

JIG 473
19

LF KASSNER

DIE GRUNDLAGEN
DER PHYSIOGNOMIK

673

Dimitrije Mitrinović



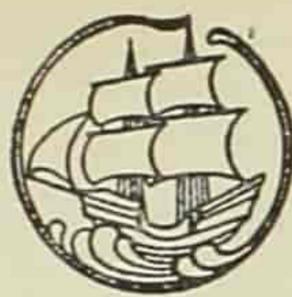
Ex Libris

ID = 45613327

4.50

2.25

MS 456772+



1619 473

DIE GRUNDLAGEN
DER PHYSIOGNOMIK

VON

RUDOLF KASSNER

1922

IM INSEL-VERLAG ZU LEIPZIG

УНИВЕРЗИТЕТСКА БИБЛИОТЕКА
СРПСКИ И СЛОВЕНСКИ - БЕОГРАД

т

45398

DAS ist eine Erfahrung, die stets von neuem mit Menschen zu machen ist, daß es deren so wenige gibt, welche etwas vom Wetter verstehen, welche Wolken, deren Textur, deren Fleisch so spüren, als wären es Dinge, die wir berühren und mit der Hand abtasten können, so wenige, die den Körper — wenn ich so sagen darf — des Windes fühlen und greifen, die Tönung des Himmelsgewölbes, die Art der Sonnenstrahlung, die Luft und alles als Ausdruck eines Ganzen zu empfinden durch ein feineres Gefühl von sich selbst befähigt sind. Diese Menschen sind gezwungen, öfters am Tage auf das Barometer zu sehen, um zu wissen, was ist, weil sie in der Natur so wenig zu Hause sind wie in ihrem eigenen Körper.

Dieselben Menschen werden sich, sollten sie ihr Interesse auf Botanik werfen, viele Namen von Pflanzen, auch die lateinischen, und mit großem Fleiß die so künstliche und gewaltsame Linnésche Methode der Pflanzenbestimmung aneignen, aber die Pflanze, die Blüte, den Baum nicht sehen, nicht den inneren Zusammenhang der Teile, das eine im anderen, den Stengel oder die Rinde im Blatte, dieses in seinem Artverhältnis zur Blüte. Sie werden die Pflanze, die Bedingungen von deren

Existenz nicht fühlen, nicht fühlen — am eigenen Körper —, warum einige Pflanzen nur im tiefsten Schatten des Laubwaldes, andere nur auf windumwehten, von Nebel bestrichenen Höhen, diese auf sandigem Boden, jene auf sumpfigem gedeihen. Auf Ihren möglichen Einwand, daß wir das alles doch zuerst wissen, daß heißt: erkannt und gelernt haben müssen, bevor wir es zu fühlen vermögen, kann ich leicht erwidern, daß wir es bestimmt zuerst fühlen, im Gefühl besitzen müssen, bevor es einen menschlichen Sinn hat, darum zu wissen. Wer spürt so das Tier, als hätte er sich in dieses verwandelt und als wäre sein Körper nun jener des Tieres? Wer fühlt die Gestalt und Seele eines Tieres, deren Affinität und Feindschaft, das Heimliche und das unendlich Fremde darin? Die Beziehungen des Tieres zum Boden, zur Luft, zu den Tageszeiten? Das Lebendige, die Struktur — ich weiß nicht, wie ich es nennen soll — der Ackererde im Leben und in der Gestalt der kleinen Säugetiere unserer Felder, wie Hamster, Schermaus, Zeisel und Maulwurf? Die Nacht im Gefieder, im Fluge der Eule? Den Sturm und die Welle des Meeres im Schrei und in dem so leichten, gleichsam ausgehöhlten Körper der Möwe? Die Einsamkeit, die großen Räume der Luft im Rufe

des Raubvogels? Das dicke Gezweig der Sträucher in dem Hüpfen des wie aus Holz geschnitzten Zaunkönigs, der Grasmücke und aller kleinsten Gartenvögel, als welche nur selten und wie flüchtig das Gebüsch verlassen? Dieses dicke Gezweig des Strauches und die kurz gemessene, wie abgehackte Bewegung der winzigen Tierchen — ist das nicht physiognomisch Ausdruck ein und desselben? Was wir Anpassung nennen, ist immer nur aus viel tieferen, rhythmischen Beziehungen der Phänomene abgeleitet. Sie wissen oder lesen, daß der so zusammengefaßte, zusammengeballte, wie in sich selber eingewickelte Körper der Robben durch das Leben dieser Tiere in den Eismeeren bedingt ist, weil bei dieser Zusammenfassung des Ganzen die geringste Ausstrahlung von Wärme ermöglicht ist, und daß im Gegensatz dazu der auseinandergestreckte Körper der Giraffe wiederum die größte Ausstrahlung von Wärme und damit im Zusammenhang das Leben in den tropischen Ländern bedingt. Auch das können und brauchen Sie nicht zu wissen, wenn Sie es nicht fühlen. Die Menschen nun, die das Tier und dessen Art nicht spüren, teilen dann und darum gerne die Tiere in gute und böse, kluge und dumme, feige und mutige, nützliche und schädliche ein.

II

Nicht mehr Menschen scheint es zu geben, welche Gesichter sehen, Gesichter spüren: das Maß der Teile, den Kontur, das Fleisch, die Ansätze, die Übergänge. Nun gibt es für Gesichter und deren Qualitäten weder ein Barometer noch ein System, dafür aber Bücher und Menschen, welche die Aufmerksamkeit derer, die um das besorgt sind, was hinter einem Gesichte stecke, damit auf sich ziehen, daß sie ihnen — nun was sagen, damit wir gleich einige nicht üble Beispiele physiognomischer Bestimmung und Deutung bei der Hand haben? Daß lange, abstehende Ohren Furchtsamkeit bedeuten oder beim Manne ein kleines, schwaches, ein wenig zurückweichendes Kinn Falschheit, genau das. Daß eine Nase — wie soll ich mich nur präzise ausdrücken, da ich Ihnen eine solche hier nicht demonstrieren kann? — eine Nase also mit gerümpften, etwas hochgezogenen Nasenflügeln auf Hochmut schließen lasse. Oder daß endlich — die Beispiele müssen uns heute genügen, ich entnehme sie Karl Gustav Carus' heute noch lesenswerter „Symbolik des menschlichen Körpers“ (1858) — daß ein Geteiltsein des Gesichtes und des Schädels in vertikaler Richtung von der Stirn an (durch die Nasenspitze führend, im Kinn, im so-

genannten Doppelkinn endend) auf einen praktischen, wägenden, analytischen, teilenden Geist von einer, weil eben das Kinn dabei ist, eher derben, phantasielosen Sinnlichkeit hinweise. Dieselben werden Ihnen natürlich noch viele andere Beispiele nennen können, die alle mehr oder weniger richtig oder falsch sind. Sie werden Ihnen von der Bedeutung zusammengewachsener Augenbrauen, von den mephistophelischen oder napoleonischen Falten über der Nasenwurzel reden, auch von den kreisförmigen an der oberen Stirn in der Mitte als einem nicht unsicheren Zeichen von Einfältigkeit; sie werden ferner — *ceteris paribus* — den kurzen, muskelstarken Hals als Merkmal des Genies und den allzu langen, dünnen als das eines unleidenschaftlichen, kühlen, zuweilen direkt pinselhaften Geistes anführen oder als Schüler des Phrenologen Gall Ihren Schädel und Ihre Stirn abtasten nach allerlei Kuriositäten, nach dem Zahlensinn, dem Sinn für Musik, für Dichtung, für Eigentum, für Gefräßigkeit, für Menschenliebe, für Mord und Diebstahl usw. Doch gehen wir zu unseren vier ausgesuchten Beispielen zurück und untersuchen wir, was an ihnen ist.

