

Prolegomena zu einer Typologie

An Hand Ibsenscher Gestalten dargestellt

Von P. G. M. KRUSE

Einleitung

Aufgabe dieser Abhandlung soll es sein, einmal eine Untersuchung darüber anzustellen, ob es möglich ist, den Menschen als die Konkretisierung eines abstrakten Typus in einer realiter sich betätigenden Lebensform zu begreifen, oder einfacher ausgedrückt, ob man die menschliche Erscheinungsform auf bestimmte Grundtypen zurückführen kann. Mit Absicht spreche ich dabei von den Prolegomena zu einer Typologie, um das moderne Schlagwort zu benutzen, weil ich zunächst einmal an Hand der Ibsenschen Gestalten und mit Hilfe des von Søren Kierkegaard in seinem Buche „Stadien auf dem Lebenswege“ aufgestellten Ordnungsprinzips auf induktivem Wege ermitteln will, inwieweit man von Grundtypen sprechen kann. Einer späteren und in ihren Grundzügen bereits konzipierten Arbeit soll es vorbehalten bleiben, zu versuchen, an Hand der deduktiven Methode den Beweis der Richtigkeit der auf induktive Weise gewonnenen Erkenntnisse zu führen. Ich hebe das ausdrücklich hervor, um von Anfang an eventuellen Einwendungen von seiten der exakten Wissenschaft zu begegnen, und um das zu behandelnde Gebiet sofort auch richtig abzugrenzen. Denn obwohl schon mancherlei typologische Untersuchungen vorliegen, handelt es sich hierbei doch immer noch um Neuland, dessen restlose Erforschung noch aussteht, und auch noch ausstehen muß, da es immer noch an der Bereitstellung aller Hilfsmittel fehlt. Erst wenn die Psychologie selbst dahin gelangt sein wird, ihr Werkzeug in Form fester Begriffe geliefert zu haben, wird man vielleicht in der Lage sein, von einer endgültigen Typologie zu sprechen. An Hand der gewonnenen Resultate der empirischen Forschung können wir aber schon heute wenigstens dahin gelangen, „aus der rauschenden Symphonie des Lebens die begrenzte Anzahl von Leitmotiven herauszuhören, aus denen sie zusammengesetzt ist“¹.

Wenn ich mich dabei entschlossen habe, einmal die Ibsenschen Gestalten unter diesem Gesichtspunkt zu analysieren, so hat dies zwei Gründe: einmal war es ja Ibsens eigene Absicht, in seinen Gestalten allgemeine Typen aufzuzeigen, und dann weist sein Werk gerade die Mannigfaltigkeit an Typen auf, die es ermöglicht, in die menschlichen Erscheinungsformen eine gewisse Ordnung zu bringen. Und das Ordnungsprinzip selbst glaube ich bei Søren Kierkegaard gefunden zu haben, wozu mir im übrigen Karl Jaspers in seiner Psychologie der Weltanschauungen die Anregung gegeben hat. Nun könnte man freilich meinen, daß ich hierbei zu einseitig bin oder gar den Fehler mache, mich irgendeiner Willkür unterzuordnen; nach dem Studium aller derartigen vorliegenden Untersuchungen, insoweit sie mir zugänglich waren,

¹ E. Spranger, Lebensformen, Halle 1921, S. 31.

bin ich aber zu der Überzeugung gelangt, daß Kierkegaards Dreiteilung in eine ästhetische, ethische und religiöse Sphäre gerade aus dem Grunde die Aufstellung von Grundtypen ermöglicht, weil es nach meiner Ansicht notwendig ist, von einem Minimum von Grundtypen auszugehen, und weil die ästhetische, die ethische und die religiöse Sphäre nicht nur an Hand der Erfahrung, sondern auch auf Grund der wissenschaftlichen Erkenntnisse Grundnormen darstellen, die alle menschlichen Erscheinungsformen charakterisieren. Man muß doch einen Standpunkt einnehmen, wenn man ordnen will, ist doch jedes System letzten Endes ein Standpunktentscheid. Als ich vor etwa dreißig Jahren zum ersten Male an die Konzeption dieser Abhandlung ging, machte Johannes Volkelt den Einwurf, daß ich neben dem ästhetischen, dem ethischen und dem religiösen Typus den theoretischen Typus vergessen hätte, ein Gedanke, der dem großen Ästhetiker ja zweifellos nahe lag; ich lehnte diesen Einwurf aber damit ab, daß ich darauf hinwies, daß ein solcher Typus gar nicht in die von mir aufgestellte Reihe von Grundtypen gehöre, da das Theoretische, wenn man es schon mit in ein Ordnungsprinzip einordnen wolle, einer ganz anderen Ordnungsreihe angehöre. Im übrigen könnte der theoretische Mensch, den Volkelt noch genauer als den theoretischen, erkennenden Menschen darstellte, ebenso in meiner Typenreihe untergebracht werden, da er ja schließlich auch einer der drei Sphären, um mit Kierkegaard zu reden, angehören müßte.

Ich führe diese Kritik absichtlich an, weil ich damit zeigen möchte, daß es nicht möglich ist, an Hand der deduktiven Methode eine Typenreihe aufzustellen, wenn man nicht von den gewonnenen Erfahrungen der induktiven Methode ausgeht. Freilich setzte das an sich voraus, daß man die menschlichen Erscheinungsformen in ihrer Gesamtheit untersuchte, was aber nicht so ohne weiteres möglich ist. Man muß sich daher darauf beschränken, Gestalten der Geschichte oder der Dichtung heranzuziehen, und durch Vergleich und an Hand der wissenschaftlichen Erkenntnisse den Versuch einer Typisierung zu machen. Und damit begründe ich wiederum, weshalb ich mich zu einer Analyse der Ibsenschen Gestalten entschlossen habe.

Ästhetisch, ethisch und religiös sind drei Sphären, die in irgendeiner Weise in der Weltanschauung der Menschen zum Ausdruck kommen. Irgendwie bestimmen sie den Grundton einer jeden Lebensform, oder vorsichtiger ausgedrückt, irgend etwas von der einen oder der anderen ist in jedem Menschen vorhanden. Das ist gewiß eine These, die der Begründung bedarf, und deren Aufstellung daher bei dem exakten Wissenschaftler Anstoß erregen mag, eben weil sie hier nicht als deduktiv gewonnene Erkenntnis vorgebracht wird; da ich mich aber an den empirischen Weg halten will, nehme ich für mich auch das Recht in Anspruch, lediglich auf diesem Wege den Beweis zu führen. Mit dem Hinweis auf Jaspers habe ich ja überdies bereits angedeutet, auf welchem Wege ich die Begründung meiner Ansicht erreichen will. Und Jaspers selbst ist es ja, der die Verbindung mit Kierkegaard andeutet. Ich will nun den Versuch unternehmen, auf dieser Basis die Grundlage zu einer Typologie zu schaffen. Mit einem Worte also, ich will mit den bei Jaspers und

Kierkegaard vorgefundenen Mitteln und an Hand der Ibsenschen Gestalten versuchen, den Nachweis zu führen, daß sich die menschlichen Erscheinungsformen auf die drei Grundtypen, der ästhetische Mensch, der ethische Mensch und der religiöse Mensch zurückführen lassen. Wir befinden uns also im experimentellen Vorstadium, im Zeitpunkt der Materialordnung also. Das Ergebnis der Abhandlung wird daher und will auch nicht mehr als ein Resultat der praktischen Forschung sein.

Abschließend möchte ich nur noch bemerken, daß es sich hierbei nicht um eine literaturwissenschaftliche Analyse der Ibsenschen Dramen handelt, sondern lediglich um eine psychologische Analyse. Und da werden wir sofort erkennen, daß wir einem Konglomerat von Erscheinungsformen gegenüberstehen, die, wenn sie wirklich einmal Basis einer Typologie sein sollen, exakter deduktiver Behandlung bedürfen. Das aber bleibt, wie ich schon sagte, meiner späteren Arbeit vorbehalten, die ich unter dem Titel: „Typus und Gesellschaft“ konzipiert habe. Und damit weise ich schon jetzt darauf hin, daß ich der Meinung bin, eine Typologie kann nur im Rahmen der Soziologie erschöpfend dargestellt werden.

I.

Ehe wir aber nun zur Analyse der Gestalten Ibsens selbst kommen, ist es notwendig, die methodologischen Grundfragen zu klären, denen wir folgen wollen, um die Analyse auch im Sinne des Vorhabens selbst durchzuführen, nämlich eine Grundlage zur Aufstellung von Grundtypen zu schaffen. Wie ich schon sagte, sind bereits verschiedene Versuche unternommen worden, eine gewisse Ordnung in die menschlichen Erscheinungsformen zu bringen, wobei die meisten mehr oder weniger deduktiv vorgingen. Die einen gingen auf letzte Grundwerte, Grundtypen des Geisteslebens zurück und wollten wie Eduard Spranger² „die geistigen Erscheinungen strukturell richtig sehen lernen“. Andere gingen von den seelischen Funktionen aus und versuchten damit eine Ordnung zu erreichen. Diese Einstellung wird von Spranger entschieden abgelehnt, der sagt, daß sich „eine geschichtliche Persönlichkeit nicht psychologisch dahin beleuchten lasse, daß man nach ihren Vorstellungen, Gefühlen und Begehungen fragt“³. Und darin dürfte Spranger zweifellos auch recht haben, ich möchte aber seinen Einspruch dahingehend korrigieren, daß ich sage, eine Persönlichkeit läßt sich nicht nur aus ihren seelischen Funktionen heraus verstehen. Und deshalb schließe ich mich Jaspers an, der sicherlich den fruchtbarsten Weg einschlug, indem er sagt, daß man nach den letzten Positionen der Seele fragen müsse, danach, welche Kräfte sie bewegen. Jaspers selbst ist nicht so weit gegangen, eine vollständige Typologie aufzustellen, da er ja auch nur eine allgemeine Psychologie der Weltanschauungen darstellen wollte. Warum aber auch die anderen Forscher zu keinem allgemein befriedigenden Resultat gelangen konnten, das dürfte vor allem daran liegen, daß sie unbedingt auf der deduktiven Methode verharren wollten, auch

² Spranger S. VII.

³ Spranger S. 11.

wenn sie im Sinne der angewandten Psychologie um Konzessionen an die induktive Methode nicht herum kommen konnten. R. Müller-Freienfels⁴ hat vielleicht bisher als einziger den Versuch gemacht, einzelne Persönlichkeiten und deren Weltanschauung zu analysieren, ein System ist aber auch bei ihm nicht aufzufinden. Und so kommt es, daß man bei all den typologischen Versuchen zumeist das Gefühl hat, einer platonisierenden Metaphysik gegenüberzustehen, was ja auf alle Fälle vermieden werden sollte.

Der Mensch in seiner Lebensform repräsentiert immer einen bestimmten Typus, wobei natürlich noch eine ganze Reihe anderer Momente wie Zeit und Milieu eine Rolle spielen, so daß seine Anlage selbst nicht immer allein ausschlaggebend ist. Wir sprechen zwar von einem abstrakten Typus, es wäre jedoch verfehlt, wollten wir ihn zum Rang einer platonischen Idee erheben. Als Ordnungsprinzip der konkreten Typenlehre ist er vielmehr eine Abstraktion, die wir haben müssen, um von da aus endlich das Gesetz der Rückwirkung des abstrakten Typus auf die menschliche Erscheinungsform nachzuweisen. Typus und Lebensform stehen also in einem Abhängigkeitsverhältnis, und zwar in der Weise, daß die realiter sich betätigende Lebensform ihre Aktionsrichtung von einem Zentralfaktor, den wir als Typus abstrahieren, erhält. Jeder Mensch ist durch einen solchen Zentralfaktor charakterisiert, der seine Lebensführung bedingt. Das ist vorläufig zwar eine These, die noch des Beweises im Wege der geplanten Analysen bedarf, da wir aber von den Erkenntnissen der Psychologie ausgehen dürfen, können wir sie auch an den Anfang unserer Betrachtungen stellen. Wir nehmen somit also diesen Standpunkt ein.

Aus der Struktur des Seelenlebens hebt sich nun der Zentralfaktor als ein Spezifikum hervor und gibt der Ganzheit der Struktur eine besondere Tönung und Farbe. Wir nehmen dabei an, daß der Mensch keine chaotische, sondern eine strukturierte geschlossene Ganzheit ist. Typus und Struktur verhalten sich also zueinander wie Ton und Instrument, wobei der Ton seinerseits wiederum von äußeren Konstellationen abhängig ist. Und geht man nun von dieser Voraussetzung aus, so wird man erkennen, wie notwendig es ist, unbedingt im Wege der induktiven Methode vorzugehen, um überhaupt erst einmal zu einem Ordnungsprinzip zu kommen. Es ist also der Weg der verstehenden Psychologie, den wir gehen wollen. Es kommt uns auf die Methode an, auf den Weg, den wir beschreiten müssen, um eine Persönlichkeit zu verstehen. Dabei werden wir es natürlich nicht vermeiden können, am Ende ein System aufzustellen, nämlich das System der drei Grundtypen, auf das wir hinaus wollen, aber es soll damit nicht gesagt werden, daß wir den lebendigen Prozeß in das Gehäuse eines solchen Systems hineinzwängen wollen. Mit Rickert könnte man hier daher besser von einem offenen System sprechen, oder noch besser eignet sich hierfür der Jaspersche Begriff vom Katalog. Und damit bekommt jeder Versuch einer Typologie erst seinen rechten Sinn.

