang des Menschen getaucht ist, macht das Lebenselement des religiösen Menschen aus. Denn von der Erkenntnis des Unvermögens seines Erkennens — aus dem Geiste solcher Unwissenheit wird, wie ich dargetan habe, im Menschen das Religiöse geboren. Der Taoteking, von mir aufgefaßt als die fernöstliche Botschaft vom Reinen Menschentum, das durch den Anschluß an das Gesetz oder den großen Anschluß ausgelöst wird, handelt demnach auch vom religiösen Menschen: . . . er lehrt die Unerforschlichkeit des menschlichen Wesens und läßt diese Unerforschlichkeit das Lebenselement sein für den Menschen. Die Worte, die dies mit größter Klarheit ausdrücken und die ich darum nochmals zitiere, lauten: „Wie der Fisch nicht leben kann außerhalb

seines Elementes, des Wassers, so auch der Mensch nicht außerhalb der Unerforschlichkeit seines Wesens.* *)

Das Unwißbare verliert seine Dunkelheit, indem der Mensch sich verliert. Er geht dazu jedoch nicht außer sich, sondern in sich. Das Gesetz ist nicht außer uns; wir sind vielmehr, ohne Hingebung an es, nicht in uns. „Man hat sich in sich hinein verloren, und der Anschluß an das Ewige und Unbedingte ist dabei gewonnen worden.“ Und dieses Führende „verdichtet sich gleichsam zu einem Bilde, das in der Vorstellung das Wesen eines Herrschers und Richters über alles Geschehen annimmt. Sich vor ihm beugend in völliger Willigkeit, bekennt man sich zu ihm als zu Gott dem Herrn. Was die ganze Bewegung erfüllt, kommt nun zum Ausdruck in den Worten: ‚Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.‘ Der mögliche Zustand der Klarheit Gott gegenüber ist damit erreicht.“ Außer dem Satze, den Dallago noch oftmals wiederholt, nämlich, daß In sichgehen der einzige Weg ist, der zu Gott führt, ist uns das letzte Wort am bedeutsamsten: daß es keiner Dogmatik bedarf, und daß keine Theologie hinreichend ist, die Klarheit Gott gegenüber größer zu machen, als sie beim unwissenden Menschen ist, der nichts besitzt als seine Innerlichkeit. Alle Verdeutlichung, dem Ewigen gegenüber, ist nur ein Bild. Nur der freie Geist, der Gottes gewiß ist, vermag fremdes religiöses Denken als Bild derselben Bewegung angesichts des Unerforschlichen anzuerkennen. Er ist so glücklich, daß er einer Theologie, einer Erklärung Gottes, nicht bedarf. Daher kommt auch, daß er selbst sich nirgends ereifert, weil er niemals wankt und zweifelt. Der Eiferer ist unsicher; und am Ende wird er unredlich. Der freie Geist hingegen zeigt tiefes Wohlwollen.

*) Um an dieser Stelle zugleich noch darzutun, wie vielfach die Gestalt dieses einen Spruches nur durch die verschiedenen Uebertragungen geworden ist, um vorzustellen, welcher Unterschied zwischen bedingter und unbedingter Auslegung, zwischen der Haftung am Gegenständlichen des Wortes und einem Erleben, ja geradezu zwischen Unverstand und Klarheit ist, soll das Ende dieses 36. Spruches in einigen Fassungen hergesetzt werden. Mehr kann im Augenblick nicht geschehen, so sehr ein besserer Hinweis darauf notwendig wäre, daß Dallagos Übertragung „viel ungetrübter als jede andere europäische Vorlage“ (Walter Jerven in: Laotse und die Gegenwart) und von seinem Menschen ganz erfüllt, den Geist des Laotse wiedergegeben hat. Richard Wilhelm: „Den Fisch darf man nicht der Tiefe entnehmen. Des Reiches Förderungs mittel darf man nicht den Leuten zeigen. Alexander Ular: „Doch wie der Fisch nicht lebt außer dem finsternen Abgrund, all-so erstrebe niemals der Mensch das Wissen vom Wesen des Menschen!“ (Diese beiden und eine dritte, derzeit unzugängliche, Übertragung, kannte Dallago bis zur Abfassung seiner, welche er ohne Kenntnis des Chinesischen, nur mit der geringen Hilfe der drei Vorlagen herstellte.) H. Federmann: „So wie man den Fisch nicht von seiner Tiefe darf trennen, sollen die Menschen nicht lernen kennen des Reiches schneidende Waffen.“ Julius Grill: „Den Fisch darf man nicht aus der Tiefe des Wassers herausnehmen; ebensowenig soll man die Leute mit den schneidenden Gewaltmitteln des Staates bekannt machen.“ J. G. Weiß (dessen Übertragung Dallago nicht kennt): „Wie der Fisch nicht der Tiefe entrinnen soll, so soll man des Reiches Machtmittel nicht dem Volke weisen.“ Nach diesen Sprüchen vermag die zeitlose, vom bedingten Ausdruck losgelöste Fassung Dallagos einen wirklichen Sinn zu vermitteln: „Wie der Fisch nicht leben kann außerhalb seines Elementes, des Wassers, so auch der Mensch nicht außerhalb der Unerforschlichkeit seines Wesens.“

Insichgehen bis zum Unwissen, bis wir „immer weniger wissen, was wir sind“, ist der einzige Weg, um zu Gott zu gelangen, oder zu dem Gesetz, als zu dem „Willen Gottes“. Hier müssen wir einen anderen Weg ausschließen, den der Offenbarung, vielmehr: wir glauben, daß diese nicht außerhalb der natürlichen Möglichkeiten liegt, also allen Menschen möglich ist, weil sie freien Willen haben. (Die Freiheit ist ja nicht oberflächliche Freiheit des Entschlusses; auch das Tun stellt sich nach außenhin gebunden dar, als der notwendige Ablauf unseres Wesens in der Zeit. Aber als bloße Wirklichkeit des Wesens — dem alle Freiheit zukommt — ist es wiederum frei. Trefflich empfindet dasselbe eine frühe Aussage Dallagos: „Man kann alles, was man will; aber der Wille läßt sich nicht wollen.“) —

Für die Offenbarung ist Gott von der Natur qualitativ verschieden, so daß die Versenkung in uns (als Natur) nicht ausreichen könnte, Gott zu erreichen. Dallago erklärte dagegen selbst: „Die Natur ist das .. Wahrnehmbare Gottes.“ Und über die Offenbarung, darüber, „daß eine Offenbarung von Gott nötig ist“, etwa, „um den gefallenen Menschen zu lehren, was Sünde ist.“ (Kierkegaard), sagt wiederum Dallago: „Aber Gott kann sich auch im Menschen offenbaren. Jawohl, Gott offenbart sich im Menschen — „Gott, der Geist ist“. Und „.. . Gott offenbart sich vielleicht in jedem Menschen, in dem Sinne wenigstens, daß jedem Menschen Möglichkeit gegeben ist, daß ihm Gott als Geist, als ein Unfaßbares des Gefühls, zum Bewußtsein kommt. ... Der Same des Geistigen liegt in jedem Menschen. Das Menschwerden besteht nun gleichsam darin, daß dieser Same aufgeht und Frucht wird und den ganzen Menschen mit seinen Säften durchtränkt. Seine Vollendung fände dieses Menschwerden im Reinen Menschen oder in dem Menschen, dessen Wesenheit eine völlige Geist- und Gottdurchdrungenheit darstellt. Wer nun in solcher Weise von Gott und Geist erfüllt ist, in dem bewirkt der Gottesglaube wohl auch ein innerstes Verhältnis zu Gott, er eint den Glaubenden mit Gott. So mag durch einen solchen Glaubenden wiederum sich Gott den Menschen offenbaren.“ Von hier aus müssen wir den Blick auf Kierkegaards Abhandlung „Über den Unterschied zwischen einem Apostel und einem Genie“*) richten, in dem, den natürlichen Weg ungültig erklärend, ein übernatürlicher zur Gotterkenntnis und Erkenntnis des Gesetzes angegeben wird: die direkte Offenbarung Gottes. Nicht dadurch, daß wir uns in uns selbst versenken, offenbart sich uns Gott-Natur, sondern durch außernatürliche Gnade.

Deshalb, weil Dallago — auf zweifelnde Fragen hin — Kierkegaards Anschauung bejahte, versuchen wir, den eigenen Stand- und Grenzpunkt mitzuteilen.

Zuerst ist es, als ob nur ein scheinbarer Gegensatz der Anschauung bestünde, der dadurch herbeigeführt wird, daß sich Dallagos Geniebegriff dem Kierkegaards wirklich anschließt. Dieser aber fußt auf der Begabung und stilistischer, also ästhetischer Fähigkeit, welche Dinge ja an dem Menschen ganz gewiß nicht das sind, was ihn zu sich,

*) „Der Begriff des Auserwählten.“ Übersetzung und Nachwort von Theodor Haecker, 2. Aufl. 1926. Brenner-Verlag, Innsbruck.

und damit zu Gott, bringen könnten. Damit ist aber nur das Wenigste aufgeklärt; alles Gewicht liegt erst in der Kierkegaardschen Definition des Apostels. Das Wesentliche ist, daß Kierkegaard ohne Zweifel des natürlichen Menschen Größe auf der Erde schmälert, schon allein, weil er sagt: „Das Genie wird geboren. . . Ein Apostel wird nicht geboren.“ Gewiß wird doch auch der Apostel „geboren“, und dies enthält immer noch in sich — denn er kommt aus der Verhangenheit, und ist wesentlich nicht aus ihr herausgekommen — daß er ein Mann ist, „der von Gott berufen und bestellt wird . . .“, ja sogar, daß er „von Ihm einen Auftrag erhält“, welcher nur sein kann, den Vollzug des Seins zu erfüllen.

Indem Gott Geist ist, und der Mensch als Natur demselben Geiste angehört, muß unmöglich sein, was Kierkegaard will, nämlich, daß ein Mensch in die bedingte (kausale) Welt einen Auftrag des Geistes erhält, welcher doch diese Formen der Bedingtheit nicht hat, anstatt daß dieser Auftrag schon in dem Wesen dieses Menschen läge (in der Essenz), welches ebenso unbedingt ist, und für welches das Geborenwerden ja nichts als das In-Erscheinung-treten bedeutet, es wesentlich nicht ändernd. —

Kierkegaard versteht unter Genialität nur „seltene Begabung“ („ingenium, das Mitgeborene“), und das Genie besteht, „(ob es) seine seltene Begabtheit zu Gott hinführen will oder nicht, es ist Genie, und bleibt Genie, selbst wenn es das nicht tut.“ Von diesem Geniebegriff wäre der des Apostels allerdings qualitativ verschieden. Genialität ist, als tiefe, reine Erkenntnis, unzertrennlich von tiefem Menschentum, das allererst die Flamme ist für das Licht. Das Menschentum ist das Wesentliche. Genialität ist, der Bedeutung nach, etwas Sekundäres. (Weininger und auch Schopenhauer machen sie zu etwas Primärem; nicht schon der Leib, sondern nur der Geist hat nach ihrer Meinung Bedeutung.) Das Erste ist der Charakter. Der Geniale vermag nur in dieselbe Tiefe, als der Charakter reicht, einzudringen: ohne tiefes Menschentum ist wohl ein artistischer Geist, aber kein Genie möglich. Das erfahren wir immer wieder. Das tiefe Menschentum aber, das notwendig ist, gibt dem Genie jenen unerläßlichen Zug der Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, welchen wir von ihm sofort fordern, und welcher unser Vertrauen zu seinen Aussagen begründet.

Also nichts davon, daß „ein Genie um ein Jahrhundert seiner Zeit voraus sein“ kann; das ist keine Bestimmung dafür. Auch nicht die Fähigkeit zur Form — als das ästhetische Vermögen — ist das Bedeutende; Kierkegaard behält hundertmal Recht mit dem Satz: „Nicht durch ästhetische oder philosophische Würdigung der Lehre soll ich oder kann ich zu dem Resultat kommen . . .“, und dort, wo er bildlich erklärt: „Seinen Vater ehren, weil er ein ausgezeichnete Kopf ist, ist Impietät.“ Oder, wo er vom Denken überhaupt sagt: „Alles Denken atmet in der Immanenz . . .“

Aber, wenn wir nun glauben möchten, unser Begriff vom Menschentum des Genies sei wenigstens nicht gegen Kierkegaards Apostel, indem dieser seine „Lehre“ auch aus seiner innersten Natur hätte, dann müssen wir uns erst den Satz vor Augen stellen, welcher für den Apostelbegriff den Ausschlag gibt — und den anzuerkennen uns eben

nicht möglich ist: „Die göttliche Autorität ist das qualitativ Entscheidende.“ Also: „... ich soll mich unter Paulus beugen, weil er göttliche Autorität hat; und in jedem Fall muß es Paulus' Verantwortung bleiben, daß er dafür sorgt, daß er diesen Eindruck hervorbringt.“

Der Apostel wäre also auf einem ganz anderen Wege zu seinem Gottesglauben und zu seiner Erkenntnis — zu seiner Lehre — gekommen, als der große Unwissende, dessen Erkennen Gottes nur ein negatives ist, nämlich die Gewißheit, daß kein Wissen bis zu Gott reiche und daß die Unerforschlichkeit geradezu Lebens- und Glaubenselement wird. Zerstört nicht Kierkegaards Definition den G e s e t z e s begriff? In dessen Sinne blieben sowohl Genie als auch Apostel mit ihrer Erkenntnis immanent; und wo sie leben, mit ihren Werken, als dem Ausfluß ihrer — ihnen selbst verborgenen Wesenheit — wären sie transzendent. Dann aber gilt die Grundbestimmung Kierkegaards nicht mehr: „Ein Genie und ein Apostel sind das qualitativ Verschiedene, sind Bestimmungen, die jede in ihre qualitativen Sphären gehören: Der Immanenz und der Transzendenz.“

Kierkegaards Religiosität ist eine so lebendige, daß jede Gegnerschaft mit Worten sehr bald lächerlich versagt. Der Glaube ist bei ihm durch das Leben — durch das Werk — dokumentiert und gesichert. Die kurze Auseinandersetzung galt auch nur der Verteidigung der N a t u r, des Irdischen, „Geborenen“, des Daseins, gegen eine von diesem qualitativ verschiedene Transzendenz. Es ist gewiß, daß Kierkegaard die Erde verleumdet; er ist Pessimist und unterscheidet sich im innersten Wesen von Dallago. „Hör' den Schrei der Gebärenden in der Geburtsstunde, sieh' des Sterbenden Kampf im letzten Augenblick: und sag dann, ob, was so beginnt und so endet, darauf angelegt sein kann, Genuß zu sein...“

Kierkegaards Wesen ist nicht Mystik; diese trennt die Natur nicht von Gott. Dallago beobachtet schon zu Beginn der Bekanntschaft mit Kierkegaard (1914) dessen „zu düstere und das Irdische — nicht das Weltliche — zu sehr verwerfende Färbung des Christlichen Christi“, dessen Trennung von Himmel und Erde.

Am Ende führen wir einen frühen Satz Dallagos an, der uns sehr willkommen ist: „Müde endlich der Wirrnis, die mein Gottsuchen in mich hineintrag, fällt mir des großen Walt Whitman mahnender Ausspruch ein: ‚Sei nicht neugierig nach Gott; denn ich, neugierig nach allem und jedem, bin doch nicht neugierig nach ‚Gott!‘ Ein eigenes Verstehen läßt mich an die Menschenseele die Mahnung weitergeben: Sei nicht neugierig nach Gott! Du findest seinen Ursprung überall — in der Schöpfung, wie in dir selber — in der Natur der Schöpfung, wie in deiner Natur. Sein Wesen aber ergründest du nie. Ja, dieses Unergründliche selbst ist vielleicht nur eine Äußerlichkeit Gottes...“

Die N a t u r, über die hinaus wir in der Betrachtung des Geistigen nicht schreiten zu müssen glauben, enthält auch die Wege zu Gott in sich. Dallago sagt selber: „Meinem Gefühl nach ist die Natur um einem wie die Natur in einem die einzige Vermittlerin zwischen Gott und Menschen; die einzige Handhabe — nicht für ein Gotterkennen — wohl aber für ein Gotterleben.“ (B. d. U., S. 37.) Das „All-Eine“: Gott ist das

Einende aller Dinge. Da steht kein Pantheismus*) gegen einen, ihm entgegengesetzten Monotheismus; das Wirkliche im eminenten Sinn, dieses Alles Einende erhält den Namen Gottes. Mit Menschengedanken wird der Mensch Gott zu denken versuchen, sein Verhältnis zu Ihm gestalten. Deshalb „liegt die Notwendigkeit, daß Gott als persönliches Wesen aufgefaßt wird, bereits im Wesen des Menschen. Mag Gott sein wie immer... je mehr für den Menschen die Notwendigkeit eintritt, sich an Gott zu wenden, um so mehr wird Gott auch ein persönliches Wesen. Je mehr der Mensch an Gott glaubt, um so mehr glaubt er an einen persönlichen Gott, das heißt: an ein höchstes Wesen, zu dem er in ein persönliches Verhältnis tritt.“

Bestimmend jedoch ist niemals der Name, den wir dem Absoluten geben, sondern die Kraft, welche in uns in dem Namen wirkt. Erst die Existenz legt für den Gottesbegriff Zeugnis ab. „Welchen Namen der Mensch diesem Höchsten, dessen Wesen ihm unfasslich bleibt, gibt: ob er es Gott oder das All-Eine, das Unbedingte und Absolute oder die ewige Vorsehung nennt, kann niemals das Entscheidende sein für das Verhalten des Menschen zu ihm. Sondern das Entscheidende hiefür muß der Rang sein, den es im Menschenherzen einnimmt...“

*

Der Taoteking enthält die Aussage: „Verstand ist Verschließung des Lebens.“ (20. Spruch.) Dies ist ein Ultimatum, das an den Menschen gestellt wird: sich entweder für die Macht des Wissens oder jene des Unwissens zu entscheiden. Aber das heißt nicht nur, daß der Intellekt zur Erkenntnis der letzten Dinge unbrauchbar sei, sondern es bedeutet: wen intellektische Einsicht befriedigt, dem bleibt zugleich das Leben verschlossen. Beim wahrhaft Geistigen dagegen wird jede Erkenntnis nur neues, tieferes, Nichtwissen erwecken.

Jene strenge Formel der Negation der Vernunft ist nur möglich, wenn das Mystische über einen derart Gewalt hat, wie über Carl Dallago. Ihm ist nicht nur gewiß, daß Erkennen das Leben nicht erschließen kann, sondern daß es, wo es herrschend auftritt, das Dasein verschließen muß. Der solches aussagt macht keinen Gebrauch des Wissens mehr, „seitdem er wissend wurde“. Der große Unwissende: „Das einzige wirkliche Wissen ist Erleben.“ Dieses aber teilt nicht ein, es bestimmt nicht, lehrt nicht; es ist nur ein Ausfluß der Liebe und sein Zweck ist wieder nur, immer mehr zu lieben. Die Gedanken sind um des Tuns willen, das Tun bringt die Gedanken hervor. Liebe aber ist dasselbe, wie hingegen sein. Der Geistige hat, was er aussagt, in Hingebung empfangen; zwar mit Hilfe der Vernunft, welche erst das Ungreifbare im Wort objektiviert, aber dieser Vorgang ist der geringste und letzte und technische. Das Hingegenensein macht das Wesentliche aus. Auf dem Wege zu dieser Erkenntnis ist Goethes: „Was der Künstler nicht.. liebt, .. kann er nicht schildern.“ Über das Denkertum des Sokrates sagt Dallago in der noch unveröffentlichten Schrift „Dike und Eros“ (1925),

*) Dallago selber gebraucht dessen Begriff einmal — aber wie verändert sich ein derartiger letzter Begriff unter dem Geiste dessen, der ihn braucht!

dem zweiten Kapitel von „Mensch und Welt“ aus: „Sokrates' Liebesinn ließ es nicht zu, das Wesentliche außerhalb des Erlebnisses, außerhalb der Person festzuhalten.“ (Das heißt also: außerhalb des Tuns, objektiv, festzuhalten: bloß zu „verstehen“.)

Dallago legt das Gewicht auf das Lieben, als das Ziel des im übrigen Ziellosen. Einem Satz Theodor Haeckers über Kierkegaard, welcher diesen als einen Geist wahrnimmt, der „nur wenn er liebt, denken kann, und nur denkt, um immer höher zu lieben“, fügt Dallago hinzu, daß „diese herrlichen Worte vom Denken und Lieben“ auch im Taoteking untergebracht seien, „der eben auch den Menschen lehrt, i m e r höher zu lieben.“ Wir führen endlich noch eine Stelle aus dem ersten Korintherbrief an, welche hierher gehört: „Wenn jemand sich dünkt, er erkenne etwas, so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen soll; wenn aber jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt; ... wir alle haben Erkenntnis; die Erkenntnis bläht auf, die Liebe aber erbaut.“ (1. Kor., 8; 1—3.)

Um der entschiedenen Ablehnung Dallagos gegen die Auffassung, das Wesen bedürfe der Erkenntnis, um das Rechte zu tun, näher zu kommen, stellen wir gegeneinander die Begriffe des Verstandes, der Vernunft, des Geistes (dieses vielzüngigen Unwortes) und der Seele.

Auf die Auseinanderhaltung von Verstand und Vernunft legt Schopenhauer sehr großen Wert; damit nämlich das Tierische vom Menschlichen geschieden zu werden vermöchte. Verstandes-Erkenntnis oder „anschauliche“ hat auch das Tier. Den Menschen macht aus, daß er a b w e s e n d e Dinge sehen kann, das heißt, daß er z u d e n k e n vermag. Das entsprechende Kapitel in Schopenhauers Hauptwerk handelt „... von der a b s t r a k t e n, oder Vernunft-Erkenntnis“. Beide Fähigkeiten, welche Dallago seinerseits nicht trennt, weil er für seine Absicht der Scheidung nicht bedarf, haben ihren Wert a u s s c h l i e ß l i c h als dem Tun dienende unselbständige Kräfte. Führend, als das „Wissen“, welches Macht sein soll, als „Erkenntnis“, werden sie der „B a n k e r o t t des Intellekts“.

Eines ist zwar gewiß: erst die i n t u i t i v e Erkenntnis, welche sich von dem unmittelbaren Dienste ihres Herrn, des Willens, freimacht, ist der Grund dafür, daß der Mensch das Dasein a n z u s c h a u e n vermag; daher dann ebenso das Staunen Platons wie die Problematik kommt. Aber der Begriff der Intuition enthält auch schon jenen der Genialität in sich; es ist nicht mehr bloße Vernunft, welche, anstatt eine t ä t i g e zu sein, Wissen übt (Materialismus), sondern es ist das Übergewicht von Erkenntniskraft, welche, frei geworden, wie ein S p i e g e l des Daseins wirkt. Erst diese Spiegelung erweckt das Wunder. „Den Menschen ausgenommen“, sagt Schopenhauer deshalb, „wundert sich kein Wesen über sein eigenes Daseyn; sondern ihnen Allen versteht dasselbe sich so sehr von selbst, daß sie es nicht bemerken. Aus der Ruhe des Blickes der Thiere spricht noch die Weisheit der Natur; weil in ihnen der Wille und der Intellekt noch nicht weit genug auseinandergetreten sind, um bei ihrem Wiederbegegnen sich über einander verwundern zu können.“ Und Dallago sagt in seiner heftigeren, andächtigeren Sprache, daß „das Sichbewußtwerden des Ewig-Rätselvollen“, dem das Aufkommen des Gottgefühls

folgt (weshalb die Rätselhaftigkeit „Lebenselement“ ist) „. . . das am meisten Entscheidende, das sei, was den Menschen über das Tier hinaushebt“.

Wir empfanden: bei Dallago hat die Vernunft weder Sitz noch Stimme; ihr Triumph ist vielmehr, daß sie nichts — und niemals etwas — erkennen kann. Das Gefühl bleibt die einzige Realität, alles Geistige wird „in die Sphäre des Gefühls verlegt“. Denn das Wesen des Menschen ist zu erfüllt von seinem natürlichen Ursprung, als daß die Erkenntnis sich vor das Wesen zu drängen vermöchte. Dieses Letztere aber ist das Allgemeine.

In zweierlei Weisen, einer geringen und einer bedeutenden, hat die Vernunft, die einstige Dienstgeherin des Willens, die Herrschaft an sich gebracht. Der erste Fall ist in der Dekadenz heimisch, wo die Denkkräfte zu wenig Nahrung von der Essenz beziehen, um zur Einsicht der eigenen Unzulänglichkeit zu kommen. Da steht der Satz des Materialisten-Glaubensbekenntnisses: „Der durch Einsicht geleitete Wille des Menschen wird in zunehmendem Maße zur herrschenden Kraft des Natur- und Kulturgeschehens, um so mehr, je mehr der Mensch seine ‚allerhöchste Kraft‘, Vernunft und Wissenschaft, ausbildet und anwendet . . .“; im „monistischen“ Menschen „erhöht sich die Natur zur Kultur, in ihm gelangt sie zur Erkenntnis ihrer selbst und zur bewußten, zweckbestimmten Tat, in ihm entwickelt sich die ‚blinde‘ Notwendigkeit der Natur zur Freiheit vernunftgemäßer Selbstbestimmung.“ Kann die Befriedigung darüber, daß wir's so herrlich weit gebracht, noch deutlicher ausgedrückt werden, als es hier der Verwalter des Ernst-Haeckel-Archivs, Heinrich Schmidt, tut? —

Herr Professor Dr. Ludwig Stein, welcher „Schopenhauer, Nietzsche und Hartmann in einem Atem nennt“, hat mit demselben Unsinn — in einem Nekrolog für Hartmann, in der „Neuen Freien Presse“ — Dallago aufgebracht; auch da heißt es, „das letzte Ziel des Weltprozesses ist die Erlösung des Willens durch den Intellekt, der Natur durch die Kultur, der Gottheit durch die Menschheit.“ Dallagos Antwort ist klar: „. . . wir streben vielmehr nach Willen — nach Natur und nach der Gottheit.“ Und weil ihm diese Rationalisten unendlich zuwider sind, und weil doch das geringste Ding in der Natur seine, einer „Vernunft“ — im Sinne der menschlichen — ganz und gar vorgängige Existenz vollkommen offenbart, fügt er hinzu: „Schreiten sie einmal zum Geschlechtsakt, meine Herren, vom Scheitel bis zur Sohle ganz gesteigerte Zivilisation, ganz Vernunft und Berechnung — ganz Rationalismus oder Korrelativismus oder gar Panpneumatismus — was Sie da ausrichten werden — ob Sie da überhaupt etwas ausrichten können? — nehmen Sie dagegen Liebe, die gewiß alles eher als rationale Vernunft ist, vielmehr der größte Rausch, die größte Blindheit und dabei doch so schöpferisch, so gestaltend wie nur menschenmöglich — wie nur naturmöglich ist.“ (Dallagos kämpferischer Widerwillen des Anfangs gehörte vor allem der Gedankenlosigkeit jener „Kultur“förderer. Auch Schopenhauer verleugnet die Größe der Natur; aber sein Denken gehört zu ihm, wie Seele und Leib zusammengehören. Er müßte notwendig gerade so denken. Der wirkliche

Gedanke ist keine Beschäftigung, um die Zeit zu vertreiben; jene aber könnten ebenso das Gegenteil denken, denn sie wissen nur.) —

Jene andere Seite, wo in einem bedeutenden Charakter die Denkkraft als Genialität auftritt und überwiegt, ist die tragische der Vernunft Herrschaft. Als Frage, als Problem wirkt das Erkennen — in seinem verschuldeten Menschen — so lange, bis (ja: damit) der Mensch sich gegen sich selber kehrt, gegen das Leben. Die Vernunft löst das Rätsel nicht; sie spiegelt nur das Dasein. „In dem mit Vernunft ausgestatteten Wesen, im Menschen, (kommt der Wille als Ding an sich) zur Besinnung.“ Diese Feststellung Schopenhauers ist auch Dallagos Prämisse. Die Folgerung aber ist bei beiden so verschieden, als Bejahung und Verneinung nur sein können. Dallago wickelt sich wie ein glückliches Kind in den Mantel der Unerforschlichkeit; Schopenhauer, dem zu sein allein nicht Ziel genug ist, dem die Lust zum Sein mangelt, der nicht Natur genug enthält, um im Natursein allein schon genügenden Zweck zu empfinden, der also nicht eigentlich will, sieht hier ein Problem; er fragt: „Hier fängt die Sache an . . . bedenklich zu werden, die Frage dringt sich ihm auf, woher und wozu das Alles sei, und hauptsächlich, ob die Mühe und Noth seines Lebens und Strebens wohl durch den Gewinn belohnt werde? le jeu vaut-il bien la chandelle? — Demnach ist hier der Punkt, wo er, beim Lichte deutlicher Erkenntnis, sich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entscheidet.“

Von einer Entscheidung kann aber keine Rede sein. Die „Besinnung“ ist nur gleichsam Mundstück des Wesens. Keine Erkenntnis ist selbständig, sondern sie muß Werkzeug des Wesens sein, dem allein Freiheit zukommt. Beim Entarteten sehen wir die Vernunft, diese sekundäre Einrichtung des menschlichen Organismus, als einen bösen Gast; aber, wie es beim freien Willen des Menschen angenommen werden muß, als einen gerufenen; so wie Don Giovanni den steinernen Gast selber gerufen hat. Die Anwesenheit der Erkenntnis allein kann den natürlichen Menschen noch nicht brechen; weil sie jenen andern aber bricht, offenbart sie, als bloßer Spiegel unter dem einen Gesetz zu stehen, „welches der Verlautbarung als Gesetz nicht bedarf“, weil Spruch und Wirkung dasselbe sind. Dieses unentwegt Waltende heißt den Entarteten, sich auflösend, zur Quelle umzukehren, antithetisch geredet; das Vergehenwollen scheint dem Denker wie eine freie Entscheidung seiner durchdringenden Erkenntnis, während sie nur Wiederhall ist. Der Starke, Gute, will auch nach der Erkenntnis noch bestehen; er freut sich des ganzen Daseins sogar doppelt, weil er sein Bild — im Bilde der Umwelt! — gesehen hat.

Die Vernunft ist nicht die Seele; vielmehr müssen wir sagen: dieser Geist ist die Sackgasse des Lebens. Ernst Haeckel hat die Vernunft an die Spitze der „Stufenleiter der Seele“ gestellt, und Bewußtsein und Wesensein damit durcheinandergeworfen; er war nicht schöpferisch und mußte also, trotz seiner zweifellos ehrlichen Erkenntnissucht, im Objektiven stecken bleiben. Erstens sagt er dies uns Bekannte: „Durch die Vernunft allein können wir zur wahren Naturerkenntnis und zur Lösung der Welträtsel gelangen.“ Da sollte man ihm doch von seinem

Fachkollegen Paracelsus sagen lassen: „Die Vernunft ist eine öffentliche große Torheit.“ Daraus aber, daß er Vernunft und Seele verwechselt, folgert er sehr Leichtes über das Seelenleben der Tiere; und erweist ihnen damit keinen Dienst in ihrer sehr verkannten Stellung.

Der Geist ist die Sackgasse des Lebens! Damit begegnen wir dem Spruche wieder: „Verstand ist Verschließung des Lebens.“ Ja, es ist derselbe. Und deshalb, weil das Wort, wenn es nicht Verschließung des Tuns sein soll, nur Ersatz sein darf, will das Schrifttum Dallagos als Tat bezeichnet werden. „Unsere Werke sind unsere Taten.“ Es wirkt nur für die Tat. —

Die Folge der parasytischen Vernunft ist der Nihilismus. So war Weiningers problematischer Erkenntnistrieb geradezu tödlich. Keiner würde den Intellekt Schopenhauers zusammen mit dessen Leidenschaftlichkeit besitzen, ohne daß seine Seele geschädigt wäre, welche eine solche Übermacht des Geistes zuließe; er müßte verneinen. Nietzsche hat im Anfang des „Willens zur Macht“ vieles von den dargetanen nihilistischen Folgerungen der Vernunft erhellt — anderes wiederum für sich endgiltig verdunkelt; das erste Buch handelt vom „Europäischen Nihilismus“. So sagt er, was wir sagen wollten, aus — bei den Gedanken immer die geheime und unversöhnliche Todfeindschaft mit Schopenhauer vor Augen, welche wir eine Todfreundschaft nennen möchten, (und dieses Wort ist kein bloßes Spiel mit Worten!) —: „Der philosophische Nihilist ist der Überzeugung, daß alles Geschehen sinnlos und umsonst ist; und es sollte kein sinnloses und umsonstiges Sein geben. Aber woher dieses: Es sollte nicht? Aber woher nimmt man diesen „Sinn“, dieses Maß? — Der Nihilist meint im Grunde, der Hinblick auf ein solches ödes, nutzloses Sein wirke auf einen Philosophen unbefriedigend . . .“ Und: „Der radikale Nihilismus ist der Überzeugung einer absoluten Unhaltbarkeit des Daseins, wenn es sich um die höchsten Werte, die man anerkennt, handelt; hinzugerechnet die Einsicht, daß wir nicht das geringste Recht haben, ein Jenseits oder ein Ansich der Dinge anzusetzen, das „göttlich“, das leibhaftige Moral sei.“ (Am Ende der Aussage spürt man allerdings den Irrtum Nietzsches der Verwechslung des Christlichen Christi mit dem „Christentum“; der Moral mit der „Moral“: . . . in der christlich-moralischen Ausdeutung der Werte steckt der Nihilismus.“)

Vergessen wir aber im allgemeinen nicht, daß Nietzsche angibt, „der erste vollkommene Nihilist Europas“ gewesen zu sein, „der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat“. — Das letztere glaubt ihm der Unbefangene nicht mehr. Dallago behauptet, daß der angeschlossene Mensch niemals wahnsinnig werden könnte. Und er würde auch gewiß kein Ja- und Amen-Lied ekstatisch und trunken hinaussingen müssen, damit alle seine Bejahung vernähmen; er brauchte auch keine Jünger — Nietzsche brauchte Glaubende, die er vom „metaphysischen Bedürfnis“ erlösen könnte, die ihm glaubten, er hätte sich davon erlöst, von Schopenhauer. Die Todfreundschaft, die Wesensverwandtschaft, war viel tiefer, als die taumelnde, berauschte Stimme des amor fati. Nietzsche bleibt Verkünder und Erzieher aller, welche bejahen können; vor ihm selber wurde aber Nacht, bevor er „irgend wann einmal nur noch ein Jasagender sein“ konnte.

Die Stellung des Geistes, der Erkenntnis, zum Leben ist auch in den Worten jenes Theodor Lessing, (dessen Hauptwerk „Europa und Asien“ den Untertitel „Untergang der Erde am Geist“ führt) ausgedrückt, der schreibt: „Das Leben an sich hat keinerlei Ziele... hat aber Leben Ziele (vom Geiste aus), sofort kehren sich diese Ziele gegen das Leben.“ Und: „Das Leben (vom Geiste aus gesehen) ist Wahn und Schuld. Wir müssen, insofern wir Geist sind, lebensfeindlich sein...“ Dallagos positive Bewußtheit, welche in sich geradezu einen „Triumph der Unsicherheiten“ erlebt, wird diesen Ideengang nicht begreifen. Und darum ist er aufgezeigt, damit die Ansicht belegt werde, daß Bejahung und Verneinung nicht Sache der Vernunftkräfte bedeuten, sondern eine Antwort der Natur des Menschen an das fragende Bewußtsein.