III

Große, abstehende Ohren können also Furchtsamkeit, Furcht bedeuten. Nichts anderes zunächst. Der Gedanke an gewisse Nachttiere mit großen Ohren liegt nahe: der Gedanke an die Fledermaus, den fliegenden Hund, die Springmaus, den Wüstenfuchs. Haben diese Tiere nun wirklich Furcht oder was wir so Furcht nennen? Mehr als etwa der Tiger, der im Verhältnis zu seinen anderen gewaltigen Kapazitäten außerordentlich feige ist? Oder ist diese Furcht nicht eher wie ein Bild der Nacht, ein Gefühl davon, von der Nacht der Wüste und der Tropen, welche Nacht der Wüstenfuchs und der fliegende Hund in ihren übergrossen Ohren auffangen? Alle Tiere haben Furcht. Die Frage kann immer nur die sein: Ist diese Furcht noch Furcht? Von innen Furcht? Und nicht nur von außen, allwo wir erst über Namen und Begriffe verfügen? Wo grenzt das Außen an das Innen? Wenn wir das Ohr vom Ganzen abtrennen könnten, ohne das Ganze zu verletzen, dann würden wir auch auseinanderzuhalten wissen, was innen und was außen, was Furcht und was nicht Furcht sei. Wir passieren hier als Physiognomiker das alte Kampfgebiet der Nominalisten und Realisten. Irgendwie ist es wohl zu fühlen, daß, da wir die

Welt außerhalb von uns mit dem Ohr aufnehmen, wohingegen wir die eigene, die Welt in uns, durch das Auge ausstrahlen, weshalb auch das Auge stets für den Sitz des Mutes gegolten hat, ich sage, irgendwie ist es zu fühlen, daß wir in der Gegend des Ohres vorsichtig und, wenn wir weitergehen, hinter dem Ohre schon listig oder tückisch sein können. Swedenborg nennt das Ohr das Organ des Gehorsams. Denken Sie an Ihren Hund zu Hause und an dessen Ohrensprache! Es ist ein Mensch zu denken von absolutem physischem Mut (ich sehe ihn vor mir: sein Ohr ist sehr klein und ganz anliegend, der Schädel schmal, um die Ohren ein wenig eingepreßt), nur scheut er, wenn es dazu kommt, die Aussprache, den Konflikt der Ideen, und zwar gerade mit seinem Nächsten, mit dem eigenen Fleisch und Blut, den Konflikt mit dem Vater oder mit dem Sohne. Da wird er feige. Sie können diese Furcht dann in seinem Abenteuererauge aufflackern sehen. Als seine Lüge. In allen Dingen aber, wo Leute, die dann häufig auch große, abstehende Ohren haben, furchtsam wie Hühner sind, ist er mutig, nein: nicht mutig, sondern tollkühn. Tollkühn vielleicht um der verborgenen Feigheit und Lüge willen. Um des Geistes willen, als welcher die Extreme der

Tollkühnheit und der Feigheit an deren Enden gleichsam zusammenzubinden liebt. Um des Unendlichen willen. Um der Bewegung willen.

In großer Entfernung von diesem zweifellos phantasievollen und hochgezüchteten Menschen wäre ein eher phantasieloser, gewöhnlicher zu denken, bei welchem solche lange, abstehende Ohren nicht einmal mehr Furchtsamkeit, sondern irgend etwas, die Identität im Reisepaß, Gewöhnlichkeit im weitesten Sinne, ein gewisses Maß — in Augenblicken — von Frechheit, vielleicht aber auch das Gegenteil davon: eine ganz bestimmte, unverkennbare Freude am Gedrilltwerden bedeuten.

Bis es dann direkt zum Antipoden unseres tollkühnen, nur innerlich etwas feigen Mannes mit dem schmalen Kopf kommt, bis plötzlich einmal einer vor uns steht mit ganz entsetzlich langen, abstehenden Ohren, einem breiten Schädel, auf den kein Hut paßt, aber mit einer entschiedenen Furchtlosigkeit oder doch sehr großen Anständigkeit, ja Gerechtigkeit der Gesinnung ausgestattet. Ein Mann von irgendwoher, wenn das einer wissen will, aus dem Chaos, aus dem Durchschnitt, ein Individualist, kritisch, mit dem Glauben an die Wissenschaft, nicht ohne Talent und voll Sehnsüchte, musikalisch, das ganz bestimmt,

mehr Ohren- als Augenmensch, auch kurzsichtig, mit einer Brille, ohne Körper, will sagen: ohne seinen Körper zu lieben und darin zu Hause zu sein, aber auch nicht oder nicht unbedingt häßlich, wie etwa Sokrates häßlich war. Bei dem großen Griechen war die Häßlichkeit Ausdruck einer Idee und darum anziehend. Die Häßlichkeit nebenbei eines Augenmenschen, als welche durchaus verschieden sein wird in der Art von der eines Ohrenmenschen. Bei unserem Ohrenmenschen zumal ist sie der Ausdruck keiner Idee oder besser: der Ausdruck davon, daß keine ursprüngliche, das Ganze aus der Mitte heraus gleichmäßig bildende Idee da sei. Daher die langen Ohren. Daher in der Tat diese langen, abstehenden Ohren, wenn man tiefer sieht, das heißt: die Ausartung des Teiles, die Exzentrizität.

Die Nase wird bei dieser Art von Mensch nicht so leicht ausgeartet, eher verkümmert sein. Dafür aber der Mund, doch dieser noch häufiger bei einem häßlichen Augenmenschen. Ich habe mich an anderer Stelle¹ über die Beziehungen zwischen Mund und Augen ausgelassen. Es fällt mir an den Menschen auf, wie doch eine letzte, heimlichste

¹ „Der Umriß einer universalen Physiognomik“ in „Zahl und Gesicht“.

Schwäche des Willens, des Charakters irgendwie am Munde abzulesen ist. Die Augen halten oft noch eine Position, die der Mund schon lange aufgegeben hat. Ich finde diese Schwäche, diese Unklarheit, diese Unreinheit sehr häufig um den Mund von gegenwärtigen deutschen Menschen. Es ist kein Verzagen oder Leiden, sondern nur eine Schwäche, aus dem Sinnlichen kommend, eine Unklarheit, durchaus ein Fehlen des Augenmaßes. Solchen Menschen kann das Letzte, das Entscheidende nicht gelingen.

IV

Wir gehen zum zweiten Beispiel über: Ein schwaches, zurückweichendes Kinn soll — beim Manne — Falschheit bedeuten. Warum? Weil ein vorstehendes, hartes, eckiges Roheit, Brutalität, irgendwie also das Gegenteil von Falschheit bedeute? Welche Logik! Wenn einer nun falsch und brutal zugleich ist, was häufiger vorkommt, als daß einer nur das eine oder das andere wäre, wo ist dann im Gesicht die Falschheit? Im Auge? Die Physiognomiker fühlen nicht stark genug das Rhythmische der Natur und wissen nicht, daß Inhalt Spannung ist oder daß es ohne Spannung keinen Inhalt gibt. Die Schlange weicht nur zu-

rück, weil sie wie kein anderes Tier vorzustößen weiß. So ist es beim Menschen: wo das Kinn zurückweicht, stößt das Auge oder die Stirn vor, und wo das Kinn vorstößt, scheuen Augen und Stirn zurück.

Das Kinn ist eines der merkwürdigsten Dinge im menschlichen Gesicht. Je mehr Kinn, um so mehr Mensch, schrieb Lavater. Kein Tier hat ein Kinn. (Obwohl einige Bärte haben.) Ebenso wie kein Tier etwas dem menschlichen Fuß Ähnliches hat. Der Affe hat vier Hände. Es besteht morphologisch und physiognomisch eine tiefe, mit Worten nicht zu fassende, ganz einzige Korrelation zwischen Kinn und Fuß. Das Kinn ist der Fuß des menschlichen Gesichtes. Der Sockel zum menschlichen Gesicht. Von einer viel allgemeineren Bedeutung, in einem Begriff überhaupt nicht zu fassen. Die letzten, die heimlichsten Dinge über einen Menschen sagen Ihnen nicht immer die Augen oder der Mund, denn beide unterliegen dem Willen und können sich darum leicht verstellen. Das Kinn unterliegt nicht dem Willen, sondern ist der Wille. Die Gemeinheit eines Kinnes ist darum die Gemeinheit der Art, wie auch die Gemeinheit menschlicher Füße, des Tretens und Ausschreitens über die Person hinaus weist und darum eine einzelne

Person an sich nie so gewöhnlich sein kann wie ihr Gang, weshalb ein Richter, dem es auf die Person ankommen muß und nicht auf die Art, einen Menschen eher nach dessen Handschrift als nach dem Gang zu beurteilen vermöchte.