Nun müssen wir uns aber von vornherein darüber im klaren sein, daß wir überhaupt erst heute in der Lage sind, den Versuch der Aufstellung einer Ty-

⁴ Müller-Freienfels, Persönlichkeit und Weltanschauung, Berlin 1919.

penlehre zu wagen, wo der Individualismus zur Tatsache geworden ist. Die Antike hätte dieses niemals unternehmen können, da ihr der Begriff der Freiheit des einzelnen fremd war. Selbst Locke und Descartes haben noch eine generalisierende Auffassung des Menschen als reines Vernunftwesen, und Mittelalter wie Aufklärung stimmen noch darin überein, daß sie an Stelle des Individuums den Arttypus setzen. Selbst Kant kann hier noch angeführt werden, wenn man an seinen Begriff des Pflichtmenschen denkt. Die gesamte Problemstellung ist daher noch jung. W. Bahnsen und W. Dilthey sind mit die ersten gewesen, die sich mit der Typenforschung befaßten, die dann späterhin eine ganze Reihe von Forschern wie Sombart, Max Weber, Wölflin und Keyserling usw. auf den Plan rief. Heute ist die Typologie aber zur Sache der Psychologie geworden, die das Werkzeug der Forschung liefert.

Wir sprechen nun immer von Persönlichkeiten, Gestalten oder Individualitäten, deren Typus analysiert werden soll, und tun dabei so, als ob diese Begriffe alle dasselbe bedeuteten. Es ist deshalb notwendig, auch hier eine gewisse Klarstellung vorzunehmen. Max Scheler stellt in seiner Ethik das Begriffspaar intimes Ich und soziales Ich einander gegenüber und gibt uns damit meines Erachtens die beste Auslegung unserer Begriffe zur Hand. Das intime Ich ist die Individualität schlechthin, also ein geschlossenes Ganzes, das sich logisch nicht auflösen läßt. Die Individualität ist das Irrationale im Menschen, die wir als solche nicht erfassen können. Sie existiert, das heißt sie ist da und es kann über sie nichts anderes ausgesagt werden. Die Persönlichkeit ist das soziale Ich, sie ist ein Grenzbegriff, der auf dem Wege der Rationalisierung gefunden worden ist. Man versteht die Persönlichkeit immer in einer Wertrelation, das heißt in Bezug auf einen dem Leben gegenüber gestellten Wert. Gestalt und Persönlichkeit bedeuten endlich dasselbe. Und damit haben wir einen weiteren methodologischen Begriff festgelegt.

Endlich bleiben noch zwei Begriffe übrig, die einer Klarstellung bedürfen, ehe wir zur Analyse selbst kommen können, und das sind die Begriffe Weltanschauung und Verstehen. Legen wir diese Begriffe fest, so schaffen wir uns gerade das Werkzeug, das wir brauchen, um eine Analyse einer Persönlichkeit vorzunehmen. Es ist daher unbedingt wichtig, gerade hier zu einer umfassenden Klarstellung zu gelangen. Was ist überhaupt Weltanschauung, und in welchem Verhältnis steht sie zu Typus und Lebensform? Die Weltanschauung bietet uns die Inhalte, um zum Verstehen der Persönlichkeit selbst zu kommen. Typus und Weltanschauung stehen in dem Verhältnis, daß jedem Typus eine besondere Weltanschauung zukommt, die sich als Inhalt in der Lebensform realisiert. Und was ist die Weltanschauung nun selbst? W. Dilthey⁵ definiert sie folgendermaßen: „Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben. Jeder große Eindruck zeigt dem Menschen das Leben von einer eigenen Seite. Dann tritt die Welt in eine neue Beleuchtung: indem solche Erfahrungen sich wiederholen und verbinden, entstehen unsere Stimmungen dem Leben gegenüber. Diese Lebensstimmungen, die zahllosen Nuancen der Stellung zur Welt, bilden die untere Schicht für die Ausbildung der Welt-

⁵ M. Frischeisen-Köhler, Weltanschauung 1911, Aufsatz von W. Dilthey.

anschauungen. In diesen vollziehen sich dann auf Grund der Lebenserfahrungen, in dem die mannigfachen Lebensbezüge wirksam sind, die Versuche der Auflösung des Lebensrätsels. Die Weltanschauungen sind also nicht Erzeugnisse des Denkens. Sie entstehen nicht aus dem bloßen Willen des Erkennens, aus den Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor.“ Diese Definition ist zweifellos klar. Sie zeigt aber auch, wie bereits Dilthey der Typenforschung nahe kommt. Und zudem deckt sie sich auch mit der Definition, die Carl Jaspers der Weltanschauung gibt, indem er sagt⁶: „Die Weltanschauung ist das Letzte und das Totale des Menschen, sowohl subjektiv, als Erlebnis und Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt.“ Die Weltanschauung ist also nicht bis zu den letzten Tiefen zu begreifen — wir können sie nicht erklären, sondern nur verstehen. Wolfgang Goethe sagt hierzu in seinem Wilhelm Meister: „Die Menschen können wohl einsehen, daß die Summe unserer Existenz durch Vernunft dividiert niemals rein aufgeht, sondern daß immer ein wunderlicher Bruch übrig bleibt.“ Es handelt sich hierbei also um eine intuitive Anschauung in doppelter Richtung: 1. Wer sich seine Weltanschauung bildet, tut dies auf Grund intuitiver Anschauung. 2. Wer eine fremde Weltanschauung verstehen will, muß sich intuitiv in die fremde, intuitive Anschauung hineinversetzen. Diese beiden Punkte muß man streng auseinanderhalten, wenn wir in unserer Analyse zum Resultat kommen wollen. Und damit kommen wir zum letzten methodologischen Punkt, dem Verstehen. Die geisteswissenschaftliche Psychologie wird in ihrer Methode, wie sie Spranger auch ganz richtig definiert, wesentlich durch das Verstehen bestimmt. „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“, sagt W. Dilthey⁷ und trifft damit auch den größten Gegensatz zwischen der alten und der neuen Methode der psychologischen Forschung. Was ist aber nun Verstehen? Um die Seelenhaltung in jedem Augenblick bei einem anderen verstehen zu können, muß ich doch fähig sein, mich in das Du einleben zu können, um seine Seelenhaltung mit nachzuerleben. Ich muß also zunächst überhaupt des Du gewiß werden können. Volkelt⁸ definiert dies folgendermaßen: „Die Gewißheit vom Du, so kann gesagt werden, entsteht nicht so, daß sich an die in unserem Gesichtsfelde wahrnehmbaren, menschlichen Gestalten, unter Zuhilfenahme der Einfühlung ein schließendes Verfahren knüpft, sondern sie entsteht durch ursprüngliches Ergreifen des transsubjektiven Du. Friedrich Heinrich Jakobi sagt geradezu: so unmittelbar gewiß ich meiner selbst bin, so unmittelbar gewiß bin ich auch des Du.“ Die Dugewißheit ist für Volkelt, und darin schließe ich mich ihm an, eine Gewißheit intuitiver Art. Die Dugewißheit ist die Grundvoraussetzung für die Einfühlung. Einfühlen heißt nun, mit anderen miterleben, teilhaben an den Gefühlen des Du. Verstehen ist also Einfühlen, es ist aber noch mehr als das. Spran-

⁶ K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauung, Berlin, S. 1.

⁷ W. Dilthey, Sitzungsbericht der Berl. Akademie 1894, S. 1314.

⁸ J. Volkelt, Gewißheit und Wahrheit, München 1918, S. 545.

ger⁹ sagt hierzu: „Was im Verstehen erfaßt wird, ist ein Drittes, eine Vermählung von Subjekt und Objekt, eine Synthese zweier Lebensgebilde, und eben auf diesem Aneignen beruht das innere Teilhaben an früherer und fremder Geistesart, das über Zeit und Raum Brücken schlägt.“ Einfühlen und Verstehen ist eine Steigerung, wie es zum Beispiel das ähnliche Begriffspaar Sehen und Schauen darstellt. Es kommt zu dem Akte der Einfühlung noch etwas hinzu, was ich einen Denkakt nennen möchte. Verstehen ist also ein Produkt von irrationaler und rationaler Gewißheitsweise. Es ist eine Begabung, die nicht allen Menschen zu eigen ist. Man kann den Akt des Verstehens nicht lehren, man kann ihn in anderen nur erwecken. Der Akt des Verstehens ist aber notwendig, um ein fremdes Seelenleben zu begreifen. Und dabei muß man in die Tiefe seiner Seele eindringen, um den anderen in seinem ganzen Wesen zu erfassen, sind doch alle die wahrnehmbaren Äußerungen der anderen Seele, die Objektivierungen des Geistes letzten Endes nur Metaphern für den inneren seelischen Vorgang, und wie unzureichend sie sind, das zeigt das Phänomen der Sprache, in der wir die ganze Unzulänglichkeit des Ausdrucksvermögens immer wieder empfinden, worüber unsere Dichter oft genug resigniert haben. „Spricht die Seele, so spricht ach! schon die Seele nicht mehr“, sagt Friedrich Schiller, und damit deutet er die ganze Schwierigkeit an, der der Akt des Verstehens gegenübersteht.

Und damit haben wir nun das Werkzeug vorbereitet, um zur Analyse der Gestalten Ibsens selbst zu kommen. Im nächsten Abschnitt werden wir die Gestalten analysieren und im dritten und letzten Abschnitt wollen wir dann versuchen, aus den gewonnenen Resultaten der Analyse die Schlüsse zu ziehen, die uns berechtigen, bestimmte Grundtypen aufzustellen, die wir späterhin zur Basis einer allgemeinen Typologie machen werden.

II.

Nachdem wir die methodologischen Grundfragen geklärt haben, können wir nun an die Analyse einzelner Gestalten aus Ibsens Dramenwelt gehen, wobei wir versuchen wollen, im Wege der verstehenden Psychologie die einzelnen Persönlichkeiten in ihrer inneren Struktur zu begreifen, ihre, um mit Jaspers zu reden, Einstellung und ihr Weltbild nachzuweisen, um auf diese Weise zur Feststellung dessen zu gelangen, was ich in dem Vorangegangenen den Zentralfaktor nannte. Ich sehe vorläufig davon ab, die Begriffe Einstellung und Weltbild näher zu definieren, da das dem dritten systematischen Teile vorbehalten bleiben soll, der das Fazit aus den gewonnenen Resultaten ziehen wird. Wir haben deshalb zunächst nur die Methode dargelegt, mit deren Hilfe wir vorgehen wollen, alles Systematische bleibt vollkommen unberührt, um zu vermeiden, den Eindruck zu erwecken, als ob wir mit vorgefaßter Meinung ans Werk gehen würden. Wir nehmen die Ibsenschen Gestalten, wie sie sind, lösen sie aus ihrem Zusammenhang heraus, um sie wirklich für sich selbst zu begreifen. Und da beginnen wir mit Brand.

⁹ E. Spranger, Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaft und der Schule, 1922.

Wie Ibsen selbst, so ist Brand ein Kämpfer, ein Kämpfer, dessen Ziel es ist, mit Gott eins zu werden. Aber die Erreichung dieses Zieles ist nicht leicht, nur durch langes Leiden hindurch führt der Weg zum Ziel. Der Mensch ist ja nun einmal ein phycho-phisches Wesen mit willigem Geiste und schwachem Leibe. In diesem Gegensatze wurzelt der Kampf, den jeder Mensch zu bestehen hat, der einem höheren Ziele zustrebt. Alle großen Heiligen haben deshalb ihre Kämpfe mit dem Versucher in der Wüste zu bestehen gehabt, bis sie sich endlich zu ihrer Vollkommenheit, im relativen Sinne natürlich, durchringen konnten. So schildert uns Søren Kierkegaard die Entwicklung der drei Stadien auf dem Lebenswege durch das große Leiden hindurch, und so erleben wir es wiederum in Brand:

„Sag' mir Gott, im Todesnah'n!
Wiegt vor Dir auch nicht ein Gran
Eines Willens quantum satis—“¹⁰

Mit diesen Worten endigt das Leben dieses großen Kämpfers, der danach strebte, sich selbst Gott gleich zu machen. Gewiß kommt mit diesem seinem Streben ein gewisses areligiöses Moment auf, das ist aber nur scheinbar, denn Brand ist nicht, wie H. Weinel¹¹ mit Recht sagt, einer, der sich in der Art des Possenspielers vordrängt, um eine Rolle zu agieren, nein, es ist sein Innerstes, sein Heiligstes, das Brand auf diesen Weg zwingt. Er kann einfach nicht anders handeln. Und darin äußert sich in Brand nahezu etwas Übermenschliches, ja, die Größe seines Willens hat ohne Frage etwas Dämonisches an sich. Wohl wird ihm dabei sein Wahlspruch mehr und mehr zum Dogma, er irrt vom Wege des Lebens selbst ab in immer fernere Einsamkeiten, wo zuletzt niemand anders ist als nur er allein. Das ist seine Verblendung, sein Wahn, der ihn durchs Leben zu Gott hin treibt. Die Menschen können ihm nicht mehr folgen, denn dazu gehört eben jene übermenschliche Kraft des Willens, die zu allem Leben „Nein“ sagen kann, nur um zu Gott selber hinzustreben. Und der Gewinn?