Irgend etwas von der Gefahr des Denkens drückt Dallago aus, im Hinblick auf die Kirche gesagt: „So ward das Denken selbst dem Dasein zur Gefahr: Der Menscheng Geist verneinte, was ihm dunkel blieb: Man schuf sich seinen Gott in einem Jenseits droben, nachdem geboren sein als böses Teil verblieb.“

Der Geist ist der Urheber jedes Dualismus, sagten wir. Wir führen hier noch einen Satz von Ludwig Klages an, der aufs klarste die Widersacherschaft des Geistes ausdrückt: „Leib und Seele sind untrennbar zusammengehörige Pole der Lebenszelle. in die von außen her der Geist, einem Keil vergleichbar, sich einschleibt, mit dem Bestreben, sie untereinander zu entzweien, also den Leib zu entseelen, die Seele zu entleiben und dergestalt alles ihm erreichbare Leben zu ertöten.“

Dallago: „Also tötet die Einsicht die Dinge... Andererseits vergütet sie gar nichts, sie kennt die schenkende Tugend nicht, sie ist unfruchtbar und kann nicht abgeben... Das ärmste Empfinden, wenn es aufzuleben beginnt — die leiseste Stimmung... schreiten über sie hinweg — und nicht einmal wie über ein Hindernis. Da nützt alle Anmaßung, aller Dünkel nichts — da nützt kein Hochmut des Intellekts.“

Die Vernunft hat, mit dem Geiste verwechselt, allen Fortschritt auf dem Gewissen, als ein Fortschreiten von der Einfalt des natürlichen Lebens, wie Dallago sagt. In der Form der Zivilisation, das ist der Naturentwöhnung und Bequemlichkeit, hat sie bisher alle Völker am Ende umgebracht. Der Primat des Wissens ist erst in der Verfallszeit möglich. Im Taoteking ist ausgesagt: „Im Reiche das Wissen großziehen ist des Reiches Unheil; im Reiche die Einfalt großziehen ist des Reiches Segen.“ „Die Alten, die tüchtig waren im Erlangen des Anschlusses, brachten der Menge nicht das Wissen, sondern pflegten die Einfalt. Die vom Wissen geblähte Menge ist schwer zu befriedigen.“

Eine der Positionen also ist: daß ebensoviel „gewußt“ zu werden vermag, als an Leben, an Sein, eingebüßt wird. Die Rechnung ist einfach: Wissen ist, wo es nicht von innen, von der Intuition, also von der Hingebung, ausgelöst wird, objektive Aneignung fremder Essenz. Ich „weiß“ von diesem und jenem, ich habe äußerliche Kenntnis fremder Dinge. Je mehr zu wissen, je mehr fremdes Sein, mich begehrlieh macht, desto weniger scheint mich mein eigenes Sein, das allernächste Wunder, begehrlieh zu machen; desto weniger bin also ich, der Fremd-

des braucht, wo er, vor sich selbst vor allem, als wertvoll erscheinen will. Wir müssen dieses Sein als dürftig bezeichnen, das immer nach außen schaut und von außen bezieht. Viel wissen heißt also wenig sein. Daß redliche Forscherarbeit mit diesem Wissen nicht gemeint ist, kann dadurch deutlich werden, daß diese den G l a u b e n nicht ausschließt, und kein Ersatz für die Existenz sein will; während jenes Wissen die w e s e n t l i c h e Befriedigung seines Trägers ausmacht, der eigentlich seine Persönlichkeit damit aufgibt. Die Ursprünglichkeit und E i g e n h e i t des Menschen bestünde doch gerade darin, daß er ausschließlich er wäre, d. i. mit allem im Widerspruch, was nicht er ist. In keinem zänkischen Widerspruch, sondern in einem, der ihm s e i n e Wesenheit erhalten hilft: daß also Einer nicht ein Anderer — dem „Verstehen“ nach — zu sein vermöchte, daß er ein Individuum, kein Dividuum sein sollte. (Das wird im Zeitalter des Kollektivismus und Sozialismus mißverstanden werden.)

Durch das Wissen und das „Hineinleben“ wird der Anfang der Auflösung des Widerspruchs gemacht. Damit löst sich die Leidenschaftlichkeit des Ichs auf, und die Mannigfaltigkeit der Menschennatur — Dallago nennt die Mannigfaltigkeit der Natur ihren R e i c h t u m — wird eingeebnet.

So sehr der wahrhaft gotische Mensch verständnislos vor der barocken Form stehen muß, weil er diesen fremden Ausdruck eines fremden Wesens nicht „versteht“ — d a s zeugt erst für seine Eigenheit — vermag heute der Kunstgelehrte die Aesthetik aller Stilarten aufzufassen, das ist, er verzichtet auf die Eigenheit. Seine Befriedigung ist eine an der bloßen Form, keine lebendige mehr; denn wirklich verstehen könnte er nur eine, seinem eigenen Wesen entsprechende Form, weil nur diese auf ihn w i r k e n kann. Schopenhauer stand im Widerspruch mit dem barocken Stil, Goethe mit der Romantik; und wir alle dagegen sind schon soviel „Verständnis“, daß wir dies als einen Mangel ansehen.

Die „Kritik der Gegenwart“ Kierkegaards faßt am allerbesten in eine Formel, daß Widerspruch aufheben, Wissen üben und Sein verlieren zusammengehören. „Den Grundsatz des Widerspruchs aufheben ist in der Existenz der Ausdruck für: in Widerspruch mit sich selber sein. Die schöpferische Allmacht, die in der absoluten Leidenschaft der Disjunktion liegt, die das Individuum in eine geschlossene Einheit mit sich selbst bringt, wird in die Extensität der Verstandesreflexion verwandelt: indem man alles Mögliche weiß und ist, im Widerspruch mit sich selber sein, d. h. gar nichts sein.“

So hat etwa der Städter alle Bodenständigkeit verloren; diese aber ist ein Ausdruck der Stärke und Fülle. Er muß, als vor seinem ärgsten Feinde, vor der Langeweile fliehen; oder ihn hat, durch Generationen hindurch, das Dasein in Dienst und Amt dem freien, vollen Lebensbegriff entwöhnt. Dann muß er, unglücklich, seine Jahre mit dem Äußerlichen bestreiten. Denn zur Bodenständigkeit und Selbstständigkeit findet er nur mehr in der Idee, im Geist zurück, aber niemals in Wirklichkeit. Er ist schon zu sehr verarmt, er muß ja alles von außen beziehen. Er verlor die Kraft zur Einfalt und Einfachheit, das ist S e l b s t ä n d i g -

keit des Menschen. Das Sein ist seine Sehnsucht. Sowohl für den leiblichen, wie für den geistigen Menschen, gilt diese Armut an Sein, diese Entbehrung, wegen der schlechten Wirtschaft der Vorfahren. (Die Unrast begleitete Otto Weininger auf seine freudlosen, suchenden Reisen; er empfindet das Bedürfnis zu Reisen als etwas, das „einem.. Ungenügen, einer Art.. Sehnsucht“ entsprungen ist. Er schaut auf die stille Kraft seines verehrten Kant, welche so groß war, „daß er nicht einmal das Bedürfnis hatte, zu reisen“. Dallago geht auf den Satz ein, in seiner Schrift über Weininger und schreibt auch seinerseits: „Der Reisebedürftige ist noch immer Sucher... von Weininger wird uns berichtet, daß er ein starkes Bedürfnis hatte, zu reisen.“ Anderswo sagt er von seiner „Bodenständigkeit“ aus, „und Reiseunlust“, welches seine eigene Stellung erhellt.)

So ist aus dem „Geist“, der jedes Stück des Lebens, von welchem die Wirklichkeit gewichen ist, sofort besetzt, wahrhaft ein böser Geist herausgekommen. Und auf alle Jene fällt Licht, welche das wesentliche Sein in das Bewußtsein legen; anstatt dieses notwendig als aus dem ursprünglichen, wirklichen Sein entstanden zu sehen. In der Form des Materialismus hat jener „Geist“ den Leib enteelt; und Dallagos Abscheu vor den „entsetzlich gemeinen“ Büchern ist gewaltig, „die alle Daseinsrätsel.. durch tote Wisserei gelöst und getilgt wännen“, deren Schreiber „Schlächter der Wirklichkeit sind, an deren Leichnam sie konstatieren, daß es so und so ist“. Als Idealismus hat dieser „Geist“ die Seele entleibt. Wie erfreut dagegen Dallagos kühner, unbesorgter Ausspruch: „Alles Metaphysische ist an Materie gebunden.“ Das schließt in sich „den Glauben an Seele, an Geistigkeit in jeder Körperlichkeit eines jeden Lebens“. Das heißt: „Die Natur ist das einzig Wahrnehmbare Gottes“; „Die Natur ist der Leib der Gottheit.“ Und am innigsten: „Mutter Natur, in die alles Vergehende hineinsinkt; und die doch immer wieder von der Gottheit schwanger geht.“

„Verwandtschaft mit Tier und Pflanze und Gestein“ war solange nicht möglich, als des Menschen Vernunft für seine Seele und den Geist gehalten wurde; denn alle jene Wesen sind vernunftlos. „Alle Philosophen“, erklärt Schopenhauer, „haben darin geirrt, daß sie das Metaphysische, das Unzerstörbare, das Ewige im Menschen in den Intellekt setzten.“ Er leistete eine ungeheuere Reinigungsarbeit im Objektiven. (Er wurde damals fast überhört, weil Hegel Jahrmarkt hielt, heute jedoch ist die Wissenschaft, besonders aber das philosophische Denken, und endlich ein großer Teil der schönen Literatur über die deutschen Grenzen hinaus von seinen Erkenntnissen und seiner beispiellosen Klarheit genährt; des Mannes selber aber wird ebenso wenig geachtet. Sein Einfluß jedoch ist dem, der Schopenhauers Schrifttum wirklich kennt, auf Schritt und Tritt spürbar. Macht es der Pessimismus, daß man sich schämt, anzuerkennen, von wem man dieses und jenes weiß, oder glaubt man, einem solchen überhaupt keinen Dank schuldig zu sein? Am Ende scheint es fast so.) —

Während der Philosoph im besten Sinne Wissenschaft betreibt, bleibt der Mystiker als Denker ganz im Ethischen. Ihn nimmt das Wesen, ungeschwächt durch eine selbständige Betrachtung der Form,

völlig in Anspruch. Wissenschaft: dieser Begriff ist für ihn ohne Bedeutung. Wiederum aber beweisen der leidenschaftliche Ernst und der beharrliche Erkenntniswille des philosophischen Menschen, daß auch sein Tun in der Tiefe gründet; wie wir glaubten, als eine Form der Sühne und Abtragung einer Schuld. Da steht Weiningers außerordentlicher Erkenntnisdrang, obwohl er die Gewißheit hatte, nichts wissen zu können; zugleich aber, indem er von der „ungeheuren Schuld der Anschauungs- und Denkformen, mit welcher das Erkennen der größten Erkennen belastet ist“ aussagt, trennt er diese tragische, tiefe Art der Wissenschaft von der ökonomischen, wo nur gesammelt und geordnet wird, „für die Wissenschaft“, für das bloße Wissen, nicht als Willen zum Wert. „Die kolossale Tragödie des Erkennens verabschiedet sich“ mit dem Wissenschaftler. „Den Problemen der Wissenschaftler ist bis heute nie, wie denen der Philosophen und Künstler, individuelle Schuld zugrunde gelegen. Jedes wahre, ewige Problem aber ist eine ebenso wahre, ewige Schuld; jede Antwort eine Sühnung, jede Erkenntnis eine Besserung.“ Diese Worte, als Zeugnis des vielleicht problematischsten Menschen unserer Zeit, haben außerordentliche Beweiskraft in sich. Überdies geißeln sie die geistlose Sicherheit und Anmaßung, welche so häufig im Namen der Wissenschaft auftritt. Diese Alles-erklärer sind auch Dallago vor allem verächtlich: „Die Welt erklärt das Sein, indem sie es trübt; sie nimmt ihm alle Tiefe, indem sie diese undurchsichtig macht. So wird ihr die Oberfläche, das Greifbare, zum Ganzen, sie findet sogar zu einer „Welträtsel“-Lösung.“ Von der wahren Erkenntnis aber dichten Schopenhauer und Dallago fast dasselbe Bild — ohne daß Dallago Schopenhauers Schrifttum selber kennt — dessen Inhalt angeführt werden muß, um des Einklangs willen. Dallago: „Ich bin wie ein kleines Licht in einem großen Dunkel. Von mir nur wird der Umkreis meines Lebens erhellt. Je mehr ich in mich komme, umso mehr wachse ich in die Dunkelheit hinein, und immer ferner werden die Grenzen.“ Schopenhauer: „Die Erkenntnis ist ein Licht mitten in der grenzenlosen, ursprünglichen Finsternis, in welche sie sich verliert. Daher wird diese Finsternis desto fühlbarer, je größer das Licht ist, weil es an desto mehr Punkten die Grenze der Finsternis berührt.“ Wir sagten schon, daß die Folgerung beider Denker notwendig eine entgegengesetzte ist. —

Wir gingen von der Wissenschaft aus: „Wissenschaft sollte ein Mensch nur von dem treiben, was ihn angeht.“ (Weininger.) Heißt das nicht: Erkennen soll er nur, was er liebt, und er vermag nur das zu erkennen?

Erkenntnisse größter vergangener Geister haben sich vor der neueren, mit bessern Mitteln Besseres leistenden, Wissenschaft als haltlos erwiesen: aber es waren immer nur objektive Erkenntnisse; das Geringste, Nebensächliche dieser Denker. Dagegen hält eine bedeutende subjektive Erkenntnis unter allen Umständen, weil erst sie die Wirklichkeit berührt, in welcher nur das Tiefere das Bessere ist, und die Tiefe von ihrem Träger unzertrennlich. Nur das Objekt, das Äußere ist greifbar; deshalb kann eine Forschergeneration der folgenden gleichsam den im Werden begriffenen wissenschaftlichen Bau mit Plänen zum Weiterbauen übergeben; währenddem im Geistigen und Re-

ligiösen Jeder bei sich, das ist von vorn beginnen muß; ihm nützt Ekkehart's tiefe Erkenntnis wesentlich nichts, sie kann ihn nur stützen, wo er dasselbe in sich hatte. Sodas nur aus Licht kam, was schon, notwendig, da war. („Was ein Mensch werden kann, ist er schon.“ Hebbel.) Die Wissenschaft, das Wissen, darf sich deshalb in das Subjektive nicht einmischen. Sie kann ihm höchstens äußerlich gerecht werden, „nachhinken, und bestenfalls das Gesagte bestätigen“.

Sogar jedes Gedicht ist, weil es subjektiv ist, wahr. Die älteste Dichterwahrheit hält heute noch wie am ersten Tag. Wie gering ist doch dagegen, daß dieselben frühen Menschen den objektiven Irrtum mit sich herumtrugen, daß die Sonne sich um die Erde drehe; und nur hier vermag die Wissenschaft zu berichtigen.

Deshalb, weil die kirchlichen Dogmen (Menschwerdung Gottes, Dreieinigkeit und Persönlichkeit Gottes, die unbefleckte Empfängnis, die Sakramente . . .), nicht nur subjektiv, wo ihnen bestimmt die tiefste Geistigkeit zum Grunde liegt, sondern als faßbare Tatsache gelten sollen, nur deshalb ist die Kirche immer wieder neuerdings genötigt, der Wissenschaft Konzessionen zu machen, deren objektive Strenge und Unbestechlichkeit sie also zu spüren bekommt. Und sie muß den Sinn ihrer Dogmen in immer spitzfindigere Dialektik zurückziehen. Würden ihre Aussagen nicht den Zweck haben müssen, eine sonst zu offenkundige Machtstellung, wie sie jede instituierte Kirche darstellt, in dieser Welt zu sichern, so könnte ihre Aufgabe — welche in der Nachfolge Christi, des wahrnehmbar wesentlichsten Menschen, bestehen müßte — das äußerliche nicht nötig haben. —

Dallagos Glauben, daß „das Geistige und Religiöse nicht objektiv aufgefaßt werden“ kann, muß noch dem enfant terrible des Materialismus, der Abstammungslehre, entgegengehalten werden. „Im Anfang war die Vollendung.“ Alle Gedanken Dallagos über diese Erkenntnis enthalten, daß dieser Anfang auch heute, morgen und immer ist. Wer angeschlossen lebt, lebt im Anfang. „Es ist in ihm die Verbindung völlig hergestellt mit seinem ursprünglichen Herkommen aus dem Anfang.“ Dallago gibt auch zu, daß die Erde einmal noch ohne Menschen gewesen sei: „Wenn redliche Fachgelehrte wissenschaftlich nachweisen können, daß vor so und so vielen Jahrtausenden Klima und Bodenbeschaffenheit unserer Erde den Menschen unserer Art ausgeschlossen . . .“ Die objektive Gültigkeit einer Lehre vom Zusammenhang aller Wesen läßt sich auch wahrlich nicht bestreiten; und redliche Männer sind unter den Forschern (Lamarck, Darwin, Goethe, selbst Kant, Schopenhauer . . .). Was aber Dallago der Abstammungslehre völlig entfremdet, ist die von den materialistischen Lehrern derselben behauptete Entwicklung an sich. Daß die Lebewesen, vom Einfachsten weg sich vervielfältigen, entwickeln, mag angenommen werden; aber daß das Wesen, das Eine, welches in Dallagos Ursprungsglauben enthalten ist, sich verändern und entwickeln soll, ist eine geistlose Behauptung. „Das Ziel der Weltentwicklung: Gott“ schreibt Heinrich Schmidt. Der Materialismus ist mindestens gedankenlos, indem er Entwicklung in absolutem Sinne annimmt; solche aus niedrigerem zu höherem, was unmöglich erscheint, weil Etwas nicht aus sich mehr werden kann. Die Natur ist nur vielfältiger, nicht

mehr geworden. Für den Glauben, daß die Vollendung schon im Anfang war und nur erreicht werden muß, erscheint Rückschritt, nicht Fortschritt, wesentlicher Fortschritt. Der Rückschritt bis zum Anschluß an diesen Anfang, der immer da ist. Der Weg geht einwärts, in uns selbst hinein, und will „bewirken... daß der Mensch sich selber völlig gewinne und somit zu seinem Anteil am Ewigen, zur wahren Kindschaft Gottes komme“. Im Taoteking ist gesagt: „Rückkehr ist die Bewegungsrichtung des Anschlusses.“ Und jene Vertreter, welche aus der Abstammungslehre eine Volksreligion zu machen bestrebt sind, welche den, der nicht danach fragt, auf alle Weise damit beglücken wollen, welche also die Weltanschauung damit bestreiten und folglich Materialisten sind, bringen Dallagos Ablehnung der nach Darwin mit dem Gottesglauben völlig verträglichen Lehre hervor. Seine Abneigung trifft den „völligen Fehlschluß... einer beständigen Aufwärtsentwicklung des Menschen... (Etwa so, als hätte unsere Menschenart sich erst allmählich aus den niederen Lebewesen... entwickelt.)“ Die Monisten entpuppen sich immer gleich als „Soziologen“, um der „Menschheit“ zu dienen. Ihrer Entwicklung müsse der Einzelne das Opfer seiner Individualität bringen. (Es ist selten eine versteckte Absicht hinter diesen Menschheitsförderern, sondern nur Gedankenlosigkeit aus innerer Armut.) Und sie bedürfen des Begriffs der Menge, um die Vorstellung der Größe und Macht zu erlangen. Der Einzelne, der sich nur bemüht, sein Wesen ganz zu erfüllen, brächte indes auch dem Ganzen die gedeihlichste Entwicklung. Sich bloß „entwickeln“ wollen, ist ein Unsinn; was sich von seiner Art entfernt, degeneriert; niemals entwickelt es sich. Das stellt die Naturwissenschaft selber fest.

Nichttun, Angeschlossenensein an das Geschehen, entwickelt den Menschen; nämlich weiter zur Wesenheit hin, auf welchem Wege die Erkenntnis und alle Soziologie nicht helfen können. Denn „der Anschluß den man herstellen kann, ist nicht der große Anschluß“. Und so die Entwicklung — auch die äußere — aller Dinge: sich müssen sie erreichen wollen (nicht erkennend, sondern wesentlich); dann kommt der Weg, wohin er auch führt, entgegen. Denken wir uns, bildlich, einen Künstler, der großartige Absichten hätte, von dem, was er leisten wolle. Vor lauter Projekten würde er gar nichts wirken. Wenn er sich dagegen seiner immer mehr sich enthüllenden Kraft hingäbe; wenn er, anstatt immer besseres zu wollen, nur ganz nach seinen Kräften schaffte, könnte er zu höchstem Schaffen kommen. Der Weg, den das Wesen geht, ist mit Augen nicht zu sehen; wir beschreiten ihn scheinbar blind. In Wirklichkeit ist er das Bekannteste für unser eigentliches Selbst; und nur für den dunkel, der nicht er selbst sein will, und den der Herr mit der Blindheit des Erkennens geschlagen hat.

3*)

Unter den geistigen Menschen ist der mystische gleichsam der stärkste. Sein Geist ist bloß das Mundstück seines Gefühls. Dieses aber hat die Gewißheit der Zugehörigkeit der Natur zu Gott, der Untrennbarkeit des Zeitlichen vom Ewigen. Solange man nur erkennt, begrenzt man. Das mystische Gefühl überwältigt das Erkennen, und dessen Grenzen entfachen erst die ganze Kraft. Die „Natur“ des Intellektuellen ist nur ein Gehirnphänomen, die Natur des Mystikers offenbart in den Dingen das Unbedingte. Nicht das Ding verhüllt sich, sondern den intellektischen Geist umgeben Hüllen. Ursprünglich muß aller Geist mystisch gewesen sein. Nur so konnte er statt der Problematik Philosophie der Tat hervorbringen, und statt der Dogmatik Religion der Tat.

Wenn die Begrenzung durch den Intellekt gefallen ist, erkennt der Mensch, wie „tief und fern“ alles ist (Prediger 7, 24), und er schließt sich dieser Verhangenheit an, welche alle Wesen eint, und auch in ihm wirksam ist, als seine Freiheit. „Ich bekenne, daß mein Erkennen nicht ausreicht. Darum begeben mich in die Hand des Nichtzuerkennenden...“ (1918) Das Grunderlebnis, die Grundbestimmung, für den mystischen Menschen ist der Anschluß.

Jeder philosophischen Erkenntnis geht die Not der Frage voraus; der Anschluß aber ist allem Erkennen vorgängig und ein Zustand der Existenz, ein Ausdruck der Kindschaft Gottes. Mystischer Geist ist als religiöser Geist Geist der Tat. Weil nicht erkannt, sondern gelebt, gewirkt wird, ist alle Mystik monistisch, aller Geist schlechthin aber dualistisch. Dieser ist bemüht, die Trennung von Ding und Unbedingtem zu enträtseln, welche er doch selber erst hervorbringt. Jener empfindet keine Trennung; deshalb muß Mystik als Ausdruck des noch nicht fragwürdig gewordenen Geistes angesehen werden. (Nur wo Leib und Seele ungetrennt sind, kann ein tiefes Interesse an den leiblichen, natürlichen Vorgängen so tiefe menschliche Ausdruckskunde — gleichsam nebenher — hervorbringen, wie etwa in der deutschen Mystik. Nur wo man „als Psychologe wie als Physiologe (was ja in einem vereint sein muß)“, fragt, kann der Klarsinn und die Fülle physiologischer Erkenntnis stehen, welche Hildegard von Bingen in ihren „causae et curae“ aufweist, und der Schatz von Physiognomik des Konrad von Megenberg. (Ihre wissenschaftliche Einfalt und mancher grotesker Irrtum beweisen dies überdies mehr, als sie es fraglich machen. Sie wirken wie Fremdkörper, mit der Luft ihrer Zeit eingeatmet.) Nur ohne dualistisches Vorurteil, welches alles Volksgut unmittelbarer Menschenkenntnis absterben läßt, ist solche Seelenforschung mög-

*) Zur besseren Wahrnehmung der Gedankenentwicklung sind den Anführungen dieses Abschnitts die Entstehungszeiten in Klammern beigefügt.

lich. Der Leib war in allen seinen Betätigungen edel und rein. Gott selbst nämlich ist die innerste Natur des Leibes als dessen Schöpfer; als Sinn der Wirklichkeit.

Mystische Erkenntnis entbehrt, obwohl durch und durch ein Religiöses — weil nur tätig erfüllbares —, alles Dogmatischen, Theologischen; selbst bei Religionslehrern wie Eckehart oder Seuse und Tauler, oder Scheffler; vielmehr ist solches Denken ein In-sich-hinein-denken, Sich-ausdrücken. Gott ist sogar weniger von der Schrift her als von einem pantheistischen Naturgefühl aus empfunden. Daraus wird wieder deutlich, wie getragen von bodenständigem und sinnlichem Menschentum die Mystik, das Religiöse schlechthin, ist; zu kräftig und künstlerisch ist solcher Geist, um die Natur zu verleugnen. Der engste Zusammenhang von Mystik und Naturphilosophie ist von der Philosophiekritik längst bestätigt worden. (Auf die häufige, anfängliche künstlerische Betätigung vieler Mystiker wird im Abschnitt über die Kunst kurz verwiesen.)

„Sei still, sei rein, ermüde nicht deinen Körper, verwirre nicht deine Lebenskraft, — und du wirst dauern.“ Diesen überaus herrlichen Satz des Tschuang-Tse (eines Schülers des Lao-Tse) führt Dallago unter anderen als einen Ausspruch mystischen Lebensgefühls an. Er ist zweifellos ein religiöser Satz. Er fordert auf zur reinen Lebenshaltung. Zugleich offenbart er uns: die reine Lebenshaltung, welche uns das Dauern verspricht, ist zugleich die natürliche, religiös sein heißt unbefleckte Natur sein, oder anstreben. Der mystische Gedanke ist ein völlig realistischer. Die Materie wird aufgefördert, kein Geist; die Leibeshaltung bestimmt Dauer oder Verfall. Und wirklich ist es eben der Monismus aller Mystik, welcher die Dinge selber zu Zeichen des Unbedingten macht, wie wir schon erkannten. Materialismus und Mystik aber trennt unüberbrückbar die Art der Anschauung: der religiöse Mensch empfindet die Materie als etwas Wirkendes, von dem wohl die Gesetzmäßigkeit sich durchschauen läßt, nicht aber das Prinzip, die Herkunft. Ihm wird alles Natürliche göttlich, dem Materialisten aber verwirren sich die durchschaubare Wirkungsweise und das verhangene Wirkungsprinzip, weil der Intellekt die Oberhand gewonnen hat. Ein Ding lebt erst, weil es wirkt. Die Wirkung läßt sich mit seinem Organ nicht fassen; sie ist das Unfaßbare, Unkörperliche; gleichwohl erst das Prinzip der Körper. Das Wirken entschlüpft dem materialistischen Denker, das Ding, das er hält, ist zugleich entseelt. „Was man handhaben kann bestimmt das Aussehen; was man nicht handhaben kann die Wesenheit.“ (Taoteking, 1911—14.) Freiheit liegt erst im Wirken der Geschöpfe; in dem, was der Intellekt zu ergreifen vermag, liegt Notwendigkeit. Wirken aber erst ist Sein. „Alle Wirkung ist ein Neues — ein Schöpferisches — ein Wunder.“ (1909.)

Dazu noch einige Sätze des Tschuang-Tse, von denen, welche Dallago angeführt hat: „Die reinen Menschen der Vorzeit schiefen ohne Träume, erwachten ohne Angst. Sie aßen ohne Genußgier. Sie atmeten tief. Denn reiner Menschen Atem kommt aus den innersten Tiefen, der Gemeinen Atem nur aus den Kehlen...

Die reinen Menschen der Vorzeit handelten ohne Berechnung, suchten nicht Ergebnisse zu sichern, gaben sich nicht mit Plänen ab...

Solehe Menschen sind am Geiste frei, an Haltung still, an Antlitz heiter. Ihre Kälte ist die des Herbstes, ihre Wärme die des Frühlings. Der Wechsel ihrer Triebe vollzieht sich im eigenen Gesetz wie der der Jahreszeiten. Sie sind im Einklang mit allen Dingen, und keiner kennt ihre Grenzen.“

Dallago, den diese Worte zutiefst entzückten, schreibt: „Es ist als hätte hier wer ausgesagt über das Intimste und Vollendetste eines Menschentums... Tschuang-Tse lebte bereits etwa dreihundert Jahre vor Christo... Der reine Mensch... ein endloses Eines von Leib und Seele, von Leben und Tod, von Diesseits und Jenseits... der wahrste Interpret der Natur — der Interpret ihrer Einheit.“ (1911.) Das ist der Realismus des Mystikers, daß er Anschluß hat in seinem Tun ans Absolute. „Realist ist, wer mit dem Absoluten rechnet.“ (1925.) —

Die erste Konzeption des Anschlusses war der Landschaftsmensch Dallagos. Die landschaftlichen Jahreszeiten, Sonnenwind und Gewitter: Alles ist sinnvoll und zwecklos. Ebenso der Mensch, der seinen Zweck nur in sich selbst hat, nicht außer sich. Seine Beschreibung ähnelt jener des Tschuang-Tse, und ist doch schon ein halbes Jahrzehnt früher niedergelegt worden.

„Der Mensch der Landschaft, der wie ein kleines Stück Leben sich ihr einreicht...“ Ihm „offenbart sich die Seele der Landschaft...: sie ist wie die Allmacht selbst...“

„Wer diese Dinge kennt, mag sich keinen Gott mehr nach einem Menschenbilde formen. Er fühlt seine Gottheit in der Einheit der Vielheit... im Wesen aller Dinge als Teile des Unerforschlichen, Ewig-Rätselfaften, das ihn umgibt.“ (Alle: 1904.)

„Wir sind Landschaft! — Im schlimmsten Falle ist dabei der Künstler über seinem Werk vergessen...“ (1904.)

„Ich habe mich heute als sommerliche Landschaft entdeckt: ich bin glühend und lichtaufnehmend wie der Sommer um mich. Es geht wirklich die Jahreszeit des reifenden Kornes, der versonnten Waldluft und der Gewitter in mir um... Wir sind Natur... Wie in der Natur die Gewitter, so sind in der ursprünglichen Menschennatur zumeist die Affekte der Brunst kurz, wild und mächtig, dabei immer reinigend und klärend.“ (1906.) „Wir machen nach wie vor alles Kulturwachstum abhängig von dem Eindringen in die Natur.“ (1906.)

Das Anschlußerlebnis wird zur „Quelle des Menschentums“ für Dallago. Ihm entspringt die Erkenntnis des Unwissens im geistigen Leben, und im tätigen das Tun-erleiden, das Nicht-tun, das heißt, das im Anschluß an die große Wirklichkeit vollbrachte Tun, dem alles Zweckliche fehlt. „Nicht in dem, was menschliche Kurzsichtigkeit und Seichtheit aufklären und lösen, sondern in dem, was menschliche Tiefen an Rätselfn zutage fördern und sich seelisch vertraut machen, erweist der Mensch sein Menschentum und zugleich seine Kindschaft Gottes.“ (1908) „Das Ewig-Unentwirrbare und Rätselfhafte in der Schöpfung gebiert in unserer Seele Gott.“ (1908.)

„Der größte Mystiker wird auch zugleich der größte Realist sein; denn er beginnt zu schauen, zu erleben: Das Reale hat kein Ende.“ „Alles Übernatürliche wird... Bestandteil der Natur, die

alle Rätsel in sich schließt.“ (Beide: 1910.) Das sind die Grundsätze. „. . . Wie enteindend wird uns das äußerliche Tun der Bünde: uns Monisten der Tat, . . . unbündig aus innerer Angeschlossenheit.“ (1910.) Als Dallago die Bekanntschaft des Tschuang-Tse und, vor allem, jene des Laotse machte, war er schon längst vorbereitet und empfing alles wie ein Verwandtes; Anschluß, Nichtwissen, Nichttun.

„. . . ich [bin] dahin gekommen . . . : nicht mehr zu tun, sondern mit mir tun zu lassen“, schreibt Dallago nachträglich über eine Stelle im „Buch der Unsicherheiten“; „es enthält bereits das Grundmotiv des Taoteking: das Motiv des Nichthandelns.“ (1911.) Und während ein Herr Dozent Guthertz, der eine Einleitung zur Wilhelm'schen Übertragung des Taoteking geschrieben hatte, etwas Gescheites zu sagen glaubte, wenn er versicherte, sich Laotse genähert zu haben „trotz aller Mystik“, betonte Dallago: „Ich nähere mich Laotse, dem Mystiker.“ (1911.) —

Dallago braucht keine Philosophie, weil er keine Befriedigung eines Erkenntnisdranges braucht. Sein Unwissen genügt ihm, seine Hauptsache ist die Gestaltung des Daseins. Dallago kennt von Schopenhauer oder Kant — noch weniger von den geringeren oder früheren Philosophen — nicht viel mehr als einige Zitate. Ihr Stil, das ist, ihr Wesen vermag ihn nicht festzuhalten. Dagegen sind ihm die bedeutendsten Ethiker und Kämpfer für die Daseinsführung bekannt. Mit Kierkegaard, mit Pascal und Augustinus, und mit Kardinal Newman hat er sich eifrig auseinandergesetzt. „Wo Sokrates nicht mehr zu Wort kommt, hat Platon für mich das Interesse verloren . . . Sokrates zeigt sich zugewandt dem von jeher Geistigen und Religiösen; . . . daß Platon ideal bleibt, ist an sich eine Schwäche . . .“ (1921.) Mehr als Platon bedeutet für Dallago selbst noch Nietzsche, insofern er kämpfte für die Wiederherstellung des Menschen. „Das Wort muß völlig Tat oder Beispiel werden.“ Philosophie, systematisches Denken, vermag nicht unmittelbar Tat zu werden; wie eben umgekehrt Leben und Glauben niemals System werden können. Th. Haecker spricht irgendwo vom „Glaubenssystem“. Dallago entgegnet ihm: „Ist denn der wahre Glaube ein System?“ (1921.) Christi Lehre war sein Leben selber, sein Beispiel; erst Paulus „verkündete die Lehre von jenem, der ein Beispiel gegeben hat.“ (1914.) Nicht Erkenntnis, sondern Tun, nicht Problematik, sondern Hingebung. Die höchste Forderung ist Reines Menschentum. Dieses aber „besteht darin, daß der Anschluß an die Herkunft, an das Ewige und Unbedingte, der Anschluß an Gott gelebt wird, und daß der Mensch so in seinem ganzen Tun immer vor Gott da ist und Gott zum Maßstab hat“. (1914.) Vor dieser Aufgabe verstummt alle Philosophie. Dallagos Gleichgültigkeit gegen sie wird verständlich; zugleich aber auch die tiefe Berechtigung dieses Menschen, über das Religiöse zu reden, wenn ihm seine Haltung auch in der offiziellen Christenwelt nichts einträgt als Verleumdung, und innerhalb des weltlichen Gefüges, des Staates, nur Beargwöhnung und Armut.

*

Mensch und Dasein. Das Leben dieser Welt kennt Zweck und Genuß. Diesem Leben ist das Unbedingte abhanden gekommen; so muß es erst einen Sinn schaffen, der den Raum zwischen Geburt und Tod ausfüllt. Das Leben in der Schöpfung ist dagegen Lust und Entfaltung. Beides reicht über den zeitlichen Daseinsraum hinaus ins Ewige. Die Lust zu sein ist sich selbst genug und bedarf nicht erst eines Zweckes. Genuß ist bedingt, während sie unbedingt ist; denn sie ist Lust, sich ganz zu entfalten, zu blühen, zu reifen, und am Ende abzugeben. So daß selbst der Tod noch innerhalb der Lust liegt, das Vergehen der letzte Egoismus des Geschöpfes ist. Tod heißt dann nur mehr: Veränderung; denn die Lust und die Entfaltung vergehen nicht. „Ein jedes Ding langt ewig in die Zeit hinein.“ (1911). Nur Genuß und Zweck werden mit dem Tode zunichte.

„Ein Wiesenfleck umgibt mich mit dem Heer von vielen tausend Halmen... Ein jeder Halm saugt sich die Kraft aus dem Boden, in dem er wurzelt, und saugt soviel er nur kann, um sein Leben so stark und so reich als möglich zu machen. Denn jeder Halm will wachsen und sich ausströmen, was ihm soviel wie leben ist.“ (1908.)

„Wenn Wachstumsdrang und Entfaltungssucht eines Lebens nur aufzunehmen trachten und nach Raum ringen, so ist es, um dieses Leben so zu gestalten, daß es möglichst viel abgeben könne. Welch herrlicher Machtwille, der wie unbewußt nach Besitz ringt, um abgeben zu können, nicht um zu besitzen.“ „Dieses Gewoge von Reben.., wie weiblich solche Rebenranken sind, die vielleicht zu ihrer tiefsten Lust kommen, indem sie ihr Bestes anbringen, und so erst ihre Bestimmung erfüllen. Denn überall in der Natur zeigt sich solches Abgeben als das Erfüllende, als das Vollenden.“ „Ich brauche nur noch Tage zu warten, bis die Früchte eingebracht sind, bis alle die dargebotene Fülle auch abgegeben ist, um zu sehen, wie rasch die Gebenden nun selber verfallen und ihre leiblichen Reste abgeben... Wie früher der Hang zum Abgeben das Wachstum-fördernde, das Lebens-anspornende war, so wirkt nun das Nicht-mehr-abgeben-können leben-auflösend. Und wie mit Rebe und Baum mag es auch mit dem Menschen sein.“

„Je schwerer und reifer eine Ähre wird, um so mehr neigt sie sich in einem Bogen wieder der Erde zu, daraus sie entsprossen ist. Nur taube Ähren bleiben in die Höhe ragend, sie wollen nicht geschnitten sein. Es belehrt mich: Nur das Mißratene will nicht vergehen, das Wohlgeratene aber mag nach Vollbringen seines Werkes, nach Abtun seiner Bestimmungen zum Ursprung zurückbegehren — zurück wollen ins Dunkel seiner Herkunft.“

So wird es auch für den Menschen klar: daß der Tod kein Übel, daß er vielmehr die Vollendung des Lebens ist. ... so frei werden zum Leben, daß man ihm auch in seiner Begrenzung, dem Tode, zugetan wird... Ein solches Willkommenheißen ist dann nur mehr wie eine letzte Lebensbejahung. In der ursprünglichen Natur mag diese Bejahung auch anzutreffen sein.“

„Daß dem Alter der Tod begehrenswert ist, läßt sich zu allen Zeiten wahrnehmen... Wie die Natur in dem noch Ungeborenen den Eintritt in das Leben begehrt, wenn die Frucht im Mutterleibe reif ist,

also mag auch die Natur des Alters, das sein Letztes gegeben hat und schnittreif ist, das Scheiden aus dem Leben begehren. Denn Werden und Vergehen sind nicht willkürliche, sondern notwendige Vorgänge, inneren Zusammenhängen entsprossen. Und wie Mutter und Kind nur leiden und schließlich zugrunde gehen müßten, wenn die ausgetragene Frucht nicht geboren werden könnte, also müßten auch Mutter Erde und der von ihr ausgetragene Mensch nur noch leiden und schließlich ihre sich immer neujüngende Art einbüßen, wenn der Mensch, der sich ausgegeben hat, nicht auch ausgeschieden werden könnte. (Alle: 1913.)