Achten Sie auf die Beziehungen vom Kinn zum Munde! Was bedeutet ein unförmiges Kinn? Jedenfalls nichts anderes zunächst als auch einen unförmigen, ungeformten, lochartigen Mund. Auf die Beziehungen vom Kinn zur Stirn! Eine trübe, unklare Stirn ist nur mit einem schlecht modellierten Kinn anzutreffen.

Wo fängt das Kinn an und wo hört es auf? Ein kräftig entwickeltes Kinn läßt auf Eigenwillen schließen. Gut. Kann dieser Eigenwille nicht sehr gut mit einer gewissen Weichlichkeit, Verzärtelung und Sinnlichkeit zusammengehen? Ist er nicht oft nur ein Vorwand dieser Weichlichkeit? Ein Mißtrauen gegen sich selber, gegen die Idee? Die Eigenwilligkeit des Kinnes braucht nur auf die untere Mundpartie überzugreifen, um den Eindruck von Satttheit zu machen. Sie finden diesen Ausdruck häufig unter Österreichern von deutscher Abstammung, unter Wienern. Es kann einem beim Gewährwerden eines solchen Gesichtes schnell das Gefühl kommen, daß eine also geartete Nei-

gung zum Zweifel, zum Mißtrauen mit einem Unwillen des Menschen zur Hingabe, zur Verehrung, zum Sehen des Größeren zusammengehen müsse. Die Verehrung, der Sinn der Verehrung liegt in den oberen Partien des Gesichtes. Je mehr Sie das Gesicht als Mikrokosmos sehen und je weniger Sie Psychologie treiben, um so mehr werden Sie im Gesicht auf das Oben und das Unten achten und dem Kampf zwischen Oben und Unten darin zusehen. Es ist wie in den alten Mythologien und Kosmogonien.

V

Einfacher scheint mir das Beispiel mit der Nase zu sein. Diese etwas gerümpften, hochgezogenen Nasenflügel sollen einen Hochmütigen kennzeichnen. Sehen Sie ihn? Ich sehe mehr. Ich sehe darin auch oder zunächst einen nicht eindringenden, darum oft heuchlerischen — im Augenblicke wüßte ich vom Heuchler nichts anderes zu sagen, als daß er nicht oder nirgends eindringe oder daß er gleich zum Schnüffler werden müßte, wenn er eindringen wollte — ich sehe darin weiter einen unsinnlichen, aber noch mehr einen unfruchtbaren, zeugungsunlustigen, unoffenen, ideenlosen Menschen in jedem Sinne. Diese gerümpfte, hochmütige Nase

ist das Gegenteil der sogenannten sinnlichen Nase, der Nase Tolstois — sie findet sich niemals im russischen Gesicht, dafür sehr häufig im englischen, wie ja auch das, was wir die englische Heuchelei nennen, der Cant ganz und gar aus dem Gesellschaftlichen kommt und als ein Präservativ der Gesellschaft aufgefaßt werden muß, wohingegen der russische Heuchler niemals ein Snob, sondern stets die Umkehrung eines Empörers, eine Schlange ist — ich sage, diese hochmütige Nase ist das Gegenteil zur Nase des Fauns, zur Nase des Sokrates, zur Tiernase. Zur Nase von Menschen, die das Wesen der Dinge nicht in einer Abstraktion, im Dogma suchen, von Menschen mit noch etwas von der Tierseele, von Menschen mit Seele. Es gibt einen Stolz, aber keinen Hochmut der Seele. Dafür aber den Hochmut des Geistes, den Hochmut der Gespaltenen, derer, die halb Empörer sind, halb Heuchler.

Zuweilen hat einer eine hochmütige, eine übertriebene Nase, ohne daß er selber auch nur im geringsten hochmütig wäre. Ein solcher Mensch sieht dann vielleicht komisch aus oder hat zum mindesten eine komische Nase, von der es dann oft noch heißt, daß sie in der Familie sei. Ja, wird einer fragen, ist dann der Hochmut oder

das, was diese Nase bedeutet, nicht mitgeerbt? Darauf ist zu antworten, daß keine Eigenschaft in uns ist, die nicht in diesem Sinne geerbt wäre, daß aber auch nur darum, weil in uns nichts ist, was nicht schon im Vater war, es einen Sinn hat, von Freiheit zu reden, oder Freiheit ist. Und ohne diese Freiheit würde es keine Komik geben oder wäre dieser betreffende Mensch mit seiner hochmütigen Nase nicht so sehr hochmütig, wie von seinem Hochmut erdrückt. Ein Grundsatz der Physiognomik ist: Es gibt keinen Parallelismus zwischen Eigenschaft und Merkmal. Und das, was wir Freiheit nennen, ist der Ausdruck davon, daß die Welt nicht auf Geometrie beruht oder darauf zurückgebracht werden kann.

VI

Endlich haben wir gehört, daß ein Gesicht, das von der Stirn an vertikal durch eine vom Schädel mehr oder weniger deutlich zum Kinn führende Linie geteilt werde, mehr das Gesicht eines praktischen, analytischen als eines synthetischen, phantasievollen Geistes sei. Sie sehen den Schädel und das Gesicht, und Sie werden es zu erfühlen vermögen, daß eine sehr breite, jedenfalls mehr breite als hohe Stirn, als Abdruck der beiden deut-

lich ausgeprägten und auseinander gehaltenen Hemisphären des Großhirnes, der Spiegel sei eines wägenden, teilenden, diskursiven Geistes und daß sich diese Gabe der intellektuellen Analyse, die Gabe des Begriffes dann in den unteren Partien des Gesichtes als Neigung zu ordnender Tätigkeit fortsetze und sich leichter mit Sinnlichkeit als mit Leidenschaft verbinde. Kein schauendes Gesicht. In unendlicher Entfernung von den Prophetengesichtern der Sixtinischen Kapelle. Kein heroischer Kopf. Gegen das Schönheitsideal der Griechen gerichtet, welches aus der Vorstellung, die man sich von den Göttern und Heroen machte, abgezogen war. Wie ist nicht im Alexanderkopf alles nach vorwärts drängend, Atem, Freude, Angriff, Ungeduld! Können Sie sich Don Quijote mit einem breiten und Sancho Pansa mit einem schmalen Gesicht oder Schädel vorstellen? Denken Sie an die Glut, an die Flamme in den schmalen Köpfen Grecos!

Breit und Schmal, Lang und Kurz, sind das überhaupt Eigenschaften? Liegt nicht vielmehr jede Eigenschaft als solche im Kampf zwischen Breit und Schmal? Ist nicht das Lange lang und das Kurze kurz nur im Rhythmus? Läßt sich das Breite vom Schmalen anderswo als in der Karika-

tur trennen? In der Maske? In der vierten Dimension?¹ Mit anderen Worten: ist nicht das Lange an sich immer zu lang und das Kurze zu kurz? Darum ist es so schwer zu sagen, ein breites Gesicht bedeute dies oder ein schmales jenes. Es kommt auf den Rhythmus, auf den Schwung an. Je mehr ein Gesicht von diesem Schwung hat, um so mehr hat es sich von seiner Karikatur entfernt.