„..... des Willens Reinheit,
Des Glaubens Kraft, des Geistes Einheit, —
Ein Opfermut, der, furchtgestählt,
Mit Jubel selbst das Schwerste wählt, —
Um jede Stirn die Dornenkrone, —
Seht, das wird Euch zuletzt zum Lohne!“¹²

Dieser Gewinn ist für den Durchschnittserdenbürger zu gering. Brands Forderung dem Menschen gegenüber ist aber zu hoch:

„Wisse, daß ich viel begehre,
Alles fordre oder nichts...“¹³

Nur sein Weib, Agnes, vermag es, diesem harten Manne zu folgen, aber sie stirbt daran, stirbt an diesem, seinem strengen Gotte:

¹⁰ Henrik Ibsens sämtl. Werke, durchgearb. und eingel. von G. Brandes, J. Elias und P. Schlenther, Berlin 1898 bis 1904, Bd. IV, S. 203.

¹¹ H. Weinel, Ibsen, Björnson, Nietzsche, Tübingen 1908.

¹² Ibsen Bd. IV, S. 180.

¹³ Bd. IV, S. 60.

„Wer Jehova siehet, — stirbt.“¹⁴

Brands Gott ist kein gnädiger Vater, in ihm lebt noch ganz das heidnische Ideal, er ist ein Gott, der den Kampf will, und deshalb nennt sich Brand auch den Ritter seines Gottes. Er will mit seiner Forderung den christlichen deus caritatis überwinden, und dazu gehört nur Wille:

„Wille, Wille, ist vonnöten,
Der wird retten oder töten,
Wille ganz, in allen Dingen,
Im Erhabnen, im Geringen.“ —¹⁵

Aber nicht nur der Wille ist genug, wie ihn das Leben im allgemeinen fordert, nein, Brands Forderung geht hier ins Übermenschliche, indem er fordert:

„Das ist kein Märtyrtum, im Wehn
Am Pfahl des Kreuzes zu vergehn. —
Zu wollen diesen Kreuzestod,
Zu wollen diese Fleischesnot,
Zu wollen diese Seelenqual,
Erst das stellt Dich zur Königswahl.“¹⁶

Mit dieser eisernen und im Grunde genommen doch ganz einseitigen Forderung geht Brand durchs Leben, Weib und Kind seinem Ideale opfernd, und als er selbst zusammenbricht, oben in der Eiskirche, als er sieht, wie vergebens doch sein Ringen war, da reckt er sich in promethidenhaftem Trotze auf, den zarathustrischen Gedanken von der ewigen Wiederkehr verkündend, indem er ausruft: „Noch einmal.“¹⁷ Erst sein Tod vereint Leben und Lehre und so kann der Dichter sagen:

„Gott ist deus caritatis.“¹⁸

Brand ist kein Heiliger, der von Gott kommt, er ist ein Mensch, der zu Gott will. Er glaubt an ein transzendentes überindividuelles Soll. Und dieser Glaube gibt ihm auch das feste Vertrauen und die Sicherheit in seinem ganzen Leben:

„Wer glaubt, geht trocken auch auf Fluten.“¹⁹

Brand will, so würde Kierkegaard sagen, das religiöse Stadium erreichen. Aber nicht nur an sich selbst stellt er die Forderung, sondern auch an seine Mitmenschen. Mit einem Bauern wandert er bei höchster Sturmgefahr ins Gebirge, um dessen sterbender Tochter den letzten Trost zu spenden. Glaube und Angst gehen, wie Weinel sagt, nebeneinander. Auf der einen Seite der auf seinen Gott vertrauende Mensch und auf der anderen Seite der Heuchler, der nur zu Gott betet, wenn die Not am ärgsten ist, im übrigen aber nichts von ihm wissen will, und deshalb auch nicht die Kraft des Vertrauens kennt. Der Bauer kehrt um, Brand aber geht trotz des Sturmes weiter, genau so wie er später handelt, als er in das sturmbewegte Meer hinausfährt, um dem Vater, der, weil er sein Kind ermordet hat, sich selbst töten will, den göttlichen Trost zu spenden. Er fährt mit einem Dritten, wie Agnes sagt, mit Gott an Bord.

¹⁴ Bd. IV, S. 127.

¹⁵ Bd. IV, S. 59.

¹⁶ Bd. IV, S. 69.

¹⁷ Bd. IV, S. 197.

¹⁸ Bd. IV, S. 203.

¹⁹ Bd. IV, S. 7.

Seine absolute Forderung ist aber nicht nur in Bezug auf Gott zu verstehen. Sie gilt in Bezug auf das ganze Leben:

„Sei Knecht der Lust, doch ganz und gar,
Rückhaltlos, jetzt und immerdar!
Sei heut nicht der und morgen der,
Und übers Jahr ein weiß Gott wer.
Das, was Du bist, sei durch und durch,
Nicht halb ein Vogel, halb ein Lurch.“²⁰

Brand verabsolutiert also seine Forderung immer nur nach einer Seite hin und verlangt ihre Durchführung nicht für den ganzen Menschen. In dieser Einseitigkeit liegt somit auch der tiefste Fehler in Brands Weltanschauung. Rolf Engert²¹ betont deshalb auch ganz folgerichtig, daß dieses „Das, was Du bist —“ erst umgewandelt werden müßte in ein „Der, der Du bist —“, wenn Brand wirklich seiner Lehre nach leben wollte. Und an seiner Einseitigkeit geht Brand somit auch zugrunde. Nicht einmal an sich selbst konnte er seine Mission erfüllen, geschweige denn ein ganzes Volk bekehren, und so muß er am Schlusse vom Chore der Unsichtbaren hören:

„Träumer, nie wirst Du ihm gleichen,
Was Du ihm auch dargebracht.
Wähne nie je zuzureichen, —
Denn als Mensch bist Du gemacht.“²²

Nicht mit Unrecht hat man Brand aus diesem Grunde oft mit Faust und Zarathustra in Beziehung gebracht, sowohl der faustische Drang nach Allbeherrschung wie Zarathustras Übermenschentum klingen in Brands Charakter an, aber Brand ist noch etwas ganz anderes, er ist eine Persönlichkeit, die enthusiastisch ein Ziel anstrebt, das über allem Menschlichen liegt und Gott selbst ist. Er scheitert an der sinnlosen Verallgemeinerung seiner antinomischen Lehre des Alles oder nichts, die naturnotwendig zum Dogma werden muß. Es gibt im Leben eben kein allgemeines und absolutes Entweder-Oder. Indem Brand dieses annimmt, steigert sich seine Überheblichkeit nahezu ins Komische, er ist letzten Endes ein Narr, der an sich selbst zugrunde geht. Aber das macht ihn keineswegs geringer, denn sein Ziel ist edel und erhaben. In der Eiskirche, dem Symbol der lebens- und weltfremden Lehre, bricht er endlich zusammen und erwacht aus seinem Wahn. Sein Leitbild ist ihm immer ohne Sonne und Blüten gewesen, aber nun will er unter die Sonne treten:

„Sie besiegt mich. Ich kann weinen.
Ich kann knieen, — ich kann beten.“²³

Er befreit sich von der zur Fessel gewordenen Lehre, der Habicht kann erschossen werden, der Habicht des Wahns, und Brands Weltanschauung findet endlich in letzter Erkenntnis den wirklichen Halt in der Intention auf das Unendliche, auf das All-Eine, nämlich auf Gott. In mancher Beziehung könnte

²⁰ Bd. IV, S. 19.

²¹ R. Engert, Ibsen als Verkünder des Dritten Reiches, Leipzig 1921, S. 64.

²² Ibsen Bd. IV, S. 194.

²³ Bd. IV, S. 202.

man hier auf Luther verweisen, der zum Schluß seines Lebens auch auf dem Standpunkt eines gewissen Wortdogmatismus anlangte und so mit seiner eigenen ursprünglichen Lehre in Widerstreit kam. Wahrscheinlich ist es eine psychologische Tatsache, daß sich gerade beim schöpferischen Menschen, dem Seher, Propheten, Künstler usw. das Ideal im Alter nach und nach verabsolutiert und damit zum Dogma wird. Inwieweit hier physiologische Momente hereinspielen, ist ein Problem, das unbedingt einer näheren Untersuchung bedürfte, jedenfalls wird das Altwerden hierbei eine Rolle spielen. Im Anblick der öden Eislandschaft erwacht Brand, aber da ist es zu spät. Eine Lawine rollt herab und begräbt ihn unter sich, und somit wird sein Unterliegen für ihn selbst noch im Tode zu seinem Siege über sich selbst.

Wir fassen unsere Analyse also nochmals zusammen und stellen fest: Brand, der große Kämpfer, ist ein Mensch, der unbeugsam und enthusiastisch seinem Ziele, mit Gott eins zu werden, zustrebt. Auf diesem Wege kennt er nur die eine Forderung: Alles oder nichts. Seine Lehre wird für ihn zum Dogma. Damit ist er selbst zum Scheitern verurteilt, aber im Tode erlebt er doch noch die große Offenbarung, er sieht die Grenzen des Menschen und über sich den alleinigen Gott.

Ein ganz anderer Mensch ist nun Rosmer. Ibsen sagt selbst von diesem Drama in einem Briefe an einen Primaner²⁴: „Das Drama stellt den Kampf dar, den jeder ernste Mensch zu bestehen hat, um seine Lebensführung mit seiner Lebenserkenntnis in Einklang zu bringen.“ Während Brand einem erträumten Ziele enthusiastisch zustrebt, ist Rosmer ein Mensch, der über sich selbst im Zusammenhang mit dem Leben reflektiert. Er hat Gewissen. Gewissen ist aber das Correlat der Selbstverantwortung. Daraus ergeben sich zwei Entscheidungen: Entweder ist man eine starke Persönlichkeit und gewinnt Macht über seinen inneren Menschen, indem man in der Aktivität die Lösung der Selbstreflexion findet, oder man ist eine schwache Persönlichkeit, ein Hamlettyp, der sich nicht aus der Kontemplation über das Gute und Böse heraus findet. Das Gewissen wird krank und findet dann zumeist in der Lebenslüge, wie es Ibsen nennt, das stimulierende Prinzip. Gewissen und Selbstverantwortung verlangen den Mut zur Wahrhaftigkeit, wenn ihr Resultat positiv sein soll. Aber die Wahrhaftigkeit ist eben nicht für alle Menschen eine Tugend. Das meint auch Friedrich Nietzsche, wenn er sagt²⁵: Wahrsein, das können Wenige! Und wer es kann, der will es noch nicht! Am wenigsten aber können es die Guten. O diese Guten! — Gute Menschen reden nie die Wahrheit, für den Geist ist solchermaßen Gutsein eine Krankheit. Sie geht nach, sie ergeben sich, ihr Herz spricht nach, ihr Grund gehorcht: wer aber gehorcht, der hört sich selber nicht.“

Selbstverantwortung und Gewissen geben also dem Menschen entweder die Sicherheit der Handlung, oder aber, sie halten ihn in der Kontemplation auf. Immer wieder aber gilt nur das eine, daß es sich hier um die Reflexion über den Entscheid über gut und böse handelt. Ibsen hat für beide Möglichkeiten

²⁴ Bd. X, S. 372.