Welch einen tiefen Glauben, entspringend aus einer ursprünglichen Kraft im Menschen, machen solche und die folgenden Worte notwendig. Natürliches Denken, angeschlossen an die Wirklichkeit des Daseins.

„Der Egoismus des Lebens, fortwährend den Altruismus in sich bergend — in seinem letzten Bestandteil, dem Tode. Dieser den Egoismus des Lebens gleichsam unterstreichend und befürwortend, ja allem Leben erst als Egoismus einen Sinn gebend ... Diese altruistische Wirkung wird aber abhängig sein von dem Raume, den wir im Leben eingenommen — von der Selbstentfaltung, die wir mit uns vorgenommen haben — von unsrem Egoismus... Ansporn zur Entfaltung und zugleich sicherstes Unterpfand der Wachstums- und Entfaltungsrechte: — Der Tod.“ (1908.)

Dies enthält schon das Urteil über den geläufigen Sinn von „Altruismus“:

„Ich schaue den Altruismus des Herkommens als ein Ödes — als ein Lebloses — als etwas, in dem der Quell des eigenen Lebens versiegt ist. So lehnt es sich an anderes und stützt sich auf anderes, ja lebt zuletzt von anderem — von Leben, die außer ihm sind... So entpuppen sich viele Helfer der Massen selber als die Hilfebedürftigsten...“ (1908.) —

„Memento mori! — Kennt die Natur denn das, was die beiden Worte ausdrücken? Man prüfe... die Bäume oder die Tiere... Erhält man da nicht eine Grimasse als Antwort, wie sie nur dem größten Unverstande möglich ist? Die Natur versteht den Sinn dieser Worte nicht. Denn nicht der Tod oder das Sterben haben diese Worte geboren, sondern der Glaube... an die völlige Trennbarkeit der Seele vom Leibe im christlichen Sinne — der Glaube an Vergeltung... Die Natur bekennt... immer und überall nur ihr memento vivere — auch im Tode — im Vergehen noch.“ (1906.)

„Das Sicherschließen (bedingt), daß man sich selbst, sein Leben lebe, und daß dieses Leben leben eine Lust sei, wie es doch naturgemäß lustvoll ist, das zu leben, was in einem gelebt sein will ... sein Leben zu leben (ist) des Daseins Lust. Es ergibt das Seltsame: daß auch das Vergehen des Lebens Lust ist, indem dieses Vergehende doch als Leben im Menschen liegt... Die Wege des Lebens sind auch die Wege des Vergehens.“ (1913.)

In einem „Abschiedsgesang der Bäume“ (mit denen Dallago am liebsten die Menschen vergleicht, weil sie, so wie jene, um so tiefer im Erdreich verwurzelt sein müssen, je höher sie emporragen wollen) ist

dieser Anschluß an das Gesetz ausgedrückt, der alles ursprüngliche Dasein mit Licht und Kraft und Glück erfüllt:

„Wir Volk der Bäume preisen scheidend noch das Sein,
wir treten in das Dunkel wie in ein Gesetz hinein,
das mehr und mehr von unsrer Lebenskraft verspinnt,
bis unser Blut und unser Atem nicht mehr rinnt.
Dann fallen wir und lassen unsern Stamm zurück,
verwesen in der Erde, finden so das Glück
des Friedens, das vielleicht ein Ding durchweht,
das einen ungeheuer langen Schlaf begehrt,
dabei sich auflöst — wandelt, bis es wieder sich besinnt
und irgendwo als irgend etwas neu beginnt.
Und was wir waren, wird noch immer sein:
ein jedes Ding langt ewig in die Zeit hinein.“ (1911.)

Die Begriffe der Freiheit und Persönlichkeit werden gereinigt. Wie die Willigkeit des Weibes im Grunde wieder ihr Wille, ihre Freiheit darstellt, ebenso unbeugsam, unbesiegbar wie der stärkste Wille, so ist umgekehrt der heftigste Wille des natürlichen Menschen Willigkeit. „Der freieste Mensch ist immer ein Geführtes im höchsten Sinne.“ (1910.) Und indem jedes Ding seine Form des Daseins austrägt, hat jedes Persönlichkeit. Die Gemeinschaft ist kein Gegensatz zur Persönlichkeit. Die Gemeinschaft kann aus lauter Einzelnen bestehen, die völlig sich leben. Erst die Gesellschaft, welche Sitten und Formeln aufstellt, büßt das Persönliche im selben Maße ein, als diese äußeren Einigungen überhandnehmen. In der Natur gibt es nur Persönliches. Denn jedes Ding lebt sich. Dallago:

„Mich dünkt: es gibt nur Persönliches. Ich erschauere, daß jedes Leben sich lebt: Pflanze, Tier und Mensch. Das Wie und der Grad des Bewußtseins ist dabei ein Nebensächliches. Dieses ‚Sichleben‘ ist an sich schon ein unteilbares persönliches Moment... Erst der... nur die Oberfläche absuchende Intellekt... trennt: in sozial und persönlich, in altruistisch und egoistisch, in ‚der Gattung leben‘ und ‚dem Individuum leben‘.“ „Persönlichkeit: ... ein Vorfinden von Gesetzgebung in sich, von Satzung und Sitte, von Ehrung und Erniedrigung, von Segnung und Strafe, von Gebot und Verbot; als eine letzte und höchste Instanz für alles in sich...“

Während der Gesellschaftsmensch von Konvention, Mode, Politik, Nationalismus, Sozialismus, Ehre, Rang und Bildung getragen wird, von lauter Unpersönlichem, Internationalem, ist „der Mensch der großen Persönlichkeit nur seinem Inneren untertan“. (Alle: 1911.)

„...die allgeläufige Vorstellung, die zwischen dem Ich und der Gemeinschaft immer nur die trennende Schranke erblickt... Um Laotse nahe genug zu kommen, muß man mit dem Gegensatz von Ich und Gemeinschaft erst völlig aufgeräumt haben.“ (1914.)

„Wenn ich... vergegenwärtige, wie das überströmende Ichgefühl in seinem Träger das vielleicht friedvollste und genügsamste Leben auslöst, so möchte ich damit verdeutlichen, was Individualismus als Ichkraft ist. Daß er ein Insichgehen, ein Sichentfalten nach der

Richtung des Unbegrenzten und Nichtwahrnehmbaren ist. Daß ihm darum auch niemals die Mitmenschen im Wege sind. Er sucht niemals seinen Vorteil, sondern die Entfernung seiner Grenzen; so kommt er zur Gemeinsamkeit am Grunde, zum großen Einenden.“ (1914.)

„Was den Menschen erhellt, ist das Licht der Freiheit. Auf diese Freiheit beziehe ich den Dichterausspruch, den ich dahin abändere: Von dem Gesetz, das alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich zu ihm findet. In diesen Worten ist eine Aneignung durch Hingabe ausgedrückt. Der Vorgang befreit vom Gebundensein durch Aufgehen in die Kraft, die bindet...“ (1919.)

Persönlichkeit und Freiheit sind verwirklicht in dem Einzelnen Kierkegaards, im wirklichen Menschen, der sein Dasein nicht in dieser Welt veräußert, der es mit seinem ganzen Menschentum trägt und besteht. „Man bleibe für sich, und wohnte der Fremdnachbar so nahe, daß man Hahnengekräh und Hundegebell herüberhörte und brächte man sein Leben auch zu höchstem Alter.“ (Taoteking, 1911—14.) —

„Am Ursprung der Dinge herrscht Ordnung; wo etwas entspringt, ist etwas geordnet.“ (1911.) Das enthält, daß Sittlichkeit und Vernunft das Leben nicht von außen zu lenken vermögen, sondern alle Sittlichkeit und Vernunft in allen Geschöpfen, je nach ihrer Form verschieden, schon liegt. Das Recht tun bedarf keiner Satzung und Pflicht; wiederum vermag Gewalt das Rechte nicht zu erzwingen. Eine Fülle der Weisheit liegt in den folgenden Schriftstellen Dallagos:

„Was lebt, weiß nicht; weiß um so weniger, je mehr es lebt...“ (1913.) Von der Lust, von der Geschlechtlichkeit insbesondere, wird gesagt: „Ein Tun ist erst Zweck, wenn es getan wird, um ein Bestimmtes zu erreichen. Bei der Lust trifft das nicht zu; sie ist um so unwissender, je mehr sie Lust ist. Und es ist anzunehmen, daß ihr höchster und blindester Moment zugleich ihr schöpferischster ist.“ Die Lust ist „blind und doch wählerisch, als wäre sie lauter Auge, rückhaltlos sich vergehend und doch in bestimmtester Form sich sammelnd, sich der Zeit hinterlassend. Solche Lust tritt wohl nur dort auf, wo noch reines Menschentum vorhanden ist. In jedem andern Fall tritt mit der Lust auch bereits ein Verdorbenes und Verkümmertes auf, das sich als solches hinterläßt, wo diese Lust Frucht trägt. So daß das Kind nicht mehr als etwas Unschuldiges, sondern... auch bereits als etwas Schuldiges erscheint.“ „Daß wir als Erzeuger frei von Schuld sind, wäre unsern Kindern die beste Mitgift.“

„Was heute der Empfängnis harrete, befruchtet sich später nicht mehr. Und das Fruchtbringen ist für das Weib mit einem so großen Säfte- und Kräftewechsel verbunden, daß die Folgen seiner Aufhebung oder Verhütung wohl tief in das Weib hineinreichen. ... Im empfängnis-tüchtigen Weibe mag durch künstliche Verhütung der Empfängnis-etwas zurückbleiben, das eine spätere Empfängnis noch zu verspüren bekommt...“

„Die Kraft, ja das Wunder, ist dort, wo die Unschuld ist.“ (Alle: 1912.)

„Vernunftgemäße Zustände haben menschliche Einsicht als Richtmaß; Tao, als Anschluß an das Gesetz, hingegen verneint gerade solches Richtmaß und setzt diese Verneinung als das Entscheidende.“ (1914.) Diese Antwort an Richard Wilhelm, der das chinesische Zeichen Tao auch im Sinne „vernunftgemäßer Zustände“ gebraucht, führt uns zum Begriff des Nichttuns (dem chinesischen Wu-Wei).

„Nun will ich nichts mehr erreichen: ich bin nur noch neugierig, was mit mir erreicht wird...“ (1908.) — „Keine Wirkung unseres Tuns (ist) bestimmbar und übersehbar! Nimmt es uns nicht das Recht, unser Tun zu bestimmen? Muß es uns nicht vielmehr bestimmen, mit uns tun zu lassen; — uns unterzuordnen allem Mächtigen und Dunklen in uns? — Uns unserer Natur unterzuordnen...? (1909.)

„Es ist für dort vollendetste Umsetzung (des) Innern in Tat anzunehmen, wo das Nichttun in Aktion tritt.“ (1911.) Das Nichttun entfernt von allem Tun das Zweckliche; das ist alles! „Des Zwecksinns entraten, macht eigentlich ein Tun erst frei.“ So ist auch echte Leidenschaft als Tunerleiden aufzufassen; „auch Begierden und Leidenschaften leben wollen“ ist enthalten in „der großen und weiten Auffassung von Wu Wei (Nichttun)...“ „Erst der Verfall entdeckt.. ein Schlechtes und Sündiges, und erst die Berechnung stellt es unter Einsicht und Aufsicht und veranlaßt so seine (des Menschen) Mißratenheit. Das Geschlechtliche war ursprünglich gewiß das Heiligste und Ge-regelteste in der Menschennatur. Und was ist es heute?..“ (1911.)

In der ersten Auseinandersetzung mit Kierkegaard erfährt dieses Nichttun seine tiefste Verdeutlichung: „Im Sinne eines Ewigen kann man keines Tuns gedenken, das sich für äußere Dinge einsetzt, sondern nur des Tuns, das der Mensch gleichsam erleidet; erleidet als ein Tun, das in ihm ausbricht, um ihm den Anschluß an das Ewige zu eröffnen, und das nach außen hin ein Nichttun ist.“ (1914.) —

Der Reine Mensch des Taoteking „begeht den Weg des Geschehens und betätigt Nichttun.“ (Und „durch Nichttun bleibt nichts ungetan.“) Sittlichkeit und Pflicht sind ihm fremd, wie sie dem Natürlichen fremd sein müssen. Denn sie sind Krücken. Fühlt nicht etwa das wohlgeratene Kind seine natürliche Pflicht gegen die Eltern, obwohl es „Kindespflicht“ nicht kennt, ja, liebt es jene nicht naturgemäß, ohne äußerliches Wissen um Elternschaft?

„Niemals ist das Natürliche so entartet, daß es sich Pflichten eintun muß. Der Begriff Pflicht schließt ein Gesetzliches in sich aus.“ Mit diesem, 1908 geschriebenen, Satze ist wiederum ein Hauptgedanke des Laotse vorgedacht. Im Taoteking ist gesagt: „Der große Anschluß kam abhanden: ...Satzung und Sitte kamen auf: es erbrachte die großen Lügen. Die Blutsverwandten wurden uneins: es erbrachte Kindespflicht und Verwandtschaftsgebot. Das ursprüngliche Gemeinwesen verlor sich: es erbrachte Spaltung im Völkertum.“ Und: „Sittlichkeit ist Schein, ist Trugbild der Liebe und des Zerfalls Beginn“, heißt es an einer anderen Stelle; „die Sittlichkeit lebt von Bestimmungen und Absichten; so bedarf sie der Gewalt zu ihrem Bestand.“ — Dallago betont: „Die Evangelien kennen — ebenso wie der Taoteking — keinen Sittlichkeitsbegriff.“ (1920.) —

Gesetz und Sittlichkeit (welche ja Gewalt für ihren Bestand nötig hat) sind Gegensätze. „Wo befiehlt die Natur die Gewalt von außen her? Trägt sie nicht vielmehr ihre Gewalt als ihr Gesetz in sich?“ (1911.) (Die Strafe der Natur gründet ja tiefer, als Gewalt je reichen kann.) Dallago schildert die Familie, diese intimste Gemeinschaft vom Führendem und Geführten, und sagt dabei: „Wer zum Weibe machte und Kinder zeugte, betrachtet auch Weib und Kind als seinen natürlichen Anhang und will die Natürlichkeit des Anhängens durch kein Tun und Reden beeinflussen. ... Er möchte Herrschaft und Führung haben ohne Herrscherrolle, so natürlich, wie ein Stamm über das Zweigwerk Herrschaft und Führung hat. ... Sein Wille zur Natürlichkeit seiner Anhängerschaft verträgt keine Züchtung...“ (1912.) Und: „Es ist ein Zeichen von Entartung, durch Gewaltanwendung bessern zu wollen.“ —

Im Taoteking wird sehr oft vom Herrscher geredet und vom guten und schlechten Regieren. (Laotse selber verließ ja des schlechten Regenten wegen sein Land und seine Heimat.) Tschuang-Tse überliefert die vorbildliche Herrschkunst eines in der Vorzeit lebenden „Gelben Kaisers“, dessen Regieren so trefflich war, daß niemand sich regiert fühlte. Die heutige Zeit dagegen ist tief in das böse Geschick von Gewaltherrschaft und Unterdrückung verwickelt, Thron und Altar sind verbündet, aber die ursprüngliche „Verbundenheit von Thron und Altar“ ist korumpiert. Der im Taoteking geschilderte Herrscher mutet mit seiner Tiefe wie die Wirklichkeit einer Mythe an:

„Sein ist Vollzug des All-Einen.

... so erlangte der Herrscher sein Richtmaß für seine Herrschaft.
... ohne das so erlangte Richtmaß verdürbe die Herrschaft.

Denn das Herrschen hat das Dienen als Grundlage.

Hoch beruht auf Nieder.

Darum: Der Herrscher fühlt sich als Werkzeug,

vereinsamt als Untertan ewiger Ordnung,

verwaist als Angehöriger solcher Gebundenheit“ ...

Von der eigenen Zeit aber sagt auch Laotse schon:

„Die Vielen leiden Mangel, weil die Oberen zu viel brauchen:
so entsteht Unzufriedenheit.

Die Vielen sind schwer zu regieren, weil die Oberen zu viel regieren:
so entsteht Auflehnung.“ —

Ohne den Zarismus und seine Menschenknechtung wäre der Kommunismus nicht möglich geworden. Und mußten nicht dort religiöse Verwirrung und „Gottlose“ entstehen, wo den Menschen innerhalb des offiziellen Christentums und christlicher Herrschaft nur Unterdrückung zuteil wurde? Die Unhaltbarkeit ihrer Herrschaft stößt nicht um, daß ihr Verhalten erst in einer Welt möglich wurde, in welcher Gewalt und Kapitalismus und Ausbeutung des Volkes durch eine zahlenmäßig kleine, machthabende Klasse herrschten und in der kein Christentum mehr vorhanden war. Die Weltbildung bezeichnet Dallago als den eigentlichen Sündenfall. — Diese Welt: Die Autonomie des intellektischen Menschen.

Mensch und diese Welt. „Dieses Europa ist schon am Vorabend seines Falles angelangt, eines Falles, der ausnahmslos allgemein und furchtbar sein wird. Der Ameisenbau ohne Kirche und ohne Christus (denn die Kirche, die ihr Ideal getrübt hat, hat sich dort allerorten schon längst in einen Staat verwandelt) mit seinem bis auf den Grund erschütterten sittlichen Prinzip, dieser Ameisenbau, der alles Gemeinsame und alles Absolute eingebüßt hat — dieser Ameisenbau ist, behaupte ich, bereits so gut wie untergraben. Der vierte Stand fängt sich an zu erheben, schon pocht er an die Tür und begehrt Einlaß, und wenn man ihm den nicht gewährt, wird er die Tür zertrümmern... Alle diese parlamentarischen Regierungssysteme, alle gegenwärtig herrschenden sozialen Theorien, alle zusammengescharrten Reichtümer, alle Banken, Wissenschaften und Juden, alles das wird im Nu zunichte werden... Es kann nicht ein kleiner Teil der Menschheit die ganze übrige Menschheit wie einen Sklaven beherrschen, einzig zu diesem Zweck aber sind bisher alle bürgerlichen (schon lange nicht mehr christlichen) Einrichtungen im jetzt vollkommen heidnischen Europa entstanden... Wer könnte denn die Komödie dieser bourgeoisen Vereinigung, die wir in Europa sich abspielen sehen, für die normale Formel menschlicher Vereinigung auf Erden halten?...“ Diese seherischen Worte Dostojewskijs, 1880 niedergeschrieben, bezeichnen die ganze Lage dieser Welt und ihren notwendigen Zusammenbruch, von dem nur der wirkliche Mensch sich erretten kann, der an ihrem Handel nicht teilnimmt. Der Fall trifft nur das Faule, Schlechte. Die Schöpfung jedoch bleibt bestehen.

Dallagos Schrifttum besteht zu einem großen Teile in der Verdeutlichung des Gegensatzes von Natur — als der Schöpfung Gottes — und dieser Welt, der Schöpfung des Menschen.*) „Es ist.. nötig, daß ich.. betone: Das Leben auf Innerlichkeit stellen, heißt mir noch nicht, das Leben auf ein bestimmtes Jenseits stellen; nur auf ein Jenseits der Welt.“ (1914.) „Im religiösen Menschen ergibt sich... als einziger Gegensatz im Dasein: Gott und diese Welt.“ (1923, ungedruckt.) „Der Begriff als ‚diese Welt‘ verlangt eine Klarstellung.. Denn immer wieder findet man das Wort gebraucht für Begriffe wie Weltall, Schöpfung, Universum, Natur, Erde, Dasein.. Jene Begriffe bedeuten ausnahmslos etwas, das nicht Menschenwerk ist, wohingegen ‚diese Welt‘.. als Menschenwerk aufzufassen ist, als die menschliche Schöpfung einer gewaltsamen Ordnung. ... Wir sehen die verschiedensten Weltbildungen sich zusammenrotten, um das Irdische.. zum Weltlichen zu machen..“ (1923, ungedruckt.) „Diese Welt, die sich als ein Komplex von Verordnungen, Gebräuchen, Förmlichkeiten, Gewohnheiten und Anschauungen darstellt, als ein Gemisch von Kult und Gesittung, ist etwas, das der Menschwerdung des Menschen im Grunde feind ist, ... das dem Menschen für das reale Sein ein Sein setzt, das Schein ist, und so einen Stand verleiht, der — wie hoch und fest er

*) Der Begriff dieser Welt wird schon früh, (1908), entschieden, mit Hilfe des Wortes Christi: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ (B. d. U., S. 43.)

sich auch ausnehmen mag — keine Zeitspanne sicher ist vor dem völligen Zusammenbruch.“ (1924.) —

Diese Trennung ermöglicht Dallago bei der Einschätzung des Daseins — dem das Übel also nicht ursprünglich anhaftet, sich vielmehr als eine Abkehr vom Ursprung, als etwas Gewordenes erweist — einen Standpunkt, der nun das Trennende zwischen dem Religiösen und dem offiziellen Christentum in außerordentlicher Klarheit übersieht. Er spricht nicht dem Zeitlichen, Bedingten, den Anteil am Ewigen ab — wie dies Schopenhauer tun mußte und wie es auch seine Auffassung des Neuen Testaments bildete — sondern erst dem Weltlichen. Das Dasein ist dem Ewigen nicht entgegen, aber Christi Worte lauten: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wie sollte, fragt Dallagos Glauben, das Evangelium eine frohe Botschaft sein für den Menschen als irdisches Geschöpf, wenn dieses Dasein erst verneint werden müßte, wenn darin das Wesen des Christentums bestünde? Hier geht der einsame Denker einen Weg, den nicht einmal Kierkegaard, der außerordentliche Ankläger der „Christenheit“, betrat.

„Das Unbegrenzte ist abhanden gekommen, so trachtet jeder nach Grenzerweiterung, um möglichst viel Platz für sich zu erringen. Da ist es kein Wunder mehr, wenn in einer solchen Welt alles auseinanderfällt, indem alles aneinandergerät, weil alles nur mehr an der Oberfläche zuhause ist. Es ist der große innere Verlust, und dieser bewirkt es, daß der Erdenraum den Menschen zu klein wird.“ (1918.) Kennt die Natur denn Gewinn, Fortschritt, Zweck, welche Begriffe die Welt beherrschen? „Das Zweckerkennen als Glück erstreben, .. bedeutet, den Intellekt zur Herrschaft bringen“ (1908), wird von Dallago einem Philosophen entgegengehalten; und wirklich steckt in jener Ansicht schon der intellektische Nihilismus. Er braucht nur mehr Tat zu werden, das im Zweck erkannte „Glück“ läßt den Menschen dann überall Zweck selber erstreben: die Daseinslust ist nicht mehr Sinn des Lebens, sondern der Gewinn und der Fortschritt. Der Intellekt ist Führer und die Gewalt Ausübender in dieser Welt. Statt der Entfaltung des Einzelnen entfalten sich das Soziale, welches den Gewinn ökonomisiert, das Gesellschaftliche, welches die Repräsentation und das Offizielle durch die Zivilisation festigt und das Individuelle unter sie zwingt, und die Dogmatik, das Konfessionelle, welches das Geistige und Religiöse dem Offiziellen einverleibt. —

Gesellschaft und Zivilisation; das Soziale und die Formen des Sozialismus: „Das Antisoziale .. mag zuletzt als das eigentliche Soziale wirken, aber es hat einen andern Ausgangspunkt.. Es ist Gegner des Gesellschaftlichen, als einer Macht, ohne auf dieses als ein Menschliches gegnerisch zu wirken.“ (1911.)

„Ist menschlich nicht mehr als gesellschaftlich, bedeutet human nicht mehr als sozial? Wie sollte auf einmal das Soziale über alle Humanität triumphierend dürfen? —“ (1911.)

„Zwei Grundnoten meines Wesens stimmten mich besonders empfänglich für (Laotse): „Meine Überzeugung von dem Unwert der Menge als solcher, sowie mein Glaube an das große Einende im Menschen.“ (1914.)

„Was aber das Christliche als das Geistige und Religiöse kennzeichnet, ist: daß es nicht sozialist. Ja, es ist existenziell das Antisozialste, das sich denken läßt. . . . Das Soziale hat für seine Entstehung wie für sein Emporkommen, gleich der Zivilisation die Welt als ein vom Menschen Geschaffenes zur Voraussetzung.“ (1919.)

„Das Offizielle lebt eigentlich von schlimmstem Betrug; es täuscht eine Existenz vor, indem es eine Existenz vernichtet.“ (1919.) Dazu: „Die Gesellschaft ist das Erste, das vom schöpferischen Menschen überwunden werden muß. . .“ (1912.) „Kleider machen Leute, aber keine Menschen.“

„Das Soziale ist es, das am meisten Verheerungen in der Welt angerichtet hat. Wie es sich als Zivilisation dem Menschen näherte, ihm schmeichelte und einen gefälligen Anstrich gab, während es, einem feigen, unheimlichen Raubtier gleich, ihm die Wurzeln seiner Herkunft abfraß und ihm so seine beste ursprüngliche Kraft raubte. . . . Wie es sich als Arbeiter- und Frauenbewegung um Positionen bewirbt, die das Weib vom Weibsein und den Menschen vom Menschsein abbringen. Wie es den Krieger roh schilt und in einem hin friedliche Institutionen schafft, die dem Menschen so lange zusetzen, bis er an Leib und Seele gebrochen ist. Wie es das Brot verteuert, und wie es überall herunterbringt, wo es auftritt: dieses Soziale von außen her, das ein Zusammenstehen von Eigennutz ist, um sich für Nützlichkeit, ein Zusammengehen von Unvermögen, um sich für Vermögen, ein Zusammenwirken von Unrechtlichkeit ist, um sich für Rechtlichkeit auszugeben. Und wie es endlich in diesem gemein gemeinnützigen Sinne sogar das Religiöse durchdringen will.“ Das ist vor dem Weltkrieg geschrieben (1913), der jedoch in der Weltbildung schon enthalten war als Folgerung. Dallago beschreibt den Krieg fünf Jahre vorher: „Ich schaue kriegerische Rüstungen überall, — überall ein Lauern auf ein passendes Losgehen. Tausende von Menschen bereit für ein gegenseitiges Sich-Zerschmettern, nur harrend des Funkens — des Machtspruchs, der alles entzündet. Und Tausende von Bajonetten bereit, gegen Menschenleiber aufzurücken, die erst zu Feinden gemacht werden müssen. . . .“ (1909.) Der Schlußsatz, den jeder für wahr halten muß, wenn ihn der „menschheitfördernde“ Glanz nicht verblendet, ist: „Die Zivilisation trägt den Weltkrieg in sich.“ (1918.)

„Das Soziale erreicht den Menschen nicht.“ Das enthält schon Dallagos Urteil über den Sozialismus in sich. Er ist aber, obwohl er Welt ist, die „redlichste Verweltlichung“. Er mißbraucht das Geistige und Religiöse nicht, sondern lehnt es ab. Damit handelt er redlicher. Er verzichtet auf Gott, und ist, was er scheint: Zusammenschluß, um das Leben für eine Klasse zu sichern, die, besonders jetzt, ausgesetzt ist; er ist ein Gegendruck. „Das Soziale erstrebt, was den Menschen verbinden soll, von außen her; so kann es dort, wo der christliche Glaube fehlt oder vorgetäuscht wird, immerhin erstrebenswert sein und dem echten Menschlichen und der Humanität näher bringen, schließlich aber ist es immer ein Irrweg. . . .“ (1926.) —

„. . . Der Kommunismus, die Verwirklichung der Idee der Gleichheit, die eine Unnatur im Dasein ist. . . .“ (1919.)

„Ich habe noch der Auffassung entgegenzutreten, die die Lehre Christi als kommunistisch hinstellt. Wohl ist in der Apostelgeschichte gesagt: ‚Keiner sagte von seinen Gütern, daß sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemein‘, . . . aber . . . das Urchristentum war nicht bloßer Kommunismus, sondern mehr, und hatte mit dem gewalttätigen Kommunismus nichts gemein . . .“; aber es darf nicht unbeachtet bleiben, daß jede Revolution „erst einsetzt, wenn ein Unmaß von Trug und Lüge und Gewalttätigkeit herrschend geworden ist . . .“ „Wären von den ‚allerchristlichsten‘ Königen und ihren kirchlichen Staatsmännern die Weisungen Christi wirklich befolgt worden, hätte die große Revolution*) gar nicht aufkommen können. Das darf behauptet werden, wie auch, daß in der Gegenwart die Sowjetrepublik nicht hätte aufkommen können, wenn die Regierung des Zaren, den gewissenlose Politiker beherrschten, wirklich die Lehre Christi zum Ausdruck gebracht hätte . . . Ja, es wäre nicht unchristlich, zu denken, daß die offene Gottlosigkeit der Sowjetregierung immerhin noch Gott näher ist als die schamlose Glaubensmarkierung der fascistischen Regierung Italiens . . .“ (1926.) An dieser Stelle muß eine treffliche Notiz Trentinis mitgeteilt werden (aus dessen Nachlaßsammlung: Erziehung zur Persönlichkeit), welche mit Dallago eine Meinung ausspricht: „Hinter dem Eitelnennen Gottes . . . während der liberal-individualistischen Epoche steckte persönliche Lüge, hinter der Gottesleugnung der Sowjets steckt zumindest persönliche Wahrhaftigkeit. Vielleicht ist es das Geheimnis selber gewesen, das aus den scheinheiligen Lobgesängen, Weihrauchopfern und Staatsprozessionen seiner feigen geheimen Leugner eben durch seine unerschrockenen Gegner zuletzt freiwillig in die rohe Verbannung geflohen ist; um aus diesen neuzeitlichen Katakomben dereinst wunderbar aufzuerstehn in eine demütige Menschheit . . .“ Solche redlichen Worte könnten nie von einer Partei ausgesprochen werden; denn diese dient dem Zweck der Macht und vergrößert mit dem Machtzuwachs den Widerstand; der Mensch hingegen sucht Befriedigung und Klärung. Und es ist von vornherein gewiß: „Keine Partei verträgt einen ganzen Menschen.“ (1918.)

Das Nationale; der Nationalismus; der Staat: „Die Kultur der Persönlichkeit schließt die Kultur der Rasse und Nationalität in sich, aber unbewußt.“ (1905.) Der Begriff der Bodenständigkeit bedeutet mehr als jener des Nationalen; auch mehr als der der Rasse (welcher ebenfalls tiefer hinabreicht als der Nationalbegriff). Und die Bodenständigkeit eint alle Menschen, indem sie jeden an seinem Boden festhält, während die Rassenauffassung die Menschen voneinander trennt. „Das Nationale erreicht den Menschen nicht.“ (Damit meint Dallago diesmal das wirklich Nationale, nicht erst das Politische.) „Und den Menschen erreicht auch die Rasse nicht.“ (1913.) Der Menschenbaum verzweigt sich nicht schon vom Boden auf in Rassen. Das Ewig-Menschliche ist tiefer als das Rassische. Eine Rassenfrage, welche ein Werturteil enthält, ist verfehlt. —

*) gemeint ist die französische Revolution, 1789.

„Man bekennt sich zur Bodenständigkeit, ohne daß man sich bekennt.“ (1919.) Und: „Es ist unsere Bodenständigkeit, weiter unsere Vorfahrenschaft und deren Berufe und Neigungen, die einzig unser natürliches nationales Wachstum bedingen und auslösen: lauter Dinge, denen wir selber wenig mehr anhaben können.“ (1908.)

Dallago ist kein intellektuell-kosmopolitischer Mensch, das ist, ein Mensch ohne Patriotismus; sondern vielmehr beweist sein Schrifttum die Herkunft eines tiefen Menschengefühls aus der herzlichen Heimatliebe, die sich gleichsam ausdehnt zur Liebe für die Heimat aller Menschen. (Wie es auch mit dem Menschentum Dallagos ist: „Wenn ein Mensch zu sich kommt, kommt er zu mir; so sehr möchte ich Mensch sein.“ [1912]).

Der Boden, der ihn trägt, dünkt ihm „ein Boden der Kraft, ein Kraftborn, und aller Rätsel Ursprung und Ende.“ (1909.) —

„Staat, wie schrumpft das Wort zusammen zu einem Nichts schon vor dem Worte Heimat, und diese weitet sich immer mehr mit dem Menschen, dem ja die ganze Erde als Aufenthalt gegeben ist, und wird weiter und weiter, wenn der Mensch seinem Herkommen nachgeht, bis ihm das Unerforschliche zur Heimat wird.“ („Im Kampf um Nietzsche“, 1931; ungedruckt.)

Heute wird von christlichen Machthabern ausgerufen, der Staat mache den Menschen. „Nicht das Volk gründet den Staat . . . vielmehr wird das Volk vom Staate geschaffen . . . Außerhalb des Staates gibt es nichts, geschweige denn etwas von Wert . . . er ist alles in allem.“ (Mussolini über den Faschismus in der Enciclopedia Italiana.) Muß nicht, wo solcher Verfall des Menschentums gar nicht mehr gespürt wird, wo die Menge solchem Machtwahn — denn der „Staat“ ist natürlich der Duce selber — noch zjubelt, offenbar erscheinen, welcher Entartung der Volkheit erst politischer Nationalismus entspringen kann? So daß wirklich „der Sirengesang des Nationalismus, wie er heute sich äußert, noch zum Schwanengesang der Völker zu werden scheint . . . : Nationalismus ist der billigste Anstrich, den sich ein farbloses Menschentum geben kann.“ (1920.) —

Im Mittelpunkt von Dallagos Auseinandersetzung mit dieser Welt steht das offizielle Christentum. Das Religiöse, ein Reich des inneren Menschen, das er nur durch seine Tat, durch sein gerechtes Leben, ausweisen kann, ist offiziell geworden, und wird ersetzt durch Bekenntnerschaft zur „Lehre“. Aus keinem andern Gefühle her als existenzieller Menschlichkeit klagt Dallago die Kirche an — es ist nicht der Freigeist, der redet, sondern der gläubige Mensch, — nicht aus Prinzipien, sondern aus seiner Verehrung für Christus und dessen Reines Menschentum, und für den Geist der Heiligen Schrift. So scharf die Zurechtweisung des Kirchentums immer geführt wird: es soll damit nicht vom Religiösen weggeführt werden, sondern vielmehr alles Weltliche, Institutionenhafte, Dogmatische und Theologische weggeräumt werden, damit der Weg zum Religiösen frei wird. Wahrhaftig, wer zwischen Kirche und Unglauben steht, weil kein wirkliches Christentum da ist, dem offenbart Dallago die furchtbare Korruption,

welche das Religiöse durch das Offiziellsein erfährt, und jener wird wieder befestigt durch die Gewißheit, daß das Religiöse das zutiefst Natürliche sei. Er braucht nicht mehr das Dasein im Hinblick auf ein Jenseitiges zu schmälern, sondern im Dasein nur gerecht leben, mit Geist und Sinnen. Christus ist wieder Mensch geworden, tiefstes Vorbild wahren Menschentums. Gott hingegen straft nicht mehr, das Leben hat aufgehört, Sparkasse für das Ewige zu sein. Schuld und Strafe folgen einander und wägen einander auf wie ein Ding und sein Bild im Spiegel. Alle Sühnung liegt schon in der Existenz des Menschen.

Dallagos Widersachertum gegen die Kirche bedarf, um dargestellt zu werden, einer religiösen Reife, die mitbegründet ist durch die Erfahrungen in dieser Welt. Damit keine Gefahr bestehe, daß verehrender Bekennermut diese Gereiftheit ersetzen wolle, werden einstweilen und hier nur die Grundsätze von Dallagos Auffassung des Religiösen angeführt. Und auch der Kirchenchrist, dessen wahre Gläubigkeit Dallago keineswegs grundsätzlich außer Frage stellt, wird trotz seiner gegensätzlichen Meinung Dallagos Anklagen als von einem existenziellen Menschen herkommend anerkennen müssen. Erich Przywara S. J. schrieb an F. Muckermann S. J., er habe „großen Respekt“ empfunden — bei der Lektüre von Dallagos „Kardinal Newman“ — „für die ehrliche Gedankenarbeit des Verfassers“. (Leider hat er überdies keine der Anschuldigungen Dallagos zurückgewiesen — und deren waren sehr empfindliche — und erklärte nur, dem Verfasser fehle eines, eine „grundlegende Einsicht: die Kirche als wahre, ichunabhängige Wirklichkeit, als verhüllte Wirklichkeit Christi, in dessen Antlitz Gott aufleuchtet und gerade in den Menschlichkeiten und Allzumenschlichkeiten dieser Kirche aufleuchtet als der ‚Unbegreifliche‘.“ Warum ein Priester dem anderen diese Entschuldigung in so phantasievoller Sprache, wie eine besondere und eigene Entdeckung, mitteilt? Und das Allzumenschliche mag Irrtümer betreffen und Leidenschaften, von welchem allem kein Mensch frei ist; aber der Kirche Allzumenschliches liegt darin, daß sie sich der Weltbildung angeschlossen hat, daß sie politisch geworden ist.