Was wir Seele nennen, ist in diesem Sinn Schwung. Sie finden diesen darum zuweilen in der Kurve der Lippen, des Kinns, des Nasenrückens wieder, oft in der Art, wie die Ohrmuschel und die Nasenflügel geschnitten sind. Und diese Seele bedeutet niemals genau diese oder jene Tugend und Eigenschaft, sondern Art, Klarheit und Reinheit der Instinkte, Maß und Ganzheit, auch Unberührtheit, Erhebung, Adel. Ich finde sie in den Linien der Gesichter auf athenischen Grabstelen der besten Zeit, auf den Jünglingsköpfen und -gestalten des Parthenonfrieses. Diese Seele ist nicht — und darauf kommt es an — in unserem Sinne individuell. Individualität in einer also gehobenen Welt ist schon Herrschaft. Der antike Mensch hatte keinen Begriff für das, was wir unter Indi-

¹ Siehe „Zahl und Gesicht“.

vidualität verstehen, einen höchsten dafür aber von Herrschaft, von Ordnung. Im Kosmos, im Staat, in der Stadt, im Körper des Menschen. Die Seele reicht so weit wie der Kosmos reicht. Alle ihre Freuden und Leiden gehen nicht über die ihr angemessene Welt hinaus. Sie können in der Geisteswelt nicht Gut oder Schön oder sonst eine Eigenschaft setzen, ohne nicht damit, im selben Augenblick, das Gegenteil zu setzen. Von dieser Überlegung allein kommen Sie zum Verständnis der Idee des Guten oder Schönen oder dessen, was Idee überhaupt ist. In der Welt der Seele, im Kosmos, ist einer gut oder gutartig ohne die Gegenposition des Bösen. Das ist der große Unterschied zwischen der Geisteswelt und der Seelenwelt. Seele ist Art. Seele steht zu Geist wie Art zu Individualität, zum Einzelnen. Die antike Welt hatte mehr Seele, die moderne hat mehr Geist.

So ist auch die antike, die griechische Karikatur mehr seelenhaft oder, wenn Sie so wollen, mehr körperhaft. Sie ist phallischen Ursprungs. Man könnte von der antiken Karikatur sagen, daß sie eine Welt vorstelle, in welcher die Ordnung vom Körper ausgeht, in welcher der Körper, das an sich Maßlose, das Maß gibt. Ein karikiertes Ge-

sicht ist darum im strengsten Wortsinn ein entartetes Gesicht. Die moderne Karikatur ist geistig, sie geht vom Individuellen, von der Originalität aus. Der Gegensatz ist hier nicht mehr der von Körper und Seele, von Entblößt und Verhüllt, von Außen und Innen, sondern der von Quantität und Qualität, von Meßbar und Unmeßbar.

Die Karikatur — um das an dieser Stelle noch zu sagen — fehlt völlig in einer Welt ohne Gegensatz: in der magischen. Wenn wir uns so etwas wie einen Körper an sich (ohne Seele, ohne Geist und doch voll Leben und Bewegung) denken könnten, so wäre dieser aus sich selbst bewegte Körper ein magischer. Der Leib der Schlange hat etwas von einem solchen absoluten Körper, von einem Körper an sich. Sie können die Schlange nicht karikieren. So ist vielleicht die Erde, so sind die Gestirne, aus einem gewissen Gesichtspunkt gesehen, magische Körper. So vermöchte der Raum an sich, der absolute Raum zuletzt nur ein magisches Wesen zu sein. Es bestehen in der Kunst primitiver Völker die tiefsten Beziehungen zwischen dem Magischen und dem Phallischen. Ich habe hier nicht den Raum, sie ganz aufzudecken. Nur ist das zu sagen, daß an dieser magischen Kunst (der Negervölker, der Indianer) das Phallische

noch nicht Grotteske oder Karikatur, wie sehr es auch den Anschein hat, sondern der einzig mögliche Ausdruck für Individualität und Einzelheit ist. Diese Völker gehen vom Magischen aus, wir vom Geist.

VII

Wir haben es hier mit zwei Anschauungen zu tun: Die eine, welche auf die eben besprochene Art uns das menschliche Gesicht und durch dieses Gesicht die Welt ansehen läßt, sagt: Ohr, Nase, Mund, Augen. Sie geht von außen nach innen und kommt zum Typus. Sie geht vom Begriff aus, und je tiefer sie dringt, um so mehr ist sie genötigt, die Begriffe (der Furcht, des Hochmuts u. a. m.) in Sprache zu verwandeln und also den Gedanken an das Lebendige anzupassen.

Die andere Anschauung, zu der wir jetzt kommen, geht nicht von der Form, sondern vom Ausdruck aus, vom Individuellen, von der Behauptung, daß es, genau genommen, nicht Ohr, Augen, Mund, sondern nur das Gesicht gebe. Tolstojs Nase haben sehr viele, Tolstojs Gesicht hat nur er selber gehabt. Oder seine Nase auch nur er selber, insofern in der Nase das ganze Gesicht steckt.

VIII

Wer das Gesicht auf diese zweite, differentielle Art (zum Unterschied von der ersten, konstruktiven), auf den Ausdruck also hin ansieht, der sieht das Fließende, die Bewegung, und der ist gezwungen, nach den Übergängen zu suchen, nach den Brücken, nach den Nähten und Falten des Wesens. Weil es — noch einmal — für ihn nicht Nase, Auge, Ohr usw. gibt, sondern alles dazwischen ist. Nur die Puppe, der Clown, der Fetisch und der Götze haben alles so, wie es ist, und nichts dazwischen und leben in einer unbewegten, in einer endlichen Welt. Ich nenne Ihnen gleich einen der wichtigsten Übergänge: den vom Schädel zum eigentlichen Gesicht, vom Sitz der Intellektualität zu dem der Sinne führend, durch die Linie über den Augen gekennzeichnet, als welche die beiden Stirnbuckel verbindet. Beim Kinde werden Sie diese nicht finden, ebensowenig oder nur angedeutet bei der Frau. Bei beiden fließen Geistiges und Sinnliches zusammen, ohne daß sich Stauungen, Widerstände, Untiefen bildeten. (Beim Kind ist dort oft zart eine Senkung angedeutet, aus der sich dann die Stirn gegen den Haaransatz und den Schädel zu emporwölbt.) Dieser Übergang oder diese Anschwellung ist dem Gesicht des Mannes eigen und

findet sich vornehmlich im Gesicht des Wilden vor, der primär Augenmensch ist. Der Höhlenmensch von Předmost in Mähren hat zwischen den beiden Augenbuckeln keinen Einschnitt, sondern vor das Tal der Nasenwurzel legt sich wie ein Gebirge, wie ein Wall so ein Bügel. Alles an diesem Schädel, in diesem Gesicht ist Erfassen des Objektes, Schutz vor dem Feind, Waffe gegen ihn; nichts Begriff, Maß, Urteil, Zusammenfassen und Sonderung. Wie ist nicht diese heftig zurückfliehende Stirn und die Krümmung des Bogens, den wir uns in seiner Hand denken, und der fliehende Pfeil oder der geschleuderte Stein Ausdruck ein und desselben, wie ist das alles nicht eine einzige Gebärde des Seins, eine einzige Bewegung, derselbe Rhythmus! Sie haben da ein ausgezeichnetes Beispiel dieser neuen Physiognomik, von welcher ich Ihnen einen Begriff zu geben mir vorgenommen habe, einer rhythmischen, symbolischen zum Unterschiede von der mechanischen oder rationalen der Alten, die, von Aristoteles ausgehend, sich bis ins 18. Jahrhundert zu behaupten wußte. Wenn ich sagen würde, die Gebärde des Bogenschießens oder die Handhabung sonst einer Waffe oder eines Instrumentes (es kann auch ein Dolch sein oder die Nadel des Schneiders, was

immer) sei die Ursache dieser zurückfliehenden, ungeistigen Stirn oder sonst eines Merkmals im Gesicht oder in der Gestalt des Menschen, so könnte dies Morphologie, aber nicht die Physiognomik sein, die ich hier meine. Diese rhythmische Physiognomik sieht immer neue Arten vor, sie sucht nach neuen Typen; je mehr sie findet, um so besser für sie. Die mechanische, rationale Physiognomik sucht nach der größten Zahl der einzelnen Fälle. (Nach dieser müßten alle bogenschießenden, Steine schleudernden, mit wilden Tieren ringenden Menschen zurückfliehende Stirnen und den Bügel über der Nase haben. Nun besitzen aber die Weddahs in Ceylon, die selten von Reisenden erblickt werden, weil sie nie den Urwald verlassen, überaus gefährliche Bogenschützen, hohe, steile Stirnen, dazu dann kleine, traurige, scheue Augen.)