²⁵ Friedrich Nietzsche Bd. VI, S. 293.

besondere Gestalten geschaffen. Hakon Hakonsson in den Kronprätendenten gehört zur ersteren Gruppe. Im festen Vertrauen auf seine Bestimmung schreitet er seinem Ziele zu. Er braucht keine Gewalt und keine List, wie sein Nebenbuhler Skule Bordssohn, Gottes Stiefkind auf Erden. Wie Rosmer ist er ein Adelsmensch, in dem aber, weil er in der Reflexion die Aktivität nicht vergißt, der Königsgedanke wirklich zur Wahrheit werden kann, der Königsgedanke, die Norweger zu einem Volk zu machen. Es ist kein politisches Ideal, um das es sich hier handelt, es ist ein Menschheitsideal, genau so wie das des freien Adelsmenschen eines Rosmer. Und neben Hakon Hakonsson ist auch noch Dr. Stockmann zu dieser Gruppe zu rechnen, während Rosmer ein Repräsentant der anderen Gruppe ist. Könnte Rosmer sein kränkliches Gewissen gegen ein robustes umtauschen, dann würden wir gerade in ihm den besten Vertreter der Gruppe haben, in der Gewissen und Selbstverantwortung den Charakter bestimmen, ohne daß er sich in der Kontemplation verliert. Ich werde deshalb nach Rosmer auch Dr. Stockmann im Volksfeind einer Analyse unterziehen.

Zunächst also Rosmer. Im Hause Rosmersholm ist die Verantwortlichkeit Tradition. „Die Rosmers auf Rosmersholm, — Priester und Offiziere, Beamte in hohen verantwortungsvollen Stellungen, korrekte Ehrenmänner, einer wie der andere“²⁶. Dieses Erbe schleppt Rosmer auf seinem Rücken durchs Leben und er kann sich nicht davon befreien, ebenso wie er „seine verstorbene Frau immer als Leiche auf dem Rücken durchs Leben schleppt“. Die Gespenster, die weißen Rosse, die Wiederkehrer, oder, wie es im Urtext heißt, die gengangere, beklemmen seine Seele. Er ist eine sehr empfindliche Natur, und um sich selbst zu befreien, um gleichsam allem Vergangenen zu entfliehen, gibt er seinen Beruf auf und sucht sich nun eine Lebensaufgabe, in der er das gerade Gegenteil von sich selbst verwirklichen will, nämlich den freien, frohen Adelsmenschen. Man könnte hier eine Beziehung zu Nietzsche sehen, der sich auch seinen Übermenschen als Ideal schuf, was er selbst nicht verwirklichen konnte. Rosmer ist eine durchaus kontemplative Natur, und das läßt ihn zu keiner Handlung kommen. Er sieht sich immer nur als Rosmer auf Rosmersholm, und nur von diesem Gesichtspunkt aus erwägt er sein Tun und Treiben. Seine erste Frau, Beate, ist freiwillig aus dem Leben geschieden. Auch sie war eine vornehme, feine und weichbesaitete Seele, die unermesslich darunter litt, daß sie Rosmer keine Nachkommen schenken konnte. Und so mußte sie dem dämonischen Willen einer Rebekka West unterliegen, die sie beseitigen wollte, um den Weg zu Rosmer frei zu bekommen. Beate ging ins Wasser. Nun wagt sich Rosmer nicht mehr über den Steg, der über den Mühlbach führt, in den sich Beate stürzte. Es würde ihm eine Entheiligung sein, den Weg zu gehen, den Beate gegangen war. Das glaubt Rosmer nicht vor seinem Gewissen verantworten zu können. Und damit zeigt uns der Dichter gleich von Anfang an Rosmers Charakter in seinem ganzen Wesen. Er findet sich nicht aus der Kontemplation heraus, ein Hamlet, dem das Rückgrat zur Handlung fehlt.

²⁶ Ibsen Bd. VIII, S. 19.

Allerdings greift Rosmer nicht zur Lebenslüge, wie es andere vielleicht tun würden, und wie es Ibsen in seinen Gestalten Hjalmar Ekdal und in dem Theologen Molvik in der Wildente darstellt, Rosmer will sich nicht selbst täuschen, er glaubt wirklich gut zu handeln. Und erst als Rebekka West in sein Leben tritt, da findet er wirklich einen Halt, einen Lichtblick in seinem Leben, er findet ihn in seiner Lebensaufgabe, den freien, frohen Adelsmenschen zu schaffen. Rebekka West reißt ihn aus seiner Kontemplation heraus, genau so wie es Hilde Wangel im Baumeister Solness tut. Aber die Realisierung dieses Zieles scheitert endlich wiederum an seinem Gewissen. Sehr gut schildert Roman Woerner²⁷ die Stimmung auf Rosmersholm mit „grau-violett-blau“, auf Rosmersholm lacht man darum nicht.

Rosmer heißt mit dem Vornamen Johannes. Dies erinnert an die Stelle der Bergpredigt: Selig sind, die da Leid tragen. Als Rosmer erfährt, welche furchtbaren Gedanken Beate in den Tod getrieben haben, da bricht er zusammen. Nun kann er nicht mehr in dem Gefühl der stillen, frohen Schuldlosigkeit schwelgen und findet sich selbst zu seiner Lebensaufgabe hin. Immer lauter wird ihre Forderung, je mehr er im Grunde genommen das Ziel ihrer Verwirklichung verliert. Er krampft sich fest an seinen Plan und ruft aus: „Wenn ich erreichen könnte, daß sie sich einander nähern, in Verträglichkeit, in Liebe, . . . kein haßerfüllter Streit mehr. Nur Wettstreit. Aller Augen gerichtet auf das eine Ziel. — Jeder Wille, jeder Sinn vorwärtsstrebend, — empor, ein jeglicher auf seinem eigenen, naturnotwendigen Wege. Das Glück aller, — geschaffen durch alle“²⁸. Und in immer neuen Steigerungen predigt nunmehr der kranke Ethiker das Ethos des freien Adelsmenschen. Immer wieder reckt er sich empor, versucht er sich von dem Leidenskampfe des Gewissens zu befreien, aber um sich befreien zu können, dazu gehört ja das frohe, stille sichere Gefühl der Schuldlosigkeit. „Dieser freidenkerische Heilige“, sagt Anatol Aall²⁹, „fühlt es als seine Pflicht, Licht und Freude in seinem Kreise zu verbreiten, die Menschen zu frohen Adelsmenschen zu machen. — Eine Gemütsbewegung aber genügt, um ihn selbst darüber aufzuklären, daß es mit seinem Reformatorberufe nichts auf sich habe.“

Und so martert er sich mit dem quälenden Schuldgedanken, bis sich Rebekka zu dem großen Opfer des Geständnisses aufrafft und eingesteht, daß sie es war, die Beate in den Tod getrieben habe. Und ihr Geständnis verwirrt Rosmer so, daß er es sogar für einen Augenblick fertig bringt, all seine Ideale wieder aufzugeben und sich seinem Schwager und damit der Tradition des Hauses Rosmersholm anzuschließen. Doch da gesteht ihm Rebekka nun auch die andere große Wahrheit, nämlich den großen Wandel, der sich in ihr selbst vollzogen hatte. Sie ist der Mensch geworden, den Rosmers Lebensanschauung geädelt hat. „Einen Menschen hast Du doch jedenfalls geädelt, mich, — für mein ganzes Leben“³⁰. Da aber will Rosmer die Probe aufs Exempel machen.

²⁷ R. Woerner, Henrik Ibsen, München 1900—1910, Bd. II, S. 170.

²⁸ Ibsen Bd. VIII, S. 104.

²⁹ A. Aall, H. Ibsen als Dichter und Denker, Halle 1906, S. 136.

³⁰ Ibsen Bd. III, S. 103.

Auch sie soll den Weg gehen, den Beate ging. Erst dieser Schritt würde ihm den Glauben an seine Fähigkeit wieder geben, den Menschen zu adeln. Das Gespenst der toten Beate siegt über Rebekka. Freudig will auch sie jetzt diesen Weg gehen. Und da endlich findet sich Rosmer aus seinem Kampfe um das Entweder-Oder heraus. Er entscheidet sich und beide gehen gemeinsam den Weg und finden in demselben Mühlbach ihr Ende, in dem Beate den Tod fand. „Die Selige hat sie geholt“³¹. Diese letzten Worte des Stückes geben den Grundgedanken noch einmal wieder. An seinem kränklichen Gewissen ist Rosmer zugrunde gegangen. Und ein Rosmer konnte auch nicht anders handeln. Seine Furcht war größer als sein Lebenswille, die Furcht vor dem weißen Roß, das ihn an den Gedanken seiner Schuld erinnerte. Das Gewissen macht nicht nur feig zum Bösen, es macht auch feig zum Guten, sagt Woerner, und das ist das Geheimnis der Gestalt eines Rosmer.

Fassen wir nochmal zusammen, so sehen wir in Rosmer einen Menschen, der Gewissen und Selbstverantwortung hat, aber nicht den Weg aus der Kontemplation über gut und böse zur Handlung finden kann. Er ist eine freie, reine Seele, die nur nach dem Edlen und Besten strebt. Er ist der Prediger des neuen Adels, den Ibsen herbeisehnt: „ein neuer Adel will sich bilden. Er wird nicht der Adel der Geburt oder des Geldes, auch nicht der Adel der Begabung oder der Kenntnisse sein. Der Adel der Zukunft wird der Adel des Gemüts und des Willens sein“³². Rosmer selbst erfüllt noch nicht dieses Ideal, er hat aber die besten Anlagen dazu. Könnte er aus seiner Kontemplation heraustrreten, sich selbst zu einer plastischen und krafterfüllten Natur gestalten, dann würde auch er sein Ziel erreichen. Die Lebensanschauung der Rosmers adelt, aber sie tötet das Glück, sie macht den Willen krank³³.

Ein ganz anderer Mensch ist aber nun Dr. Stockmann in Ibsens Volksfeind. Eines Tages macht er die Entdeckung, daß das neu erbaute Bad, das die große Einnahmequelle der Stadt sein sollte, vergiftet ist. Aber nicht nur dieses Bad, nein das ganze Gemeinwesen ist eine Kloake, ein Sumpfpfuhl. Der alteingesessene Bürgergeist mit seinem Jesuitengesicht will aber nichts davon wissen, denn die Umlegung des Bades würde viel Geld kosten und die Einnahmequelle verschließen. Da tritt Dr. Stockmann auf den Plan. Die von ihm einberufene Versammlung bekommt seine große Wahrheit zu hören, aber nicht die Wahrheit darüber, daß das Bad vergiftet ist, sondern die größere Wahrheit, „daß der gefährlichste Feind der Wahrheit und Freiheit die kompakte Majorität sei, die verfluchte, kompakte, liberale Majorität“³⁴. Deshalb will Dr. Stockmann diese lügenhafte Gesellschaft wegrasieren, sie wie schädliche Tiere ausrotten. Solche Wahrheiten darf man aber der Menge nicht ins Gesicht sagen, und das rächt sich an Dr. Stockmann. Man wirft Steine in sein Fenster, aber nur „kleines Zeug, — keine ordentlichen festen Feldsteine sind dabei“³⁵. Und als sein Schwiegervater Kiil ihn zum Verrat an seiner Sache bewegen will, indem er alle Badeaktien, das Erbe seiner Toch-

³¹ Bd. VIII, S. 107.

³² Ibsen, Nachgel. Schriften Bd. I, S. 208.

³³ Ibsen Bd. VIII, S. 96.

³⁴ Bd. VII, S. 177.

³⁵ Bd. VII, S. 195.

ter, aufgekauft hat, bleibt Dr. Stockmann dennoch seiner Sache treu. Er reflektiert nicht über gut und böse, er handelt. Bei einem alten Schiffskapitän findet er mit seiner Familie Unterkunft, und nun will er seine Jungens selbst erziehen, „mit einigen Straßenbengeln dabei, so recht zerlumpten, und will sie zu freien, vornehmen Männern machen, daß sie alle Isegrimms nach dem Westen jagen“³⁶. Er vertraut auf sich selbst, denn er weiß, daß das Recht auf seiner Seite ist. „Der ist der stärkste Mann, der allein steht“³⁷, das wird sein Motto. Dr. Stockmann ist somit ein moderner Hakon Hakonsson, keine kontemplative Natur wie Rosmer, sondern einer mit dem rechten Wikinger-gewissen, wie ihn Hilde Wangel in ihrem Baumeister sehen möchte, eine durchaus aktiv eingestellte Natur. Und deshalb erreicht er auch sein Ziel. Sein Ideal ist keine Utopie, er erzieht seine Jungens so, wie er will. „Ein freier Mann darf sich nicht wie ein Lump besudeln lassen. Er darf sich nicht so benehmen, daß er sich selbst ins Gesicht spucken muß“³⁸. Verantwortung nach außen hin und aber auch vor sich selbst, das ist Stockmanns Grundideal. Er ist darin das ganze Gegenteil von Rosmer. Ich könnte in diesem Zusammenhang auch noch auf eine der anderen Ibsenschen Gestalten hinweisen, nämlich auf Gregers Werle in der Wildente, dem es auch an der Kraft fehlte, zur Tat zu gelangen. Auch er stürzt an seinem schwindligen Gewissen. Alle drei, Rosmer, Gregers Werle und Dr. Stockmann haben aber das eine gemeinsam, daß sie um das Wahre und das Edle kämpfen, die beiden ersteren kontemplativ und Dr. Stockmann aktiv.