„Christentum ist Christentum der Tat, es gibt kein anderes Christentum.“ (1932.) — „Mit bloßer Theologie ist nichts geschehen fürs Christentum, an dem die Lehre Beispiel ist und Beispiel Lehre, und das betätigt überhaupt erst ist.“ (1929.) — „Das Christliche, das in der Welt herrschend geworden ist, ist . . . nicht das Christliche Christi. Das hätte, als herrschend, doch das Schlechte in der Welt verringern müssen. Wer aber getraute sich zu behaupten, daß durch das Christliche auch nur um eine Schlechtigkeit weniger in der Welt sei?“ (1914.) — „Als Frucht des Auftretens Christi die ersten Christen, die ihr Leben, der Welt entgegen, nach dem Vorbilde zu gestalten strebten. Als Frucht des Auftretens der sogenannten christlichen Kirche die heutige Christenheit, deren führende Völker in Gier nach Gütern dieser Welt sich gegenseitig zerfleischen und vernichten. Ein Ausspruch Christi aber lautet: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. . . . Die Kirche handelte dem Apostelwort entgegen: Werdet Täter des Wortes und nicht bloß Hörer; das wäre Selbstbetrug.“ (1918.) —

„Kirchentum bedeutet immer eine Verweltlichung des Religiösen . . . Das Religiöse als das Geistige steht allem Weltlichen, als einem Machwerk der Menschen, in ewiger Unbotmäßigkeit gegenüber. Es kennt die Zivilisation nicht. Das Religiöse ist das Wilde.“ (1918.) — „Der Fehler des Protestantismus ist, . . . daß Luther in der Kirche stecken blieb, d. h. daß er die Verneinung nur auf das Verhalten der Kirche ausdehnte, das Unwahre für die Wahrheit ausgab, und nicht auf die Kirche selbst, als auf das Unwahre, das sie ist, wenn sie ihre Existenz mit der Existenz der absoluten Wahrheit identifiziert.“ (1921.)

„Ich streiche das Jahr 1 als Beginn einer neuen Botschaft, die den Menschen mit der Geburt eines Menschen wurde, da ich es nur als das Jahr ansehen kann, das uns den wahrnehmbar letzten Erfüller der Botschaft seit Anbeginn schenkte (weil sich eben dieselbe „frohe Botschaft“ der Hauptsache nach schon in viel älteren Schriften als den Evangelien vorfindet und vorfinden muß als Botschaft über das Geistige und Religiöse von jeher) . . .“ (1920.) — „Im Reinen Menschen der Vorzeit“, dem Vorbilde des Laotse, „lebt bereits Christus, und der Reine Mensch findet sich im Leben des Heilandes wieder . . .“ (1914.) — „Das Verhältnis (des Menschen) zu Gott als dem Unbedingten kann nicht durch etwas bedingt sein, das erst mit Christus in die Welt gekommen ist.“ (1914.) —

„. . . wenn mir Christus auch nicht Gott ist, sondern ein Fleischgeborener, der Gott wurde durch sein Aufgehen in Gott: dadurch, daß ihm Gott — das Verhangene, das Seiende — zum Vater wurde.“ (1914.) — „Im neuen Testament . . . verwahrt sich auch Christus wiederholt und entschieden gegen eine Identifizierung mit Gott.“ (1922.) — „Es ist der Mensch an sich als Schöpfung, der Gott zum Vater hat, worauf Christus noch besonders aufmerksam macht.“ (1932.)*) — Die Forderung, an Christi Gottheit zu glauben, wird von der Kirche als grundlegend erachtet. Damit erhält sie den Rang einer Vermittlerin mit dem Absoluten. —

„Das Gewissen ist . . . älter . . . als das Christentum.“ (1914.) „Der religiöse Mensch trägt mit dem Gewissen eine geistige Autorität in sich, die ihm mehr sein muß, als eine Kirche ihm je werden kann . . .“; es (das Gewissen) stellt sich als eine Art geistigen Instinkts dar, der jedes Abkommen von Gott gleichsam als eine Erschütterung des Bestandes des Menschen als eines religiösen Menschen registriert.“ (1922.) — „. . . es ist völlig verfehlt und gewaltdtätig, wenn eine weltliche Macht — und auch die Kirche ist eine solche — diesen Überschreitungen durch Gesetze und Verbote abhelfen will, obwohl sie eine derartige Überschreitung gar nicht zu bestimmen vermag, weil ihr Wahrnehmungsvermögen für jenes Einordnende nicht ausreicht. Damit ist

*) In den letzten Aufzeichnungen Dostojewskijs steht der Satz: „Ich glaube an Christus . . . Wenn wir nicht im Glauben und in Christus eine Autorität hätten, würden wir uns in allem verirren.“ Und trotzdem war Christus für Dostojewskij kein fleischgewordener Gott, sondern ein Mensch, wie aus der Äußerung hervorgeht: „Dem Deismus verdanken wir den Heiland, d. h. eine Menschengestalt, die so erhaben ist, daß man sie nicht ohne Ehrfurcht erfassen kann, und daß man nicht daran zweifeln kann, daß sie das ewige Ideal der Menschlichkeit bedeutet.“ (zit. bei Dallago, Über eine Schrift . . ., S. 44.)

ausgedrückt, daß die Sünde, ja das Böse überhaupt, von außen her nicht bestimmbar ist; daß es aber an dem, der die Überschreitung begeht, in irgendeiner fühlbaren Weise als Störung oder Schädigung auftreten muß . . .“; so daß „auch die Erbsünde für das Gefühl erreichbar ist. Indem jedes jeweilige Leben in der endlosen Kette seiner vorhergegangenen Zeugungen sicher solche Überschreitungen aufzuweisen hat, die diesem Leben als Störung oder Schädigung seiner Vollkommenheit anhaften müssen.“ (1914.)

„Ausmessend und gerecht sind die unsichtbaren Kräfte, die das Walten des Geschickes bedienen, dieser nie stille stehenden Mühle Gottes.“ (1914!) —

Diese angeführten Aussagen Dallagos bilden den Grund seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum. Hinter ihnen steht der Glaube, daß das Religiöse niemals offiziell werden kann in dieser Welt, welche sein eigentlicher Erbeind ist. Mit der Trennung von Welt und Schöpfung ist der Erlösungsbegriff umgewandelt, und das Jenseits ein Jenseits der Welt geworden. Das Dasein wird nicht verneint; mitten im Kriege schrieb Dallago die Worte: „Dasein sei gelobt.“ Daß kaum Einem in der neueren Zeit diese Trennung gelang, bezeugt einerseits, wie tief der kirchenchristliche Jenseitsbegriff, durch fast zwei Jahrtausende genährt, den abendländischen Geist beherrscht, und zugleich zeigt es auf das Übergewicht des schlechthin Geistigen über das Wirkliche im Menschen. Auch außerhalb der Kirche und ihrer Macht hat in Geiststrägern derselbe Dualismus gewirkt, der immer alternde Kulturen kennzeichnet: Der religiöse Glaube — der zutiefst natürliche —, daß das ursprüngliche Dasein nicht von der Beschaffenheit dieser Welt sein kann, daß es also zur Verwirklichung der Glückseligkeit nicht erst des Jenseits bedarf, ist dem philosophischen Glauben gewichen, der das Wohl in den Geist und seine Erkenntnisse setzt, das Leben aber damit aufgibt. Dieser Glaube ist im pessimistischen Menschen schöpferisch. (Vom Urchristentum, das ihn zweifellos enthielt, ist er auf die Kirche gekommen, wo er — sein Schöpferisches einbüßend, das sich wirkend ausdrücken müßte — wesentlich ein Mittel der Macht über den Menschen geworden ist.)

Seit allem Anfang und lange bevor die „entscheidenden Wortzeichen“, das „Gesetz“ und der „Anschluß“ von Dallago gefunden wurden, als Schlüssel, mit welchem er zuerst den Taoteking und dann sich selbst immer mehr aufschloß, hat sein ganzes Schrifttum **A n s c h l u ß** betätigt. Jene Entdeckungen der ersten Zeit enthalten das Schönste vor dem späteren Tiefsten, begehen die Liebe, in der das Gesetz in Stürmen offenbar wird und unser Tun-erleiden als hingerissenstes Tun erscheint. Was Dallago hier über Weiblichkeit aussagt, über die Seligkeit der Sinnlichkeit, ist von größerer Art als jenes, was Nietzsche darüber mitzuteilen vermochte, so trefflich er das Wesentliche ergriff; denn dieser kam immerhin von seinem Geist aus zur Liebe, und blieb wesentlich — in der Tat — außer ihr; Dallago aber fand in der Liebe den Anfang des Geistes. Denn im Gegensatz zur Meinung aller Hinterweltler weiß er, daß die Liebe den Anschluß an das Gesetz nicht verhindert, sondern in sich hat. Der Taoteking berührt die Liebe mit keinem Wort, und das heißt nur, daß sie in der Wirkung des Gesetzes begriffen ist, und daß ihrer bei der Darstellung des **A n s c h l u s s e s** nicht eigens Erwähnung getan werden muß.

Endlich springt der Brunnen des Geheimnisses in vollen Sprudeln auf — im eigenen Herzen. Muß das Wesen, das alle Dinge unerforschlich macht und eint — so daß es „keine noch so gering geschätzte Thonscherbe gibt, die nicht aus lauter unerklärlichen Qualitäten“ (Schopenhauer) ihr Vorhandensein bezöge — muß es nicht am ehesten dort begriffen werden, wo wir am heftigsten eine Macht in uns wirkend fühlen, der zu unterliegen erst Macht in uns bringt? So hat Dallago diese Kraft zuerst in der Liebe aufgefunden, wo man immer der „Verführte“ ist, wesentlich aber eins und dasselbe mit der Kraft, die verführt. Am Ende fliegt der Ruf auf: „O Lust, Lust, Lust! Der Dinge Wurzel du . . .“ Und: „Lust ist Lust. Lebenslust und Liebeslust fließen aus derselben Quelle.“ Und von der Verhangenheit der Lust, welche „das Dunkel und zugleich das Licht“, gilt doch, daß sie „greifbar ist in jedem Tropfen Blut, in Mark, Nerv, Atem und wo sonst noch Leben läuft . . .“, wenn auch das Wort „dran verstummt“. Wir erfüllen sie als unser innerstes Wesen: „Ich grub und grub nach dir und so ergrub ich mich. Und immer unterlag ich mir, denn Du bist Ich.“ Die jubelnde Erkenntnis lautet: „Zu Anfang war die **L u s t!**“

Der heftigste Ausbruch der Lust geschieht in der Geschlechtlichkeit. „Das Brunstmotiv ist eigentlich das Lebensmotiv.“ Wir sehen den Begriff völlig einig mit dem schopenhauerischen des Willens. Er und der Wille zum Leben sind ja dasselbe. Und „der Brennpunkt des Willens ist der Generationsakt . . . als der deutlichste Ausdruck . . . der Kern, das Kompendium, die Quintessenz der Welt“. (Schopenhauer.)

Am Anfang war, wie Alles, auch die Liebe geordnet, ja ihr Begriff war vielleicht der tiefste; und noch heute, wo Vergnügen und Verirrung und Verarmung die Seele der Liebe verhüllen, wird am gründlichsten an ihr das Gesetz wahrgenommen, welches nicht außer Kraft gesetzt werden kann. Jede Entfernung von der Ordnung wird mit Wegnahme des Wesens, und endlich mit Vernichtung bestraft. Die ganze Natur tritt zum Beweise an. In der Liebe sammelt sich gleichsam des Menschen Wesen; und der aus ihr entspringende neue Mensch hat zutiefst in sich den Überschlag aus dieser Rechnung. Jede Summe und jedes Manko wird ungeschmälert weitergegeben; von Zeugung zu Zeugung wird das Wesen in der Zeit ausgebreitet. Ein herrlicher Satz Dallagos, der dies berührt, lautet: „Wenn nicht aus Wandlung, woher sonst sollte alles Leben kommen, das immer da ist und da war, das immer wieder vergeht und nie abstirbt? In der Wandlung liegt demnach alles Dunkel, alle Vergeltung, aller Ausgleich. Und diese Wandlung berührt alles: Erde und Himmel, jedes Geschöpf, auch den Menschen.“ Nicht etwa, daß jenes Gesetz übernatürlich wäre; oder Vorsehung in einem geläufigen Verstande. Objektiv, das heißt in seiner notwendigen Wirkung, vermag der Naturwissenschaftler, der Physiologe es zu erfassen; denn die Natur selbst enthält es, verschleiert es dem Erlebenden nirgends: sie ist ja nur die Wirklichkeit des Gesetzes.

Jede falsche Ordnung des Menschen erzeugt eine strafende Gegenwirkung des Gesetzes; nie wird es ausgeschaltet: „Das von jeher Ord nende ist nicht außer Kraft gesetzt, dadurch, daß das Anordnen von Seite der Menschen zur Herrschaft gelangt ist.“ Diese Kraft zeitigt sich an den faulen Früchten der falschen Herrschaft. Nicht erst im Jenseits, sondern hier! „Die Strafe ist schon hier, wenn ihr nur sehen wollt.“ (Euripides.) „Alle Schuld rächt sich auf Erden!“ Die Natur übt zwar keine Rache; sie ist über menschlichen Gefühlen; des Gesetzes Wirkung ist notwendig, so wie es unausbleiblich ist, daß mein Bild erscheine, wenn ich in den Spiegel schaue. „Was immer der Mensch . . . tut, Gott in seiner Unentwegtheit reagiert gleichsam auf alles.“

Wir Menschen sind mit den Lasten und Gewichten beladen, welche die früheren in Schuld bewirkten; und mancher wird nur zum Untergang geboren. Denn außer der Zeit fällt er mit seinen Vätern zusammen. Er trägt nur seine Schuld. Weininger, der doch untergehen mußte, sagt sehr tief und ernst: „Der Engel im Menschen ist das Unsterbliche an ihm; der Teufel in ihm ist nur das, was zugrunde geht.“ Es ist dasselbe, als ob gesagt würde, daß das Wesen selbst nicht untergehe, sondern nur das Böse, welches nicht absolut ist, mit dem Menschen, der es enthält, zerstört wird. Daß nur das Gute zu wirken vermag und im Menschen wesentlich ist, wird dadurch, daß der Böse sich selber zerstört, bewiesen. „Der Gute schafft sich, der Böse vernichtet sich selbst.“ (Weininger.)

Von diesem Standpunkte aus erscheint auch der Ursprung einer Krankheit in einer Schuld. Dallago beobachtet am Tun Jesu, „daß er seinen Krankenheilungen immer die Mahnung folgen läßt, nicht mehr zu sündigen. Er bringt damit Krankheit mit Sünde in Zusammenhang.

Damit wäre . . . Krankheit verwiesen in jede Abkehr von der Natur.“ Dallagos Meinung, daß der Religiöse nicht irrsinnig zu werden vermöchte, gehört hieher. Weininger sagt ähnlich aus: „Daß ein Mensch irrsinnig wird, ist nur durch eigene Schuld möglich.“

Wenn wir anstatt Gesetz Gott sagen, Willen Gottes, ändert sich nichts am Gesagten. Gottes Gebot ist kein Befehl, der befolgt werden könnte oder nicht; sondern er wird — sonst wäre er nicht absolut — in jedem Falle befolgt; vom Guten wirkend, und vom Weigernden, indem er, sich verwirkend, sein Wesen ausgeben muß. „Wenn ein gewöhnlicher Vorgesetzter etwas angeordnet, ist es Vorschrift; ist der Anordnende Befehlshaber einer Armee, oder sonstwie Gebieter, ist sein Anordnen Befehl oder Menschengebot; wenn aber Gott, der in eminentem Sinn Wirklichkeit ist, anordnet, ist es in eminentem Sinn Gesetz, das nicht erst der Verlautbarung als Gesetz bedarf.“ Untertansein unter das Gesetz ist im Sein selbst schon begriffen, weil es erst mit dem Gesetze war. Und den Anschluß im geistigen Sinn nennen wir die Bewußtwerdung des Gesetzes, und die im guten Menschen daraus folgende doppelte Hingabe; es ist die Erkenntnis „von der Kraft Gottes in der Schwachheit des Menschen“. (Dies ist der Titel der innigsten „Christlichen Rede“ Kierkegaards.)

Der entartete Mensch sucht die Zerstörung der Wirklichkeit, weil er das Sein nicht wahrhaben will. (Der Gewaltmensch ist eines seiner Extreme; er will alle Macht und allen Sinn an sich reißen.) Der Böse hat die wesentliche Freiheit aufgegeben; er sucht den äußerlichen Halt, die äußerliche Macht, den Zweck, und sucht zu gewinnen, was er erreicht; alles, um das Sein des Scheins zu errichten, und das Sein als Lüge auszuweisen, an dem er im Dasein keinen Anteil hat. Er verkörpert die Verzweiflung, er ist gottlos — nicht etwa nur in seinem Unglauben, sondern in Wirklichkeit. Denn Schuld und Strafe sind eines, nicht zweierlei. Weininger, der in seinen erschütternden Aussagen über die verbrecherische Seele Krankheit und Schuld, und Verbrechen und Verzweiflung zusammenstellt, sagt damit dasselbe aus. Sein Nachlaß enthält noch einmal den Satz: „Weil Schuld und Strafe nicht wirklich verschieden sind, darum kann man darüber beruhigt sein: Kein Verbrecher geht wirklich straflos aus.“ Dallago bekämpft den verbrecherischen Typus des schlechten Herrschers, des Gewaltherrschers, gegen den oftmals der Taoteking redet. Um Gottes Macht in sich zu übertönen, strebt er soviel Macht und Gewalt als er vermag zu üben. (Laotse selber ist vor der schlechten Herrschaft aus seinem Lande gezogen, und, nachdem er — wie die Erzählung berichtet — dem Grenzwächter den Taoteking zurückgelassen hatte, suchte er die Einsamkeit auf, aus welcher, über seinen Tod hinaus, keine Nachricht mehr von ihm kam.) —

Wenn der entartete Mensch ein geistiger Mensch ist, wird er des Bösen in sich bewußt. (Entartung ist immer ein Böses; der Sprung vom verbrecherischen Herrscher zum bösen Menschen der auch Geistträger ist, darf uns jetzt nicht beirren. Die Entartung liegt im Wesen, der Geist im Gehirn; also ist auch in der Kunst, im Denken, im bedeutenden Geiste eine böse Wesenheit möglich; abgesehen von Goethes Wort, daß er „niemals von einem Verbrechen gehört, das (er)

nicht hätte begehen können,“ und abgesehen davon, daß alle bedeutenden Geister sich immer gegen das Richteramt des Menschen einstimmig haben vernehmen lassen. Das wirklich Böse ist ein Begriff, dessen Sinn durchaus metaphysisch ist. Er bedeutet die Lostrennung vom Guten, von der Wirklichkeit, von Gott.)

Das Bewußtwerden des Bösen in sich — nicht in der Form psychologischer Selbsterkenntnis, sondern, indem man an sich leidet — bewirkt, daß sein Träger sich selber verurteilt, und den reinigenden Gang antritt, indem er sein (böses) Dasein kasteit. Er vernichtet vielleicht sogar den eigenen Leib, immer aber verneint er schlechthin das Leben, er bricht die Reihe mit sich ab, indem er nicht über sein individuelles Dasein hinaus bejaht. Das Sein, welches er vor Augen hat — der Glaube an das Sein ist notwendig, damit er nicht verzweifelt, und er kommt, ebensowenig wie ein anderes Geschöpf, vom Sein los — verlegt er erst außer das Dasein. Die verhangene, tiefe Wesenheit des Bösen wird uns in ihrem Tao (Anschluß) offenbar. Dallagos: „Sei!“ bedeutet: Scheine nicht! Du bist im Leben nur so lange, als du mit dem Sein verbunden bist. Der außerordentliche Idealist Otto Weininger prägt dieselbe Formel: „Der höchste Ausdruck aller Moral ist: Sei!“ Für ihn bedeutet dies jedoch, ohne den Leib zu sein, den er am Sein nicht anteilhaben ließ; deshalb hatte das Weib, welches der Bewußtheit des Mannes bloß ist, für ihn kein Sein. Er bezeugt mit seinem Glauben wiederum seinen Anschluß an das Gesetz. —

Der Entsagende weiß nicht, daß er tief innerlich zur zeitlichen Vernichtung wallt; vielmehr muß er glauben, eine böse Natur zu verneinen, um ins Heil einzugehen. Jedes Selbst spiegelt sich in der Natur, in welcher jeder nur sich sehen kann. Der mystische Mensch wähnt, durch seine bewußte Hingebung den Anschluß zu erlangen. Beide aber sind seit Ewigkeit im Wesen angeschlossen! Durch den Glauben wird der freie Wille erst bewußt. „Jedes Ding offenbart Tao durch den Weg seines Daseins, durch sein Leben.“ Dies ist Martin Bubers Erklärung des fernöstlichen Satzes: „Kein Ding kann Tao erzeugen, und doch hat jedes Ding Tao in sich und erzeugt es ewig von neuem.“ (Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse, Leipzig 1910.)

*

Schopenhauers Verneinung und Dallagos Bejahung münden in das Gesetz. In beider Daseinsverlauf ist Tao, Anschluß (der sich im Geist spiegelt). „Jedes Ding offenbart Tao durch den Weg seines Daseins.“ Von dieser Bestimmung aus, welche uns völlig beherrscht, können nun Gesetz und Anschluß beider begriffen werden; die Wirkung als Pfand des Wirkenden behaltend, welches selbst „jenseits aller Wahrnehmung“ ist.

Der Taoteking betätigt höchste Bejahung. Der Pessimist hält dem entgegen, daß eine Welt (die Natur), in welcher das Böse überhaupt möglich ist, niemals ein Göttliches sein könne; „... das Übel und das Böse... welche, selbst wenn sie im gerechtesten Verhältnis zu einander ständen, ja, auch noch vom Guten weit überwogen würden, dennoch etwas sind, was ganz und gar und überhaupt nicht seyn sollte. Weil nun aber nichts aus nichts entstehen kann; so müssen auch jene

ihren Keim im Ursprunge, oder im Kern der Welt selbst haben.“ (Schopenhauer.) Der Pessimist glaubt also, daß das Böse wesentlich vorhanden sei; daran, meint er, zerschelle der Theismus und der Pantheismus, und die Forderung zur Bejahung. Denn Gott könne das Schlechte nicht zulassen; also sei er nicht; und ebenso: „Aller Pantheismus muß an den unabweisbaren Forderungen der Ethik, und nächst dem am Übel und dem Leiden der Welt, zuletzt scheitern.“ Und zum Dritten: „Dieser Welt, diesem Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt . . . dieser Welt hat man das System des Optimismus anpassen und sie uns als die beste unter den möglichen andemonstrieren wollen. Die Absurdität ist schreiend.“ (Beide: Schopenhauer.) Sobald man aber die Augen für das Phänomen geöffnet hat, daß alles Böse die Vernichtung will, und so vor allem sich selbst vernichtet, erfährt man es — unwiderleglich fortan —: Deus sive Natura. Das Böse erscheint als etwas, das erst geworden ist, indem es das Sein verließ. Es ist nicht wirklich. Dallago schreibt: „ . . . Erbsünde, so auch das Böse überhaupt . . . erst ein Gewordenes . . . das Eingordnete hingegen . . . das Ursprüngliche — als ein das Böse noch nicht kennendes (weil eine Abtrennung noch nicht kennend) . . .“ Der Böse verliert das Sein und die Freiheit; „die Sünde ist . . . ein Tun, das dem Freiwerden des Selbst entgegen ist.“ Die Gebundenheit dem Gesetz gegenüber ist solange Freiheit, solange der Mensch ursprünglich bleibt; trennt er sich ab, dann wird aus seiner Freiheit Zwang. —

„Man betrachte“, sagt der Pessimist, „die, mit unablässiger Mühe und steter Sorge, im Kampf mit der Noth, täglich errungene, kärgliche Erhaltung dieses Daseins . . . den Tod im Prospekt.“ Und: „So sind denn Alter und Tod . . . das aus den Händen der Natur selbst erfolgende Verdammungsurtheil über den Willen zum Leben.“ (Schopenhauer.) Nur Leid und Tod vermag der Pessimist der Bejahung entgegenzustellen. Und das „Verdammungsurtheil“ spräche doch wiederum die „blinde“ Natur? Und die ganze Rede hat etwas unsäglich Trostloses, Kraftloses, und Angestregtes, sich durchzusetzen und zu behaupten — was bei der, im übrigen ernsten und zurückhaltenden Sprache Schopenhauers wie eine Verzweiflung des Gedankens an sich selbst anmutet; so aufdringlich redet er zur Verneinung, er, der doch Niemandem zu seinem Geiste zuredete; sondern diesem ganz allein zu überzeugen überließ. — Die Bejahung aber, welche dem Pessimismus standhält, haben wir schon von dem kopflosen Optimismus ganz und gar getrennt, der Leiden und Not übersieht, weil's ihm selber wohl geht; und für den die Welt die beste aller möglichen ist, weil er selbst nur von allem Übel und von der Härte der Natur fern ist. Dessen Guter-Mann-Theismus gar nicht wirklich vernimmt, daß etwa in diesen Tagen in Beludschistan 40.000 Menschen im Erdbeben zugrundegegangen sind.*) Mit diesem kann die Bejahung nicht verwechselt werden; denn sie bejaht eben — und nicht bloß den Genuß, wosich dies von selbst versteht — sie bejaht aus Lust am Sein, und, geistig, in der Überzeugung, der Gewißheit, von der einzigen

*) 1935.

Realität des Guten. Und die Lust, „die wundersame Lust des Seins“, welche „zwischen den wehen Rätseln des Werdens und Vergehens“ strahlend aufgeht, glaubt nicht, was die wahrhaften Pessimisten glauben, „daß die in Wahrheit selige Verbindung erst im Himmelreich geschlossen wird.“ (Kierkegaard.) Der Bejahende faßt zusammen: „Das Jenseits fließt in das Diesseits!“ Und noch einmal sagt Dallago: „Ich kann nur über das Diesseits aussagen: daß es mir immer mehr voller Jenseits ist.“ Er entschuldigt sich deshalb bei Kierkegaard: „Ich bin noch nicht so weit, weil mein Glaube nicht so weit ist.“

(Betrachten wir an dieser Stelle die Bejahung Nietzsches, welche sich als eine ganz andere erweist: Nach der „Befreiung“ von Schopenhauern macht sich schon die zweite „Unzeitgemäße“ auf, für das Leben zu reden. Daß die Bejahung nicht einer wirkenden Kraft, sondern dem Erkennen entspringt, das den „Nihilismus“ zu Ende und bis zur Umkehrung gedacht hat, erscheint aber darin, daß Nietzsche sofort das Ziel der Menschheit in die „höchsten Exemplare“ verlegt; das Ziel des Tätigen „aber ist irgend ein Glück, vielleicht nicht sein eigenes, oft das eines Volkes oder der Menschheit insgesamt“. Der Weg führt zum Übermenschen, und da kann der wahrhaft Bejahende Nietzsche Einwürfe machen. So stellt auch Dallago einen andern, größern Satz Nietzsches selbst gegen die Konzeption des Übermenschen auf, welche nur Dem entspringt, der das „Ruhem im eigenen Herzen“ des Wirkenden noch nicht kennt; der Satz heißt: „Mein Schlußsatz ist: daß der wirkliche Mensch einen viel höhern Wert darstellt, als der wünschbare Mensch irgend eines bisherigen Ideals.“ — Näher liegt der Lust, der Bejahung, die nichts anders will, als immer wieder sich selbst, der Gedanke der ewigen Wiederkunft; jedenfalls ist Stärke in diesem „dionysisch zum Daseinstehen“, welches Nietzsche darstellt. Doch wird es niemals gelingen, Nietzsche als wesentlichen Bejaher auszuweisen: denn er wurde wahnsinnig. Schopenhauer hat ihn zu einem ekstatischen Verkünder der Lust gemacht, der durch dache Irrtum Schopenhauers; aber die Ekstase ist nicht die Ruhe der Bejahung. Und am Ende mußte Nietzsche-Dionysos die Dithyramben sich vorsingen, „damit er seine letzte Einsamkeit ertrüge“. Er hing an der Geltung des Werks, statt an der Natur; er brauchte wen, der diese Last des Werkes, diese Verkündigung des Jasagens, mit ihm trüge. — Was übrigens Dallago an Nietzsche hochschätzt, ist der Kampf, den er um die Gestaltung des Menschen führte und gegen das Laster der Zivilisation; und es ist die Persönlichkeit des dichterischen, begeisterten Menschen, dem die Aussage angehört: „Alles ist Unschuld.“) —

Schauen wir zum Anfang zurück: Man wendet ein, daß die Fähigkeit, das Übel zu sehen, den Pessimisten ausmache. Und daß der Optimist gegen die wesentlichen Mängel des Daseins nur kurzfristig sei. Der wirkliche Grund der Verneinung und des Optimismus kann aber wohl nicht außen liegen, sondern nur im Charakter! Vor allem entscheidet das Maß von Lust, über welches der Mensch verfügt. Und dazu die Güte, die innere Gesundheit, die Bürdelosigkeit. Nicht das Leiden, wie der Verneinende meint, macht die Verneinung. Was wäre dem das Böse und das Übel, der sicher darin ist, daß sie

nicht sind, sondern nur scheinen? Weil Schopenhauer keinen Menschen fand, der wahrhaft einer gewesen wäre, hat seine Verachtung des Einzelnen „der ruhigen Verachtung des Ganzen“ Platz gemacht. Der Bejahende, welcher derselben Umgebung ausgesetzt ist, weiß doch, daß die Möglichkeit der Menschwerdung um nichts geringer geworden ist. Die Natur, das Seiende, ist immer gleich nahe. Der Grund, der zur Verneinung treibt, muß innerlich sein. Alle Gründe sind innerliche. Das Leiden? Es ist außer dem Menschen. Auch der Andere fühlt es, aber er sagt doch: „Auch das Leid mag ewig im Dasein heimisch sein.“ Es ist eine Art des Vergehens. Die Sicherheit in ihm hat jedoch zur Folge, daß er sich „vor lauter Leben des Leidens freut im Leben“. Wir sehen, wie schlecht der Bejahende überhaupt leiden kann, wie fröhlich er von dem Übel redet. Leiden-können liegt in dem Menschen; ebenso wie Krankheit, Wahnsinn; Verneinung und Bejahung gründen im eigenen Wesen. Nun muß Schopenhauer von der „blinden“ Natur reden, welche mit der Erkenntnis des Menschen Augen bekäme — zwar nicht, um ins Innere zu schauen, aber um zum Selbstbewußtsein zu kommen — damit sie sich verneinen könne. Und doch haben wir ihn gehört, wie er von der „unbewußten Allwissenheit der großen Mutter“ gesprochen hat; und dies ist doch eine innige Redensart.

Der Verneinende ist unfähig, an sein Unrecht zu glauben. Er vermag aber auch nichts dagegen zu sagen, wenn wir ihm vorhalten: daß durch Verneinung noch niemals etwas geschaffen worden ist. Schönheit stak noch niemals in einem Verneinenden. Die Lust, die Jugend . . . : nicht die Erkenntnis des Guten und Seienden erst machte schön und lustig und jung; sondern, fragenlos, wurden alle drei durch sich selber getragen, und waren um ihrer selbst willen.

Wir ahnen, daß der Bejahende und der Verneinende, jeder für sich, recht behalten. Eine Einigung ist hier unmöglich; in der Ethik gibt es keine Bestimmungen. Gegen die Absicht Burghard Breitners, enthalten im Untertitel seiner Schrift „Gegen Otto Weininger“: „Ein Versuch zur Lösung des Moralproblems“, erklärt Dal-lago, unsere Ansicht damit stützend: „Der geschädigte Moralbegriff haftet nur geschädigtem Menschentum an und bedarf insofern keiner Lösung!“

Der Kern der Verneinung liegt im Charakter, nicht in der Erkenntnis. Das Innerlichste am Charakter wirkt im Geschlecht. So wird die Bejahung der Geschlechtlichkeit — im natürlichen Sinn, welcher die größte Freiheit als tiefste Gebundenheit enthüllt — auch am Grunde der Bejahung stehen. Schauen wir auf das leuchtende Gedicht „Helga“, das den Anschluß an die Liebe und an die Natur ganz und gar aus der Geschlechtlichkeit erwachsen läßt. Und wie sehr hat Helga doch den Geist in sich. Ihr Leben, das eine Feier ist im Gehorsam gegen die Natur ihres Geschlechtes, ist ein lauterer Tun-Erleiden. Der natürlichen, starken Hingebung an den Mann folgt, daß sie mit dem Kinde allein, ohne Fürsprache der Mutter, ohne Ehe, ohne den Mann, der es zeugte, nach dem Gesetz hinlebt. Die Mutter stirbt ihr weg; und wie sie auch der Herangewachsene, um sein Dasein zu betreten, verläßt, kehrt die Sonnenfreundin willig zur Natur zurück, mit dem rechtzeitigen Tode den Egoismus ihres Lebens recht-

fertigend, mit der reinsten Lebensführung einen Begriff von der Größe der natürlichen Geschlechtlichkeit zurücklassend. — Wie hingegen erlebt Schopenhauer die Gewalt der Liebe? Der Zwanzigjährige klagt: „O Wollust, o Hölle, o Sinne, o Liebe, nicht zu befried'gen und nicht zu besiegen . . .“ (aus einem nachgelassenen Gedicht). Also erlebte Schopenhauer die Liebe als einen Krampf, er empfand seine Sexualität als eine Geißel, sie hatte seinen Abscheu. Mit ihr verneinte er, von hier aus verneinte er die ganze Natur: „Der Brennpunkt des Willens ist der Generationsakt.“

Als der Kern der Bejahung und also des Übels wird das Geschlecht angefochten, und gesagt: „Wer hat diese Schuld (das Leben) kontrahiert? — Sein Erzeuger, im Genuß der Wollust. Also dafür, daß der Eine diese genossen hat, muß der Andere leben, leiden und sterben.“ Sagt Kierkegaard, dessen Verneinung zwar eine viel tiefere, nämlich praktische, ethische war, während jene Schopenhauers aus der Philosophie und aus der Erkenntnis kam, während er gleichzeitig hoffte, hundert Jahre alt zu werden — sagt also Kierkegaard nicht dasselbe im Grunde: „Christlich gesehen, ist es nichts weniger, als die größte Wohltat, einem Kinde das Leben zu schenken (das ist Heidentum!); . . . daß man sich damit befaßt, Kinder zu zeugen . . . ; christlich angesehen, ist dies der höchste Grad von Egoismus, daß ein anderes Wesen, weil Mann und Weib sich nicht beherrschen können, in diesem Jammertal und dieser Strafanstalt vielleicht 70 Jahre lang schmachten muß und vielleicht ewig verloren geht.“ Kierkegaard dankt Gott für drei Dinge, deren eines ist: „daß kein lebendes Wesen mir sein Dasein verdankt.“ (Dies hat zwar noch eine zweite Bedeutung, vielleicht die einer endlich erreichten innerlichen Gewißheit in einer für Kierkegaard wesentlichen Frage, die sein Pfahl im Fleisch war: die „Möglichkeit“, einmal unwissend gezeugt zu haben.) —

Kierkegaards Glauben, der herrlich und kämpferisch genug war, daß er damit die 1800 Jahre Christentum als ein Nichts und ein Theater ausweisen konnte, und ihn selbst zu dem gütigsten und bereitwilligsten und gewissenhaftesten Menschen machte — seinem Glauben haftete das Düstere an; denn er übersah das Licht der Erde. Ebenso wie Schopenhauern schien ihm das Sterben, das bloße Erscheinen und Wiedervergehen, ein Beweis dafür zu sein, daß das Sein außerhalb der Erde läge; so daß das irdische Leben eines wäre, das nicht sein sollte. „Hör den Schrei der Gebärenden . . . , sieh des Sterbenden Kampf . . . : und sag dann, ob, was so beginnt und was so endet, darauf angelegt sein kann, Genuß zu sein . . . Was ist Gedankenlosigkeit? Alles aufzutreiben, um dieses vom Ein- und Ausgang zu ertränken in Vergessenheit . . . es umzuerklären oder wegzuerklären . . .“ Kierkegaards Christus ist deswegen kein Mensch, sondern Gott, der Mensch geworden ist! Welches jedoch, sagt Dallago, die Nachfolge, die einzige Forderung Christi, ausschliesse; denn nur einem Menschen, niemals Gott vermag nachgefolgt zu werden. Gott gegenüber betont Kierkegaard ja selbst einen „unendlichen Qualitätsunterschied.“ Dallagos Christus ist ein Mensch, der wahrnehmbar reinste Mensch, den wir kennen. Durch sein Aufgehen in den Willen Gottes erscheint er als das Mensch gewordene Wort. Deshalb bringt er auch

keine neue Lehre, sondern nur die neuerliche Vollendung, welche schon vor ihm, immer, erreichbar war. An die Menschwerdung Gottes zu glauben, wie es Ferdinand Ebner für den Begriff des Glaubens und des Christen als notwendig empfindet, und wie es der Proselyt Theodor Haecker verlangt für die Erreichung des „ewigen Lebens“, erscheint Dallago nicht als erste Notwendigkeit; sondern dieses: die Menschwerdung des Menschen zu betätigen!