Die Grundidee der rationalen Physiognomik ist der Parallelismus zwischen Geist und Körper. Die rhythmische Physiognomik weist jeden Parallelismus von sich ab. Der Typus, das Typische ist ihr recht eigentlich der Ausdruck davon, daß die Natur das Parallele scheut. Sie finden eine ähnliche, wenn auch entlegene physiognomische Übereinstimmung zwischen der Birke und dem

russischen Menschen der großen Wälder des Nordens, der strengen Winter und des plötzlich einbrechenden Frühjahrs, zwischen der Seele der Birke und der Seele dieses russischen Menschen. Achten Sie, wie in beiden das Harte mit dem Zarten, Weichen zusammengeht! Wie nach einem furchtbaren Winter, dessen Kälte kaum ein anderer Laubbaum Widerstand zu leisten vermöchte, die Birke sich binnen weniger Tage in das Gewand ihrer nadelförmigen, lichtgrünen, weichen Blätter gekleidet hat, so ist die russische Seele schnell aufsprießend, frühreif, ohne die Logik des Lateiners und die Entwicklungsfähigkeit des Deutschen, jäh, urkräftig und ohnmächtig zugleich. Und diese Seele ist in seinem Gesicht, gleichwie die Seele der Birke von deren Rinde, den Zweigen und Blättern abzulesen ist, und im Gesicht mancher Russen im Norden ist um die Augenbrauen, den Haaransatz und den Mund etwas von der Birke für den, der sehen kann. Noch das bei diesem Anlasse: wenn ich von der Seele der Birke spreche, so möchte ich um nichts, daß Sie meinten, ich gebrauchte eine Metapher. Die Birke hat gewiß ebenso eine Seele wie der Mensch oder das Tier oder der Planet.

Die Heliaden, die Töchter der Sonne und die

Schwestern Phaëtons, wurden in Pappeln verwandelt, die ewig von nun an dicke Bernsteintränen um ihren Bruder weinten, der ins Meer gestürzt war, weil er die Pferde des Sonnenwagens nicht zügeln konnte, an eben der Stelle weinten, wo der Bruder den Tod gefunden hatte, heißt es in der Sage. Das ist Mythologie, das ist die Identitätswelt, Magie, Reich des Raumes. Ist die Physiognomik, von der wir reden, nicht die Mythologie in der Welt des Einzelnen, des Geistes, der Liebe, der Vision? In der Welt der Identität werden ausgewählte Menschen zuweilen in fremde Leiber verwandelt wie die Heliaden in Pappeln, in der unendlichen, in der bewegten Welt des Geistes sind wir in uns selbst verwandelt.

IX

Ich kehre zu der Stirnschwellung über den Augen zurück. Sie findet sich, wie gesagt, sehr häufig beim Wilden und dann beim geistigen Menschen, beim Menschen von großer geistiger Anschauung (Kant) oder großer geistiger Leidenschaft (Nietzsche). In dieser Schwellung kommen Geist und Leidenschaft zusammen, hier stoßen sie aufeinander, an dieser Stelle wird die Schlacht geschlagen zwischen dem Intellekt und den Sinnen;

hier ist das Zentrum, hier sitzt der Trotz der Seele, von welchem Eckhart spricht, hier deren Angst, die Eifersucht. Der Eigenwille noch mehr als der Eigensinn. Dieser Eigensinn ist nämlich wie die Eitelkeit über das ganze Gesicht verteilt. Verschieden auch nach Rasse und Nationalität. Der Deutsche hat ihn im Nacken sitzen, weshalb der Eigensinn gerade bei ihm oft mit Tiefsinn zusammengeht, mit Humor. Damit hängt gewiß auch die größere Heimlichkeit und Verstecktheit, das Unklare, Trübe seiner Eitelkeit zusammen. Der Engländer hat ihn im Kinn vorn; seine Eitelkeit ist dementsprechend Snobismus, Strebertum, flach. Von der Eitelkeit des Franzosen ließe sich sagen, daß sie leichter eine Verbindung mit dem Genialen eingehe als bei anderen Nationen (Balzac). Die Eitelkeit des Franzosen ist dann oft nur das andere Gesicht, das Weibliche des Eigensinns. (Beide zusammen bilden das zuweilen Äffische an ihm.) Der Jude hat den Eigensinn gleichmäßiger über das Gesicht und den Schädel verteilt. An keinem anderen Gesicht kann der Eigensinn zugleich so sehr Ausdruck des Ganzen sein, eigener Sinn. Wie beim Franzosen Genialität und Eitelkeit, so fließen beim Juden Vernunft und Eigensinn leichter als bei anderen Rassen zusammen (Spinoza). Die

Eitelkeit wird ihn darum auch ganz einhüllen, wenn er sie hat. Wie das Fett den Körper.

Der Eigensinn ist nicht Spannung des Wesens, sondern Verdickung. Sehen Sie sich im übrigen die Porträts der Habsburger von Tizian, von Velasquez, aber auch spätere an: diese Gesichter sind alle — mit Ausnahme vielleicht von dem Karls V. — eigensinnig im Sinn einer Verdickung und Verhärtung des Wesens, nicht in dem eines Kampfes oder einer geistigen Anschauung. Um ihre Augenbrauen ist sogar etwas von Kindlichkeit, Mädchenhaftigkeit; auf ihrer Stirn kein Begreifen, keine Allgemeinheit; der Haaransatz nur Adel, edle Zucht. Dazu dann diese Lippen, dieser Mund, dieses Kinn: Eigensinn bis zur Tücke, nicht Tat, nicht Persönlichkeit, aber das Wollen des Eigenen, des ganz Bestimmten, des Zugesicherten. Nichts führt von diesem Eigensinn, dem Eigensinn eines ganzen Geschlechtes, zum prometheischen Trotz, zur Idee, zum schöpferischen Willen. Nichts ist aber auch so fern jeglicher Prätention, jeglichem Vorwand, jeglicher Übertreibung, allem Schauspielerhaften. (Das Gesicht des Schauspielers hat meist das große Format, doch dazwischen ist nichts oder Leere, und so ist der Ausdruck der meisten Schauspielergesichter, auch solcher, die nicht auf der Bühne

auftreten, eitel, ja geschwollen.) Noch das über den Eigensinn des berühmten Geschlechtes: er liegt nicht im Haar, er geht zusammen mit dem seidigsten Haar. Es ist nichts mehr vom Tierhaar darin. Wie gut wußten nicht die Griechen den Eigensinn, das Tierhafte im Haaransatz anzudeuten, in der Art, wie das Haar aus seiner Wurzel herauswächst, dicht, stark! Dieser Eigensinn ist noch Geschlechtstrieb, Lebenswille, ganz und gar kreatürlich. Sehen Sie sich griechische Faunköpfe an! Der Eigensinn der Habsburger ist persönlich, sittlich, im äußersten Abstand von allem Kreatürlichen.

X

Achten Sie auf den Winkel zwischen Stirn und Nase! Sie finden im ganzen Menschengesicht keine gefährlichere Gegend, keine schwierigere Passage. Begreifen Sie, warum die um die menschliche Gestalt unendlich wissenden Griechen diesen Winkel gestreckt, diesen Abgrund überbrückt und zugedeckt haben?! Die sogenannte griechische Nase ist kein Merkmal der Schönheit, sondern hervorgegangen aus einem tiefsten Wissen um die Gefährlichkeit, Fragwürdigkeit, Häßlichkeit und Bosheit, auch um das absolut Lächerliche des rein

und zu Individuellen. Ich habe an anderer Stelle (im „Umriß einer universalen Physiognomik“) die Nase die Brücke zwischen Oben und Unten, zwischen Geist und Sinnen genannt. Die griechische Nase ist dies in einem besonderen Sinn, sie bedeutet die Einigung von Schädel- und Gesichtswelt, von Idee und Erscheinung, sie ist aber auch irgendwie der Durchlaß des heiligen Lebens- und Atemstromes, das Wahrzeichen der heiligen Tierseele der Götter. Und darum ohne besondere Eigenschaft, ohne Hochmut. In der Welt der Identität, in welcher sich Götter, Menschen und das Tier mischten, Götter in Tiergestalt erschienen. Auf der Insel der Circe. Je mehr der griechische Bildhauer sich das Individuelle zum Gegenstand nahm (von Praxiteles an), um so deutlicher wurde der Einschnitt zwischen Stirn und Nase das Zeichen eben des Kampfes, der Wahl.