Und endlich komme ich zu einer dritten Gruppe Ibsenscher Gestalten, in deren Mittelpunkt Hedda Gabler steht, und zu der ich noch Peer Gynt und John Gabriel Borkmann rechne. Brand war der enthusiastische Kämpfer mit dem übermenschlichen Idealziele, Rosmer ist der Mensch, dessen Lebenseinstellung vom Gewissen und von der Selbstverantwortung bestimmt wird, und nun komme ich zu den Gestalten, die weder ein übermenschliches Ziel noch die Reflexion über gut und böse kennen. Es sind die Menschen, die ganz gegenständlich eingestellt sind und die nur das eigene Ich und seine Befriedigung im Leben kennen. Genuß, Erfolg, und wenn die Kraft dazu fehlt, dann wenigstens die Imitation davon, das charakterisiert diese Gruppe in ihrer Gesamtheit. Sie müssen deshalb keine schlechten Menschen sein, schlecht oder böse im werttheoretischen Sinne verstanden, ihr Wertmaßstab ist, das Leben zu leben, frei von jeglicher Reflexion und ohne ein im ethischen Sinne gesetztes höheres Ideal. Hedda Gabler ist zweifellos unter den Ibsenschen Gestalten der beste Repräsentant dieser Gruppe. Wenn Frau Lou Andreas-Salomé als Motto über ihre psychologische Beschreibung von Hedda Gabler deren eigene Worte schreibt: „Ich stehe nur so da und schieße in die blaue Luft“³⁹, so trifft sie damit den Kern des Wesens von Hedda Gabler. Dieses beinahe kindliche „bloß so“ zeigt sie in ihrer ganzen Verantwortungslosigkeit. Hedda Gabler wird immer alles nur bloß so tun und in die blaue Luft schießen, ein Schuß von nichts ins Nichts, denn es gibt für eine Hedda Gab-

³⁶ Bd. VII, S. 212.³⁷ Bd. VII, S. 213.³⁸ Bd. VII, S. 199.³⁹ Lou Andreas-Salomé, Henrik Ibsens Frauengestalten, Jena 1910.

ler keinen Inhalt des Lebens. Und diese Person lebt nun außerdem noch in einer Welt, die alles andere ist, als was sie ersehnt, sie lebt in der Welt einer Tante Jule und eines Jörgen Tesman. „Zum Abrunden von solchen Familiengruppen hat die Vorsehung sie nun nicht bestimmt, und das Wort ‚Tante‘ steht in ihrem Wörterbuch gewiß nicht mit roter Farbe ausgezeichnet“, so charakterisiert sie Monty Jakobs⁴⁰ in treffender Weise. Pedantische Gründlichkeit, herzige Gutmütigkeit, stumpfsinnige Pflichtbesessenheit, gläubige Beschränktheit umgeben sie auf allen Seiten und betonen somit den Gegensatz zu ihrem Walkürendrang nach Freiheit und ihrer herzlosen Oberflächlichkeit, die sich nur zu Tode langweilen kann. Und diese Langeweile bringt sie nun zu sinnlosesten Spielereien mit den Gablerschen Pistolen und erweckt in ihr den sadistischen Trieb nach Spannendem, Verlockendem, einer Wollust, die schon befriedigt wird, wenn sie nur davon hört.

So wird Eylert Lövborg, ein Mensch ohne inneren Halt, zum Objekt ihres so eigenartigen sadistischen Triebes. Er muß bei ihr sitzen und ihr von seinen wilden, sexuellen Abenteuern erzählen, doch als er sie begehrt, da weist sie ihn ab, gibt ihm die Pistole, damit er sich selbst töte, denn sie hat Angst vor dem Skandal. Das kennzeichnet einen Bruch in ihrem Charakter. Katzenfeigheit und kühner Tatendrang paaren sich in Hedda Gabler, einer zu Großem, Elementarem aufgelegten, von der kleinen Gesellschaftswelt zerkleinerten bête-humaine-Natur, die endlich im Nichts erlischt. Hedda Gabler kann eben nur mit dem Leben spielen, und da sie somit keine eigentliche Befriedigung finden kann, findet sie ihren einzigen Ausweg in einem Wahn, alles zerstören zu müssen, was da existiert und mehr als sie erreicht. Eylert Lövborg hatte sich trotz allem unter dem Einfluß von Thea Elvsted aufgerafft, ein kulturphilosophisches Werk zu schreiben, es war gewissermaßen ihr Kind. Der erste Band hatte Erfolg und der zweite war fertig im Manuskript. Aber da erwacht in Hedda Gabler der Neid, und so erreicht es dieser Weibsteufel, daß Lövborg in das Verderben geht. Die Hjördis aus der nordischen Heerfahrt steht vor uns. Sie hat die kleine unschuldige Kindesseele Thea Elvsted besiegt, und der Zufall führt ihr das Manuskript in die Hand, das sie verbrennt, das Manuskript zu Lövborgs großem Werk. Und Lövborg selbst erleidet den Tod. Freilich stirbt er nicht in Schönheit wie Hedda es forderte, sondern ekelhaft und widerwärtig. Aber das wird nun auch für Hedda zur Nemesis. Auch sie muß den Weg gehen, auf den sie Lövborg befahl. Die Gablerschen Pistolen lösen den gordischen Knoten. „Ein Schuß ins Blaue, ins Nichts“⁴¹, sagt Lou Andreas-Salomé dazu, bloß so und in Schönheit, Heddas einzige Lebensimperative finden ihre endgültige Vollendung. Freiheit und äußere schöne Form, das war der Inhalt ihres Lebens, das die Vokabeln gut und böse niemals gekannt hat, oder besser gesagt, dem der Wert dieser Begriffe vollkommen gleichgültig war. Gewiß fand sie zum Schluß den Mut zu einer Tat, die aber negativ war, doch dazu mußte sie sich entschließen, weil dieser gespaltene Charakter gar keine andere Lösung hätte finden können.

⁴⁰ Monty Jacobs, Ibsens Bühnentechnik, Dresden 1920, S. 134.

⁴¹ Lou Andreas-Salomé, Henrik Ibsens Frauengestalten, Jena 1910, S. 257.

Ähnlich und doch anders, weil kein so gespaltener Charakter, steht Peer Gynt dem Leben gegenüber. Ibsen führt uns durch das ganze Leben dieses an und für sich willenslosen und ziellosen Menschen, der sich überall und in alles fügt, überall, wie Roman Woerner⁴² von ihm sagt, außen herum möchte, sich nach jeder Richtung hin den Rückzug offen hält, feilscht und heuchelt, Feigling und Egoist in einer Person. Sei du dir selbst genug, das ist sein Leitwort, und in diesem Sinne tut er immer nur das, was ihm bequem und genehm ist. Mit anderen Worten, Peer Gynt ist ein Mensch ohne rechten Mittelpunkt, unethisch wie Hedda Gabler, in naiver Selbstsucht ist er nur auf den Genuß des Lebens eingestellt. Und das weiß er auch selbst. In richtiger Erkenntnis seiner selbst sagt er von sich:

„... Du bist eine Zwiebel,
Jetzt will ich Dich einmal schälen, mein Peer!
Es hilft Dir nichts, stöhnst Du auch noch so sehr. —
Das hört ja nicht auf! Immer Schicht noch um Schicht!
Kommt denn der Kern nun endlich ans Licht?!
Bis zum innersten Innern, — da schau mir einer! —
Bloß Häute, — nur immer kleiner und kleiner.“⁴³

Rollen sind es nur gewesen, die er im Leben gespielt hat, angelegt wie die Kleider des Türken in der Wüste. Und er spielte sie nur, um nichts anderes als seine Selbstsucht zu befriedigen. Sobald er ihrer überdrüssig war, ging er nach neuen Abenteuern aus. Konstant in der Beharrung auf seiner eigenen Lebensanschauung, aber unstetig und ohne inneren Zusammenhang wandelt er durchs Leben.

„Das Gyntsche Ich — das ist das Heer,
Von Wünschen, Lüsten und Begeh'r, —
Das Gyntsche Ich, das ist der Reih'n,
Von Forderungen, Phantaseien.“⁴⁴

Kaiser will er einmal werden, aber nicht etwa ein Kaiser über ein Land. Der Kaiser ist für ihn nur der Inbegriff der Pracht, der Macht und der Herrlichkeit. Nur solchen Phantasien gibt er sich hin und bleibt doch in seinem ganzen Leben wie Hedda Gabler nur ein Nichts, dem jeder Inhalt des Lebens fehlt. Deshalb kann er sich auch keine andere Inschrift auf seinem Grabstein wünschen als: Hier liegt Niemand begraben. Er konnte in seinem Leben nicht ein Jemand werden, weil er es nicht vermochte, dem Leben einen tieferen Sinn zu geben.

Und dabei ist er niemals ein Sünder oder ein Verbrecher gewesen, Peer Gynt war und blieb immer nur der unerzogene Bauernbengel, dem die Phantasie durchging, und der deshalb nicht den Weg zu seinem Selbst finden konnte. Hedda Gabler rettete sich aus Langeweile in das Reich der Phantasie, er nahm die Phantasie für Selbstverständlichkeit und Wirklichkeit, und so blieb er in seinem ganzen Leben nur ein Lügenpeter und Aufschneider, wie es Don Quichote und Tartarin gewesen sind. Wirkung, Effekt, Macht und

⁴² R. Woerner Bd. I, S. 211.

⁴³ Ibsen Bd. IV, S. 365.

⁴⁴ Bd. IV, S. 295.

Pracht, vornehme Leute und Kaiser, das sind die Attribute seines Wesens, die ihn mit Hedda Gabler in Beziehung setzen, und worin er auch John Gabriel Borkmann, dem König im Reiche der Kaufleute ähnlich ist.

Rücksichtslos und egozentralistisch wie Hedda und Peer Gynt benutzt John Gabriel Borkmann jede Gelegenheit und jeden Menschen als Mittel nur für seinen eigenen Zweck. Liebe kennt er nicht, genau so wenig wie sie Hedda Gabler kannte, für die Liebe ein klebriges Wort war. Nach Unterschlagung der Kassengelder der Bankdepots, mit deren Hilfe er seinen Traum von Riesenbergwerken verwirklichen wollte, wird er zu fünf Jahren Gefängnis bestraft, und danach sperrt er sich weitere acht Jahre in einem Saale auf dem Gute von Ella Rentheim ein und wartet hier nun auf die Stunde seiner Genugtuung und Rechtfertigung, wo „sie kommen werden, um ihn zu bitten und zu betteln, daß er die Leitung der Bank wieder übernehme . . .“⁴⁵ Das ist ein Peer Gyntscher Zug an ihm. In schwarzem Anzug steht er tagaus, tagein bereit, und bei jedem Pochen wirft er sich in Positur, um diese Menschen mit königlichem Ansehen zu empfangen, diese Menschen, die ihn nach seiner Ansicht um sein Schicksal gebracht hätten, und die ihn nun am Ende doch noch brauchten.

Schon von Jugend auf hatten die Erzadern auf ihn, den Sohn eines Bergmannes, einen großen Eindruck gemacht. Sie alle wollte er einmal besitzen, aber nicht um irgendwelcher Werte, sondern nur um seiner Macht willen. Riesenbergwerk, Gold, Macht, ein König des Geldes zu sein, das ist der Inhalt seiner Träume, die uns an Peer Gynt erinnern. Im Gegensatz zu Peer Gynt ist John Gabriel Borkmann mehr aktiv eingestellt. Wie Hedda und Peer Gynt lebte auch er nur nach dem Trollwort: Sich selbst genug. Und diese drei Worte sind ohne Frage das beste Charakteristikum aller drei Gestalten.

Zusammenfassend heben wir nun noch einmal hervor, daß es sich bei diesen letzten drei der Ibsenschen Gestalten um Menschen handelt, die das ganze Leben nur gegenständlich als Objekt des Genusses erfassen, denen es an jeglicher Reflexion über tiefere Werte mangelt, und die nur ihr eigenes Ich und seine Befriedigung im Leben kennen.