Es ist auffällig, daß Schopenhauer und Dallago ihr außerordentliches Interesse auf den fernen Osten gerichtet haben; so ist am Ende der Fall, daß beide, zur Rechtfertigung oder Belegung ganz entgegengesetzter Denkweisen ähnliche oder dieselben Vorlagen benutzen. Die indische Philosophie des Veda (das „Wissen“) erklärte Schopenhauer, zusammen mit dem Buddhismus, als verneinende Religion. Endlich faßt er auch das Christentum als eine Lehre der Entsagung auf, und verbreitet sich sehr über dessen Gegensatz zum jüdischen, optimistischen Theismus. (Kierkegaard macht diesen Unterschied ebenfalls. Siehe die vortreffliche Kierkegaard-Auswahl Wilhelm Kütemeyers: „Der Einzelne und die Kirche“; Seiten 202, 203, 208 . . .)

Ohne Zweifel ist Dallagos Erlebnis des Religiösen viel tiefer als das Schopenhauers, wenn auch dieser sehr ernst und mit Ehrfurcht von jener „vortrefflichen Gestalt“, dem „Heiland des Christentums“ redet. Schopenhauer war nicht religiös. Obwohl wir den Gegensatz beider über das Verhältnis des A. T. zum N. T. unbesprochen lassen, führen wir doch — um die dargetane Gegenüberstellung der beiden Geister als fruchtbar zu erweisen — noch an, daß sogar der Taoteking, welcher beiden sehr wohl bekannt war, das entgegengesetzte Erlebnis hervorrief; obwohl Schopenhauers und Dallagos Kardinalsatz derselbe ist: „Im Grunde . . . gibt es nur eines.“ Schopenhauer: „(Dieses . . . entspringt im tiefsten Grunde daraus), daß es eigentlich nur ein Wesen gibt.“ Aber er erläutert: „. . . Tao, das ist der Weg . . . zum Heil, d. i. zur Erlösung von der Welt und ihrem Jammer.“ (Unter Welt versteht Schopenhauer die Natur, das Dasein, nicht „diese Welt“ im Sinne Dallagos.) Dallago nimmt den Taoteking für einen höchsten Ausdruck der Bejahung; Schopenhauer dagegen hat einen Spruch aus dem Taoteking über den zweiten Teil seiner Ethik gesetzt. Er hat, um zum Einen zu gelangen, die Ethik nötig, daß das Leben eine kontrahierte Schuld und zu verneinen sei; was für sein Leben eben auch galt. Dallago empfindet das Gebot der Natur noch nicht außer sich — dieses erst macht Ethik im Sinne einer Gesetzesordnung, die uns außerhalb der Leibesordnung und gegen sie auferlegt wird, möglich — er hat keine Ethik.*) Solange der Wille noch Natur ist, spürt er keine Ethik. Er braucht sie nicht erst, sondern ist sie. Wo sie als Forderung auftritt, wo die Erkenntnis redet: Du sollst!, kommt das Gebot schon von außen; ich bin nicht mehr reine Natur, sondern ich suche sie zu erreichen.

*) Das ist kein Widerspruch zur Auffassung, daß sein Schrifttum durchaus ethisch sei; das ist hoffentlich verständlich.

Keine andere Erscheinung, auch jene des Laotse nicht, hat in Carl Dallago so entscheidenden Nachhall bewirkt, wie Sören Kierkegaard. Seit ihm dieser mit übermenschlicher Gewissenhaftigkeit im Religiösen ausgestattete Mensch begegnet ist, gibt es keine Auseinandersetzung mehr ohne ihn. Das Kämpferische Dallagos, welches sich gegen die Welt und gegen die instituierte Kirche, als ein Mitglied dieser Welt wendet, ist seit jener Bekanntschaft völlig in den Vordergrund des Schaffens getreten. Bisher war die Absage an den Markt und Schein der Welt eine Auflösung aller Beziehungen zu ihr und wirkte als Abwehr und Geringschätzung. „Ich umgürte mein Dasein mit Wall und Graben . . . Draußen dogmatisiert die Kirche, draußen verordnet der Staat, draußen klafft die Gesellschaft . . . ich setze meine Wege fort, unbekümmert, was draußen vorgeht . . . ich lebe mir. Es besagt, dem Gesetzlichen in sich willig zu sein, sich aufzutun und sich nachzugehen, so seine Bestimmung einzuholen und sich zu erfüllen.“ Diese Worte sind 1911 niedergeschrieben worden, in dessen Frühjahr Dallago den Taoteking kennenlernte, der die machtvollsten Formeln enthielt der Ordnung von jeher, und das Entscheidende über die Verderbtheit aller Ordnungen von Seiten des Menschen.

Drei Jahre nachher aber wurde Dallago von Kierkegaard das Christentum „in den Weg gestellt“. Dazu kam noch der Weltkrieg, der über die sogenannten christlichen Staaten mit namenlosem Greuel und Elend hereinbrach. Die schriftstellerische Produktion Dallagos wurde verändert. Kierkegaards Polemik bekam durch den Krieg ihre traurige Bestätigung und bewirkte in Dallago eine Feindschaft gegen den Mißbrauch der Erde und des Religiösen, die sich nicht mehr abseits vom Betrug halten mochte, sondern ihre ganze Innerlichkeit aufwandte, den Betrug mitzuteilen, die verkappte Gemeinheit offenbar zu machen, so oft als möglich. Alle Schriften, welche nach 1914 entstanden sind, beginnend mit der Anklage „Weltkrieg und Zivilisation“, sind Kampfschriften gegen Kirche und Staat. Das Christliche Christi, welches in den Evangelien nach Menschenvermögen festgehalten ist, zieht nun jenes andere Evangelium aus dem fernen Osten in sich hinein; denn beide enthalten dasselbe im Grunde und bemühen sich um die Menschwerdung des Menschen. Daß das Christliche den Vordergrund besetzt, daß der Christ als der Erfüller des Geistigen und Religiösen angesehen wird, ist bedingt in der Ausgesetztheit des Christlichen, welche unmittelbar vor Augen liegt und die ganze Kraft für sich in Anspruch nimmt. Und der Staat, die christlichen Staaten, waren von der Kirche nicht zu trennen; die Kirche bedarf der Machtstellung, um sich zu erhalten, sie ist selbst eine Form des Imperiumgedankens. Vielleicht schreibt Einer Dallagos Aussagen Ressentiment zu: Dostojewski, dessen wahrhafte Religiosität heute zugleich mehr

Autorität hat, schreibt dasselbe (1880): „. . . es kam zum Kompromiß: das Imperium nahm das Christentum an und die Kirche das römische Recht und seine Staatsform . . . die Kirche ging zu guter Letzt vollständig in den Staat auf. Und als das Imperium unterging, trat die Kirche an seine Stelle — es hatte sich endgültig verwandelt und war tatsächlich zum Staat geworden. Das Papsttum war die Fortsetzung des alten römischen Staates, nur in seiner neuen Form.“

Wer Dallago liebt, den Menschen, der unbegrenztes Zutrauen einflößt mit seiner Gegenwart, der möchte fast wünschen, daß der friedlose Kampf mit den Großmächten des Scheins nie begonnen hätte. Nicht, weil Dallago das schöpferische Schrifttum um des Polemischen willen aufgegeben hat, sondern weil sein Mensch, immer mehr in Entrüstung und Aufbegehren begriffen, das Maß fremden Schmerzes noch zum eigenen leidet. Denn die Anteilnahme ist so lebhaft, wie sonst die Gedankenlosigkeit allgemein ist, die verbrecherischsten Taten nicht zu empfinden, weil man sie nicht mit Augen sieht. (Wahrlich, in der heutigen Zeit gehören unzertrennlich zusammen und bedingen sich gegenseitig: die perverse Empfindsamkeit, welche für Hunde und Katzen Krankenhäuser und Friedhöfe baut, und jene absolute Teilnahmslosigkeit, wenn Gas und Bomben bei Kolonialraubzügen in Sekunden unzählige Menschen töten und verstümmeln. Sie sehen die scheußlichen Qualen nicht, und sie empfinden nichts, wenn sie davon hören. Der Intellekt ist die Quelle der Gedankenlosigkeit. (Hans Carossa schildert in einer Notiz einen Offizier des Weltkrieges, welcher, während er die feindliche Truppenansammlung mit Granaten belegen läßt, und die Luft von den Abschüssen dröhnt, mit zärtlichen Worten von seiner Familie, der Gattin und den Kindern erzählt. Dagegen hält Carossa die wütenden und von Flüchen und Verwünschungen von Mann gegen Mann erfüllten Gefechte, welche die Ilias erzählt. Hier ist bei allem das Herz; dort ist gar kein gehabter Feind mehr, sondern wesentlich eben Gedankenlosigkeit.) —

Dallago hat längst das Bild der Natur, welches jeden seiner Aufsätze einrahmt, weggelassen. Die Trostlosigkeit des Gegenstandes hat auch den Ton der Stimme verändert. Die letzten Schriften — von denen die wenigsten gedruckt sind — reden trüber, spenden uns eigentlich keinen Trost, welcher früher in der Kraft des Redenden bestand. Das Wort ist viel schärfer geworden, aber einsilbiger. In dem Kampf ist kein Frieden abzusehen, weil kein Ende der Niedertracht. Nicht, als ob wir uns in die allgemeine Gedankenlosigkeit drücken möchten, welche angesichts des offiziell gewordenen Verbrecher- und Verführertums gar nichts bemerkt und alles Erweckende beiseite schiebt, halb aus niedriger Angst, zur andern Hälfte schon aus Gewissenlosigkeit; aber die herzliche Tapferkeit des geistigen Menschen kann, wo sie redet und anklagt, doch nur sich selbst beweisen, und im übrigen ist der Kampf der denkbar ungleichste. Was die letzten Schriften hinter jene stellt, welche zwischen 1910 und 1920 geschaffen wurden — obwohl ihre Ausgesetztheit weitaus größer ist, und Dallagos Charakter in ihnen die Folgerungen wahrmacht, welche dem Geiste des Denkers entsprangen — das ist wohl, weil das geistige Wort unprak-

tisch ist und keine eigentliche Wirkung hat im Äußeren. Das Werk jener Hauptzeit aber ist so großartig, weil es gar keiner Wirkung und nur der Besinnung gewidmet ist, ganz Innerlichkeit. Es verwertet die Kraft des Geistigen, welche immer eine seherische ist; und ihm entspringt, anstatt der Bemühung, den Kampf gegen die Niedertracht mit den Entrechteten zu teilen, eine Aufgabe, welche nur Dallago allein erfüllt und welche seinen Posten darstellt: nämlich die Allmacht eines Gesetzes geistig zu erleben, an welches Gut und Böse in Gedeihen und Verderben angeschlossen sind.

Daß Carl Dallago diesen ungleichen, trostlosen Kampf überhaupt kämpft, muß aus seiner Natur kommen, welche, als eine künstlerische, sinnliche und mystische in der Natur kein Problem, sondern nur Frieden gefunden hatte, und nun, am Unfrieden dieser Welt um so mehr leidet; wohl stärker, als Kierkegaard gelitten hatte. Dallago schöpft nichts aus der Reflexion; Kierkegaard gebrauchte doch auch diese, welche schriftstellerisch eine schneidendere Wirkung hervorbrachte, aber zugleich die Last auf Herz und Kopf verteilte. Kierkegaard hat die Sache seines Kampfes mehr in der Hand, seine Dialektik, obwohl eine „herzzerreißende und mörderische“, wie der neue Übersetzer Wilhelm K ü t e m e y e r schreibt, geht doch von einem außerordentlichen Kopf aus, bedient sich einer rednerischen Kraft, welche gerade die Anklagen zu Bomben macht, und bedient sich selbst der Ironie. Aber das ist alles noch nebensächlich gegen die entscheidende Tatsache, daß Dallago mit dem Christlichen die Erde verteidigt, welche des Herrn ist, während Sören Kierkegaard nicht nur die Weltbildung der Kirche bekämpft, sondern, wie wir zu glauben nicht aufgeben können, das Dasein selber und die Erde verneint; und hier beginnt die herzerreißende Dialektik. Muß der Krieg gegen den Schein nicht einen verschiedenen Sinn haben bei Kierkegaard und Dallago?

In der Abhandlung „Der Christ Kierkegaards“, welche zum Hervorragendsten seines Schrifttums gehört, hat Carl Dallago schon ein Vierteljahr nach seiner ersten Begegnung mit Kierkegaard (1914) dessen Begriff des Christen, in dem „Kierkegaards ganze Produktion wohl ihren Höhepunkt und zugleich ihre größte Tiefe erreicht“, herausgelöst mit der Absicht: „diesem Begriff des Christen will ich nun aus meiner geistigen Verankerung heraus mit dem Begriff vom Menschen, wie er in mir lebendig geworden ist, standzuhalten versuchen.“ Hier handelte es sich noch nicht um den gemeinsamen Angriff auf diese Welt, sondern um die Verteidigung der Erde vor dem Glauben, daß „die wahre Seligkeit erst im Himmel geschlossen“ werde. Dallago hat in der folgenden Zeit die Schuld an Kierkegaards Pessimismus immer mehr der Kirche gegeben, welche ja den Unterschied zwischen Erde und Welt verwischte. Diese größte Falschmünzerei (welche jedoch zu ihrer Wirksamkeit eines schon geschwächten Volkstums bedarf) wird an Kierkegaards Pessimismus wohl schuldlos sein; denn dieser ist so selbständig, und vor allem, so schöpferisch, daß er zum Wesen dieses Menschen gehört haben muß. „Aber wozu denn all dieses? Erst in menschlicher Selbstverleugnung alles verleugnen, was sonst ein Mensch sinnlich und seelisch lieb hat, und dann in christlicher Selbstverleugnung zum Lohn dafür Hohn, Verachtung, Verfol-

gung, den Tod ernten? Ist das denn nicht Wahnsinn? — Wozu soll das führen, weshalb soll das getan werden, was ist da zu gewinnen? . . . Was soll ich da sagen: mach diesen Versuch, schließ deine Augen . . . denke dir dann das Ewige, Gott, deine eigene Schuld und du wirst sehen, du bekommst keine Ruhe, bevor du bereit bist, alles zu erleiden, alles zu opfern, es wird dir klar werden, da Du ewig unglücklich werden müßtest, wenn du es nicht tätest. — ‚Ich kann es nicht anders‘ ist eigentlich zuletzt das einzige, was zu sagen ist. Ob nun alle selig werden oder unselig, ob alle welche die Güter der Erde wählen . . . selig werden oder nicht, ich kann nicht anders . . .“

Gewiß steht im Hintergrunde manches Satzes, welcher sich gegen das Dasein wendet, die kirchenchristliche Erziehung, welche Kierkegaard genoß. Und oftmals scheint mit dem Worte, daß der Christ sein Leben lang leiden müsse, nur gemeint, daß das christliche Leben, als ausgesetzt in dieser Scheinwelt, notwendig zu leiden und zu dulden haben werde. Diesen Sinn, auch untergebracht in Meister Eckhards Spruch: „Das schnellste Tier, das euch trägt zur Vollkommenheit, ist das Leiden“, legt Dallago in das Kierkegaard-Wort, daß „dieses Leben lauter Leiden“ sei.

Aber Kierkegaard redet für die Entsagung. „Von der Entsagung befreit werden wollen (also dieses Leben genießen wollen), ist Weltlichkeit.“ Während Schopenhauers Pessimismus bloß ein objektiver ist, indem gelehrt wird, die Erde und das Leben seien eitel Not und Elend und also wert, verneint zu werden, ist die Verneinung Kierkegaards eminent subjektiv, ethisch, innerlich: Der Genuß des Lebens ist dem Ewigen entgegen; deshalb muß das Dasein verneint werden. — Aber sind Leben, tätiges Leben und Genuß nicht Gegensätze? Wenn wir den ursprünglichen Lebensbegriff uns vorzustellen versuchen, etwa an dem Bilde des Bauern, dessen Jahr von der Arbeit ausgefüllt ist, welche ihm nichts einträgt als sein und seiner Angehörigen Leben: Wo ist da Genuß? Die Verneinung wird hier völlig unverständlich. Gern leben heißt nicht schon das Leben genießen. Was jenen Menschen hält, ist die Lust zu leben, als einer Kraft, welche sich im Wirken ausdrückt. Lust und Genußsucht werden geradezu Gegensätze, auch in der Liebe; indem die Lust nur Befriedigung, Frieden sucht und etwas Innerliches ist, während Genußsucht, äußerlich, auf Kosten anderer gehend, stets wächst und um sich greift, ohne aber schöpferisch zu sein. Ihr entspringt nur Verzweiflung oder Entsagung. (Der Prozeß ist nicht auf ein einziges Leben beschränkt, sondern dehnt sich über Geschlechter und über Völker aus.)

Wir begreifen Dallago: Kierkegaards Tat ist so glänzend, daß wir uns nicht an seinen Pessimismus hängen dürfen, als könnte er sie beeinträchtigen. Wir wollten nur hinweisen auf die Wirkung des Gesetzes, dem alles zustrebt, Ja und Nein, auf entgegengesetzten Wegen. Dallagos Christus ist ein Mensch; Kierkegaard identifiziert Christus mit Gott, der Mensch geworden ist. Er trennt das Diesseits vom Jenseits; das neue Testament ist für ihn — geradeso wie für Schopenhauern — ein Bekenntnis zur Verneinung, im Gegensatz zum optimistischen Alten Bund. „Jedes Existieren, wo die Spannung des

Lebens innerhalb dieses Lebens gelöst wird, ist: Judentum. Christentum: ist: dieses Leben lauter Leiden —“. „. . . (so) kommt es dazu, daß das Christentum Optimismus wird: Judentum.“ Die Ethik der Verneinung auch mit dem Hinblick auf Kierkegaard Dallago gegenüberzustellen, ist also nur der Abschluß des Versuches, Dallagos bejahendes Denken zu verdeutlichen und die Wirkung des Gesetzes anzuschauen, das selbst „jenseits aller Wahrnehmung“ liegt.

*

Kierkegaards Sündenbegriff bedeutet, „daß man vor Gott . . verzweifelt . . man selbst sein will . . . : Sünde ist die Potenzierung der Verzweiflung“. „Man selbst sein wollen vor Gott“ ist identisch mit dem Verlust des Anschlusses; es heißt: ohne Gott, sich dem Gesetz entziehend, bestehen zu wollen. Die Weltbildung, die Autonomie des Menschen. (Dieses „vor Gott“ meint Kierkegaard allerdings so, daß „weder das Heidentum, noch der natürliche Mensch weiß, was Sünde ist“, sondern nur der Christ; denn zu diesem Wissen sei Offenbarung Gottes notwendig. Dallago begegnet dem damit, daß das Gewissen älter sei als das Christentum; daß Gott sich in jedem Menschen offenbare; und daß endlich die Vorstellung des Sündenbegriffs „nicht entscheidend“ ist. Das Vergehen zieht von selber die Schädigung nach sich, so daß die Strafe schon mit der Sünde beginnt. „Gott straft nicht; jede Schlechtigkeit straft sich selbst.“ Der Vorgang ist ein innerlicher, von der Vorstellung unabhängiger; ja, er ist gar nicht erreichbar von ihr.) Sünde erklärt Dallago als „ein Tun, das dem Freiwerden des Selbst entgegen ist“. Der Anschluß ist aufgegeben worden, wo das Verbrecherische, Böse, oder der Intellekt zur Herrschaft kommen. Durch diese Auffassung wird getragen der Satz von der alleinigen Wirklichkeit des Guten, als der Realität im absoluten Sinn. Das Böse erweist sich „als ein Gewordenes, das Eingordnete hingegen als das Ursprüngliche“, das Seiende. Indem das Wesen böse wird, hört es gleichzeitig zu sein auf; unvermögend, seine Herkunft aus dem Sein zu überwinden, ist sein Dasein nur Verzweiflung. So stellt es sich uns dar. Der gute Mensch wird sich des Gesetzes bewußt als „Licht der Freiheit“. Seinem innersten Willen zuliebe, das ihm selber wunderbar ist, verläßt er allen äußerlichen Eigenwillen. Nur des Guten Tun vermag Nichttun zu sein; er kann aussagen, „daß man im Sinne eines Ewigen keines Tuns gedenken kann, das sich für äußere Dinge einsetzt, sondern nur des Tuns, das der Mensch gleichsam erleidet; erleidet als ein Tun, das in ihm ausbricht, um ihm den Anschluß an das Ewige zu eröffnen, und das nach außenhin ein Nichttun ist.“ Vermöchte der Böse je des Nichttuns teilhaftig zu werden? Wenn er das Tun erleiden wollte, ohne selbst zu bestimmen, begäbe er sich in die Hand und Führung des Unerforschlichen, also in Gottes Hand. Dem Guten bringt sein Tun Freude, innerliches Freisein, Glück; sein Dasein, äußerlich vielleicht Elend über Elend, hat die Gewißheit, dem Ewigen nicht abhanden kommen zu können. Das Böse lebt nur in der Zeit. Sünde und Verzweiflung, Schuld und Strafe, sind immer eines und dasselbe. Zu Weiningers Wort gesellen wir noch einen Satz Schopenhauers, der doppelt wiegt, weil ein Atheist ihn ausspricht. „Die ewige Gerechtigkeit ist nicht unsicher,

schwankend und irrend (wie die zeitliche), sondern unfehlbar fest und sicher . . . sie kann keine vergeltende seyn . . . die Strafe muß hier mit dem Vergehen so verbunden seyn, daß beide Eines sind.“

Dallago macht in seiner prächtigen Schrift, welche den Menschenbegriff Dostojewskijs erklärt*), auf eine Szene aus der Erzählung „Raskolnikoff“ aufmerksam, auf jene, in welcher der Mörder seine Tat Sonja beichtet. „Als Sonja das Verbrechen Raskolnikoffs erfährt, sagt sie nicht: Was haben Sie da getan!, sondern: ‚Was haben Sie sich da angetan!‘ Ihre Gläubigkeit fühlt seine Tat zunächst als eine ungeheure Schädigung seines eigenen inneren Lebens. ‚Nun gibt es keinen Menschen, der unglücklicher wäre als du!‘ ruft sie aus.“ Der Mensch kann von Gott nicht los.

(Wir stoßen bei der Betrachtung der Schuld auf einen nachgelassenen Aufsatz Trentinis: „Das Erleidnis der Schuld“, und glauben fast, Dallagos Schrifttum hat im Dichter ausgelöst, was er da schreibt. Er nennt den Eigenmächtigen den „Überschreiter“ und erkennt: „Verbleibt der Überschreiter aber verstockt draußen, dann muß er . . . unerbittlich die Folgen davon tragen.“ Diese aber sind: „Verlust der Zugehörigkeit zu Schöpfer und Schöpfung.“ —

Wie weit entfernt ist der wirkliche Sündenbegriff von dem der Dogmatik, welcher vornehmlich — so erst wird er das Pfand uneingeschränkter Macht über den Gläubigen — gegen das Fleisch redet, dieses als eine Geißel des Geistes darstellend. Dieser Sünde entspricht als Gegensatz die Tugend, welche für die Erlösung wirkt. Dem andern Sündenbegriff, sagt Kierkegaard, steht nicht die Tugend gegenüber, sondern der Glaube. Glauben ist wiederum kein Fürwahrhalten, sondern ein Ausdruck der Existenz des Menschen. Nur das Tun vermag den Glauben zu offenbaren. „Deine Handlung ist just die wahre Anbetung“, schreibt Kierkegaard; und: „Einen Schlingel behandelt man so — ganz einfältig — darf ich deine Taten sehen.“ Gutes tun, heißt, an Gott glauben; das wird nach allem wohl klar geworden sein. Es sagt noch nichts, wenn Einer, oder eine Klasse, durch falsche Propheten mißtrauisch geworden, oder überhaupt verführt, Gott leugnen, und religionslos bleibt. Leonard Ragaz, der Herausgeber der „Neuen Wege“ (Zürich), dessen Urteil zweifellos religiös ist, und der seine kämpferische Kraft aus seinem Gottsglauben schöpft, sagt sehr deutlich: „Gottlosigkeit und ihr Gegenteil sind nicht eine theoretische, sondern eine praktische Sache. . . . Es kommt dabei auch nicht entscheidend darauf an, ob man Religion habe oder nicht. Denn Religion kann wohl mit krasser Gottlosigkeit verbunden sein. Ja, es gibt eine ganz besonders schlimme religiöse und fromme Gottlosigkeit.“ Der konfessionelle Glaube wird nach dem Tode belohnt, und der Ungläubige wird verdammt. Wir dagegen sagen: Dein Werk ist dein verkörperter Glaube. Wenn du Einer bist, der Gutes und Gerechtes tut, dann glaubst du an Gott, ob du es weißt, oder nicht. Der übertragene Begriff des Glaubens, „ich glaube“, ist die geistige Spiegelung des Tuns im Guten. Er entspricht der Wirklichkeit des existenziellen

*) „O diese Welt.“ („Brenner“, 9. Folge, S. 172—279.)

Glaubens ebenso, wie die Verzweiflung der Sünde anhängt. Als ein Tun bedarf der Glaube keiner Vergeltung, denn die Tat hat Lohn und Strafe in sich. Das Ethische kennt nicht etwas Außerordentliches, was Lohn verdiente; sondern das Ursprüngliche, Gute, Natürliche; und die Entfernung von dem Guten. „Ethisch gibt es gar nichts Außerordentliches, denn das Höchste ist ganz simpel das Geforderte.“ (Kierkegaard.)

Der Glaube ist ebenso wie die Sünde eine Kategorie der Wirklichkeit, liegt ganz und gar im Wirken; nichts ist von außen erreichbar. Gegenüber der Sünde, welche jederzeit verschwinden und der Tugend, welche der „gute Wille“ jederzeit erreichen kann (welche Gedankenlosigkeit!), liegt alles im innersten Wesen, im Willen. Und die Erkenntnis der Sünde ist wiederum das Abbild im Geist — ist ein Rückruf, weil eben gesündigt wurde! (Darum hat der Gute, welcher wesentlich nicht sündigt, keine Vorstellung von der Sünde; darum hat Nietzsche viel Flaches über Gut und Böse ausgesagt.) Es sündigt wirklich nur der, welcher das Gewissen spürt, den Ruf. Das Gewissen erschafft die Ethik, die „sittliche Weltordnung“ — welche der Gute wesentlich in sich hat — als eine Forderung, die a u ß e r u n s i s t.

Die Sünde liegt im Willen; sonst wäre sie nicht wesentlich. Denn die Erkenntnis ist nicht das Wesen an uns. Kierkegaard: „Christlich verstanden liegt die Sünde im Willen, nicht in der Erkenntnis. . .“

Wer dem Fleische gibt, was des Fleisches ist, sündigt nicht. Wer aber ein böses Gewissen hat, wenn er dies tut, beweist, daß sein Tun sündig ist! (Abgesehen muß werden von dem verderblichen Einfluß, den der unwürdige Begriff des Fleisches hat, den die Kirche lehrt; und dem zufolge der kindliche Mensch in die größte Gewissensnot kommt, ohne daß es wirklich sein Gewissen gewesen wäre, und ohne daß es Sünde gewesen wäre, was er tut.) Ein Beispiel für die, in diesem Zusammenhange erfühlbare Auswirkung des Gesetzes: Weininger glaubt nicht, daß es „einen wahrhaft bedeutenden Menschen gäbe, der im Koitus mehr als einen tierischen, schweinischen, ekelhaften Akt sähe“; damit ist nicht mehr oder weniger erklärt, als daß dies für ihn gilt, und er damit für sich recht hat. Und dagegen kann, seinerseits für sich recht behaltend, Dallago einwenden, daß die Hingabe und die Hinnahme „in den ursprünglichen Menschen kein Schuldgefühl legt, und keinen Ekel, der allerdings das sicherste Merkmal einer Schuld wäre!“ Denn für den Menschen ist Liebe „das Auffinden der Seele im Leibe“, ein erstes Bewußtwerden der Seele überhaupt, die erste Begehung des Anschlusses.

Wir folgern in demselben Sinn aus der Beschreibung des Selbsthasses, welche Weininger unternimmt. „Eigenhaß ist vielleicht verbunden mit dem Schuldgefühl. Man haßt die Schuld an sich!“, antwortet Weininger Dallago. Und: „Lust“, das Gegenteil, „ist sicher ein Machtzustand der Seele, der sogar Feindesliebe möglich macht.“

Und Kierkegaard verlangt, daß der „Christ . . alle die Anstrengung, den Kampf, die Qual auf sich nimmt, die mit der Forderung (ein Christ nach dem Christentum des neuen Testaments zu sein —), verknüpft sind, daß er absterbe, sich selbst hasse usw. . . .“

Auch bei Kierkegaard hat der Selbsthaß Bedeutung. Die Verneinung eint hier die beiden wesentlich verschiedenen Menschen. —

Dallagos Auseinandersetzung mit den Geistern Augustinus, Pascal und Kierkegaard enthält eine große Anzahl von Aussagen jener, welche — besonders die Pascals — mithelfen, unsere Anschauung zu verdeutlichen. Wir setzen einen Satz mit dem Gegensatz Dallagos her: „Die Krankheit ist der natürliche Zustand des Christen, weil man dadurch in den Zustand kommt, in welchem man immer sein sollte und in welchem man Leiden erduldet, alle Vergnügungen und Freuden der Sinne entbehrt, zugleich aber auch frei ist von allen Leidenschaften, welche unser ganzes Leben lang geschäftig sind, von Ehrgeiz, von Habsucht, in beständiger Erwartung des Todes.“ (Pascal.) Dallago: „Dem Geistigen und Religiösen von jeher und damit auch dem Christlichen Christi entspricht aber diese Auffassung nicht.“ Und weiter: „Dem erwähnten Satze Pascals aber, nicht dem Menschen und Christen, läßt sich berechtigt entgegenhalten, daß ein Mensch, der nur im Zustande der Krankheit ein Christ ist, noch überhaupt kein Christ wäre; und daß einer, der nur im Zustand der Krankheit von Ehrgeiz und Habsucht frei ist, gar nicht die Verfassung hätte, ein religiöser Mensch oder ein Christ zu werden.“

Auch Paulus, der einst Saulus war, und nach unserer Ansicht mit der Bekehrung den geistigen Anschluß errang, der ihn zur Verneinung des Natürlichen führen mußte, um das Gesetz zu erfüllen, das der Saulus schon wesentlich verneinend (Steinigung des Stephanus!) zu erfüllen am Wege war, auch Paulus also mußte „seinen Geistesmenschen zum natürlichen Menschen in Gegensatz“ bringen. So hat sein Spruch: „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ eine gänzlich andere Folgerung in sich, als jener Dallagos, wenn auch beider Ziel dasselbe ist: „Durch Aufgeben erhält er sich!“ (Taoteking.) Denn Paulus' Sinne müssen erst schwach werden, weil sie entartet sind, damit der Anschluß, welcher ihm durch sein Erlebnis zuteil wurde, in ihm stark werde. Paulus muß Entsa g u n g üben; (sein einstiges verbrecherisches Wollen überwindend. Also ist kein Unterschied des Wesens zwischen Saul und Paulus.) Dallago will seine Sinne nicht verleugnen; er verleugnete damit sein halbes Menschentum. „Wir Berauschte des Gefühls, die wir noch glauben an unsere Läuterung durch die Wahrhaftigkeit unseres Tuns und damit an die ursprüngliche Vollkommenheit der Menschennatur.“

Dallago sagt selbst, „daß Kierkegaard in vielem an Paulus erinnert“. Wenn wir dazu die Verneinung rechnen, wegen einer verhangenen, wesentlichen Schuld, urteilen wir aber strenger als Dallago, welcher die Tatsache, daß Kierkegaard die Erde ein „Jammerthal“ und eine „Strafanstalt“ genannt hat, hauptsächlich damit verantwortet, daß „in der Gesamtauffassung doch ein Kirchliches einverwirkt geblieben sei“. Das Bestimmende für Dallago ist vielmehr die Heldenhaftigkeit des Lebens Kierkegaards, und dessen Schaffen, welches völlig allein einen Sturmangriff auf die Festung der instituierten Kirche unternommen hatte. Unsere Darstellung war notwendig, um die Wesenhaftigkeit der geistigen Äußerung des Menschen erscheinen zu machen.

Mit zwei Begriffen Kierkegaards, die hier noch herzusetzen sind, hat sich Dallago selbst auseinandergesetzt, so daß wir seine Stellung mitzuteilen vermögen. Die „Abgestorbenheit“ und „Furcht und Zittern“. Die Erläuterung der „Abgestorbenheit“ gibt Kierkegaard in seinem Tagebuch: „Was ist ‚Geist‘? (und Christus ist ja Geist, seine Religion die des Geistes), Geist ist: zu leben wie gestorben (abzusterben).“ Weiter: „Diese Daseinsweise liegt nun in dem Grad dem natürlichen Menschen fern, daß sie ganz buchstäblich für ihn schlimmer ist, als schlecht und recht zu sterben.“ Von zwei weiteren Eintragungen über die Abgestorbenheit sagt die eine aus: „Willst du nicht absterben, so kannst du auch nicht Gott lieben . . . Liebst du mich denn nicht? Und wenn darauf geantwortet wird: ja — so folgt daraus von selbst, daß du absterben mußt . . .“ Das heißt im Innersten: Kierkegaard contra Dallago.

Dallago vermag sich der Abgestorbenheit nicht zu nähern. Schon zu ihrer Erwähnung in Theodor Haeckers Schrift „Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit“*), durch welche Carl Dallago mit Kierkegaard bekannt wurde (1914), schreibt er, noch nicht wissend, daß der Ausdruck von Kierkegaard selber stammt, an den Rand der Seite 35: „Ob ‚Abgestorbenheit‘ hier der richtige Namen ist?“ Denn Haeckers Verdeutlichung des Begriffes ist schlecht. In seiner Studie „Über eine Schrift ‚Sören Kierkegaard u. d. Ph. d. J.‘“ erklärt Dallago: „Die Abgestorbenheit, die für mein Gefühl erreichbar ist . . ., ist eine innere Macht . . ., die stärkt und frei macht. Aber ich fühle diese Abgestorbenheit sich nur auf das Weltliche erstrecken, nicht auch auf das Irdische.“ Neben den Begriff der „Abgestorbenheit“ stellt er die „Verlorenheit“ (aus „Geläute der Landschaft“); aber die beiden Zustände sind einander fremd, weil Verlorenheit ein Aufgehen, den Anschluß bedeutet. Dallago, der Kierkegaard damals nur aus Haeckers Schrift kannte („ . . . ich habe von Kierkegaard noch nichts gelesen . . .“), hat das wirkliche Verhältnis ein Vierteljahr später im „Christ Kierkegaards“ dargestellt. „So war Kierkegaard die Reflexion gleichsam zur Natur geworden, und er vermochte sich selber erst völlig zu realisieren, als er durch Selbstverleugnung so weit abgestorben war, daß sein Selbst keiner Reflexion mehr im Wege stand.“

Zur Bedeutung des Ausdrucks „Furcht und Zittern“. Dallago — in der Entscheidung über das Dasein zu Kierkegaard im Gegensatz — mußte diesen Ausdruck mißverstehen: „Selig zu sein in Furcht und Zittern.“ (Kierkegaard.) Dallago antwortet: „ . . . was diese zu höchsten Höhen führende Klimax betrifft: ‚Selig zu sein in Furcht und Zittern‘, so findet sie sich bereits in der Liebe vor . . ., sei es unter Freunden oder unter Gatten oder zwischen Eltern und Kindern, immer ist sie: selig in Furcht und Zittern um das Geliebte . . .“ Dallago verlegt das Gewicht auf dieses selig; so gibt „jene Klimax . . . auch die Vollkommenheit des bräutlichen Wesens. Denn ‚selig zu sein in Furcht und Zittern‘ ist der Zustand der vollkommenen Braut in der Brautnacht, bevor der Bräutigam naht. Bei der ewigen Brautschaft der Menschenseele — ihrer Herkunft aus dem Ewigen nach — wird

*) München 1913; jetzt Brenner-Verlag, Innsbruck.