Ich habe diesen Nasenwinkel gefährlich genannt. Damit will ich sagen, daß an keiner Stelle des Gesichtes das Persönliche sich so als Maßlosigkeit und Anmaßung, Schwunglosigkeit, Dumpfheit, als bloße Anstrengung und Leere offenbaren kann als gerade hier. Als Ahnungslosigkeit, als Mangel an Gnade, als Verworfenheit (auch innerhalb von Mittelmäßigkeit). Wie wenn an dieser Stelle die

Achse des Wagens gebrochen wäre. Wie wenn an dieser Stelle die Brücke eingestürzt und der Weg verlegt wäre. Nirgends kann es einem so deutlich gemacht sein, daß ein Mensch ganz und gar hybrid, ohne Art, ohne innere Ordnung, ohne Übergänge, ohne Bezug, ohne Resonanz und nur Mühe und ewiger Abbruch sei wie hier, daß einer sich selber hasse, daß einer aus sich selber nicht herauskömme.

Genau derselben Spannung, die wir zwischen Schädel und Gesicht in der Augenlinie finden, begegnen Sie noch einmal tiefer unten, mehr im Gebiet des Sinnlichen, des Gemütlichen, des Passionalen: in der Mundlinie, im Mund, zwischen Ober- und Unterlippe, zwischen dem geschlossenen und offenen Mund, auch zwischen dem Ernst und dem Lachen des Menschen, zwischen den gespannten Zügen des wachen Menschen und den gelösten, aufgelockerten des schlafenden. Wir können es als das Zeichen von Leidenschaft, als das eines leidenschaftlich tiefen Menschentums begrüßen, wenn diese Spannung vorhanden, wenn sie groß ist. Ein solcher Mensch ist dann reich, schmiegsam, gefüllt, wesenhaft. Diese Spannung, nun sehen Sie, kann zerrissen sein. Dort, wo vorhin Kühnheit und Fülle war, an derselben Stelle finden Sie

einen Riß, ein Loch, die Leere, den Abgrund, etwas, das Sie verbergen sollten, gewiß auch die Hölle. (Ich habe das Gesicht eines katholischen Priesters vor Augen: der Mund ein wenig vorstoßend, die Lippen geschlossen. Einmal müssen diese offen gewesen sein. Das sieht man gleich. In der Jugend. Doch jetzt sind sie geschlossen. Und je älter er wird, um so fester. Nur selten öffnet er den Mund. Das ist aber dann kein Mund mehr, sondern ein Rachen, der eines Wolfes. Denken Sie darüber nach, welche Angst in diesem Menschen gewesen sein muß! Welche unendliche Angst. Welche Höllenangst. Welche Angst und welche Sünde. Bis zuletzt.)

Es ist genau dies, daß ein solcher Mensch nun nicht mehr weiß, wie weit oder bis wohin er lachen und wie weit er ernst sein dürfe, und daß ihm darum stets das eine in das andere fährt oder überläuft. So maßlos ist er, so unrein. Maßlosigkeit und Unreinheit sind im tiefsten dasselbe. So auch ohne Hingebung. Ein zerrissener Mensch kann sich nicht hingeben. Sie können hier und oben im Nasenwinkel nichts so deutlich sehen und fühlen wie Hingebungslosigkeit in diesem Sinn. Hingebung ist zuletzt doch nichts anderes als Sonorität, als Schwung, als Verwandlungsfähigkeit,

als Seele, als Wesen. Ein Mensch, der sich nicht hingeben kann, gleicht einem Gummiball mit einem Riss, durch welchen die Luft entweicht: er kann nicht fliegen.

Von hier kommen wir zu etwas sehr Wichtigem und Umfassendem: derselbe Mund, der vorhin noch leidenschaftlich, beredt war, kann, wenn die Spannung weg ist, zu einem geschlechtlichen, klaffenden geworden sein. So müssen Sie das Geschlechtliche im Gesicht sehen: als ein Klaffendes (da und dort klaffend) und dann diesem Klaffenden komplementär als ein Verschlossenes, Dichtes, Dickes, Geschwollenes. Bei der Frau wiegt das Klaffende vor, im Gesicht des Mannes das Opake, das Blinde, das Entblößte, das Phalliche. Oh, es gibt solche entblößte Gesichter und Schädel, solche, die besser verhüllt sein sollten, Gesichter, die nur Fleisch sind, schamloses Fleisch. Von dem Geschlechtlichen können wir noch weiter gehen: zum Fleisch überhaupt. Das gespannte ist hier das leuchtende, durchscheinende, beseelte, durchgeistigte Fleisch. Und diesem steht gegenüber das dichte Fleisch, das dunkle, undurchsichtige, unberedte, geile; Fleisch vom Fleisch, voll vom Geruch des Fleisches, nach dem Messer, nach dem Beil verlangend. Das Fleisch Christi auf

Tizians vom physiognomischen Standpunkt unerschöpflichen „Zinsgroschen“ und das Fleisch des Pharisäers (im Gesicht, im Nacken, an der Hand). Ist dieses leuchtende Fleisch Christi nicht der verwandelte, der heilige Leib? Der Leib verwandt aller Kreatur, den Lilien, den Vögeln des Himmels, dem Korn der Erde, den Strahlen der Sonne? Ist er nicht alles dies auf eine geheimnisvolle, ewige Weise? Und ist das Fleisch des Pharisäers nicht das stoßende, das berührende Fleisch? Das Fleisch nicht des sehenden, sondern des spaltenden, des zählenden, des engen und boshafte[n] Geistes? Sehen Sie sich die Hände beider an, denn in diesen Händen ist das Gesicht, ist das Gesicht ganz und gar, soweit das Gesicht Fleisch ist! Die Hand Christi weist und rührt nicht an. Darum ist das Fleisch Wort geworden. So ist das Fleisch sehend oder der Geist dieses Fleisches sehend und voll der Gesichte. Es gibt Hände, befreite, gelöste, detachierte, in denen es ausgesprochen ist, daß ein Mensch die Form und nicht den Stoff will. Andere Hände wollen den Stoff, die Berührung, sind bald zitternd, bald dick vor und von Berührung. Sie wollen festhalten. So ist die Hand des Pharisäers: nicht die Hand eines geizigen oder räuberischen Menschen, noch lange nicht, sondern jene eines

nicht gelösten, stofflichen, nicht sehenden, ungläubigen, unreinen und zählenden Menschen. Sehen Sie, wie er den Groschen zwischen den Fingern geklemmt hält! So wie man nur Geld halten kann oder Dinge, die das sind, was sie sind, Dinge, die Stoff sind, Dinge ohne Gesicht. Ist das Geld und das Fleisch, das jener berührt und zählt, nicht eines? Beide opak, undurchdringlich, schwer, unverwandelbar, eigensinnig, böse?

Wenn Sie den letzten Gedanken der Physiognomik denken wollen, so müssen Sie den Gedanken der Verwandlung, den Gedanken des All-Eins denken. Auf eine — ich muß es schon so sagen — sinnliche, sehende Art denken. Dann müssen Sie auf eine überaus wundervolle, unsagbare Beziehung kommen zwischen eben dem Geldstück des Pharisäers und dessen Fleisch, diesem für mein Empfinden zuletzt irgendwie phallischen Fleisch und dem spaltenden Blick und der spaltenden Zunge.