Damit haben wir drei ganz verschiedene Gruppen von Menschen, deren erste allerdings nur in der Gestalt Brands belegt ist. Mit Hilfe des im methodologischen Kapitel definierten Mittels des Verstehens haben wir versucht, diese Gestalten, die der Ibsenschen Dramenwelt angehören, zu analysieren und sie in ihrer Weltanschauung zu begreifen. Dabei haben wir in allen Fällen einen Zentralfaktor gefunden, der sich als typisch erwies. Mit Jaspers oder im Sinne Jaspers zielten wir darauf hin, die letzten Positionen der Seele der zu analysierenden Gestalten aufzudecken, insoweit wenigstens, als sie in realiter in Erscheinung traten. Es ist nun zu untersuchen, ob sich diese auf empirischem Wege gewonnenen Erkenntnisse zu Verallgemeinerungen eignen, eine Frage, deren endgültige Beantwortung aber erst dann möglich sein wird, wenn man die Definition des abstrakten Typus selbst zugrunde legen kann. Verfehlt wäre es aber, anzunehmen, daß sich die analysierten Gestal-

⁴⁵ Bd. IX, S. 119.

ten mit den Grundtypen decken. Bei den menschlichen Erscheinungsformen kann es sich doch immer nur um Annäherungen und um vorwaltende Dispositionen in Bezug auf den Typus handeln. Und da finden sich immer Gruppen von Menschen, denen solche Dispositionen in gleicher Weise zukommen. Sie zusammenzufassen und unter einheitliche Gesichtspunkte zu bringen, das ist die erste Aufgabe eines jeden typologischen Versuches. Erst dann kann man untersuchen, inwieweit sich diese Dispositionen mit ihrem jeweiligen Zentralfaktor auf ein Abstraktum zurückführen lassen, was wiederum voraussetzt, daß man den abstrakten Typus als solchen definieren kann. Das aber soll der Typologie selbst überlassen bleiben. In meinen Prolegomena zu einer Typologie will ich auf empirischem Wege den ersten praktischen Teil abschließen, um die Grundlage zu schaffen, auf der die allgemeine Typologie aufgebaut werden kann. Wenn wir versuchen, das Leben zu begreifen, müssen wir schon vom Leben, wie es ist, selbst ausgehen, da das Begriffliche sonst leeres Gerede bleiben muß. Und dabei handelt es sich in erster Linie darum, in die Fülle des Lebens eine gewisse Ordnung zu bringen. Das hat natürlich seine Schwierigkeiten, denn einmal darf die Ordnung nicht in einem Schematismus ausarten, der dem Leben gegenüber fremd bleiben muß, und zum anderen darf ein solcher Ordnungsversuch keiner Einseitigkeit verfallen und nur ein einziges System verallgemeinern. Endlich aber darf man dabei nicht vergessen, daß wir doch selbst ein Subjekt in der Lebensfülle sind und deshalb selber nur einen bestimmten Standpunkt einnehmen. Jaspers möchte gern einen archimedischen Punkt finden, von dem aus wenigstens eine annähernd absolute Stellungnahme möglich ist. Und wenn das auch möglich wäre, so würden wir damit doch nicht zum Ziele kommen, denn wir können nicht bis in die letzte Tiefe der Seele vordringen, weil wir doch nur Menschen sind. Heraklit hat deshalb ganz recht, wenn er sagt⁴⁶: „Der Seele Grenzen kannst du nicht erkennen, so tiefen Grund hat sie.“ Daher können wir den Typus auch nicht erkenntnistheoretisch erfassen, wir können nur versuchen, auf dem Wege der konkreten Psychologie so nahe wie nur möglich an den abstrakten Grundgehalt des Typus heranzukommen. Einer der Hauptgründe, weshalb ich meiner Typologie den Titel „Typus und Gesellschaft“ geben will.

Und unter diesen Voraussetzungen wollen wir nun daran gehen, die Schlüsse aus den gewonnenen Erfahrungen zu ziehen. Wenn wir uns dabei gleich von Anfang an einen Maßstab festgelegt haben, nach dem wir messen wollen, so geschah dies doch nur deshalb, weil man ja einen Maßstab haben muß, wenn man messen will, andernfalls kommt man doch überhaupt zu keiner Ordnung.

III.

Wenn wir nun danach trachten, auf empirischem Wege festzustellen, ob es bestimmte Typen gibt, die eine zweckvolle Grundlage eines Ordnungsprinzips sein können, so müssen wir uns doch zunächst einmal darüber im klaren sein, was ein Typus ist. Denn nur auf diese Weise können wir unseren

⁴⁶ Siehe K. Jaspers S. 20.

Untersuchungen eine Richtung geben, was ja im übrigen immer notwendig ist, wenn die Forschung zum Ziele kommen will. Spranger⁴⁷ spricht in diesem Zusammenhang kurz und bündig von zeitlosen Idealtypen, die als Schemata an die Erscheinungen der historischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit angelegt werden sollen, eine Definition, die aber nur verständlich ist, wenn man den umgekehrten Weg geht und nicht den, den wir gehen wollen. Nach W. Stern⁴⁸ ist der Typus eine vorwaltende Disposition psycho-physischer neutraler Art, die einer Gruppe von Menschen in vergleichbarer Weise zukommt, ohne daß diese Gruppe eindeutig und allseitig gegen andere Gruppen abgegrenzt wäre. Damit kommt Stern dem näher, was wir mit dem Zentralfaktor meinen. Er betont ausdrücklich, daß die Dispositionen allgemeingültig sein müssen und keinen momentanen Charakter haben dürfen. Der Begriff Typus ist also ein Idealbegriff. Er ist dem Ordnungsversuche zweckvoll und damit von teleologischer Art. Im Verhältnis zu anderen Typen kennt er keine absolute Grenze. Es gibt immer Übergänge zwischen ihnen. Und die Lebensform, also die menschliche Erscheinungsform, ist immer nur in Bezug auf einen solchen Typus zu verstehen, wie ich es ja schon im ersten Kapitel dargelegt habe. Der Mensch in seiner Erscheinungsform ist somit nicht mit dem Typus identisch, er gehört nur zu seiner Gruppe, und zwar dadurch, daß der jeweilige Zentralfaktor und die Disposition im Sinne des Typus getönt sind, wobei natürlich auch die Möglichkeit von Überschneidungen zweier oder mehrerer Typen besteht. Der Typus selbst ist deshalb ein Grenzbegriff, wie der Begriff Persönlichkeit ein solcher ist. Wenn W. Stern in diesem Zusammenhang glaubt, den Begriff Psychographie einführen zu können, so mag das an sich zweckmäßig sein, ich glaube aber nicht, daß man damit dem Ziele näher kommt, da dieser Begriff doch letzten Endes nur das Mittel zum Zweck charakterisiert. Ohne Kasuistik zu treiben, wird man immer vom Einzelfall auszugehen haben, um zum Allgemeinen zu kommen, man darf dabei nur nicht den systematischen Grundgedanken aus dem Auge verlieren.

Ehe wir aber nun zur wirklich systematischen Behandlung der aus der Analyse gewonnenen Resultate kommen, müssen wir uns aber noch über die Begriffe klar werden, die uns dabei als Werkzeug dienen sollen. Und das sind die Begriffe, die sich aus der Tatsache ergeben, daß sich im Leben immer Subjekt und Objekt gegenüberstehen, und die Jaspers als Einstellung und Weltbild charakterisiert. Bereits zu Anfang hatten wir schon darauf hingewiesen, daß jeder Mensch durch einen Zentralfaktor bestimmt ist, der sein ganzes Wesen dominierend bestimmt, weshalb man in diesem Zusammenhang nicht mit Unrecht auch von einer Dominantenpsychologie sprechen könnte. Dieser Zentralfaktor hat seine Grundlage in dem Urphänomen alles Erlebens, dem Subjekt-Objekt-Verhältnis. Er ist somit die Wurzel der Disposition, das heißt, er bestimmt die Einstellungen. Diese sind also die Richtung des Subjekts von der Subjektseite aus gesehen. Dagegen sprechen wir mit Jaspers von der Objektseite her gesehen vom Weltbild. Ähnlich verhält es sich mit

⁴⁷ E. Spranger, Lebensformen, Halle 1921.

⁴⁸ W. Stern, Differentielle Psychologie, Leipzig 1911, S. 168.

den entsprechenden Begriffen, die Eduard Spranger⁴⁹ seinen Untersuchungen zugrunde legt, indem er auf der einen Seite von den vier Ichkreisen spricht, denen er jeweils eine bestimmte Gegenstandsschicht gegenüberstellt. Da Spranger aber auf einem anderen Gesichtspunkt sein Ordnungsprinzip aufbaut, erübrigt es sich für uns, näher darauf einzugehen.

Aus der Einstellung auf der einen Seite und dem Weltbild auf der anderen ergibt sich nun jene Haltung des Menschen, die wir in der Verallgemeinerung als Typus bezeichnen. Während aber Jaspers von der Definition der Begriffe Einstellung und Weltbild ausgeht, um zu der von ihm angestrebten Typisierung zu kommen, wollen wir den umgekehrten Weg gehen und aus den Ergebnissen der Analyse die Tatsachen herausarbeiten, die uns späterhin als Grundlage zur Definition der abstrakten Typen dienen sollen.

Wir beginnen zunächst mit der dritten Gruppe der Gestalten Ibsens, die wir einer Analyse unterzogen haben, nämlich mit Hedda Gabler, Peer Gynt und John Gabriel Borkmann. Dabei möchte ich von vornherein hervorheben, daß die Gruppen keineswegs wie bei Kierkegaard mit seinen drei Stadien einer besonderen Wertrangordnung unterworfen werden sollen. Das würde zu werttheoretischen Betrachtungen führen, die wir hier aber völlig außer acht lassen wollen. Halten wir die Analysen der drei Gestalten nebeneinander, so sehen wir sofort eine gemeinsame Wesensgrundlage, die ich auch in jedem Falle unterstrichen habe. Alle drei sind Menschen, die dem Leben gegenüber ganz gegenständlich eingestellt sind, die also nur das eigene Ich und seine Befriedigung im Leben kennen. In naiver Selbstsucht sind sie lediglich auf den Genuß des Lebens eingestellt, sie sind völlig unethisch und sich selbst genug. Die Isolierung im Sinne Schopenhauers ist also für sie das Entscheidende. Mit den Worten Kierkegaards gehören sie also der ästhetischen Sphäre an. Charakteristikum dieser Sphäre ist die Tatsache, daß das ästhetische Resultat im Äußeren ist, es kann gezeigt werden (*Det æsthetiske Resultat er i det Udvortes og kan vises. Og det Udvortes afgiver Sikkerheden for, at Udfaldet er der*⁵⁰). Spranger⁵¹ sagt hierzu ganz richtig, daß es für den ästhetischen Menschen strukturell nichts Lähmenderes gibt, als die Unterwerfung unter überindividuelle Mächte, die von ihm ein ganz Bestimmtes, Begrenztes und Reales fordern. Er verlangt ein Leben in Freiheit und Schönheit. Der ästhetische Mensch bekennt sich also zum Liberalismus des schönen Menschen, der nicht mit dem Liberalismus der Pflicht Kantscher Färbung verwechselt werden darf.

Wenn wir aber nun bereits mit dem Begriff ästhetisch arbeiten, so müssen wir uns klar machen, was wir darunter verstehen wollen. Kant nennt in der Kritik der reinen Vernunft eine Vorstellung ästhetisch, wenn ihr die Form der Sinnlichkeit anhängt und diese daher auf das Objekt, das heißt als Phänomen übertragen wird. In der Kritik der Urteilskraft heißt ihm dagegen dasjenige ästhetisch, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein

⁴⁹ E. Spranger, Lebensformen.

⁵⁰ S. Kierkegaard, *Stadier paa Livets Vej*, København 1938, S. 464.

⁵¹ E. Spranger, Lebensformen.

kann. Während die erste Definition etwas zu eng scheinen mag, so hat Kant mit der letzteren einen Ausgangspunkt gegeben, der auch heute noch als Basis dient, und auf den auch Kierkegaard hinweist. Es ist die subjektive, gegenständliche Einstellung, die das Weltbild des ästhetischen Menschen bestimmt. und sein Weltbild ist sinnlich-räumlich. Legen wir diese Definition zugrunde, so wird der ästhetische Mensch, wie wir ihn in Ibsens Gestalten erkennen und wie es auch Kierkegaard tut, als der der Unmittelbarkeit charakterisiert. Er lebt völlig außerhalb jeder Grenzsituation, für ihn hängt die Entscheidung über das Entweder-Oder nicht von Erwägungen wie gut und böse ab, sie beruht für ihn vielmehr im Moment des Reizes, also ganz im Formalen. Den ästhetischen Menschen reizt das für sein Empfinden Formschöne, und zwar sowohl in Bezug auf das Gegenständliche, das Außer-Ich, wie in Bezug auf sich selbst. Er wertet in Bildern und hat deshalb sein Reich in der Phantasie. Der Genuß ist für ihn alles, eine Tatsache, aus der sich für ihn der Egoismus ergibt. Es kommt ihm immer nur auf die Wirkung, auf den Effekt an. Und darum strebt er nach Macht, aber er erstrebt nicht die Macht um der Macht willen, er erstrebt sie lediglich um des Genusses willen. Peer Gynt will Kaiser werden, John Gabriel Borkmann sieht in sich einen König im Reiche der Kaufleute, der einmal alle Erzadern besitzen will, und Hedda Gabler wollte über Menschen herrschen, nur um sich darüber freuen zu können. Ihnen allen fehlen die ethischen Gesichtspunkte, verantwortungslos und rücksichtslos leben sie nur ihr eigenes Ich, immer nur sich selbst genug. Und sobald die Wirkung des Reizes vorüber ist, dann tritt für sie meistens Überdruß und Langeweile ein, weshalb sie immer wieder nach neuen Eindrücken streben, nur um das Gefühl des Reizes nicht zu verlieren.