„daraus freilich ein Höchstes.“ Aber Kierkegaard schreibt in einer sehr ernstesten Tagebuchstelle, die wohl aus einer Krisis des Dreiundzwanzigjährigen herkommt: „Und darum heißt es, daß wir für unsere Erlösung mit Furcht und Zittern arbeiten sollen, weil sie nämlich nicht fertig oder vollendet ist.“ (Kurz vorher hieß es: „. . . aber ich ging, ja der Gedankenstrich muß so lang sein, wie die Radien der Erdbahn — hin, und wollte mich erschießen.“) Im „Augenblick“ ist gesagt: „O, wenn du irgend wie um deine Seele ewig bekümmert bist, mit Furcht und Zittern an Gericht und Ewigkeit denkst . . .“

Wie Dallago „Furcht und Zittern“ begegnete, indem er in seiner bejahenden Weise den Ausdruck für sich bis zum Begriff des Anschlusses veränderte, muß noch hergesetzt werden: „Es könnte jedoch auch sein, der Vorstellung nach, daß durch die unbegrenzte Willigkeit einer Menschenseele Gott gegenüber dieses ‚Seligsein in Furcht und Zittern‘ vorweggenommen wird, so daß es völlig verebbt und die Seele in seligen Gleichmut versinkt, in einen Gleichmut, der das Ewige bereits in sich trägt — wie ein Fluß, der die Mündung kaum mehr fühlt, weil er, obgleich er noch zwischen den Ufern läuft, durch sein völliges Aufgehen in seine Bestimmung das Meer bereits in sich trüge. Und es fragt sich, ob diese, die Bestimmung und mit ihr das Ewige vorwegnehmende Klimax: Selig zu sein in völligem Gleichmut, nicht dem Osten und dem Ganzen — als der Erfüllung reinen Menschentums — näher stünde?“

*

„Für den Menschen ist es das größte Übel, wenn ihm die Natur ein Übles wird.“ Dieser Satz Dallagos enthält für uns, daß der Mensch, welcher das Dasein verneint, während dessen ganzer Dauer unglücklich sein muß. Denn überall ist er von Wirklichkeit umgeben, er ist selbst ein Teil von ihr, der er sich zu entziehen strebt. Der Christ im Sinne Kierkegaards arbeitet deshalb für die Erlösung; und „das Christentum . . . macht gar kein Hehl daraus, daß das Leben, wenn mit der Erlösung Ernst gemacht werden soll, dem Sinn und Geschmack des Menschen unbedingt und direkt widerspricht, indem es zu eitel Leiden, Not und Elend wird.“ (Kierkegaard.) Dieses Menschen Gesetz ist es, die Verwirklichung der Natur in sich aufzuhalten, zu entsagen. In der ersten Kierkegaardsschrift betrachtet Dallago — ausgehend von Kierkegaards Verhältnis zur Liebe — dessen „Scheu vor der Natur — Scheu davor, die Natur zu realisieren“. Die außerordentliche Bedeutung der Reflexion, des Geistes verlegt den Schwerpunkt des Seins bei diesem Menschen in eine Welt, welche kein Auge gesehen hat; so daß, wie Dallago am trefflichsten ausdrückt, Kierkegaard „sich selber erst völlig zu realisieren vermochte, als er durch Selbstverleugung soweit abgestorben war, daß sein Selbst keiner Reflexion mehr im Wege stand“. „. . . [seine] Geschlossenheit . . . kennt schließlich nur mehr das Jenseits als Ziel.“ —

Geschlossenheit und Gesetz des menschlichen Tuns entziehen sich nun, ihrem Wesen nach, jeder Betrachtung. Wir empfinden dadurch am gewaltigsten die Innerlichkeit des Begriffes der Freiheit. Kein Mensch kann sich nach dem Andern richten. Alles formt sich in seiner eigenen Seele, welche sich während des ganzen Daseins langsam ent-

wickelt. Daß alle Menschen gleich seien, ist ein Unedanke. Vielmehr bezeugt die Mannigfaltigkeit der Lebensformen, daß jeder allein ist, und jeder selbständig vor den anderen, verantwortlich für sein Dasein. Die wesentlichen Entscheidungen trifft jedes Geschöpf, auch der Mensch, ganz allein; wenn des Anderen Leben glückseliger wäre und erfüllter, ich muß das meine austragen. Ich vermag in Wirklichkeit meinen Blick nicht zum Nachbarn hinüberzuwenden; mehr, als ich mir in der Vorstellung klarzumachen vermag, bin ich von mir selber erfüllt. Alle Geschöpfe sind voneinander verschieden; aber sie streiten nicht. Die unendliche Mannigfaltigkeit der Natur hat sie hervorgebracht und jedes entwickelt nun sich. (Erst beim philosophischen Menschen, in welchem das Leben zum Selbstbewußtsein kommt, scheint es, als ob er sein Gesetz zum Gesetz schlechthin erheben wolle, der Bejahende seine Bejahung, der Entsagende seinen Pessimismus. Darum: philosophus philosophi lupus.)

Wie der Müde heimkehrt, während der Frische und Rüstige dahinzieht voller Dank für seinen Tag, so verhalten sich Verneinung und Bejahung zueinander. Der Pessimismus kann mit keinem Werturteil abgetan werden. Sein Träger ist am Heimweg und ersehnt Ruhe. Er ist beladen. Macht sich der Entkräftete verächtlich? Oder verleugnet er mit seiner Rückkehr die Lust des Auszuges? Kommt der Rüstige nicht am Abend ebenso schwerfällig nach Hause? Und kann der, welcher müde einkehrte, am andern Morgen nicht wiederum frisch sein und mutig, ledig aller Schwere?

Das Bekenntnis der innerlichen Nötigung zur Verneinung, welche Kierkegaard und Schopenhauer durch das Mundstück ihres Geistes aussprechen, enthält auch gar nirgends eine direkte Verleugnung der Natur. (Von Schopenhauer ließe sich sogar eine ganz ansehnliche Sammlung seines — Optimismus in Selbstzeugnissen herausgeben.) Ganz im Innern empfindet der Denkende, daß sein Entschluß nur für ihn selber gilt. Er schmälert nur, solange er sich verteidigen muß, sonst läßt er die andern auf ihrem Weg in Ruhe. Sein Fürwahrhalten entspricht seiner Wirklichkeit, das ist alles und verdeckt so vielfach das Gefühl der natürlichen Ungleichheit der Dinge. „Man kann nicht glauben, was man will“, sagt der Erzieher Dallago; und auch, daß „Kierkegaard ‚Christ‘ sein mußte, lag vielleicht in seiner Natur bedingt. Sein Glaube — der Glaube, wie er ihm zuteil ward — war seine größte Kraft. Aber man kann nicht glauben, was man will. Zu dem Glauben wird man gedrängt. Den Glauben färbt gewissermaßen eine Notwendigkeit. Und vielleicht war es bei Kierkegaard so: daß seiner Glaubensstärke, dem Ausbruch seiner Innerlichkeit, eine Notwendigkeit jenen bestimmten, düsteren Charakter verlieh. Und es ist, als lüfte diese Notwendigkeit ein wenig ihre Hülle, wenn man dem ergreifenden Bekenntnis nachsinnt, das Kierkegaard auf dem Sterbebette seinem Freunde Boesen hinterließ: Grüße alle Menschen, ich habe sie alle zusammen sehr lieb gehabt, und sage ihnen, daß mein Leben ein großes, anderen unbekanntes und unverständliches Leiden ist.“ —

*

Daß alles Starke N a t u r ist, beweist, daß wir sie zu Recht nicht verneinen können. Und mancher Verneinende hat sich verraten, indem er den roten Ausgang der Sonne mit Begeisterung anschaute, seine Schönheit, dem freien Tier des Waldes und seiner Stärke in Andacht zusah, und in der Linderung der ruhigen Nacht verweilte, welche drei doch nichts sind als Natur. — Leben wollen, das Dasein bejahen, liegt nicht in der Gewinnung des Genusses, dem Gewinn der Sorglosigkeit, oder in der Zweckhaftigkeit; und Nichtseinwollen ist nicht im Leiden und den Mühen und der Erkenntnis der Ziellosigkeit begründet: es entscheidet nur das Maß an L u s t, das Maß der Seele. Die Lust, am S e i n Anteil zu haben, vermag selbst im tiefsten Leiden sich nicht zu verlieren. — Der Verbitterteste aber erlebt, wenn er auf dem See und im Walde ist, daß er im Unrecht ist, wenn er verneint; zwar weiß er es nicht, aber er wird in dem Augenblick, weil er sich — den H e r d der Verneinung — vergißt, b e j a h e n.

„ . . Und die Welt, die war trübe. —
Da kam hervor der Sonnenschein,
Der lachte drein,
Ward Alles Freudigkeit und Liebe.

Er legt sich an des Berges Hang,
Da ruht er still, da ruht er lang,
In tiefer, sel'ger Wonne.
Zu Berges Gipfel er dann ging,
Den ganzen Gipfel er umfing:
Wie liebt der Berg die Sonne!“

(Der Verfasser des Gedichtes war kein Dichter; aber wer erkannte darin den P e s s i m i s t e n Schopenhauer wieder?) —

Dallagos schwerer Geist macht auch das Nachfolgen schwer. Die Art seines Geistes aber bedingt, daß die Lebenshaltung, die innere und äußere, das hauptsächlichste Zeugnis von dessen Wert darstellen wird. Denn Dallagos Geist ist nichts Selbständiges, sondern völlig gebunden im Dasein. Geist und Lebenshaltung können oftmals weit auseinanderliegen, das heißt, der Geist kann sein Gebiet außerhalb der Ethik haben. Bei Dallago ist dies nicht der Fall. Und darum wird das Vertrauen, das der außerordentliche Mensch erweckt, helfen, jene Stellen des Schrifttums zu erhellen, welche uns noch dunkel oder unverständlich sind. Für seine Daseinsgestaltung aber hat Dallago das Ende eines Gleichnisses von Tschuang-Tse als Formel angeführt*): „Er kehrte

*) Diese Worte, die letzten aus: „Der Christ Kierkegaards“, schrieb Dallago am 14. Juli 1914 nieder. (Datum im Manuskript.) Fast um dieselbe Zeit brach in der Welt — welche in dieser Schrift aufs deutlichste von der Erde geschieden wurde — der Krieg aus.

nach Hause zurück . . . Er half seiner Frau das Familienmahl kochen und fütterte seine Schweine, als wären es menschliche Wesen. Er tat alles Schnitzwerk und Bildwerk von sich ab und kehrte zur reinen Einfachheit zurück. Wie ein Erdklumpen stand er in seiner körperlichen Gegenwart. Inmitten der Verwirrung war er unverwirrt. Und so verharrete er bis ans Ende.“

Über die Kunst Dallagos.

Der tätige Mensch wirkt das Leben, der Künstler wirkt dessen Idee im Bilde; in seinem Dasein tritt oftmals anstatt der Tat jenes reine Schauen ein, das keinen Zweck hat außer der Spiegelung des Geschauten im Werk. Schopenhauer hat die genialische Kontemplation, den Zustand der Willenlosigkeit im Schaffensaugenblick bekanntlich für eine Mahnung genommen, mit der Bejahung des not- und schmerzvollen Lebens Schluß zu machen, und den glückseligen Zustand der Befreiung über die Ewigkeit auszudehnen. In Wirklichkeit aber müssen wir den Künstler für einen Optimisten par excellence halten; abgesehen von der Parallele zwischen Künstlertum und Lebenskraft. Wer das Sein nachbildet, dem ist es noch kein Problem; wem das Dasein fragwürdig ist, der wird es nicht bilden mögen, noch bilden können. Das trennt den Philosophen vom Künstler. Dallago, dessen durchaus unproblematisches Denken eigentlich Ethik statt Philosophie genannt werden müßte (dem nicht das Dasein selbst, sondern dessen reinste Gestaltung der gründlichsten Frage würdig ist), könnte in der Kunst kein Stimulans zur Verneinung wahrnehmen, im Gegenteil: „Kunst, wie ich sie aufgefaßt wissen möchte, als ein Unterbringen der Natur, ist Zuflucht für das Leben — vor dem Mangel an Leben, nicht Zuflucht vor dem Leben.“ (Das Kämpferische, das der Kunst auch gleichsam eine Absicht und Wirksamkeit gibt, anstatt sie für sich sein zu lassen, erhellt schon mit diesen Worten Dallagos Kunst als ein Vorspiel zu seinem wesentlichen Denken.)

Die Kunst hat als Objekt die Natur. Deren Ideen gibt sie wieder. Natur und Leben sind unzertrennlich, und wo ein Ding in Schönheit auftritt, stellt es ein ganz und gar Lebendiges dar. Die Schönheit besteht in der Fülle des Lebens, das sich in ihr vollkommen ausdrückt. Die Natur erscheint am schönsten, wo das Leben am höchsten steht. Alles ist nur lebendig schön; immer schöner, je mehr Leben es besitzt, oder selbst in seiner Ruhe innehat. Das ist die härteste Nuß für den Pessimisten, daß alle Schönheit nur in Wesen erscheint, welche das Leben bejahen. — Und die Kunst, welche sich die Mühe nimmt, die Idee des Seins vorzustellen, kann doch dieses selbst nicht verneinen; sie kann nur Bejahung und Anreger des Lebens sein. Wie sollte sie, nach Schopenhauer, von der Natur befreien wollen, deren Darstellung sie beschäftigt? Vorausgesetzt, daß man nicht Leben und Welt verwechselt, daß man nicht aus Groll gegen diese ignorante, gewalttätige Welt, welche das Leben nur verwüstet, auch dieses mit jener verneint. In diesem Fall nämlich erscheint jene Willenlosigkeit des künstlerischen Augenblicks als etwas Beglückendes, das man sich für immer herbeisehnen möchte, weil sie dem Schlaf vergleichbar ist, der von den Qualen der unglücklichen Leidenschaft mit einem Mal zu befreien ver-

mag. Wäre die Leidenschaft aber eine glückliche, dann möchte sie nach keiner Ruhe verlangen, denn „alle Lust will Ewigkeit“.

Die Kunst ist, am höchsten, der Spiegel, den die Natur sich vorhält, um sich doppelt ihrer Schönheit und Größe zu erfreuen. Der Künstler muß ganz von jener Natur, von dem Leben, erfüllt sein; denn sein Geist ist nur ein Niederschlag des Lebens. Der starke und tiefe Begriff des Lebens, für den die intellektualisierte Menschheit allen Maßstab verloren hat, muß im Künstler wirken und in seinem Leben so wie im Werk sich aufweisen.

Kunst ist sublimiertes Leben. Wir geraten mit dieser Aussage aber nicht ins Fahrwasser jener falschen Psychoanalyse, welche aus der Kunst „sublimierte Erotik“ macht (E. Ludwig, wohl unter dem Einfluß Freuds, in „Genie und Charakter“). Gewiß ist jeder Unterschied zwischen Leben und Geschlechtsleben hinfällig, aber die Absicht der Analytiker ist häufig eine fragwürdige. Nicht die Sexualität als Begierde (welche jene Modernen nie verläßt, weil sie die natürliche Befriedigung verloren) wird Kunst; sondern das Wesen des Lebens, der Wille, der sich im natürlichen Höhepunkt der Reife als Lust und Geschlechtlichkeit aufweist, wird, sublimiert im Geiste, Kunst. Sexus und Geist sind die zwifache Wurzel des Lebens. Nicht jenes der Grund von diesem. Wir wissen genau, wie sehr die Sinnlichkeit bei dem Künstler eine tragende Rolle spielt und wie seine Kunst mit der Lebenskraft steigt und verfällt. Dallago sagt über den tiefen Geist: „Die Sphäre der Inbrunst erwächst aus der Sphäre der Brunst.“

Nietzsche hat — obwohl den ekstatischen Verkünder des freien Leibes und den zugleich sehr Keuschen auch hier die Widersprüche begleiten, von denen Dallago so trefflich urteilt, daß sie als „Widersprüche um der Wahrhaftigkeit willen“ zu seiner Größe gehören — Nietzsche hat auch davon ausgesagt, daß Leib und Geist einen Boden haben, und „Musik machen ist auch noch eine Art von Kindermachen . . .“, die Fruchtbarkeit hört bei Künstlern mit der Zeugungskraft auf . . .“ Ihm ist auch zugleich keine Frage, daß Seele (Wirken) und Geist (Bilden) nicht zugleich ausgegeben werden können, weil sie aus einer Quelle rinne. „Der Künstler ist vielleicht seiner Art nach mit Notwendigkeit ein sinnlicher Mensch, erregbar überhaupt, . . . trotzdem ist er im Durchschnitt, unter der Gewalt seiner Aufgabe . . . tatsächlich ein mäßiger, oft sogar ein keuscher Mensch. Sein dominierender Instinkt will es so von ihm. Es ist ein und dieselbe Kraft, die man in der Kunstkonzeption und die man im geschlechtlichen Aktus ausgibt: Es gibt nur Eine Art Kraft.“ Der schöpferische Mensch wird vor allem ein tief erlebender Mensch sein, und dann dieses Erleben aus innerm Gesetz seiner Bestimmung im Werke ausbreiten, anstatt im Tun. Niemals ist aber deshalb Kunst Verdrängung des Lebens, wie uns etwa das perverse Buch eines Herrn F. A. Theilhaber („Goethe. Sexus und Eros“*) wahr machen will. „Gerade die verhaltene Lust treibt ihn (Goethe) dazu, zu dichten, diese ständig wechselnde Erregung . . . reizt das arme Hirn, läßt die Gefühlswerte gewissermaßen auf das Papier abreagieren. Das Gefühl, mit den Trieben nicht fertig

*) Horen-Verlag, Berlin 1929.

zu werden, hat Goethe den Weg in das Land der Dichtkunst gewiesen.“ (Gelächter und Traurigkeit streiten miteinander vor der Tatsache solchen Kitsches.) — Der schöpferische Mensch wird jedoch auch nicht die Meinung teilen, welche Thomas Mann durch eine Figur seiner Werke ausspricht: „Der Lebensgenuß ist uns verwehrt, streng verwehrt . . .“; und dies wäre der Pakt des Dichters mit der Muse, die ihm für seine Entsagung ihre Größe und „Würde“ verleihe.*) Denn zu leben ist sein innerster Drang; mehr als bei andern, weil er mehr Kraft besitzt. Daß sich dieses Leben vorzüglich im Geiste niederschlägt, daß er erlebt, ist seine Bestimmung und seine Gnade. Jene andere Meinung, der Genuß sei der Vater des Gedichts, ist nicht besser, aber verdächtiger.

Der Künstler ist, außerhalb jener Augenblicke der Versenkung, ein starker Diesseitsmensch. Daß er es mit seiner höhern Reizbarkeit oft schlecht trifft in der Welt, ist in der Literaturgeschichte nachzulesen; da stehen Villon, Günther, Baudelaire . . ., nicht immer gute Menschen, oft ungehaltene, leichtsinnige, entartete, böse (wiewohl wir die Schuld der Welt nicht kennen), aber immer außerordentliche Charaktere. Und: „Den Begriff der Kunst an sich schmälert Greisenhaftes und Krankes nicht im geringsten; vorausgesetzt ist nur, daß dieses als Natur vorhanden ist.“ Die Natur geht unzählige Wege, die zehntausendfachen Werke der Kunst beweisen es. In der Geradlinigkeit des Stils, in der wesentlichen Einheit alles Gesagten, so sehr es in vielerlei Stoff zerstreut ist, erkennen wir, wenn wir nur wollen, das Erdreich des schöpferischen Künstlers: den Menschen; den Charakter.

Das gibt noch eine letzte Auskunft: daß nur einer in der Kunst keinen Platz hat, so sehr er sich darin eingenistet fühlt; und das ist der Philister. Es ist ganz unmöglich, seine gemeine und verheerende Wirkung zu überschätzen. Die Tat wirklicher Geister zerstörend, neuen das Wirken verhindernd, bildet er noch dazu eine ganze Herde, welche dieses anstellt: die Gesellschaft.

„Die Gesellschaft ist das Erste, das vom schöpferischen Menschen überwunden werden muß. Ist einmal soviel erkannt worden, verspürt man — oft bis zur schmerzvollen Greifbarkeit — bei weiterem Hineinsehen in das Leben der Gesellschaft: Der Mensch dringt nicht mehr zum Menschen durch. Sein Dasein empfängt das Leben nicht mehr vom Quell. Es hat sich um sein Menschentum eine gleißende Kruste — eine aufsaugende Umpanzerung gebildet, die alles Leben in Empfang nimmt, trübt und verflacht und so erst weitergibt. Diese Umpanzerung ist die Vermittlung. . . . In der Religion ist es das dogmatisierende Element, die Kirche; in der Kunst das Profanierende, die Presse; im Leben das Rationalisierende, die Gesellschaft.“

Der Philister ist der durch die Herrschaft des Intellekts degenerierte Mensch. Der natürliche Mensch kann böse sein; jener vermag nur Schlechtigkeit. (Weininger, kein Intellektmensch — obwohl intellektuell riesenhaft, war böse. Die Hauptperson in Ibsens „Stützen

*) Darüber urteilt sehr richtig Ermatinger in seinem Buche „Das dichterische Kunstwerk“ (S. 41 ff), dem auch die Worte Manns entnommen sind.

der Gesellschaft“ aber ist schlecht.) Der Verbrecher ist entartet aus gehemmter Natur, die sich, verheerend, entläßt; er zerstört und geht unter. Das Bild des Gewitters, des Erdbebens, gegen die Fäulnis des Aases kennzeichnet die beiden Formen der Entartung gleichnisweise.

Dallago, den wahrhaft schöpferischen Menschen, hat seine inbrünstige Liebe zum Natürlichen und Menschlichen oftmals gezwungen, gegen jenen tausendköpfigen Philister zum Polemiker zu werden. Aber die Schriften sinken von dem Spott, den Dallago nicht eigentlich hat (sondern nur die Entrüstung), bald in die Tiefe und münden herrlich in eine Erwidern; den nebensächlichen Vorwurf der Zurechtweisung vergessend, sind sie erfüllt vom eigenen Geist und seinen Erlebnissen.

Starke Sinnlichkeit und tiefe Lebendigkeit — denken wir an Goethes Leben —, diese höhere Spannung befähigt zum Künstler, ist sein Grund, und liegt im Menschen. Alles ist gesteigert: Empfindung, Begehren, Anschauen. Und weil der Genius den Menschen berührt hat, wird aus ihm, dem Subjekt eines starken Willens, das Subjekt der reinen Erkenntnis (um Schopenhauers Klarheit im Ausdruck anzuwenden). Die Dinge stellen ihre Idee dar, alles Erlebte verliert seine Bedingung, gewinnt Idealität; (weder genossenes Leben, noch Entsagung vom Genusse ist Werk geworden. Die Notwendigkeit des wahren Kunstwerks ist eine tiefere). Das Leid um eine Untreue verliert seine Gegenständigkeit insofern, als das Erfassen desselben die Idee des Leidens wahrnimmt und wie Tränen von ihm befreit. Die unglückselige Liebe Werthers wird mitsamt ihrer Katastrophe, dem Selbstmorde, von dem erlebten Schmerze Goethes emanzipiert, indem sie Vision wird. Nietzsche: „Damit der Bogen nicht breche, ist die Kunst da.“ Welche Übermacht des Erlebnisses ist in Schuberts, in Chopins, in Beethovens Liedern abgeklärt. Versteht man nun, daß der Mensch des Künstlers Grund ist; und weiter, daß der Künstlermensch von seinen Gefühlen und von der Kunst überfallen wird? Und wie er lebt und schafft, nie weiß er, wohin es ihn führen wird. Schopenhauer hat ein Wort dafür, dessen Innigkeit eines Dichters würdig ist: „Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk . . . allmählig und langsam, wie das Kind im Mutterleibe. Ich werde ein Glied, ein Gefäß, einen Theil nach dem andern gewahr . . . unbekümmert, wie es zum Ganzen passen wird: Denn ich weiß, es ist alles aus Einem Grunde entsprungen. . . . Ich, der ich hier sitze, und den meine Freunde kennen, begreife das Entstehen des Werkes nicht, wie die Mutter nicht das des Kindes in ihrem Leibe begreift. Ich seh es an und spreche, wie die Mutter: „ich bin mit Frucht gesegnet! . . .“

Wenn der Künstler dem Weibe vergleichbar ist, dann also auch sein Mensch. Das Weib lebt intensiv, intensiver als der Mann; es steht der Natur näher, als der mehr vom Geist besetzte Mann. Damit es lebe, braucht es einen Anstoß; es lebt durch den Mann. Der Mann will. Bewußtes Wollen führt ihn zu seinen Geschäften und auch zum Weibe; er handelt aktiv. Zu erwähnen, daß es dieselbe Passivität ist, ist nicht mehr notwendig. Gewiß ist er frei. Die Freiheit liegt aber nicht im Bewußtsein, und der Bewußte erleidet eigentlich sein Tun erst mit Notwendigkeit; aber er glaubt aktiv zu handeln, das gibt den

Ausschlag: er will. Sein Wille ist zielstrebig, hat die Zukunft mit Absichten ausgefüllt, ist immer mittelbar.

Das Weib hat zum Wesen die Willigkeit; die Hingabe; an den Mann, an das Leben. Das Erleiden ist ihr Tun, nicht nur im Sinne Hebbels. Der Unterschied ist ja sekundär, zwischen Weib und Mann; wenn er nichtwollen kann, so vermag es nichtwillig zu sein; weil er des Willens bewußt ist, glaubt er frei und selber zu wollen, und ordnet als Tatmensch die fernsten Absichten. Das Weib, seines Willens unbewußt, wähnt sich davon überwältigt; so betätigt es Willigkeit. — Der Intellekt also scheidet die beiden Formen, die wesentlich nicht verschieden sind. Das Weib aber ist dadurch der Natürlichkeit voller. Und im Manne hat der Intellekt am Ende, in der Zivilisation, die größten Verheerungen angerichtet, indem er auftrat als das Führende im Menschen.

Das eben Bedachte liegt am Grunde jener Tatsache, welche Dallago aussprach: „Tatmenschen sind nicht Menschen der Erkenntnis.“ Jener, der Grenzfall des Mannes, ist elementarer Wille; aber er weiß, was er will; nicht im Sinne einer den Willen spiegelnden Erkenntnis, sondern als in die Zukunft planmäßig vorstrebendes Wollen. Der Künstler aber steht auch im Leben unter diesem Entweder — Oder, indem er ganz Williger sein muß, ein auch das stärkste Tun Erleidender; immer erst durch ein Erlebnis, durch Empfindung zu Taten Kommender, und eigentlich — zu keiner Tat Kommender.

Dallago sagt vorerst über das Weibtum des Künstlers aus; er redet oftmals vom „ganz Hingebung gewordenen Künstler“; und: „Ja, es sind Weiber die Künstler, und es ist gut, daß sie Weiber sind, wo sie lieben! Denn nur so wirken sie mächtig: machtvoll aufnehmend und immer wieder gebärend . . .“ Und endlich: „Des Künstlers Wille ist die Willigkeit. (Auch hier diktiert die Weibsnatur im Künstler — die Natur, deren Wille auflebt als Willigkeit, die sich hingeben muß, um empfangen und gebären zu können.)“ Aber im Leben selbst: „Tatmenschen sind keine Menschen der Erkenntnis. Erkenntnisse heben eher in der Folge Taten auf.“

Es offenbart sich aber die dem Weibe geistig verwandte Natur des Erkennenden (und Künstlers) auch darin, daß gerade seine Haltung zum Weibe etwas verliert, was diesem, seiner innersten Natur der Willigkeit nach, wirklicher Verlust sein muß. Das Weib steht im Dienst der Erde; der Künstler — im Sinne Dallagos, welcher deutlich über die Kunst hinaus auf den Menschen weist, der sein Wesen nur mehr lebt — hat, obwohl im selben Dienste, doch alle Gegenständigkeit der Dinge aus sich gelassen. Er wurde des Einenden in Allem gewahr und will nicht mehr herrschen. „Herrschen ist Arbeit. Dazu taugt doch der Mann mehr als das Weib. . . . Auch in der Ehe obliegt die Hauptarbeit, das Herrschen, dem Manne der Natur der Dinge nach. Hier eingesetzt, ergibt sich als wenig tauglich für die Ehe der Künstler, der Dichter —.“

Es kann nicht weggeredet werden, daß der Erkennende wie eine Spitze ist, die nichts mehr über sich verträgt, daß Schauen und Tun keine Verbindung eingehen. Erkenntnis hebt die Tat auf; aber die Wirklichkeit besteht aus lauter Taten! Diese Menschen sind ohne

Zweifel Fremdlinge bei den Tätigen. Die Tragik kann nicht aufgehoben werden, außer durch die bodenlose Lust des Schaffens und die Hereinziehung alles Wesens von Himmel und Erde in das schauende Herz. — Wie ein Selbstbildnis stehen die ersten Zeilen der folgenden Aussage, und wie auffällig ist die Verwandtschaft der Seele Dallagos mit jener des Laotse, der doch erst ein halbes Jahrzehnt später angetroffen wird: „Die stillen und gütigen Menschen großen Stils sind die tiefsten Herrschernaturen. Denn Stille ist bei ihnen Tiefe und Güte ist bei ihnen Tiefe. Der Wille zur Macht ist ihnen abhanden gekommen aus Machtgefühl, das sie als Glücksgefühl beständig mit sich herumtragen. Solche Menschen als Männer werden zumeist von den Weibern verkannt, die dann ihre Machtgelüste an ihnen zu befriedigen suchen, weil sie sich zu wenig beherrscht fühlen . . . Sie verstehen eben nicht, daß es Herrschernaturen gibt, die allem lauten und ersichtlichen Herrschen abhold sind, die gleichsam nur durch Stille und Güte herrschen wollen . . . Denn was bedeutet einem echten Weibe selbst die Peitsche gegen innere Entfremdung?“ Die Frage nach Recht oder Unrecht aber scheint uns unzulänglich vor dem, was bisher immer durch geistige Leben dargetan wurde, von deren Verlauf, als schöpferischem, das Weib für sich vielleicht zu wenig Seele aufgespart, bewahrt sieht, so daß der Geistige wiederum eine Spitze wäre.

Das Verhangenste ist hier mit Gedanken angegriffen worden. Aber denken wir an die Passivität des Lyrikers, die in reinen Formen als Unfähigkeit zur Wirklichkeit erscheint; er zerfließt wie ein Schemen vor der Härte des Lebens. (Novalis, Günther, Trakl, Höly, Hölderlin . . , die Romantik . . . Bedenken wir die Haltung aller Geistesmenschen zur Tat — zum Kampf. Und der Lebenslauf, das Durchsetzen, wo vom Alltag Barrikaden entgegenstehen, wie anders fällt dieses beim Künstler aus als beim tätigen Menschen. Wie geht dieses Durchsetzen hier nach außen — gewiß nicht ohne wesentlich zu sein — und jenes Durchsetzen gibt es eigentlich gar nicht; es ist vielmehr ein Beharren. Der Willensmensch erkennt sich als Wollenden, wo er erkennt. Der geistige Mensch, dem es aufgegangen ist, daß Es in jedem Falle mit ihm will, setzt eben jenen andern Menschen voraus, der dieses Es will an sich selber empfindet, so oft Gefühl oder Erlebnis seine Tat bestimmen. Dieser Mensch wird, seine Unselbständigkeit immer mehr begreifend, zuletzt, auf der Höhe, sich ganz von sich, als Intellekt befreien und sich anschließen an das grenzenlose Ich, das in allen Dingen und Eines ist, und Gesetz. Aus einem Teil wird das Ganze, so wie der Tropfen zum Meere wird, dem er sich hingibt. Der umfassendste Spruch des Taoteking sagt davon aus:

„Rückkehr ist die Bewegungsrichtung des Anschlusses;
Nichttun ist die Äußerungsart des Anschlusses.
Es läßt das Leben aufgehen in das Sein;
Aufgehen in das Sein ist Nichtsein.“ (40. Spruch.)

*

Der Künstler vermag nur aus sich, aus seinem Menschen, zu schaffen. Die Natur ist eine; der Stoff also für alle einer; (denn

was wäre anders der Stoff der Kunst, als die Natur?) und doch sieht jeder nur sich selber in ihr. Der Lyriker empfängt nur Gefühle, die Natur ist ihm nichts als ein Gefühl; der Dramatiker empfindet nur Kräfte, die gegeneinanderwirken; „Der Künstler gibt nicht die Erscheinung, sondern sein Erleben an der Erscheinung, also das Sein des Subjekts gleichsam im Spiegel der Erscheinung. Daher alle Kunst Realität ist. Daher jedes Kunstwerk so viel Wirklichkeit offenbart, als in seinem Schöpfer beim Schaffen des Werkes erschlossen ist. Daher ein Mensch in allem Schaffen nur der Bildner seines Lebens und Erlebens ist, wenn er Künstler ist.“ Die Gründlichkeit dieser Erklärung ist außerordentlich. Und das Ergebnis ist am Ende, daß der Mensch auch im Künstler, alles ist; daß das Talent allein nichts ist, es sei denn, ein tiefes Menschliches bilde es zum Stil heran; daß der Intellekt und der Gedanke nichts sind, es wäre denn, „um das innerlich herrschend Auftretende zu bedienen“. Der Mensch kann ohne den Künstler (und Philosophen) in ihm bestehen, aber niemals umgekehrt; ja geradezu: wenn der Menschenbegriff als Wirklichkeit dessen erkannt wird, was der Künstler für den Schein erschafft — „in den Grenzen der Erscheinung findet der Lebensstrom Gestaltung in der Kunst“ — so ergibt sich, „daß Kunst nicht das Höchste ist“. Denn dieses ist erst dort, „wo der Lebensstrom des Seins . . ., wie aufgesogen von einer verhangenen Gesetzlichkeit, gelebt wird“. 1925, in der (noch unveröffentlichten) Schrift „Dike und Eros“ ist der Standpunkt zur Kunst noch entschiedener, und völlig bedingungslos. Es heißt da, gegen Nietzsches „Geburt der Tragödie“, daß sie „mit einer Welt des Scheins einsetzt“, welches mit sich bringe „eine Überschätzung der Kunst, als der Wahrerin des Scheins“. Dallagos Bemühung war schon während seiner Kunst eine um die Gestaltung des Seins. Seine Kunst ist darum nicht das Letzte, sondern das Erste. —

In allen Werken Dallagos erkennen wir, daß ihnen die Empfindung, das Gefühl, die Stimmung zum Grunde liegt. Die Frage lautet nunmehr, wie sich jener lyrische Grund entwickelt. Ob das Werk die Stimmung selber darstellen wird (Kunst), und ob ein solcher Zustand im ausgereiften Menschen noch statthat; oder ob er nur Drang bedeutet, der, vorübergehend, später nicht mehr selber erscheint, sondern sich abgeklärt hat im Gedanken, als dessen Erzeuger er erscheint. Die Gewalt der Stimmung, das Tun-Erleiden anstatt des Tuns, die Überzeugung in sich, geführt zu werden, und nicht zu führen, überall der „Verführte“ zu sein, läßt darüber keinen Zweifel, daß die künstlerische Art Dallagos weder dramatisch, noch episch sein wird. Der lyrische Grund steht fest. „Einzig im Empfinden liegt das Recht.“ Dem Denker Dallago ist die Gefühlssphäre die „sicherste Realität“.)

Andererseits ist nur der Mensch in Dallago Künstler geworden, wie er später Denker wird. Schon allein Dallagos Gedanken über den entscheidenden Anteil des Menschen am Werk überführen ihn dessen, daß er an sich diese Bestimmung erlebte. Das Talent ist gering, die Phantasie sparsam spielend an Hand des Erlebten. Denn zwischen der Heftigkeit und Tiefe einer Empfindung und der Fähigkeit des Ausdrucks besteht kein notwendiges Verhältnis. Der da anfangs drang-

voll bemüht ist, das Gefühl zu ergreifen, heftig und subjektiv, schafft selten ein reines Gedicht; denn dazu bedarf es jener Windstille der schauenden Seele. Erst diese zweite Dichtung ist Kunst: das Selbstbildnis des Gefühls. So lange gedacht wird, wird nur beschrieben; und die Kunst stellt dar. Dallago hat erst mit dem Gedanken die Ruhe empfangen. Mit Hilfe des Gedankens wurde er sich des Anschlusses bewußt, den er anfangs nicht als ein Dauerndes, als unstürzbare Sicherheit kannte. Jetzt ist die Passivität eigentlich stark geworden. Künstlerisch weist sich das damit aus, daß erst im Gedanken, nicht schon im Gefühl selber (im Gedicht), die Subjektivität Klarheit errang, das ist, ihren Stil gefunden hatte. Diese Feststellung ist nicht nebensächlich; denn bei einem Menschen, der das Außerordentliche im Denken geleistet hat, muß es sich lohnen, dem Sonderbaren nachzugehen, daß diese reine Form erst so langsam heraufkam. (Es erhellt auch wiederum den Unterschied zwischen der Spekulation des Philosophen und dem Gefühlsdenken des mystischen Menschen.)