Je tiefer Sie diesen Gedanken der Verwandlung erfassen, um so mehr werden Ihnen die Dinge das bedeuten, was sie sind, um so entschiedener werden für Sie das Sein der Dinge und deren Bedeutung zusammenfallen. Eine Behauptung wie jene: dieser oder jener Zug im Gesicht oder am Schädel bedeute Geiz oder Hochmut oder was immer, wird

in dem Maße hinfälliger, als Sie einsehen, daß alle Eigenschaft Verwandlung sei.

Die ganze übliche Physiognomik leidet, möchte ich sagen, am Katechismus, an den Moralbegriffen. Wenn Jesus fragt: Wer ist gut? und hinzufügt: Gott allein ist gut — ist darin nicht auch der Verwandlungsgedanke ausgesprochen? Jesus liebte ganz und gar nicht die Tugend als solche, weil er tief war und tief in den Menschen hinein sah, weil er den Menschen und niemals die Tugend am Menschen sah.

XI

Im Anschluß daran will ich Ihnen an dieser Stelle eine Vorstellung von der Weite des Gebietes dieser neuen Physiognomik zu geben versuchen, indem ich deren Gebiet mit zwei äußersten Grenzphänomenen abstecke:

Das eine ist dieses. Sie haben vielleicht gelesen, daß die Parsees in Bombay, die letzten Feueranbeter und Bekenner der Religion Zarathustras, die Leichen ihrer Toten in den „Türmen des Schweigens“ den Geiern zum Fraße vorwerfen, damit auf diese Weise die vier Elemente, die alle ebenso heilig sind wie das Feuer selbst, nicht verunreinigt werden. Ich behaupte nun, indem ich mich freilich auf

nichts anderes als auf mein Empfinden und mein Gefühl vom Körperlichen berufen kann, dieses: Daß seit vielen tausend Jahren die Leiber aller Parsees als Tote, als totes Fleisch durch den Leib von Aasgeiern gewandert sind und immer wieder wandern müssen, das sehen Sie den Lebenden in den Straßen Bombays, den Männern, Frauen und Kindern an, das müssen Sie ihnen ansehen, es kann auch gar nicht anders sein. Diese Menschen haben alle etwas von großen, nackten Vögeln, sie gleichen Körpern mit Geierfleisch. Wie wenn alle diese Körper durch die Leiber von großen, federlosen Vögeln hindurchgegangen wären. Diese Gesichter sind nicht so sehr häßlich wie von einer tiefen Reizlosigkeit, ohne Schmelz, ohne Jugend, ohne Verführung, ohne große Tugend und darum ganz und gar auch ohne Sünde. Sie werden mir vielleicht erwidern, daß dementsprechend wir, die wir unter der Erde einmal vom Wurm gefressen werden, auch über der Erde als Lebendige schon und noch etwas vom Wurm haben müßten. Wenn Sie den Leib eines Menschen oder den eines Tieres aufreißen, ist dann in den Gedärmen der Wurm nicht irgendwie präformiert, irgendwie ein-gebildet? Nach diesem äußersten Phänomen der Verwandlung des Leibes nenne ich Ihnen ein solches Äußer-

stes der Seele. In Frazers Adonais finde ich die Tatsache notiert, daß die Neger am Kongo sich vor dem aufgehenden Vollmond auf die Knie werfen und, indem sie die Hände zusammenklappen, ausrufen: Möge unser Leben sich erneuern, wie du dich erneuerst! Strömt hier nicht die Seele des Menschen in den Mond und die Seele des Mondes in den Menschen? Meinen Sie nicht, daß wir die Mondseele diesen Menschen ansehen müssen? Daß die wunderbar einfache, düstere, zugleich schreckliche und milde Mondseele im Gesicht dieser Neger sich irgendwie wird ausdrücken müssen, daß diese Menschen sich auch Kinder des Mondes werden nennen dürfen? Wir in Europa verstehen nicht mehr ganz, wie sehr die Verehrung, die Religion das Gesicht des Menschen bildet, umbildet, wie sehr sie die Widersprüche im Gesichte löst. Die Gesichter werden in dem Maße mehr Sammelpunkte für Widersprüche, je weniger der Mensch zu schauen, zu verehren weiß. Darum ist das Gesicht eines sehenden, schauenden Menschen stets klar, rein, und je tiefer er sieht, um so mehr.

XII

Ich will Ihnen noch einen anderen Übergang oder Zwischenraum ersten Ranges nennen: den Über-

gang aus dem Reich des Animalischen in das der Bewußtheit im Nacken, im Hals. Wo kann so wenig Unterscheidung, so wenig Distinktion, so viel Unklarheit, so viel Gemeinheit liegen, so wenig Schwung? Nicht Leere. Es gibt keinen leeren Nacken. Es gibt leere Wangen, ein leeres Gesicht, einen leeren Mund. Es gibt auch keinen leeren, dafür aber einen armen Hals. Leere ist nur vorn oder fließt nach vorn aus. Der Eigensinn im Nacken ist schon Tücke, Hinterhältigkeit. (Daher, wie schon gesagt wurde, zuweilen mit Tief-sinn verbunden.) Im Nacken ist der Mensch niemals mit sich selber entzweit, hingegen sehr oft auf eine häßliche, schamlose Art mit sich selber einig, sein eigener Komplize. Auch geht es hier nicht so sehr um den Charakter wie um die Art. Hier ist man von schlechter Art. Hier ist der Mensch oft nicht mehr Tier und noch nicht Mensch. Und diese Maßlosigkeit ist gerade hier, wohin der Verstand nicht mehr reicht, Gemeinheit. In einer anderen Gegend, in einem anderen Klima des Gesichtes würde sie Übertriebenheit, Verzerrung, Schauspielerei sein. Das geht nebenbei sehr oft und gut zusammen: vorn der Schauspieler, die großen, schwungvollen, aber leeren Züge des Schauspielers, im Nacken dann die entschlossene Vulgarität.

Wie haben diese Schwierigkeit im Nacken und Hals nicht wiederum die Griechen empfunden, und wie entschieden, wie herrlich stößt da der Körper, das Körperhafte nicht durch! Der griechische Athletennacken, den Sie noch in den Kaiserporträts finden, ist ebenso tief erdacht und empfunden wie die griechische Nase. Gegen die Gefahren, die Unklarheiten, die Untiefen des Allzu-Individuellen. Gegen den Schauspieler in uns. Wer konnte mehr die Schwierigkeit des Nackenansatzes empfinden als er, dessen Einbildungskraft den Zentauren oder die Sirene geschaut hat?! Derselbe Strom von Kraft, der vom Nacken empor in den Schädel fließt und diesen trägt, gleitet dann von der Stirn die Nase herab. So sind der Nacken und das Gesicht geeint. So ist der Widerspruch vermieden. Wie besteht dieser nicht! Wie ist er nicht in jedem Augenblick deutlich! Im Gesicht noch Jugend, im Nacken schon Alter, Erfahrung bis zu etwas wie Weisheit. Oft auch Krankheit und Tod. Hier ist wie immer das Psychologische vom Physiologischen nicht zu trennen. Ich kann mir gut denken, wie willensstarke, den Tod fürchtende Menschen von rückwärts nach vorwärts dem Tode anheimfallen, sterben. Gewiß wird dieser Tod von der Krankheit abhängig sein, an welcher der

Mensch stirbt, aber es stirbt jeder Mensch nur an seiner Krankheit. Und wenn einem Menschen Gewalt angetan werden mußte, damit er sterbe, so werden Sie diese Gewalt von seinen Zügen ablesen. Es gibt Menschen mit Hieben und Rissen im Gesicht, welche Hiebe und Risse nun durchaus Züge des Gesichtes und dem Menschen einverleibt sind. Das Äußerste ist immer das Innerste für den, der sich verwandeln kann. Allein der, der sich zu verwandeln außerstande ist, muß unterscheiden und Abschnitte machen. Gewisse Falten im Gesicht drücken ganz gewiß zunächst nur ein bestimmtes physisches Leiden, einen Fehler in der Konstitution, einen kranken Magen usw. aus, und doch kann sich gerade darin die Schuld, die Sünde, das Böse des Menschen, die letzte, innerste Ohnmacht und Qual verraten.