Und das deckt sich völlig mit dem, was Kierkegaard unter dem ästhetischen Menschen versteht. Sodeur⁵² faßt dies in seinem Buche über Kierkegaard und Nietzsche klar zusammen, indem er sagt: „Der ästhetische Mensch lebt ganz unmittelbar, das heißt er läßt die Neigungen und Triebe seiner geistlichen Natur sich ungehemmt entfalten. Die wahre Lebenskunst besteht für sie darin, daß sie sich das ganze Dasein in ein Kaleidoskop verwandeln, das man stets schüttelt, um an den verschiedenen, zufälligen Kombinationen, die so nach Willkür geschaffen werden können, sein Vergnügen zu haben. Der Lebenskünstler solchen Stiles ist aber weit davon entfernt, ein Knecht gemeiner Sinnenlust zu werden. Das Schweben über Personen und Dingen, der mit diesem Schweben verbundene berausende Gedanke, tausend Möglichkeiten in der Hand zu haben, das aus diesem Schweben quellende Gefühl, seiner selbst durchaus mächtig zu sein, gewährt ein Glück, dem die Befriedigung des niedrigen Gelüstes nichts an die Seite zu stellen vermag.“

Gehen wir von diesen Erkenntnissen aus, so können wir feststellen, daß diese Gruppe der Gestalten Ibsens Repräsentationen des ästhetischen Menschen sind. Alle drei haben eine Disposition, die in jeder von ihr in gleicher Weise vorwaltend ist. Das aber berechtigt uns zu dem Schlusse, daß wir hiermit auf eine Disposition gestoßen sind, die einen bestimmten Zentralfaktor

⁵² Sodeur, Kierkegaard und Nietzsche, Tübingen 1914.

haben muß, der in seiner menschlichen Erscheinungsform als Konkretisierung eines abstrakten Typus angesehen werden kann, wenn wir diese Erscheinungsform abstrahieren, um sie auf einen Grundnenner zu bringen. Und damit haben wir für diesen Fall den Sinn des von uns angestrebten Ordnungsprinzips erfüllt.

Gehen wir nun über zur zweiten Gruppe der Gestalten Ibsens, die Rosmer, Hakon Hakonsson, Dr. Stockmann und in gewisser Hinsicht auch Gregers Werle umfaßt, so finden wir auch hier eine Disposition, die in allen in gleicher Weise vorwaltend ist, und die im Gewissen und in der Selbstverantwortung ihren Ausdruck findet. Rosmer und Gregers Werle sind kontemplative und Hakon Hakonsson und Dr. Stockmann sind aktive Naturen. Ich greife nun lediglich Rosmer und Dr. Stockmann heraus. Beide sehen ihr Ideal in freien frohen Adelsmenschchen, Rosmer, indem er dieses Ideal in seiner Kontemplation sieht, und Dr. Stockmann, indem er wirklich daran geht, das Ideal zu verwirklichen. Im Gegensatz zu der eben behandelten Gruppe, die nur das eigene Ich kannte und sich selbst genug war, sieht diese Gruppe das Leben unter dem Gesetze allgemeiner Imperative, die für alle Gültigkeit haben sollen. Die Einzelnen dieser Gruppe leben als Mensch unter Menschen. Das Gewissen zwingt zu einer selbstreflektierenden Einstellung, die ihr Pendant von der Objektseite her in einem seelisch-kulturellen Weltbild findet. Ihre Disposition hat also das Charakteristikum einer Wertrichtung, die ihre Zielrichtung in der Lösung des Konfliktes zwischen gut und böse findet. Und dieser Konflikt ist, wie Spranger⁵³ sagt, die Entstehungsstelle des Ethischen. Ein ethischer Mensch sein, heißt Gewissen haben. Das Correlat des Gewissens aber ist die Selbstverantwortung. Selbstverantwortung und Gewissen geben dem Menschen, wenn er Kraft genug hat, aus der Kontemplation über gut und böse heraus den Weg zur Handlung zu finden, auch die notwendige Sicherheit in der Handlung. Er hat Vertrauen zu sich selbst. Die Rechtfertigung vor sich selbst ist daher das Richteramt des ethischen Menschen. Das ist mit der Setzung eines Wertes identisch, eine Tatsache, die insbesondere in Kants kategorischem Imperativ ihren Ausdruck findet. Ob nun eine solche Wertsetzung auch wirklich wertvoll ist, das ist eine Frage, die außerhalb des Rahmens unserer Untersuchungen fällt. Denn eine psychologische Untersuchung hat, wie Spranger⁵⁴ ganz richtig sagt, „nicht das Recht und auch nicht die Möglichkeit, ethische Werturteile zu fällen. Sie erörtert die Struktur der Lebensformen höchstens im Hinblick auf ihre innere Folgerichtigkeit, nicht aber unter dem Gesichtspunkt ihres sittlichen Wertes oder Unwertes“.

Während nun der ästhetische Mensch in seiner Selbstisolierung nur sein eigenes Ich kennt, sucht der ethische Mensch die Erweiterung zur Gemeinschaft. Verantwortung vor sich selbst und vor den anderen bestimmen sein Handeln. Da Kierkegaard⁵⁵ in der ethischen Sphäre nur eine Durchgangssphäre sieht, die also einen Übergang auf dem Wege zur religiösen Sphäre darstellt, gibt er dem Begriff auch eine engere Definition, indem er sagt, das

⁵³ E. Spranger, Lebensformen.

⁵⁴ Ebd. S. 251.

⁵⁵ S. Kierkegaard S. 465.

Ethische frage nur danach, ob schuldig oder nicht schuldig, es ist stolz und sagt, habe ich ein Urteil gefällt, so braucht man da nichts mehr. (Det Ethiske spørger kun om Skyldig eller Ikke-Skyldig . . . det er stolt og siger, naar jeg har dømt, saa behøves der ikke videre.) Denn, so schließt Kierkegaard dar aus, das Ethische wünsche eine herrlichere Verbindung einzugehen, und das sei die mit dem Religiösen. (Det Ethiske ønsker sig separeret fra det Æsthetiske og fra den Udvorteshed, der er dettes Ufuldkommenhed, det ønsker at indgaae en herligere Forbindelse, og denne er med det Religiøuse.) Damit nimmt Kierkegaard aber eine Bewertung vor, die außerhalb unserer Betrachtungen liegt. Ich führe dies daher nur an, um vor allem damit zu zeigen, daß man, was ich bereits hervorgehoben habe, die Dispositionen oder Einstellungen der einzelnen Gruppen nicht allseitig gegen andere Gruppen abgrenzen kann, da es immer Übergänge gibt, eine Tatsache, um die auch Jaspers nicht herum kommt, indem er in der Definition seiner Einstellungen, die er allzu sehr detailliert hat, immer wieder Zugeständnisse an die Möglichkeiten der Überschneidungen macht. Ich verstehe daher auch die von mir eingeführten Begriffe der Einstellungen nicht so eng, wie es Jaspers tut, sondern immer in des Wortes weitester Bedeutung.

Jedenfalls aber strebt der ethische Mensch danach, seine Handlung mit dem ihm von seinem Gewissen vorgeschriebenen Gesetze in Einklang zu bringen, und deshalb ist er nur darauf bedacht, dieses allgemeine Sittengesetz zu verwirklichen. Rosmer und Gregers Werle kommen dabei nicht zur Handlung, weil sie bei aller Kontemplation nicht den Entschluß zur Tat finden, Rosmer jedenfalls erst da, wo er sich entschließt, zusammen mit Rebekka den Weg zu gehen, den Beate ging. Und da konnte die Tat nur negativ sein. Hakon Hakonsson und Dr. Stockmann finden dagegen die Kraft zum Entschluß und handeln, Hakon Hakonsson, indem er wirklich daran geht, die Norweger zu einem Volk zu machen, und Dr. Stockmann, indem er seine Jungens zusammen mit einigen Straßenbengels zu freien, vornehmen Männern erzieht. Beide haben die Stärke der eigenen Person erkannt, und deshalb finden sie auch die Kraft zum Entschluß. Auf den Entschluß kommt es also an, wenn die selbstreflektierende Einstellung aktiv werden soll. Und dieser Entschluß fordert, wie Kierkegaard sagt, Wiederholung. Selbstbesinnung und Wiederholung haben aber ihren Sitz im Gewissen. Und damit kommen wir zur Feststellung des Zentralfaktors dieser Gruppe, der in der Form von Gewissen und Selbstverantwortung in Erscheinung tritt. Diese Gruppe der Ibsenschen Gestalten sind also Repräsentationen des ethischen Menschen, der eine Erscheinungsform eines abstrakten Typus ist, den aufzustellen wir berechtigt sind, weil ein Vergleich der verschiedenen Erscheinungsformen dieses Typus eine Verallgemeinerung zuläßt, wenn das Gesetz der Verallgemeinerung bei Vorhandensein eines gemeinsamen Nenners einen Sinn haben soll.

Für die dritte Gruppe gibt uns Ibsen nun nur einen Repräsentanten, der aber bereits von Ibsen selbst als so typisch dargestellt ist, daß er schon in der Dichtung als ein Typus erscheint. Freilich wäre es nun falsch, wollte man Brand als die Konkretisierung des abstrakten religiösen Typus auffassen.

Die Konkretisierung eines abstrakten Typus überhaupt gibt es niemals unter den menschlichen Erscheinungsformen. Der Typus ist immer nur eine teleologische Abstraktion, andernfalls würde man, wie ich schon sagte, platonisierende Metaphysik zugrunde legen, und das ließe sich mit keiner psychologischen Untersuchung in Einklang bringen. Brand ist jedenfalls ein tief religiöser Mensch, erfüllt von dem Bewußtsein der höchsten Seligkeit in Gott. Er will sein Ich aufgeben, um damit den Sinn seines Ichs zu erfüllen, nämlich mit Gott eins zu sein. Ein solcher Mensch lebt jenseits aller Grenzsituationen und sieht seinen Halt nur im Unendlichen. Sein Leben ist allein auf die Erlangung des höchsten Gutes gerichtet. Alles oder nichts, das ist Brands Devise, die bei ihm allerdings zum Dogma wird, indem er seine Forderung immer nur nach einer Seite hin verabsolutiert und dabei den ganzen Menschen vergißt. Brands Weltbild ist metaphysisch, insofern, als es auf das Ganze gerichtet ist, oder besser gesagt auf das Unbedingte und Letzte. Seine Einstellung ist enthusiastisch, das heißt sie ist ergriffen von der Totalität der Welt, unter welcher er Gott versteht. Jaspers unterscheidet in diesem Zusammenhang zwei Formen der Einstellung, die mystische, die er als eine Unterart der gegenständlichen Einstellungen aufstellt, und die enthusiastische, indem er dem mystischen Erfülltsein das enthusiastische Streben gegenüberstellt. Wir wollen aber in dem Enthusiastischen einen Begriff sehen, der beides deckt, also im Sinne Nietzsches verstanden. Denn schließlich setzt auch das Erfülltsein einen Enthusiasmus voraus, der eben dahin strebt, das Erfülltsein zu erreichen. Enthusiasmus kann doch ebenso gut passiv wie aktiv sein, wenn man ihn von der Seite des Effektes aus betrachtet, ein Streben ist er immer, betrachtet man ihn von der Seite des Subjektes her. Der religiöse Mensch lebt nun entweder in dem Streben nach der Ruhe der Kontemplation oder in der Aktivität des Gottesstreiters. Er fühlt die innere Gewißheit im Glauben und im Vertrauen auf Gott, was ihm die Kraft zu allen seinen Leistungen gibt. Spranger sagt daher ganz folgerichtig⁵⁶, daß der religiöse Mensch derjenige sei, dessen ganze Geistesstruktur dauernd auf die Erzeugung des höchsten, restlos befriedigenden Werterlebnisses gerichtet sei. Und das Wesentliche liege darin, daß der religiöse Mensch jede Einzelentscheidung auf das Ganze seines Lebens beziehe. Im Gegensatz zum ästhetischen Menschen stelle er das Heil der Seele über ihre Schönheit. Hedda und Brand sind hierfür die besten Repräsentanten. Kierkegaard spricht in diesem Zusammenhange von einer höheren Leidenschaft und kommt damit unserer Definition der enthusiastischen Einstellung nahe. Und diese Leidenschaft hat das Leiden zur Folge. Der religiöse Held ist nach Kierkegaard groß im Leiden. (Den religieuse Helt er stor ved at lide⁵⁷.) In Kampf und Leiden ringt Brand um die Verwirklichung seiner Idee. Erst mußte er sich von der Gewalt seines eigenen Wesens befreien, um mit Gott wirklich eins zu werden. Und hiermit erfüllt sich seine eigene Größe, wie die Größe des religiösen Menschen überhaupt.