Die talentarme Kunst verpulvert anfangs viele tiefen Gefühle in einem uneigenen oder zu abstrakten Ausdruck. Die frühen Gedichte beweisen mit ihrer Reihenfolge, daß „alles seine Zeit will, auch das Lauterbrennen, wenn man Flamme ist“. Die Sprache scheint dem drangvollen Menschen nur für die Gestaltung des Mittelmäßigen zulänglich. „Die Sprache ist, ihrem Hauptzuge nach, Konvention. Chaos und Konvention sind Gegensätze. Der chaotische Mensch wird demnach die größten Schwierigkeiten haben, sein Wesen auszudrücken. . . . Sein Sichdarten wird zunächst wie ein Stammeln sein, bis er sich zu neuer, seiner Art gemäßer Form durchringt.“

Der Dreißigjährige tritt mit den ersten Gedichten hervor, welche das Wort enthalten: „Könnst' ich mich aller Bande entheben, nach Kraft und Willen das Leben leben, verstummt die Lieder.“ Dallagos Kunst begann nicht um ihrer selbst willen, sondern als Ersatz. Es ist aber ein Zeichen des echten Werkes, daß es keine Absicht habe außer der, zu sein. Die Wirkung fällt von selber ab. Selbst dort, wo alles bezeugt, der Künstler habe in der höchsten Not sein Gedicht empfangen — wir denken wieder an den „Werther“ —, immer zeichnet es aus, daß die Not von dem Schaffenden gebannt ist und gleichsam selber redet; so daß am Ende keine Beschreibung ihrer, sondern das Gefühl selbst vor den Menschen tritt, der das Werk genießt. Die Kunst beschreibt nie; sie stellt dar. Darum wird das Werk dem Organismus verglichen.

Solange Dallago Stimmungen verdichtet, steht er unter der Gesetzlichkeit der Lyrik. Indem sie jedoch nicht in ihm liegt, kann er kein reiner Lyriker sein. Das Lyrische ist Grund, nicht aber Ausdruck seines Wesens, die Lyrik zuerst Ausfluß der unklarsten Lebenszeit. Das Gefühl ist an sich nichts Verschwommenes oder Undeutliche; der wahre Lyriker hat seine höchste Deutlichkeit im Gefühl. Nicht aber Dallago. Das steht auch in der seelischen Haltung der Gedichte der ersten Zeit (die spätere Gedankenlyrik ist hier überall angenommen!). Da wird ein Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Seele postuliert, den es später nie mehr geben könnte. Manche Gedichte beschreiben eine Flucht in den Tod; der befreit noch von der Qual des

bittern Lebens, das mit der Liebe seine Existenz verloren hat. Der Mystiker und Reife hat solche Gedanken entlassen. Der gegen die Niedertracht und Satzung der Welt sich Empörende ist zur andern Hälfte der Schöpfer der Gedichte und Dramen. (In allen drei Dramen tötet der Held, und wird getötet; einmal richtet er sich selbst.) Der Dichter steht als Kämpfer, nicht als Künstler da.

Es ist sehr viel **D a m i t** und **D a g e g e n** in der Kunst: „Bis sich . . . auch dies Dagegen verliert, weil sich aus seinem Schauen die Welt der Vielen — der Philister verliert, und sein bloßes Sein sich immer mehr in alles um ihn hineinbreitet, so daß er immer weniger von allem sonst wahrnimmt und zuletzt in jedem Ding und gleichsam in jeder Falte und Fuge des Daseins noch sich selber vorfindet und fühlt und nur dies Gefühle und so in sich Vorgefundene aufzunehmen und zu gestalten weiß.“

Das **D a m i t** aber bleibt, und Dallago kehrt nie ganz zur Kunst zurück — welche kein **Damit** hat —, sondern seine große Leistung ist denkerischer Art; anfangs Nietzschen folgend, den er liebte; aber bald immer näher die Grenzen steckend, und endlich gar nicht mehr außer sich gewandt. Ganz ein-fältig, und so tief, daß es sich verböte, anzunehmen, daß vor solcher gedanklicher Bemühung um die Wiederherstellung des Menschen eine selbständige Kunst stattgehabt hätte. Lassen wir die schönen Gedichte jener Zeit beiseite; denn mehr als die gelungenen Werke für einen Künstler zeugen, tut dies die Art der Verfehlung, der er überhaupt fähig erscheint, welche darauf hinweist, wo ihm das künstlerische Gewissen mangelt, oder wo eine Absicht den künstlerischen Sinn unterdrückt. Der Dichter **h a t e t w a s z u s a g e n**; seine Gefühle sind dargetan, um sich zu rechtfertigen, oder sie bekriegen wen. Der **I n h a l t** tritt, das Gedankliche, als das Wichtigste auf. Die Güte eines lyrischen Gedichtes aber beginnt dort, wo kein Inhalt angegeben werden kann, sondern man es selbst ganz lesen muß, oder nur den Begriff ansagen kann, den es umfaßt: Liebe, Trauer, Abend . . . Denn der ganze Inhalt muß **G e h a l t** geworden sein, das heißt, vom Stoff ist nichts übrig geblieben; so stark hat das Erlebnis ihn zum Gefühle selber gemacht. (Zu einem Bilde des Gefühls.)

Dallagos Gedichte aber hatten greifbaren Inhalt. Den Begriff der reinen Lyrik vermochte er erst in den wenigen Stücken zu erreichen, die — mit fünfundzwanzig Gedichten den Raum von 1910 bis 1929 umfassend („Mensch und Dasein“) — nun zweierlei in Beschlag nehmen, was frei geworden war, seitdem Dallago der denkerischen Prosa sich zugewandt hatte. Einmal das Bild der Natur, in der Gestalt seiner Bergheimat, zu welcher der große Mensch „Liebe, ja fast einen geschlechtlichen Hang empfindet“, und welche er, ganz ins Tiefe übersetzt, nun nachmalte, naturalistisch nachmalte. Außerdem aber ließen sich jene Augenblicke, in denen die Feier, mit welcher Dallago alle Probleme ins Gefühl übersetzte, den Zustand der Begeisterung erreichte, nur in der rhythmischen Sprache ausdrücken. Diese wenigen Gedichte, zwanzig Jahre umfassend (während die ersten vier Jahre ein halbes Tausend erzeugten), lassen den **G r u n d**, die Stimmung, wieder als **I n h a l t** erscheinen; denn da sind keine Reflexionen, nicht einmal

eigentlich Gedanken, sondern Gefühle. „Mensch und Dasein“ ist ein Psalmenbuch, wie Whitmans „Grashalme“, der „Abschiedsbesang der Bäume“ darin, und der „Blick ins Dasein“ verströmen eine wundersame Gewalt des Wortes, die den Leser hineinzieht in den tiefen Glauben an das Sein. Das hat mit der ersten Lyrik nichts mehr zu tun. Diese da braucht nicht mehr das ausschließliche Mundstück der Menschenseele zu sein, sondern nur die Feierflöte, während das Wesentliche der Gedanke (die Prosa) erfüllt. Denn eigentlich ist das Wort keusch geworden und bar allen Schmuckes und dient in der Hauptsache der Tat; indem es Mitteilung wird — nach seinen Kräften — des Anschlusses an das Gesetz.

Dallago denkt für das Leben; nie versucht der Geist selbständig seine Stärke an der sichtbaren Welt, mit der Kraft durchdringender Vernunft; sondern er wird vom Leibe her aufgerüttelt, spricht diesen nur aus, und emanzipiert sich nirgends. Das Erkennen tritt gern zurück, wenn die Kraft Gottes in der Landschaft oder im Menschen selbst wieder hervordringt; „zuguterletzt . . . wird es ihr (der Seele) eine Last — eine Bürde, und sie hat keine Freude daran. Ihr Innerstes und Eigenstes gehört der Stimmung.“ „Die Stimmung ist ein geborener Herrscher. — Wo sich Erkenntnis mühsam Wege bahnt und sich ans Licht ringt, fliegt die Stimmung heran und breitet sich über jene als dunkler Schatten oder als schimmernder Sonnenstrahl, immer aber als das Entscheidende für die Seele.“ Wird nicht schon in diesem frühen Wort ausgedrückt, daß jedes Problem des Daseins, welches die Vernunft und Erkenntnis vor den Menschen hinstellt, von einer tieferen Gewißheit des Gefühls übertrumpft wird? Der Unterschied zwischen dem Unproblematischen und Problematischen ist der zwischen dem Weisen und dem Philosophen.

Die weißen Blüten der Gedanken erwachsen auf dem grünen Strauch innern Erlebens, des Gefühls, der Stimmung; sie verschwinden wieder, jener bleibt. „Ich kann mir in der Tat den schöpferischen Denker ohne lyrischen Untergrund nicht vorstellen; denn dieser erst ergibt den Anschluß an die Gesamtnatur und bewahrt davor, in völlig Abstraktes zu verfallen. Auch geht das Gefühl ungleich weniger irre als der bloße Intellekt, weil es die Wege nicht bestimmt, die es geht, weil es nicht unternehmend ist.“ Dallago ist nicht eigentlich bemüht, „Philosophisches geben zu wollen“; für sein Streben gebraucht er in einer Auseinandersetzung Kierkegaards Begriff der „Dialektischen Lyrik“. Und über die Blindheit der schöpferischen Logik: „Ich weiß: Wenn ich zu meinen Gedanken komme wie ein Baum zu seinem Astwerk, überbiete ich alle Logik.“

In der lebendigen Form des Gedankens, mit der wir die Werke, nach der Abwendung von der gebundenen Form, in steigender Reinheit ihren Stil gewinnen sehen, ist das Werk dieses mächtigen Menschen geistig aufbewahrt. „Unsere Werke sind unsere Taten — Taten, geboren aus unserer Seele. Zu weit angelegt, um uns nicht gegen allen Trug im Bestehenden . . . zutiefst aufzulehnen und doch zugleich zu schwach, um als Tatmenschen alles neu zu gestalten, ziehen wir uns in uns zurück und leben der Natur in uns als Künstlermenschen: So werden wir Natur der Seele nach und geben Natur wieder. — So

kommt es oft, daß unsere Werke mächtiger wirken als Lehren und Gebote.“ (1906.)

Also vermögen wir im ganzen zu sagen, daß bei dem, der dem Leben gegen den Schein der Welt diente, dem Religiösen gegen das Kirchenchristentum, der immer beabsichtigt, wenn er schreibt, daß bei dem nicht das Dichterische eigentlicher Beruf ist; daß aber das Bestimmende, den Gedanken des mystischen Menschen zum Grunde Liegende, die lebhaft empfindungsvorherst ein starkes Drängen und einen Überschuß an Empfindlichkeit bedingt, den der Mensch im Dichtwerk unterzubringen versuchte. Dieses erfüllt vollends das erste halbe Jahrzehnt. (1900—1904: über fünfhundert Gedichte.) Das Ziel war ein jugendlich lebender und weiser Mensch, der nun Antworten gibt, weil er sich aufgefordert dünkt; dem Laotse ganz im Ernst vergleichbar, dessen Namen „Greis und Kind“ bedeutet.

*

Der lyrische Dichter hat seine größte künstlerische Deutlichkeit im Gefühl. Mit der Empfindung vermag er die ganze Welt zu umfassen, durch Empfindung am klarsten auszudrücken. Der Philosoph hat seine Klarheit im Gedanken, in der Abstraktion. Derart sind Ausdruck und Erlebnis in dem geistigen Verstande, den das echte Werk fordert, eines. Die Klarheit, die gefordert wird, ist, daß der Stoff des Daseins Form erhalte, bestimmtes, deutliches, geistiges Erlebnis werde. Es gibt keine vom Gehalt getrennte Gestalt des Werkes. Das Erlebnis des Stoffes, das Erfüllen des Stoffes mit dem eigenen Wesen ist schon Gestaltung. Der Mensch erlebt, praktisch; der Künstlermensch erlebt geistig, und das ist, er gestaltet. Erlebnis und Gestaltung sind nicht hintereinander, die Sukzession des Erlebens ist zugleich die Folge der Gestaltung. Die reinste Gestaltung ist die lyrische: Die erste Zeile weiß noch nicht, was die letzte sagen wird, kein Gehalt wird „geformt“; sondern abschreibend verharret die begeisterte Hand vor dem Stoff, der nach und nach erlebt, das ist, geformt wird. Das Gedicht scheint wie ein Kristall angeschossen, und wie dieser ist es gleich ganz zerstört, wenn nur die geringste Ecke fehlt. Denn es gibt kein selbständiges Glied, sondern nur Teile eines homogenen Ganzen. Wenn sein Beruf unterbrochen ist, kann der Dichter die Gestalt nimmer finden; es nützt nichts: er, der ja den „zu formenden“ Gehalt noch gegenwärtig haben müßte, hat ihn in der Tat verloren. Der Stoff besteht noch, etwa der Sommerabend; das Erlebnis ist vorbei, das Gefühl. Und das geistige Erlebnis ist die einzige Form der Klarheit. Gestalten heißt klären: „Das Ergebnis der Form als einzige Klarheit“, schreibt Dallago. So wird Klarheit nicht mit Erklärung verwechselt werden können. Der Lyriker erklärt ebensowenig, als je der echte Philosoph erklärte. Sie gestalten etwas, und das trägt die Klarheit der Dinge der Natur: beide wirken! Übrigens sind sie rätselhaft und unendlich. Erklärt wird nichts. Was aber durch ihre Klarheit noch deutlich zu werden vermag, ist das Wunder ihrer Zeugung. Der Schaffende selbst kann, vernünftig, sein Werk nicht begreifen. Er empfindet, „daß die Kunst den Künstler haben muß, das Denken den Denker, daß das Schaffen im höhern Sinn ein Dienen und nicht ein

Herrschen ist, da der Schaffende der Geführte und nicht der Führende ist . . .“

Die Forderungen an das Gedicht werden auf den Menschen zurückfallen, der als Künstler im Gefühl seine größte Helligkeit hat. Die Rede von Forderungen gilt natürlich nicht in dem Sinne, als ob sie durch ein Talent zu bewältigen wären. Die Forderung der Vogelheit ist, fliegen zu können; dem Vogel, als zu seinem Wesen gehörig ebensowenig eine Forderung, wie dem Dichter Fühlen, dem Denker Denken.

Hölderlin hat vom lyrischen Gedicht das Wesentliche ausgesagt: „Das lyrische Gedicht . . . ist eine fortgehende Metapher eines Gefühls.“ Das lyrische Gedicht ist nicht nur eminent subjektiv, sondern auch unzertrennlich vom einfachsten und innersten Ausdruck aller Subjektivität, vom Gefühl. Der Dichter reflektiert nicht über die Empfindung, sondern er stellt sie dar. Der Inhalt des Gedichtes wiederum ist nicht objektiv (selbständig), sondern er gehört zum Bilde des Gefühls; nicht die Natur wird wiedergegeben im Abendlied des Claudius, sondern die in ihr gespiegelte Regung. Das Naturbild kann nachgeahmt werden, nicht jedoch das Gefühl, welches erst zum Gedichte macht, indem es die Natur hereinzieht zu sich.

Hölderlin: „Im lyrischen Gedicht fällt der Nachdruck auf die unmittelbare Empfindungssprache, auf das Innigste . . .“ Welchen Menschen müssen wir voraussetzen, wenn die Empfindung zur Hauptsache seines Wesens angewachsen erscheint, und sie, an Stelle des Willens, das Leben gestaltet?

Der Anteil, den die Objektivität am Epos und noch mehr am Drama hat, verschwindet im Lyrischen. Alle Fähigkeit, außer der Kraft des Empfindens verschwindet, alles Talent. Im lyrischen Gedicht kehrt der Dichter jedesmal zum Anfang zurück. Die Schmetterlingsflügel desselben, der hergezauberte Flaum der Stimmung, verlangen von seinem Künstler solche Feinsichtigkeit und Empfindlichkeit, daß andererseits gerade damit auch erklärlich wird, daß die Härte des Lebens ihn leichter verletzt und tiefer verwundet. Er ist wehrlos. Der Denker vermag seine Naturanschauung, seine Ruhe für sich wirken lassen, er ist gesichert. Der Dichter wirft astrale Leiber an die Front, und sie erstürmen den Alltag nicht. Wer sollte den Sturm aushalten, der beim leisesten Hauch wie eine Saite erklingt? Der Lyriker hat nicht in der Tat das Dasein; er erleidet es, in Gefühlen. Er wird nicht erregt, damit eingegrabene Absichten, strebender Wille, zum Tun kämen; er leidet, wird vom Eigenen überfallen, und der Ahnungslose gebiert keine Tat damit. Nur den Affekt, der hinter sich wieder eine richtungslose Leere ausbreitet, aus welcher ohne Zusammenhang ein neuer taucht. Der Lyriker ist der weiblichste, wie der Dramatiker der männlichste Dichter. (Es gibt weibliche lyrische Dichter, aber keine Dramatikerin!) Alle diese Durchsichtigen, Glühenden kamen erst durch Anstoß zum Erleben, waren nicht aktiv; das Gleichnis mit der Saite stimmt. Sie handelten nicht, sondern empfanden. Ermatinger: „Sein (des Lyrikers) menschliches Dasein ist mehr ein Gelebtwerden, als ein Leben . . .“

Hölderlin und seine Diotima vermochten sich nur zu erkennen, nicht aber konnten sie in der T a t das Hemmnis des Gemeinen vor-

nichten. Jene, deren Werk ausschließlich Lyrik ist, jene Grenzfälle in der Übung einer Dichtungsart, welche Jugend zu ihrem Schöpfer hat (während der Rhapsode ein Greis und der Mime ein Mann ist), beweisen, daß Stimmung Aussetzen des Lebensatems ist, Horchen. Und ihr schwacher Atem erscheint fast als Bedingung dafür, daß sie jenen Augenblick sehr oft erleben; so daß sie auch früh sterben: Novalis, Günther, Trakl, Rimbaud ... Oder milder Wahnsinn zeugt dafür, wie sehr in dieser Kunst der Mensch schafft und leidet. Hölderlin, Baudelaire, Nietzsche, Lenau ... Freilich gibt es auch Mörike und Claudius und Storm, und endlich Goethen selbst. Phantasie, die Trösterin der Gefühlsmenschen, hat Storm und Mörike, sie scheinbar von sich befreiend, in Märchen und Fabeln unbeschwert leben heißen. Goethen aber hat sein glänzendes Talent immer wieder mit Reiz und Befriedigung erfüllt. Die Frühvollendeten waren durch keines von beiden von dem fiebrigen Ich beurlaubt. —

Nicht daß ein Gefühl beschrieben wird, sondern daß ein Gefühl beschreibt, schafft erst das reine Gedicht. Daraus erklärt sich seine Zeitlosigkeit, seine Einheit.*) (Ein Gefühl beschreibt sich, und so wird wieder nur eines erregt, weil die Schöpferkraft der Empfindung mit ihm ausgeleert ist.) Die unmittelbare Gegenwartigkeit — was wäre gegenwärtiger als das Gefühl — ist ausgedrückt in der Präsensform. „Über allen Gipfeln ist Ruh ...“ Sie beweist nur die Unmittelbarkeit des Erlebnisses, und ist keine „Wirkungsform“. Dallago, der berichtet, um die Reflexion anzubringen, sagt von der leidenschaftlichsten Regung in der Vergangenheitsform aus! (Im letzten Gedichtbuch, „Mensch und Dasein“, reden dagegen — zufällig? — alle Bilder in der Form der Gegenwart! Der Ausdruck ist unzertrennlich vom Wesen, Gehalt und Gestalt sind eines und dasselbe.) Die Naivität des reinen Gedichtes, unerläßlich, aber von Dallago des Gedankens wegen unerfüllt gelassen, lernt uns das Volkslied vor allem andern kennen: Der Singende teilt mit, wie's ihm ist, ohne zu reflektieren oder die rührende Klarheit seines Wortes selber zu begreifen.

Hör' ich das Mühlrad gehen,
ich weiß nicht, was ich will.
Ich möcht' am liebsten sterben,
da wär's auf einmal still.

Das Rührende ist jene Kindlichkeit, mit der der Erlebende vorträgt, Natur und Empfindung vermischend. —

Inhalt, Fortbewegung, Handlung fallen im Gedichte weg. Alle Gegenständlichkeit verschwindet; die allgemeinsten Dinge in der Natur genügen dem Gefühl als Spiegel seiner selbst. Gleichwohl wird es sie mit allerstärkster Individualisierung durchdringen. So bedingen sich gegenseitig die Formmerkmale der Idealität und der Konkretion. Wie allgemein sind die oft verwendeten Dinge in

*) Die im Folgenden aufgezählten Formmerkmale sind aus einer ursprünglichen Untersuchung über das reine Gedicht zusammengefaßt und prinzipiell, als Grundformen der Lyrik zu verstehen.

dem Abendlied des Claudius, und wie sehr zu einem Einzelnen und zu den schönsten deutschen Zeilen hat die preisende Empfindung sie gemacht, an welcher das Talent wahrlich keinen Anteil hat. Wie in der Musik, zu welcher die Lyrik die nächste Verwandtschaft hat, verschwinden Ort und Zeit und Dinglichkeit, so sehr ihrer der Dichter, als an die Materie des Wortes gebunden, bedarf. Die einzelnen Dinge sind aber deshalb nicht unbestimmt gelassen; nur ergeben sie, die in stärkster Deutlichkeit dastehen, kein Bild, sondern ein Gefühl. Maßgebend wird eben, „daß sich die individuellste Darstellung mit dem allgemeingültigsten Inhalt zusammenfinde“ (Storm); daß also aus allem Inhalt Gehalt werde. Am allermeisten ließ Dallago diese doppelte Forderung unerfüllt. Ort und Zeit sind ihm zu stark eingeprägt, als daß er sie entlassen könnte. Die Begebenheit des Erlebens hängt am Gedicht. Schon aus den Aufschriften spricht dies. Die Mahnung, „nur ein Hauch sei dein Gedicht“ sagt aus, daß selbst der Titel desselben zu keiner als der allgemeinsten Vorstellung treiben darf; Sommer, Leid, Wanderers Nachtlid, Mit einem gemalten Bande . . . Dagegen Dallago: In der Schutzhütte, Auf dem Balle . . . Damit aber, das Unsagbare greifbar machen zu wollen mit der bloßen Reflexion, wurde die Konkretion aufgegeben, und der Dichter unterlag der ärgsten Gefahr: Der Ausdruck wurde abstrakt und verlor sein Leben. Wohl gibt es eine Art der Zusammenziehung des Bildes, die sich zu Recht versteht, weil sie immer noch der Empfindung entspringt. Die Charakterisierung, Typisierung. So Hölderlin, wenn er redet: „ . . in stiller Laube glänzt das gesellige Mahl den Freunden.“ Trakl, Hölderlins dichterischer Nachfahre, hat sich vielfach darin ausgedrückt: „Liebe segnet Brot und Wein.“ Sein Expressionismus bringt durch Überschneidungen die einprägendsten Wirkungen hervor: „Resenduft durchs kranke Fenster irrt.“ Die einfältige Intuition kennt die Zusammenziehung nicht. Dem geistigeren Dichter, der zuviel Kopf im Herzen hat, fehlt die Einfachheit, die er erst durch die unendlich gesteigerte Empfindlichkeit — welche den Verstand trunken macht — in neuem Sinne zur Herrschaft bringt. Aber Goethes Natürlichkeit bezwingt schneller, als die Geistestrunkenheit Hölderlins, obwohl zweimal ein reines Gedicht steht: dort konkret (Auf dem See), hier zusammengezogen (Hälfte des Lebens). Carl Dallago kommt am Ende, von ganz anderer Seite her und anderes beabsichtigend, zu einem ähnlichen Ziele. Bevor wir uns ihm nähern, schließen wir den Kreis der Formmerkmale des reinen Gedichts mit den Bestimmungen des Reimes und des Rhythmus ab, Formen direkter Musikalität im Wortgebilde. Mit ihnen ist die „äußere Form“ des Gedichts am engsten verbunden; trotzdem dürfen sie zuletzt genannt werden. Ein Satz Trakls: „Die Kinder des Hausmeisters hören zu spielen auf und suchen das Gold des Himmels“, erweist sich, ohne Reim und Rhythmus als lyrisch, denn er ist ein Bild eines Gefühls, und das ist alles. Musik besteht aus Ton (Melodie) und Rhythmus. Storm kann sich ohne Melodie das Gedicht nicht denken und bewundert deshalb Heine. Dallagos Bild hat nur konventionellen Reim und Rhythmus. Diesen zerstückelt er häufig und unterstellt ihn dem Satzbau. Wir möchten behaupten, daß er der Musikalität sogar fremd ist. Und er spricht ganz

anfangs etwas Ähnliches aus.*) Die letzte Gedichtsammlung aber enthält fast durchwegs lange Zeilen, breit und schwer schwingend, ähnlich den freien Rhythmen Whitmans.

Die untersuchten Formen des reinen Gedichts, denen noch jene der Kürze (Konzentration) anzuschließen wäre (nicht mehr Worte zu machen, als notwendig sind), bilden nichts weniger als ein Äußerliches, sondern machen als Teilformen zusammen wohl das Entscheidende des lyrischen Stils aus.

Verlauf und Ziel der Kunst Dallagos lassen eine ungewöhnliche Ähnlichkeit mit jener Segantinis erstehen. Beide sind am Anfang und am Ende naturalistisch, nicht expressionistisch (welche Bezeichnung eigentlich der Lyrik zukäme). Beide suchen sich anfangs selbst. Naturalismus der völligen Bedingtheit. Die Titel der Bilder Segantinis und der Gedichte Dallagos vermögen allein dies auszusagen; das genrehafte Erlebnisbild, Notwendigkeit einer Handlung: Kuß am Brunnen, Idylle, Die beiden Mütter, Familienszene, Die leere Wiege, Pastorale . . . (Segantini); Dallago: Die weiße Nacht, Böse Saat, Das Gelöbnis, Sinnlichkeit, In der Schutzhütte, Idyll . . . Dann wird die Bedingtheit des Erlebnisses überwunden; das Bild der äußern Natur, der reine Gegenstand gewinnt Raum. Es gibt keine Schlacken der Reflexion mehr; bei Dallago erscheinen Landschaften des Gardasees (Torbole, Nago, Arco, Tremosine, Seebild im Winter, Ora . . .); Der Pflüger, Morgenfriede, Leuchtender Ausblick, Ein Maitag, Bewegter Abend . . . Segantini: An der Barre, Auf der Weide, Das Pflügen, Maientag im Gebirge, Mittag in den Alpen . . . Beide Künstler, hingegeben an die Natur, beginnen neu beim herrlichen Alltag der Landschaft und gelangen zum selben Ziel: Aller Idealität abgewandt, erreichen ihre Ahnungen die gewaltige Realität der Natur, welche ausgedrückt ist in allem Bedingten, in jedem Ding. Segantinis Menschentum ist in der Endlosigkeit der drei Bilder „Das Leben: Werden“, „Die Natur: Sein“, „Der Tod: Vergehen“ untergebracht worden. Höc h s t e r Naturalismus: „. . . Die Kuh, die mit strotzendem Euter durch Röhricht watend in den Morgen brüllt, vielleicht freudig gereizt durch die verblässende Mondscheibe, die sich im Weiher spiegelt . . .“ Dallago — der die Bilder beim St. Vigiliusfest in Trient (am 26. Juni 1905) in der Esposizione dei dipinti di Segantini sah — geriet in stillen Jubel vor der Darstellung dessen, um was er selber bemüht war. „Mein Blick blieb am Bilde hangen wie gekettet und zog zitternd den Glanz in sich. Dann war's, als müßt' ich weinen vor der Weihe der Stunde — vor der Fülle von Kraft und Andacht, die hier ein großer Mensch und Künstler ausgeströmt hat zur Verherrlichung des Lichtes: Das war das „Sein“ im Dasein Segantinis . . .“

In der neuen Besinnung Zeichen stehen bei Dallago Entwürfe wie dieser:

. . . Helläugig lacht mit tausendfachem Strahl
Südlicher Lenz zu Tal. Versonnte Luft

*) in: Der Süden, S. 54f.

Umflirrt den See. Sein Spiegel glänzt wie Stahl.
Das Bergdorf schwankt berauscht von Licht und Duft
Und winkt den Fluten mit erhob'ner Hand . . .

(Aus „Tremosine“.)

Und dieser („Südliche Herbstlandschaft“):

Der Himmel singt. Die blauen Töne schwingen,
Herbstsonnenbrand schwebt um der Berge Kranz.
Es glüht. Glanzweiße Wolkenbälle fingen
sich im Gezack des Fels, schwül hängt der Glanz
ins Tal. Die alten Giebeldächer glimmen
in Mittagsglut, Zypressen stehn verstaubt
am Hang; ein Häuschen, rebenschwer umlaubt —
und drüber Träume, die ins Weite schwimmen.

Und dieser, schon weiterführend („Ein Maitag“):

. . . Und duftschwül ringt der Wind die Weiten los:
Der steile Wolkenzug gerät ins Wanken,
Und herrlich liegt die Halde frei und bloß.
Der Mittag sinkt und seine Gluten schwanken,
Bis sie die freien Blößen schwer umranken: —
So sinken Liebende sich in den Schoß.

Fünf Jahre nach dem Anblick der Bilder Segantinis ist auch bei Dallago die Natur Umfasserin aller Gefühle geworden. (Umgekehrt: statt das Allgemeinste der Natur zum Einmaligen der Regung zu verwandeln, wird die Willigkeit des Gefühls offenbar, in der Landschaft aufzugehen, die alle Begrenzung verliert.) Das ist der zweite Naturalismus.

Nach langem Zeitengang, des Abends Sonnenmal
im Antlitz, liegt vor mir das heimatliche Tal.
Bergzüge ragen hoch. Der Hänge herbe Wucht
spannt sich um eines milden blauen Wassers Bucht.
Am Strande, wo der Weinstock sich mit Lärchwald mengt,
stehn träumende Gehöfte abendglutbesprengt . . .

(aus „Heimat“.)

Die Gedichte des mystischen Menschen sind über alles bewundernswert. Die ganze Natur ist Heimat und Verwandtschaft des Menschen, und „weil jedes Ding in dir — du in den Dingen bist“, ist alles ein Rätsel, und das Wort frohlockt darüber, ihm schöpferisch anzuhören. Die Bilder tönen machtvoller als je:

Versonnter Wohllaut sommerlicher Pracht
entsteigt der Morgenstille, hebt das Leben
aus dem Schoße überwund'ner Nacht.
Der Wälder Atem und der Wiesen Hauch
verflüchtigt sich in weitem Strahlenweben;
die Berge dunsten, Bläue überspült,
der Schöpfer aller Schöpfung wird gefühlt:
vom Talgrund steigt es auf wie Opferrauch. . . .

(aus „Blick ins Dasein“.)

Das Gedicht ist zu einem Opfer geworden, zwischen lauter T a t e n liegend. Zu einem Feierabend. Die Tat ist im Gedanken untergebracht. Die Kunst, der Anfang, hat enge Grenzen. Der Gedanke Dallagos ist grenzenlos, denn er ist mystisch. Als ein feierliches Zeichen dafür, daß alles Denken nur ein Flug der Seele sei, den sie in die Landschaft unternimmt, ist in Dallagos Büchern, die sämtlich unter dem bloßen Himmel geschrieben worden sind, den einzelnen Stücken der natürliche Hintergrund der Landschaft gelassen, in welcher der Gedanke aufkam. Kurz, wie Regieanmerkungen zur Szene, erscheinen starke Bilder auf das Bedeutendste in Kontur und Fläche vereinfacht. Im Gegensatz zum Lyrischen, das zum Persönlichsten gedeiht, und doch im Grunde dasselbe, denn das Persönliche hat sich ausgedehnt; ich: das heißt alle Dinge. Und den Stimmungen der Natur, dem Kreis der Tages- und Jahreszeiten ist der Mensch und Künstler in einer Weise untertan und willig, daß der Geringere, der bei ihm steht, sich ganz geborgen fühlt vor der Welt. Und mystisch hineingezogen in die innerste Natur unseres Wesens, die mit allen Dingen eines ist.

„Nacht. Lastendes Gewölk dringt von Süden her, schneidender Frosthauhauch füllt in das Dunkel. Und der breite Hof um den Mond. Das Erlöschen der Bäume, aufsteigender Nebel da und dort. So kündigt sich neuer Schnee an. Das große Schweigen und Ausruhen in der ganzen Natur, das nun heraufziehen will. Und meine eigene Müdigkeit. Will es mir, dessen Sinn dem Tun der Natur völlig zugekehrt ist, eine Mahnung sein, daß auch ich die Decke des Schweigens über mich ziehen und ausruhen soll? Denn nun wird es Winter.“ Welche andere Stimme kann solche ernste Ergriffenheit haben, als die gedankenvolle und entschiedene dessen, der den Unwert des Redens eingesehen hat; und dessen Wort nur ein „Teilhaben am Tun“ und wie die Tat jenem anfänglichen Wort untertan ist, welches Dallago für den endgültigen Ausdruck des Gesetzes nimmt.

*

Man muß den Sinn des Satzes *l'art pour l'art* so verstehen, daß ein Kunstwerk nirgends eine Absicht habe und nur da sei, um zu sein. Darum nannten wir die Kunst Darstellung und vermögen sie gegen alle übrigen Früchte des Menscheingeistes abzugrenzen. Die Wirkung wird deshalb ja nicht ausbleiben, weil sie unbeabsichtigt ist. Alle Dinge der Natur wirken — Wasser, Sonne und Tiere — mächtig auf unsern Geist. (Die Wirkung auf den Körper ist von selbst verständlich, weil wir ja nirgends ohne Wirklichkeit sind.) Trotzdem ist jedes Ding nur um seiner selbst willen da. Die Wirkung, als Sekundäres, ist eine Wahrnehmung dessen, den sie trifft, nicht Absicht dessen, der sie tut. So wird das Kunstwerk, das mit dem Naturwerk am Ende aus einer Kraft aufgegangen ist, das Schöne und das Gute wirken, denn nur das Gute hat Realität. —

Unser Augenmerk aber richtet sich von der Unabhängigkeit der Kunst noch einmal auf ihre Grenzen gegen das Leben hin, und auf die andere Grenze, welche Kunst und Erkenntnis trennt. Wir nehmen Dallagos Satz besonders ernst, daß die Entscheidungen des Künstlers in seinem Menschen liegen, weil er ein Zeugnis für Dallago selber ist.

Für ihn, dem die Kunst nirgends eine Lust zum Fabulieren bedeutet, dem die Prometheus-Art fehlt, der nur seine Existenz mitteilen will, wird das künstlerische Wort immer unzulänglicher. Die Gestaltung des Seins in der Kunst vermag nämlich so breit und umfangreich zu sein, als Phantasie und objektive Fähigkeiten (Dramatiker!) langen, aber nur so tief, als das Wesen des Menschen im Künstler reicht. Breite und Tiefe stehen zueinander sogar in einem umgekehrten Verhältnis. Und es gibt dann eine Gründlichkeit, welche sich der Verlautbarung durch Worte überhaupt entzieht.

Wem die Aussage angehört: „Der größte Mystiker wird zugleich der größte Realist sein“, der bezeugt damit, daß die Dinge für ihn ihre Begrenzung verloren haben. Wie aber könnte da noch Kunst stehen, die doch be-dingt ist, wo die Dinge grenzenlos werden, und wo am Ende gilt: „Im Grunde gibt es nur Eines.“ Symbol und Bild versagen hier, wie sie dem philosophischen Menschen versagen müssen; er muß größere Einheiten schaffen, die Begriffe, welche, an sich nur Hilfsmittel, zu Gedanken zusammentreten. Und während der Vernunftgedanke des spekulativen Philosophen, das Resultat einer Kette von systematisch betriebenen Reflexionen, eine erkenntnistheoretische Absicht hat, ist das mystische Denken nur Mitteilung und Erinnerung des geistigen Erlebnisses, das sich ihr fast ganz entzieht (der Darstellung ja gänzlich). Was stünde diesem Menschen weniger zu als ein System, ihm, der kein äußeres Verhältnis der Dinge zueinander anerkennt, dem „das Reale kein Ende hat“? Der Philosoph beginnt „von außen“, während der Mystiker „von innen“ anhebt, erklärt Schopenhauer, der selber Mystisches im Geiste trug.