In der Hingabe an Gott erlangt man, so sagt Sodeur⁵⁸, die Unendlichkeit,

⁵⁶ E. Spranger, Lebensformen S. 214.

⁵⁷ S. Kierkegaard S. 477.

⁵⁸ Sodeur, Kierkegaard und Nietzsche.

durch die man ein Selbst ist. Denn der Mensch kann nur er selbst sein, indem er in demjenigen ist, der an und für sich ist. Deshalb fühlt sich der religiöse Mensch an und für sich frei, das heißt „er existiert aus der Totalität, die nicht für ihn ist, sondern die für ihn erst werden soll“⁵⁹. Und deshalb ist es auch allen großen religiösen Persönlichkeiten eigen, daß sie gestützt auf den starken Glauben mit einem unzerstörbaren Enthusiasmus durchs Leben gehen, ohne Rücksicht auf die eigene Person, ganz im Banne des großen religiösen Ideals. Und wenn die Welt voll Teufel wär', es soll uns doch gelingen. Brand hat sein Leitbild: zu Gott hin, dieses Streben ist die in ihm vorwaltende Disposition, die uns den Zentralfaktor eines solchen Menschen bestimmbar macht. Brand will, um mit Kierkegaard zu reden, das religiöse Stadium erreichen, und er erreicht es schließlich auch, indem er seine Einseitigkeit, sein Dogma überwindet und damit die Verbindung der Totalität des Endlichen mit der Totalität des Unendlichen erreicht. Da findet Brands Weltanschauung endlich in letzter Erkenntnis wirklichen Halt in der Intention auf das Unendliche, das, wie ich schon einmal sagte, für den religiösen Menschen Gott ist.

Legt man diese Erkenntnis zugrunde, so findet man auch die Definition des religiösen Menschen. Brand ist eine menschliche Erscheinungsform dieses Typus, in seinem ganzen Leben verwirklicht er die an und für sich höchst einseitige Eigenart des Religiösen, was ich in den kurzen Darlegungen mich bemüht habe darzulegen. Damit aber haben wir den religiösen Menschen an sich definiert, wie wir im Vorangegangenen den ästhetischen und den ethischen Menschen definiert haben. Es kam uns dabei darauf an, unser Ordnungsprinzip zu begründen, das wir in der Aufstellung dieser drei Lebensformen sehen wollen und auch sehen zu können glauben, weil wir darin die Erscheinungsformen der Menschen überhaupt sehen, die in der angekündigten Typologie die auf empirischem Wege gewonnene Grundlage zur Aufstellung der drei abstrakten Grundtypen darstellen sollen. Die menschlichen Erscheinungsformen stehen den abstrakten Typen mehr oder weniger nahe, alle weisen jedoch eine bestimmte, vorwaltende Disposition auf, die als Konkretisierung des abstrakten Typus anzusprechen ist. Wie Spranger⁶⁰ bemühten wir uns aus der rauschenden Symphonie des Lebens die begrenzte Anzahl von Leitmotiven herauszuhören, aus denen sie zusammengewoben ist. Ich habe mich dabei an die induktive Methode gehalten, da ich auf empirischem Wege mein Ziel erreichen wollte. In einem Schlußwort will ich nun nochmals die gewonnenen Erkenntnisse zusammenfassen, um das gewonnene Gesamtbild abzurunden und damit den Grundstein zu legen, auf dem ich das Gebäude der Typologie aufzubauen versuchen will. Und das ist ja schließlich auch nur die Absicht dieser Abhandlung gewesen, der ich aus diesem Grunde den Titel gab: Prolegomena zu einer Typologie.

⁵⁹ Jaspers S. 331.

⁶⁰ E. Spranger, Lebensformen S. 31.

Schlußwort und Resumé

Mit dieser Abhandlung habe ich den Versuch unternommen, in die Totalität der menschlichen Erscheinungsformen eine Ordnung zu bringen, die es ermöglichen soll, den Gesamtprozeß des Lebens besser zu begreifen. Ich legte dabei meiner Arbeit die Gestalten Ibsens zugrunde, wobei ich allerdings eine Auswahl traf, die mein Vorhaben erleichtern sollte. Nun könnte man freilich einwerfen, daß es auch noch andere menschliche Erscheinungsformen als nur die der Ibsenschen Gestalten geben würde. Das ist gewiß richtig, auf Grund meiner Darlegungen hoffe ich jedoch wenigstens annähernd dargetan zu haben, daß die drei Gruppen menschlicher Erscheinungsformen, die ich als die Gruppe des ästhetischen, die des ethischen und die des religiösen Menschen dargestellt habe, die Totalität der menschlichen Erscheinungsformen einigermaßen erschöpfend repräsentieren. Es wird Übergänge, Kreuzungen und Mischungen geben, es wird Variationen je nach dem Grade der durch die eine oder die andere vorwaltende Disposition bestimmten Betonung geben, immer wieder wird man aber meines Erachtens jede Einzelercheinung auf die eine oder die andere Gruppe zurückführen können. Im Sinne Sprangers⁶¹ habe ich meine Untersuchung darauf eingestellt, in dem Charakter des Menschen selbst das Seingesetz aufzudecken, nach dem er angetreten ist. Dem Gesetze der Psychologie folgend mußte ich vom Einzelfall ausgehen, denn alle Psychologie drängt immer vom Casus zum Typus, vom Einzelnen zum Allgemeinen, wie Jaspers⁶² in seiner Einleitung unterstreicht, indem er fortfährt, daß die wissenschaftliche Aufgabe aber nur dann befriedigend gelöst ist, wenn beides sich ergänzt, wenn das Allgemeine auch wieder in konkreter Kasuistik gezeigt wird. Das aber wird die Aufgabe der angekündigten Typologie sein. Und dabei müssen wir jedes individuelle Leben immer nur aus dem sinnvollen Zusammenwirken der vier Faktoren: Anlage, innere Entwicklung, Milieu und äußeres Schicksal heraus verstehen, weshalb die Konzeption meiner Typologie auch von Anfang an den Titel „Typus und Gesellschaft“ erhalten hat.

Der Gesamtprozeß des Lebens reicht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Wir können selbst deshalb immer nur Augenblicke fassen, da wir ja selbst auch nur ein Augenblick in der Totalität des Gesamtprozesses sind. Das Geheimnis des Werdens des Lebens und damit die Schwierigkeit in der Erfassung dieses Geheimnisses liegt in der unabänderlich fortschreitenden Differenzierung des Lebensprozesses selbst. Uns soll aber nicht wie Julius Schultz (Philosophie am Scheidewege) vor der endlosen Differenzierung schwindlig werden, indem wir den Glauben haben, daß es eine Harmonie gibt, die auf eine bestimmte Anzahl von Grundnennern gebracht werden kann. Und diese Grundnerner wollen wir in den drei Grundtypen sehen, deren Definition wir in dieser Abhandlung anzubahnen versucht haben. Diese Typen sind teleologische Abstraktionen, die dazu dienen sollen, unser Ordnungsprinzip zu begründen. Jaspers⁶³ sieht dies richtig, indem er sagt, daß die Typen nicht letzte Mög-

⁶¹ Ebd. S. 357.⁶² Jaspers S. 10.⁶³ Ebd. S. 18.

lichkeiten sind, für die sich der Mensch entscheidet, sie sind vielmehr Stellungen, in die der Mensch geraten kann, die er aber alle mit seinem Leben übergreift, wenn man es als Gesamtheit seiner möglichen biographischen Entfaltung sieht. Im Wege des Verstehens sind wir in die inneren Konstellationen des einzelnen in der gewählten Gestalt Ibsens dargewiesenen Zusammenhanges eingedrungen, um die Wurzel der Weltanschauung im Einzelfalle zu ergründen. Mit Hilfe der systematischen Begriffe der Einstellung und des Weltbildes haben wir dann die notwendige Verallgemeinerung anzustreben versucht. Dabei gingen wir von der Annahme aus, daß in jedem Menschen alles der Potenz nach angelegt ist, eine Annahme, die Müller Freienfels⁶⁴ als die Prävalenz der Funktion definiert. Es kommt hier nicht auf die Worte an, mit denen man die einzelnen Begriffe bezeichnet; das hängt lediglich von der Entscheidung desjenigen ab, der die Untersuchung vornimmt.

Unter diesem Gesichtspunkt schlossen wir uns der Sternschen Definition⁶⁵ der vorwaltenden Disposition psychischer und psychophysischer neutraler Art an, die einer Gruppe von Menschen in vergleichbarer Weise zukommt. Diese Disposition hat für uns ihre Wurzel in einem Zentralfaktor, den wir als Typus abstrahieren. Die Disposition erhält ihre Richtung vom Subjekt aus durch die jeweilige Einstellung, von denen wir drei als Grundeinstellungen definieren, nämlich die gegenständliche, die selbstreflektierende und die metaphysische. Von der Objektseite her gesehen ergibt sich sodann das Weltbild, das gemäß der drei Einstellungen als sinnlich-räumliches, als seelisch-kulturelles und als metaphysisches Weltbild zu definieren ist. Ich betone dabei, daß ich wohl die entsprechenden Jasperschen Begriffe übernahm, ohne mich dabei völlig ihm anzuschließen. Insbesondere ist es die gegenständliche Einstellung, die ich breiter verstanden wissen will, insofern als ich sie als die Einstellung des ästhetischen Menschen definiere, wobei nicht gesagt sein soll, daß der ästhetische Mensch ausschließlich gegenständlich eingestellt sein muß. Die Einstellungen sollen sich doch keineswegs mit dem Typus decken, sie repräsentieren nur die in ihm vorwaltende Subjektrichtung. Der ästhetische Mensch erlebt ja ebenso Augenblicke, wo er selbstreflektierend eingestellt ist, allerdings nicht im Sinne eines ethischen Wertes, sondern lediglich im Sinne des Wertes eines Selbstgenusses. Indem Jaspers den Begriff seiner gegenständlichen Einstellung zu eng nahm, war er gezwungen, seine Grundeinstellungen so zu differenzieren, daß er im Grunde genommen den Zusammenhang seines eigenen Systems verlor. Andererseits erreichen wir damit eine klarere Anlehnung an Hegels Schema betreffs die Beziehung des Subjekts überhaupt und der Welt der Gegenstände, die im Geist, der wird, gegeben ist, und auf der Jaspers letzten Endes sein System aufzubauen versucht.

An Hand der Gestalten Ibsens habe ich nun auf der Grundlage der gewonnenen Resultate aus den Analysen eine Verallgemeinerung auf induktivem Wege anzustreben versucht und habe damit den ästhetischen, den ethischen

⁶⁴ Müller-Freienfels, *Persönlichkeit und Weltanschauung*, Leipzig 1922.

⁶⁵ W. Stern, *Differentielle Psychologie*, Leipzig 1911, S. 168.

und den religiösen Menschen als solchen definiert. Dabei überzeugte mich Kierkegaard davon, daß die drei Lebensformen Nenner sind, auf die die Totalität der menschlichen Erscheinungsformen gebracht werden kann, wobei ich lediglich von den drei Kierkegaardschen Sphären als solchen ausging und sie demnach keineswegs wie Kierkegaard als eine Art Rangordnung verstanden wissen will. Und ich hoffe, daß die gewonnenen psychologischen Erkenntnisse ausreichend dargestellt sind, um zu beweisen, daß man auf dieser Grundlage wirklich den Schluß vom Casus zum Typus ziehen kann. Die Prolegomena zur Typologie sind die Vorbereitung hierzu. Aufgabe der Typologie selbst ist es nun, den abstrakten Typus in seinen drei Grundformen an sich zu definieren. Und damit wollen wir versuchen, ein methodisches Hilfsmittel zu schaffen, um damit den Prozeß des Lebens überhaupt zu begreifen. Das Individuum erkennen wollen, heißt, die Welt erkennen wollen, sagt Jaspers⁶⁶. Das hat natürlich seine Grenze, wie alles Leben eine Grenze hat. Aber optimistisch wollen wir mit Georg Simmel sagen: „Wir haben nach jeder Richtung hin eine Grenze und wir haben nach keiner Richtung hin eine Grenze.“ Alles Erforschliche soll man erforschen und das Unerforschliche stumm verehren. So sagt Goethe und in diesem Sinne will ich diese meine Prolegomena abschließen.

⁶⁶ Jaspers S. 477.