Für die ursprüngliche Subjektivität des Mystikers (gegen die Objektivität des Philosophen) ist die häufige — anfängliche oder teilweise — Künstlerschaft mystischer Denker geradezu mitredend. Die Wirklichkeit, welcher der Künstler, als Wirkender, näher steht als der Philosoph, der anhalten möchte in ihrem Flusse, macht das Erlebnis des künstlerischen Denkers zu stark, als daß sein Ausdruck nicht mystisch wäre. Wir nennen Giordano Bruno, auch Angelus Silesius; ja aller Ausdruck der ältesten Denkweisen, welche religiös waren — weiß das früheste Denken nur dem Tun zugewandt war, nicht dem Erkennen — war ein dichterischer. In den Spuren des Empedokles neuerdings der künstlerische Denker Hölderlin. Und endlich hat auch Dallago, dessen Ausgefülltsein vom Erlebnis des Gesetzes allein die Übertragung des Taoteking in mächtiger Weise kundgibt, seinen Menschen einmal in der Kunst untergebracht. Zugleich kündigen Mangel an Objektivität, auch als Phantasie, und der ständige Hinweis auf das Übergewicht der Leistung des Menschen in der Kunst keinen Künstler an, den seine Werke erfüllen. Die Bedeutung des Lyrikers lag in seiner Hingebung an die Natur, anstatt, was eigentlich Lyrik schaffen könnte, sie in ihm „ganz Empfindung wirken zu lassen“. (Schopenhauer.) Wie ist anders erklärlich, daß der energische Egoist, der am Anfang steht, seine Ichsucht und seinen Willen in Willigkeit gewandelt hat, als dadurch, daß er damit zu sich kommen wollte. „Ich möchte werden, was zutiefst ich bin.“ Die erste Lyrik ist „Branden“, „Sich-lauterbrennen der Flamme“. Wie er sich geistig erweitert, muß

ihm dort, wo er darstellen will, das Wort versagen. Er wird sich auf Mitteilung beschränken. Wo der Egoist von sich aussagen möchte, wird er, was das bedingte Ich umfaßt, um des raumvolleren Gedankens willen fahren lassen. (Ohne jedoch dessen Herkunft aus der Stimmung, dem „einzigem Rätsellichter und Rätsellöser“, zu verleugnen.) Das Lyrische bei Dallago ist nicht aufgehoben, nur der Ausdruck wird umfänglicher, und verliert mit seiner Unbedingtheit seine Sinnlichkeit, wird Gedanke. Damit ist die Kunst, welche darstellt, schon verlassen. (Die Grenze ist nicht zu ziehen, denn wer für den Anblick von Symbolen tieferer Dinge geübt ist, wird eher als der andere sie unmittelbar anschauen können und das Werk als Kunst bezeichnen. Dem andern steht die Gedanklichkeit als Hemmnis entgegen; etwa bei jenen letzten Bildern von Egger-Lienz. Beim Wortwerk, das schon von Anfang an durch das Medium des Begriffes, eines an sich Leblosen, wirkt, wird die Trennung noch früher fühlbar sein.)

Diese Ausdehnung des Ichs und die Grenzenlosigkeit der Dinge bringen den mystischen Menschen zur Erkenntnis, daß Kunst „nicht das Höchste“ ist. Der eine Kreis, „in den alles hineingeht: Philister, Wissen, Kunst, Philosophie, Mystik“, wird Kunst nicht an innerster Stelle enthalten. Die einmal geahnte Gesetzlichkeit wird den Menschen von den „Grenzen der Erscheinung“ hineinziehen zu sich. So lange noch davon geredet wird, gilt als Maß für die Sprache: Die Sprache ist im niedrigsten und im höchsten Falle Mitteilung. Zuerst ist die Sprache Mitteilung des Notwendigen im Leben der Gemeinschaft. Auf ihrer selbständigen Höhe, in der Kunst, wird sie Darstellung des Geistigen im Bilde, und dadurch zum größten Leben erweckt, und den fähigsten Ausübern, den Talenten, fast zum Ding an sich. Je wesentlicher der Geist, desto ungewandter aber wird das Wort, ihn auszudrücken; und umgekehrt. . . . Am Ende, wo das, was dargetan werden soll, von beispielloser Bedeutung ist, wird das Wort wieder bloße Mitteilung. Sein Rang ist der eines Ersatzes der Tat. Dallago nennt sich einen „Nichtschriftsteller“.

Die Gestaltung des Symbols wird durch die Gestaltung des Menschen zurückgewiesen, der den Anschluß mit seliger Freude zu vollenden sucht. Es ist für Dallago eine Entscheidung. Der prometheische Künstler, etwa Michelangelo, von dem Dallago die Aussage anführt, daß dessen Schaffen dem Meister selber „jeder wahren christlichen Tat gegenüber als nichtig erschien“, konnte doch auch noch sagen: „Für die, welche es begreifen, macht nichts die Seele so fromm und rein, als die Mühe, etwas Vollendetes zu schaffen; denn Gott ist die Vollendung, und wer ihr nachstrebt, strebt dem Göttlichen nach.“ (Erst im hohen Alter kehrte sich Michelangelo, der voller Kümmernis war, von der Kunst ab.)

Dasselbe Schöpferische, das erst Kunst hervorbringt, von dem kein Zweifel ist, daß es „mit dem wahren Religiösen identifiziert werden“ muß, wird doch alles Kunstschaffen versiegen lassen, „wo es vollendet gelebt wird“. Es bedeutete „religiöse Vollendung. Doch das Letzte, das wir nicht erreichen, bleibt auch außerhalb unserer Betrachtung“.

Obwohl der Mystiker kraft seiner Subjektivität dem Künstlerischen näher steht als der philosophische Mensch, drängt es ihn doch zu einer Austragung des Ichs im Tun, statt dessen Darstellung im Bilde. „Das Höchste“, welches vom Menschen hervorgebracht zu werden vermag, ist nicht die Kunst; vielmehr ist es dort verwirklicht, „wo der Lebensstrom des Seins, abseits aller Grenzen der Erscheinung, zerfließend nach der Richtung des unauffindbaren Mittelpunktes, wie aufgesogen von einer verhangenen Gesetzlichkeit, gelebt wird. Dann wäre dieser Lebensstrom des Seins selber Gestaltungsstoff gleichsam in der Hand des Unauffindbaren, das als Gestalter auftritt. Es würde bedeuten: Völlige Überwindung der Kunst durch eine Realität, die größer ist als die Kunst. Und ich glaube, daß etwas zu tiefst in mir zuweilen danach ausblickt.“ (1913.)

Verzeichnis der Schriften Dallagos

(Das Verzeichnis enthält vollständig alle selbständigen Veröffentlichungen Carl Dallagos und die hauptsächlichen in Zeitschriften. Eine Anzahl längerer im „Brenner“ abgedruckter Aufsätze hätte mit anderen, noch unveröffentlichten, zu zwei größeren Werken vereinigt werden sollen, nämlich: „Untergang — Aufgang“, 1921—24, und „Welt und Mensch“, 1924—26.)

1. Selbständige Schriften.

- Gedichte von C. Bergheim. Privatdruck, 27 Gedichte auf 64 Seiten. (Widmung an F. M. vom 9. März 1898.)
Gedichte. Dresden 1900.
Ein Sommer. Liederreigen. Berlin 1901.
Strömungen. Neue Gedichte. Innsbruck.
Wintertage und Anderes. Leipzig.
Spiegelungen. Ein lyrisches Album. Leipzig.
Der Süden. Kulturliche Streifzüge eines Einsamen. Leipzig. Geschrieben 1903 und 1904.
Erich Tagusen oder Kinder des Lichts. Ein lyrisches Drama in 3 Aufzügen. Leipzig.
Neuer Frühling. Ein Gedichtbuch. Leipzig.
Geläute der Landschaft. Kulturliche Streifzüge eines Einsamen. Leipzig. (Einzelne Kapitel nachträglich im „Brenner“.) Geschrieben 1906.
Die Musik der Berge. Künstlerdrama in 3 Aufzügen. Leipzig.
Ein Mensch. Ein Roman in Bildern. Leipzig 1909.
Das Buch der Unsicherheiten. Streifzüge eines Einsamen. Leipzig 1911. (Einiges nachträglich im „Brenner“.)
Otto Weininger und sein Werk. Innsbruck 1912. (Vorher im „Brenner“: 1. 10.—1. 11. 1912.)
Philister. Innsbruck 1912. (Vorher im „Brenner“: 1. 1.—1. 2. 1912.)
Die böse Sieben. Essays. Innsbruck 1914. (Vorher im „Brenner“: 15. 6. 1910—15. 6. 1911.)
Über eine Schrift Sören Kierkegaards und die Philosophie der Innerlichkeit. Innsbruck 1914. (Vorher im „Brenner“: 1. 2.—1. 3. 1914.)
Laotse. Der Anschluß an das Gesetz oder Der große Anschluß. Versuch einer Wiedergabe des Taoteking. „Brenner-Jahrbuch“ 1915. Buchausgabe 1921; 3. Auflage in 600 Exemplaren 1927.
Über politische Tätigkeit, den Krieg und das Trentino. Im Selbstverlag, Innsbruck 1918.
Der Christ Kierkegaards. Innsbruck 1922. (Vorher im „Brenner“: Herbst 1914.)
Der große Unwissende. Innsbruck 1924. (Vorher im „Brenner“: 1. 3. 1913—15. 12. 1913 [erster Teil]; 1919—1921, 6. Folge des „Brenner“ [zweiter Teil].)
Schöpferische Kunst und Albin Egger-Lienz. (Ein Nachruf.) Im Selbstverlag, 1927.
Diktatur des Wahns. Wien. Geschrieben 1929.
Nach dreißig Jahren. Rückblick eines Nicht-Schriftstellers. Wien 1929.

Das römische Geschwür. Wien 1929.

Mensch und Dasein. Gedichte. (Gesammelt zu seinem 60. Geburtstag von Carl Dallago selbst.) Wien 1930.

Die katholische Aktion. Dresden 1932.

2. Veröffentlichungen in Zeitschriften.

In: „Der Brenner“ (Herausgeber Ludwig v. Ficker, Innsbruck):

In Gesellschaft von Büchern. 1. 12. 1912.*)

Das Dienstmädchen. 1. 6. 1911.*)

J. V. Widmann †; 15. 11. 1911.

Kleine Sämereien. 15. 2.—15. 4. 1912; 1. 12. 1912—1. 2. 1913; 15. 7. 1913; 1. 10. 1914; 1. 11. und 1. 12. 1914; 15. 1.—15. 2. 1915.

Egger-Lienz und die Kunst. 15. 3. 1912.*)

Egger-Lienz und die Kritik. 1. 10. 1912.

Karl Kraus der Mensch. 15. 5. 1912. (Nachher zusammen mit einem Aufsatz Ludwig v. Fickers und einem von Karl Borromäus Heinrich als selbständige „Studien über Karl Kraus“ erschienen.)

„Die Moral der Titanic-Katastrophe“. 15. 5. 1912.*)

Politik. 15. 11. 1912.

Gegenüberstellung. 15. 2. 1913.

(Nochmals „Politik“: Bruno Frank, Carl Dallago, Ludwig von Ficker. 1. 12. 1912.)

Verfall der Geschlechter. 15. 6. 1913.*)

J. V. Widmann als Tagesschriftsteller. 1. 7. 1913.*)

Die Tat. 1. 1. 1914.

In Berührung mit Theosophie. 1. 6. 1914.*)

Widersacher des Menschen. 1.—15. 6. 1914.*)

Der Bildungsphilister als Geistesrichter. 15. 5. 1914.*)

Eine Auseinandersetzung. 7. Folge, 1922. (1. Bd.)

Kardinal Newman. 7. Folge, 1922. (2. Bd.)

Die Menschwerdung des Menschen. 2. Teil. 8. Folge, 1923.

O diese Welt! 9. Folge, 1925.

Die rote Fahne. 10. Folge, 1926.

1926 endet Dallagos Mitarbeit am „Brenner“. — Kleinere Aufsätze mit Titeln, die hier nicht angeführt sind, sind nur Auszüge aus dem Buche „Geläute der Landschaft“; „Reichtum“ ist „Der Reichtum in der Natur“ aus „Buch der Unsicherheiten“; „Streifzüge“ ist die Zusammenziehung der ersten vier Kapitel desselben Buches. — Die mit einem *) bezeichneten Aufsätze sind, zusammen mit „Die Christmette“ (s. „Berner Bund“) und einem unveröffentlichten „Idyll“ zu einer Sammlung „Studien und Skizzen“ (noch ungedruckt) vereinigt. Zu nennen sind noch jene im „Brenner“ abgedruckten Gedichte, welche in der seit 1905 einzigen Sammlung („Mensch und Dasein“, 1930) nicht enthalten sind; nämlich:

Künstler-Gottesgnadentum. 15. 8. 1910.

Entlastung. 15. 8. 1910.

Der Almenhang. 15. 12. 1910.

Fort. 1. 12. 1912.

In Fülle. 1. 12. 1912.

Sonnenuntergang am Gardasee. 1. 2. 1913.

(Garben. 15. 11. 1911. Ist in „Mensch und Dasein“ nur mit seinem IV. Abschnitt, „Und einmal war es“, enthalten.)

In: „Klingsor“; Siebenbürgische Zeitschrift (geleitet von Heinrich Zilllich):
Brief an den Verfasser von „Meister Eckehart und

Laotse“. September 1927 (4. Jahr, Heft 9) ad: Meister Eckehart und Laotse, von Otto Folberth, Grünwald-Verlag, Mainz 1925.

Regenerator Frühling. (Gedicht.) 3. Jahr, Heftnr. unbek.

In: „Der Südtiroler“, Mitteilungen für Freunde Südtirols. (Herausgeber: Arbeitsstelle für Südtirol in Innsbruck):

Die Christmette. (Abdruck aus dem Sonntagsblatt des „Berner Bund“, Nr. 51, S. 401 f. (22. Dezember 1907), außerdem:

St. Antönien (im Prätigau, Schweiz), 1933. (Gedicht.)

Am Lago di Cavedine. (Herbst 1917, während des Krieges.) (Gedicht.)

Ritt nach Ballino. (Anfang März 1916, im Kriege.) (Gedicht.) Alle: 15. Oktober 1933 (10. Jahrgang, Folge 20). Die Skizze und die drei Gedichte sind unter dem gemeinsamen Titel „Der Südtiroler Dichter Carl Dallago“ vereinigt und mit einer kurzen einleitenden Notiz versehen.

Gedenken an Dr. Gustav Richter. (Philosophischer Schriftsteller, gest. von Bozen am 24. Dezember 1933.) 15. Dezember 1934 (11. Jahrgg., Folge 24).

(In Folge 3, 11. Jahrgg., wurde zur Feier des 65. Geburtstages Dallagos der 70. Spruch des Taoteking abgedruckt.)

Nachweis der Anführungen

Abgekürzte Bezeichnungen:

Ch. Kgds. = Der Christ Kierkegaards.

G. d. L. = Geläute der Landschaft.

G. U. = Der große Unwissende.

K. N. = Kardinal Newman.

B. S. = Die böse Sieben.

M. u. D. = Mensch und Dasein.

B. d. U. = Das Buch der Unsicherheiten.

R. U.-B. = Reclams Universal-Bibliothek.

Schopenhauer ist zitiert nach der Großherzog-Wilhelm-Ernst-Ausgabe der Werke, Insel-Verl.

Nietzsche: Werke in 6 Bden. Kröner-Verl. Leipzig; 1930.

Motto S. 6. Grashalme, R. U.-B., S. 77.

1. Kapitel.

Seite 535, Zeile 29: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, R. U.-B., Seite 172. — Zeile 35: III., Seite 522. — Zeile 42: I., Seite 39 ff.

S. 536, Zl. 9: Der Einzelne und die Kirche, Berlin 1934, S. 66. — Zl. 12: IV., S. 60 f.

S. 537, Zl. 30: Prolegomena, S. 60. (R. U.-B.) — Zl. 38: II., S. 1256.

S. 538, Zl. 37: Taoteking, 38. Spruch. — Zl. 48: Über die letzten Dinge, Wien 1920, S. 57.

S. 539, Zl. 24: III., S. 666. — Zl. 27: Grashalme, R. U.-B., S. 109.

S. 540, Zl. 8: Der Idiot, Deutsche Buchgemeinschaft, S. 663. — Zl. 26: Der Idiot, S. 679 f.

2. Kapitel.

- Seite 541, Zeile 5: G. U., S. 648. — Zeile 20: ebda.
- S. 543, Zl. 1: II., S. 1420. — Zl. 16: Kritik der reinen Vernunft, S. 285 (R. U.-B.). — Zl. 21: ebda, S. 811.
- S. 544, Zl. 15: zit. in Ch. Kgds., S. 11. — Zl. 49: IV., S. 195 ff.
- S. 545, Zl. 8: Über die letzten Dinge, Sn. 163 und 170. — Zl. 12 und 24: K. N., S. 128.
- S. 546, Zl. 26: Brief an Goethe, vom 3. 9. 1815. — Zl. 46: B. d. U., S. 138 und 139.
- S. 547, Zl. 22: Schopenhauers Nachlaß, R. U.-B., IV. Bd., S. 207. — Zl. 26: B. d. U., S. 26. — Zl. 31: 39. Spruch. — Zl. 36: G. U., S. 553 f.
- S. 548, Zl. 6: G. U., S. 176. — Anm. Zl. 10: Tao te king. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, Jena 1911. — Anm. Zl. 12: Die Bahn und der rechte Weg des Laotse. Leipzig 1912. — Anm. Zl. 16: Tao Teh King. Vom Geist und seiner Tugend. 3. Aufl., München 1921. — Anm. Zl. 18: Laotzes Buch vom Höchsten Wesen und vom Höchsten Gut. Tübingen 1910. — Anm. Zl. 21: Tao-te-King. R. U.-B.
- S. 549, Zl. 1: B. S., S. 178. — Zl. 3: G. U., S. 456. — Zl. 11: Kleine Sämereien, Brenner 1912/13, 3. Jahrg. — Zl. 15: B. d. U., S. 243. — Zl. 16: Ch. Kgds., S. 18. — Zl. 19: ebda, S. 23 und 24.
- S. 550, Zl. 5: Der Begriff des Auserwählten, S. 316 und 317. — Zl. 21: ebda, S. 316. — Zl. 40: ebda, S. 318. — Zl. 44: ebda, S. 316.
- S. 551, Zl. 1: ebda, S. 318. — Zl. 15: ebda, S. 315. — Zl. 26: Tagebücher, ausgewählt und übersetzt von Theodor Haecker. Innsbruck 1923, 2. Bd., S. 394 f. — Zl. 32: Ch. Kgds., S. 10. — Zl. 36: B. d. U., S. 26.
- S. 552, Zl. 5: G. U., S. 557. — Zl. 15: ebda, S. 555. — Zl. 34: G. U. Vorrede. — Zl. 34: ebda, S. 28. — Zl. 43: Werke in 45 Bänden; hgg. v. Franz Schulz, Knauer's Nachf., Berlin; 33. Bd., S. 134.
- S. 553, Zl. 7: G. U., S. 508 f; zu Haeckers „Nachwort“. — Zl. 32: B. d. U., S. 90 ff. — Zl. 42: II., S. 876 f. — Zl. 49: B. d. U., S. 26.
- S. 554, Zl. 17: Heinrich Schmidt im Philosophischen Wörterbuch, 8. Aufl., Leipzig 1931, S. 283. — Zl. 28 und 34: G. d. L., S. 103 und 105. — Zl. 38: ebda, S. 113.
- S. 555, Zl. 8 und 17: II., S. 1373. — Zl. 34: Taoteking, 38. Spruch. — Zl. 58: ebda, S. 11.
- S. 556, Zl. 1: zit. bei Schopenhauer III., S. 321 (aus P's Werken: Straßburg 1603, 1. Bd., S. 298). — Zl. 9: G. d. L., Motto. — Zl. 22: VI., S. 28. — Zl. 28: ebda, S. 10 und 7. — Zl. 38: ebda, Vorrede. — Zl. 44: ein von Schopenhauer (II., S. 876 ff) entlehnter, nun ironisch gemeinter Begriff Nietzsches. — Zl. 50: III./2. Teil, S. 181.
- S. 557, Zl. 4: Nietzsche. Berlin 1925, S. 96. — Zl. 15: Ein Mensch, S. 102. — Zl. 21: zit. Philosophisches Wörterbuch, S. 226. — Zl. 26: B. d. U., S. 92. — Zl. 37: Taoteking, 65. Spruch.
- S. 558, Zl. 34: Kritik der Gegenwart, 2. Aufl., Innsbruck 1922, S. 49.
- S. 559, Zl. 5: Geschlecht und Charakter, 22. Aufl., Wien 1921, S. 309. — Zl. 9: Otto Weininger, S. 38. — Zl. 12: G. U., S. 44. — Zl. 20: G. U., S. 118 und 112. — Zl. 25: B. S., S. 32. — Zl. 26: ebda, S. 33. — Zl. 27: B. d. U., S. 243. — Zl. 29: G. U., S. 106. — Zl. 32: B. S., S. 33. — Zl. 34: II., S. 1281.
- S. 560, Zl. 7 und 12: Über die letzten Dinge, S. 163. — Zl. 13: ebda, S. 170. — Zl. 21: G. U., S. 561. — Zl. 28: ebda, Vorrede. — Zl. 31: Nachlaß, II., S. 67 (R. U.-B.); s. auch: Werke II., S. 908 unten. — Zl. 37: Über die letzten Dinge, S. 170.
- S. 561, Zl. 7: G. U., S. 113. — Zl. 26: ebda, S. 473. — Zl. 28: ebda, S. 119. — Zl. 31: ebda, S. 285. — Zl. 34: ebda, S. 357. — Zl. 46: Philosophisches Wörterbuch, S. 476.
- S. 562, Zl. 5: G. U., S. 572 f. — Zl. 7: Taoteking, 40. Spruch. — Zl. 14: G. U., S. 252. — Zl. 29: Taoteking, 1. Spruch.

3. Kapitel.

Seite 563, Zeile 15: G. U., Seite 179. — Zeile 32: B. S., Seite 130.

S. 564, Zl. 17: zit. ebda, S. 69. — Zl. 38: 11. Spruch. — Zl. 42: B. d. U., S. 209. — Zl. 45: Philister, S. 32 f.

S. 565, Zl. 13: O diese Welt, S. 205. — Zl. 21: Der Süden, S. 33 f. — Zl. 28: ebda, S. 69. — Zl. 30: G. d. L., S. 142 ff. — Zl. 36: ebda, S. 102. — Zl. 38: B. d. U., S. 54 ff. — Zl. 42: ebda, S. 58. — Zl. 46: ebda, S. 26. — Zl. 48: B. S., S. 37. — Zl. 50: ebda, S. 32.

S. 566, Zl. 2: ebda, S. 33. — Zl. 8: ebda, S. 148 f. — Zl. 15: B. S., S. 146. — Zl. 25: Eine Auseinandersetzung, S. 197. — Zl. 30: Ch. Kgds., S. 25. — Zl. 34: Eine Auseinandersetzung, S. 183. — Zl. 36: Ch. Kgds., S. 25. — Zl. 39: ebda, S. 68 f.

S. 567, Zl. 12: M. u. D., S. 56. — Zl. 14: B. d. U., S. 66. — Zl. 19: G. U., S. 121, 122, 123 und 124.

S. 568, Zl. 15: B. d. U., S. 193 und 197. — Zl. 26: ebda, S. 195. — Zl. 32: G. d. L., S. 171. — Zl. 41: G. U., S. 129 f.

S. 569, Zl. 3: M. u. D., S. 55 f. — Zl. 19: B. S., S. 36. — Zl. 27: ebda, S. 65 f. — Zl. 39: eba, S. 66. — Zl. 41 und 45: Taoteking, 3. Aufl., S. 97 und 98.

S. 570, Zl. 5: G. U., S. 176. — Zl. 14: 80. Spruch. — Zl. 18: B. S., S. 187. — Zl. 25: G. U., S. 119. — Zl. 27: ebda, S. 61. — Zl. 31: ebda, S. 69. — Zl. 38: ebda, S. 62. — Zl. 40: ebda, S. 66. — Zl. 47: ebda, S. 70.

S. 571, Zl. 1: Taoteking, 3. Aufl., S. 94. — Zl. 7: B. d. U., S. 165. — Zl. 8: ebda, S. 209. — Zl. 14: B. S., S. 158. — Zl. 16: B. S., S. 150. — Zl. 18 und 20: ebda, S. 159 f. — Zl. 25: Ch. Kgds., S. 75. — Zl. 31: 64. Spruch. — Zl. 32: 48. Spruch. — Zl. 38: B. d. U., S. 116. — Zl. 41: 18. Spruch. — Zl. 46 und 47: 38. Spruch. — Zl. 49: G. U., S. 401.

S. 572, Zl. 2: B. S., S. 91. — Zl. 6: G. U., S. 13. — Zl. 22: ebda, S. 319, — Zl. 25: 39. Spruch. — Zl. 34: 75. Spruch.

S. 573, Zl. 1: Über persönliche Vervollkommnung im religiösen Geiste, Brenner, 6. Folge, 2. Heft (XII., 1919). — Zl. 29: Ch. Kgds., S. 78. — Zl. 32: Menschwerdung des Menschen. 1. Teil (ungedruckt). — Zl. 34 und 41: O diese Welt, S. 172.

S. 574, Zl. 18: G. U., S. 158. — Zl. 25: B. d. U., S. 98. — Zl. 39: B. S., S. 144. Zl. 43: ebda, S. 106. Zl. 47: Taoteking, S. 89. (3. Aufl.)

S. 575, Zl. 1: G. U., S. 244, 248. — Zl. 6: ebda, S. 335. — Zl. 8: Philister, S. 6. — Zl. 9: G. U., S. 337. — Zl. 11: ebda, S. 133 f. — Zl. 28: B. d. U., S. 234. — Zl. 36: G. U., S. 163. — Zl. 38: ebda, S. 140. — Zl. 40: ebda, S. 252. — Zl. 44: Die rote Fahne, S. 165. — Zl. 49: G. U., S. 255.

S. 576, Zl. 1: Die rote Fahne, S. 176 f. — Zl. 21: S. 51. — Zl. 33: G. U., S. 370. — Zl. 35: G. d. L., S. 122. — Zl. 42 und 44: G. U., S. 140 f.

S. 577, Zl. 1: ebda, S. 257. — Zl. 2: B. d. U., S. 148. — Zl. 11: Kleine Sämereien, Brenner, 1912, 2. Jahrg. — Zl. 13: B. d. U., S. 240. — Zl. 30: G. U., S. 534.

S. 578, Zl. 20: Gral, 17. Jg., Heft 11, August 1923; zit. Brenner, 8. Folge, Herbst 1923, S. 239 ff. — Zl. 35: Die katholische Aktion, S. 88. — Zl. 36: Nach dreißig Jahren, S. 14. — Zl. 38: Über eine Schrift..., S. 24. — Zl. 43: G. U., S. 182, 183.

S. 579, Zl. 1: ebda, S. 186. — Zl. 5: Eine Auseinandersetzung, S. 207. — Zl. 11: G. U., S. 441. — Zl. 17: Taoteking, S. 104. — Zl. 20: Ch. Kgds., S. 75. — Zl. 23: Über eine Schrift..., S. 22. — Zl. 26: K. N., S. 133. — Zl. 28: Die katholische Aktion, S. 168. — Zl. 33: Ch. Kgds., S. 29. — Zl. 33: K. N., S. 124, 125. Zl. 39: Über eine Schrift..., S. 27.

S. 580, Zl. 9: ebda, S. 39. — Zl. 18: M. u. D., S. 40.

4. Kapitel.

Seite 581, Zeile 1: Taoteking, Seite 89. — Zl. 21: II., S. 893. — Zl. 28: M. u. D., S. 32. — Zl. 29: Brenner, 15. 7. 1913 (Kleine Sämereien). — Zl. 31–36: M. u. D., S. 29. — Zl. 39: B. d. U., S. 241. — Zl. 41: II., S. 1371.

S. 582, Zl. 12: G. U., S. 113. — Zl. 24: ebda, S. 311. — Zl. 32: ebda, S. 559. — Zl. 39: Über die letzten Dinge, S. 59. — Zl. 45: ebda, S. 61. — Zl. 48: B. d. U., S. 51.

S. 583, Zl. 3: Über die letzten Dinge, S. 59. — Zl. 9: Menschwerdung des Menschen, S. 296. — Zl. 33: Taschenbuch und Briefe, Leipzig 1921, S. 32.

S. 584, Zl. 19: Über die letzten Dinge, S. 51. — Zl. 46: II., S. 892.

S. 585, Zl. 5: II., S. 1394. — Zl. 8: II., S. 1384. — Zl. 17: Über eine Schrift, S. 27 f. — Zl. 21: Ch. Kgds., S. 29. — Zl. 25: II., S. 1374. — Zl. 27: II., S. 1376.

S. 586, Zl. 1: B. d. U., S. 244 f. — Zl. 4: Der Pfahl im Fleisch, Brenner-Verlag, Innsbruck, S. 24. — Zl. 5: Taoteking, 32. Spruch. — Zl. 6 und 8: Ch. Kgds., S. 80. — Zl. 17: 1./2. Teil, S. 112. — Zl. 22: G. U., S. 126. — Zl. 23: zit. B. d. U., S. 213. — Zl. 34: V./2. Teil, S. 528. — Zl. 40: II./1. Teil, S. 98.

S. 587, Zl. 3: zit. Schopenhauer-Biographie von Dr. O. F. Damm (R. U.-B.), S. 119. — Zl. 9: B. d. U., S. 241. — Zl. 11: ebda, S. 190. — Zl. 19: II., S. 877. — Zl. 33: Brenner, 1. 2. 1914. — Zl. 41: in „Neuer Frühling“.

S. 588, Zl. 4: Schopenhauers Nachlaß; R. U.-B., 4. Bd., S. 366. — Zl. 8: II., S. 1371. — Zl. 11: II., S. 1369. — Zl. 18: Der Augenblick (Werke Bd. 12, Jena 1909), S. 113. — Zl. 25: Tagebücher in 2 Bden, Innsbruck 1923; 2. Bd., S. 398. — Zl. 29: s. „Eine Möglichkeit“ (Brenner, 6. Folge, 1. Heft, Okt. 1919) und „Der Pfahl im Fleisch“. — Zl. 38: Tagebücher, 2. Bd., S. 394. — Zl. 47: zit. Ch. Kgds., S. 10.

S. 589, Zl. 21: I., S. 143. — Zl. 28: Taoteking, 1. Spruch. — Zl. 28: II., S. 1073. — Zl. 30: III., S. 331.

5. Kapitel.

Seite 590, Zeile 10: B. S., S. 183, 186. — Zl. 21: Ch. Kgds., S. 5. — Zl. 30: G. U., S. 151 ff.

S. 591, Zl. 1: Über persönliche Vervollkommnung.. (s. S. 573, Zl. 1). — Zl. 24: Geheimnisse des reifen Lebens, S. 72 ff.

S. 592, Zl. 19: Der Einzelne und die Kirche, Berlin 1934, S. 7. — Zl. 33: Ch. Kgds., S. 6. — Zl. 35: ebda, S. 7. — Zl. 47: Der Einzelne und die Kirche, S. 54 f.

S. 593, Zl. 18: ebda, S. 202. — Zl. 20: ebda, S. 176. — Zl. 50: ebda, S. 202.

S. 594, Zl. 2: ebda, S. 202. — Zl. 8: zit. Ch. Kgds., S. 11. — Zl. 14: ebda, S. 18. — Zl. 18: ebda, S. 28 ff. — Zl. 23: ebda, S. 29. — Zl. 28: Über eine Schrift, S. 27 f. — Zl. 33: G. U., S. 176. — Zl. 36: Ch. Kgds., S. 75. — Zl. 49: I., S. 462 f.

S. 595, Zl. 7: O diese Welt, S. 250. — Zl. 16: Erziehung zur Persönlichkeit, S. 79. — Zl. 26: zit. Ch. Kgds., S. 12. — Zl. 28: Der Einzelne und die Kirche, S. 207. — Zl. 29: ebda, S. 180. — Zl. 37: Neue Wege, 28. Jhrg., 5. Heft, Mai 1934.

S. 596, Zl. 5: Der Einzelne und die Kirche, S. 176. — Zl. 22: Ch. Kgds., S. 19. — Zl. 32: Otto Weininger, S. 19. — Zl. 37: ebda, S. 20. — Zl. 40: ebda, S. 22 f. — Zl. 43 und 45: ebda, S. 34. — Zl. 47: Der Augenblick.

S. 597, Zl. 7: ebda, S. 457. — Zl. 15: ebda, S. 458. — Zl. 25: ebda, S. 489. — Zl. 29: Taoteking, 33. Spruch. — Zl. 35: B. S., S. 200. — Zl. 39: G. U., S. 490. — Zl. 44: ebda, S. 496.

S. 598, Zl. 5: Tagebücher, II., S. 405. — Zl. 10: ebda, II., S. 291; s. auch S. 317. — Zl. 23: S. 29, 30. — Zl. 30: Über eine Schrift, S. 5. — Zl. 32: Ch. Kgds., S. 66 f. — Zl. 38: zit. Über eine Schrift, S. 45. — Zl. 39 und 44: ebda, S. 46 f.

S. 599, Zl. 3: Tagebücher, I., S. 50. — Zl. 7: S. 125. — Zl. 12: Über eine Schrift., S. 47. — Zl. 25: G. U., S. 102. — Zl. 30: Der Einzelne und die Kirche, S. 202. — Zl. 37: Ch. Kgds., S. 65. — Zl. 42 und 44: ebda, S. 66 f.

S. 600, Zl. 35: ebda, S. 76.

S. 601, Zl. 26: V., S. 712.

Über die Kunst Dallagos.

Seite 603, Zeile 17: B. d. U., S. 142. — Zl. 24: Karl Kraus, der Mensch, S. 24 (in: Studien über Karl Kraus, Brenner-Verlag). — Zl. 27: Der Süden, S. 57. — Zl. 30: VI., Aphorism. 800. — Zl. 34: ebda, Aph. 815.

S. 605, Zl. 19: Egger-Lienz und die Kritik, Brenner, 1. 10. 1912. — Zl. 33: Philister, S. 6.

S. 606, Zl. 33: Nachlaß (R. U.-B.), 4. Bd., S. 338 f.

S. 607, Zl. 16: B. d. U., S. 172. — Zl. 25: G. d. L., S. 57. — Zl. 25: ebda, S. 58. — Zl. 28: B. d. U., S. 164. — Zl. 31: ebda, S. 133. — Zl. 42: ebda, S. 137.

S. 608, Zl. 7: G. d. L., S. 163.

S. 609, Zl. 4: Gegenüberstellung; Brenner, 15. 12. 1913. — Zl. 14: Egger-Lienz und die Kritik; Brenner, 1. 10. 1912. — Zl. 18: Gegenüberstellung. — Zl. 14: Gedichte, 1900. — Zl. 42: B. d. U., S. 133.

S. 610, Zl. 19: Karl Kraus, der Mensch (in: Studien über K. K., S. 9). — Zl. 22: Brenner, 15. 8. 1913.

S. 611, Zl. 7: Egger-Lienz und die Kunst, Brenner, 15. 3. 1912. — Zl. 42: G. U., S. 418.

S. 612, Zl. 17: G. d. L., S. 175 f. — Zl. 31: Über eine Schrift..., S. 7. — Zl. 37: ebda, S. 17. — Zl. 40: Gegenüberstellung, Brenner, 15. 12. 1913. — Zl. 45: G. d. L., Motto.

S. 613, Zl. 39: B. d. U., S. 139. — Zl. 47: Egger-Lienz und die Kritik, Brenner, 1. 10. 1912.

S. 614, Zl. 10: Über den Unterschied zwischen lyrischer, epischer und tragischer Dichtung. — Zl. 20: ebenda. — Zl. 46: Das dichterische Kunstwerk, S. 23.

S. 616, Zl. 24: Abendphantasie. — Zl. 27: Geistliches Lied. (Die Dichtungen von Georg Trakl, S. 16.) — Zl. 28: In der Heimat, ebda, S. 82. — Zl. 43: Psalm, ebda, S. 62.

S. 617, Zl. 31: G. d. L., S. 211. — Zl. 37: ebda, S. 209. — Zl. 44: Neuer Frühling, S. 12.

S. 618, Zl. 5: Strömungen. — Zl. 14: Neuer Frühling, S. 23 f. — Zl. 26: M. u. D., S. 14. — Zl. 34: Ein Mensch, S. 64. — Zl. 37: M. u. D., S. 71.

S. 619, Zl. 18: G. U., S. 148.

S. 620, Zl. 10: B. S., S. 37. — Zl. 14: Taoteking, 1. Spruch. — Zl. 24: B. S., S. 37. — Zl. 24: II., S. 1420. — Zl. 45: I., S. 337. — Zl. 48: Gedichte.

S. 621, Zl. 18 und 19: Gegenüberstellung, Brenner, 15. 12. 1913. — Zl. 38: Schöpferische Kunst und Albin Egger-Lienz, S. 1. — Zl. 39: zit. H. Grimm, Leben Michelangelos. — Zl. 46: Schöpferische Kunst und Albin Egger-Lienz, S. 6.

S. 622, Zl. 4 und 6: Gegenüberstellung.

Berichtigung.

S. 568, Zl. 9: Nach „könnte“ fehlt das Ausführungszeichen des Zitates.

S. 579, Zl. 36: Anführungszeichen vor „es“ fehlt.

S. 586, Zl. 28: Zwischenraum zwischen „Dasein“ und „stehen“ fehlt.

S. 592, Zl. 40: anstatt „die wahre Seligkeit“ muß es heißen: „die in Wahrheit selige Verbindung“.