Wie kann — um auf den Widerspruch zwischen Vorn und Rückwärts zurückzukommen — ein Mensch nicht eine ganz verschiedene Art des Ganges haben, je nachdem, ob Sie ihn von vorn oder von hinten sehen! Von vorn gesehen geht ein Herr, von hinten ein Schulmeister. Von vorn Herr Soundso, sehr um den Eindruck besorgt, den er auf andere macht, und darauf vorbereitet, von allen Seiten begrüßt zu werden; von hinten

gesehen hat er den Drehsessel, auf dem er den Tag über vor seinem Pult schreibend und rechnend sitzt, noch zwischen den Beinen.

Der Übergang oder Gegensatz von Nacken und Gesicht ist somit der Übergang oder Gegensatz von Hinten und Vorn, weiter auch der von Oben und Unten, von Rücken und Bauch. Beim Menschen weniger deutlich als beim Tier, bei welchem wir vom Rücken als der Licht- und vom Bauch als der Nachtseite des Körpers reden möchten. Damit hängt das viel Rhythmischere des Tieres zusammen und daß dieses enger mit der Erde verbunden und ihr näher, daß das Liebesempfinden des Tieres durchaus periodisch ist, von Zeit und Raum abhängiger, mehr im Sinn des kreisenden Planeten. Und daß das Tier nicht das Maß, daß es die Sprache nicht hat. In der Sprache — um davon zuerst zu reden — ist diese Rücken- und Vorderseite, diese Tag- und Nachtseite der Dinge geeint, ineinandergegangen. Daher das Durchscheinende, die Diaphanie der Sprache. Daher auch das wesentlich Bildhafte und insofern höchst Zulängliche der Sprache. Nur diese durchscheinende, diaphane Sprache ist den Dingen angemessen, weil sie aus den Dingen in den Menschen geschöpft ist. Alle Begriffe sind an sich — physiognomisch genom-

men — Verzerrungen, Übertreibungen und im Kerne leer. Die großen Sprachkünstler sind stets große Physiognomiker gewesen.

Das Schwierige, aber auch durchaus Zauberhafte der Physiognomik ist darin gelegen, daß wir Wesen und Sprache nicht trennen dürfen. Wie ich an anderer Stelle ¹ gesagt habe, daß die Schwierigkeit der Physiognomik im Deuten der bewegten Dinge gelegen sei, so füge ich hier ergänzend hinzu, daß diese bewegten Dinge eben die redenden sind oder daß Bewegtes deuten so viel heißt wie ein Ding deuten, das redet oder während es redet. Der Geiz oder irgendein anderes Laster oder eine Tugend und Eigenschaft wäre sehr leicht im Gesicht zu placieren, wenn dieser Geiz eben nicht auch Sprache wäre. Und so ist es mit allen Eigenschaften. Nur darum müssen wir uns in die Dinge verwandeln, weil diese reden und die Sprache haben, weil sie bewegt sind. Die Verwandlung geschieht durch die Sprache. In diesem Sinne gibt es keine toten, stummen, unverwandelbaren, form-losen Dinge. In dem vom Wasser, das aus den Höhen stürzt, glatt und rund gewaschenen Kieselstein finden Sie die Kugelgestalt und Bahn der Erde wieder. So hat der Stein Form. Sie können diesen

¹ „Zahl und Gesicht“.

Stein ebensowenig aufschlagen oder zerschlagen in der Meinung, damit dessen Form zu vernichten, wie Sie die Erdkugel zerschlagen können. Formlos und darum unverwandelbar ist nur das Nichts oder das, was wir in dieses Nichts hineinlegen.

XIII

Ich habe gesagt, daß das Tier ebensowenig, wie es die Sprache hat, das Maß habe. So hält es den Blick zur Erde gerichtet. Über dieses Maß soll hier noch einiges gesagt werden:

Die beiden Linien, von denen wir schon gesprochen haben, die horizontale Augenlinie und die vertikale Stirn- und Nasenlinie, bilden nach der Lehre der alten Physiognomisten zusammen jenes Kreuz, welches das Gesicht des Menschen der weißen Rasse sowohl vom Tiergesicht unterscheidet wie auch vor dem des Menschen mit Schlitzaugen kennzeichnet. Es handelt sich hier in der Tat, wenn wir auf diese Ansicht eingehen, was wir nicht ohne Vorbehalt tun, um etwas wie ein uns einverleibtes Koordinatensystem, um eine Wage im Gesicht, um einen höchst wunderbaren und ganz einzigen rechten Winkel. Und eben dieser rechte Winkel, den als solchen die Natur flieht, dieses Koordinatensystem, dieses Kreuz aus Ja

und Nein (als dessen zwei Balken oder Ästen) soll das Maß bedeuten, die Vernunft, eben jene dem Menschen der weißen Rasse, vor allem dem Europäer eigentümliche Vernunft. Mit diesem Zeichen sind wir nicht an die Zeit, nicht an den Ort, dafür aber an uns selbst gebunden. So können wir von uns selber nicht fort, so dürfen wir uns nicht verstecken oder verleugnen. Alles andere in uns ist Verwandlung, Bewegung, Dämon. Den Dämonen fehlt dieses Maß.

Kraft dieser Vernunft, kraft dieses Maßes unterscheiden wir die beiden Reiche der Notwendigkeit und Freiheit, der Wirklichkeit und der Idee, der Natur und der Kunst, das Reich des Gesichtes und das der Maske. Wo wir die Vernunft, das Maß nicht haben, ist diese Teilung sinnlos. Für die Dämonen oder für das Dämonische besteht sie nicht. So und darum sind Dämonen. Diese stürzen immer von neuem die Reiche in- und durcheinander, und deren Gesicht ist stets zugleich ihre Maske. Wenn wir das Maß nicht hätten, würde es auf keine Weise auszumachen sein, ob wir nicht gleich den Tänzern wilder Völker eine Maske trügen statt unseres Gesichtes. (In der Maske fehlt der Kampf oder die Kreuzung von Ja und Nein. Und so ist die Maske verzerrt. Das Ja ist durch

das Nein nicht gekreuzt, sondern eben verzerrt. Das ist der Sinn der Maske.)

Diese Vernunft oder dieses Maß verbindet und trennt zugleich Gott mit und von dem Tier. Im Mongolen, im alten Ägypter mit seiner anderen, unter die Haut dringenden, substantiellen, unkantischen Vernunft liegt das Tier dem Gott näher an, so daß es leichter ist, daß der Gott in das Tier eingehe als in den Menschen. Ich verweise hier auch auf die Kunst der Hindus, die völlig dämonisch, in unserem Sinn maßlos ist. Sind die in Felsen eingehauenen Säulentempel von Ellora und Elephanta nicht der Ausdruck davon, daß hier keine, vor allem nicht unsere Grenze zwischen Natur und Kunst sei? So hängen hier alle Künste zusammen und ist eine in der anderen: durch etwas, was für uns Maßlosigkeit, innerhalb dieser einzigen, gegebenen Kunst jedoch die ihr eigentümliche Bewegung (Bewegung als Idee) ist. Die Trennung der Künste schließt umgekehrt die Ruhe als Idee, als Prinzip ein: sie ist griechisch, vernünftig, maßvoll.

Die Vernunft als Maß bedeutet auch — und das geht den Physiognomiker unmittelbar an und ist von hoher Wichtigkeit —, daß es (um ihretwillen) im Menschen, im menschlichen Organismus keine

geheimen Maße (auch nicht solche von Winkeln) und Proportionen gibt, die sich in einfachen Zahlen ausdrücken ließen. Auch läßt sich darum die Schönheit nicht nach Maß und Zahl bestimmen. Nur so ist Natur nicht Kunst und umgekehrt. Und nur so sind beide unendlich. Nur in einer endlichen Welt, in einer Welt, in welcher Wort und Ding zusammenfallen, könnte es solche einfache Zahlenverhältnisse geben. Wäre dann nicht die Geometrie die Einheit von Natur und Kunst und die Zahl der Inhalt der Welt? Wäre dann nicht die Natur voller Winkel? Schon gedeutet, bevor sie erschaffen war? Vorherbestimmt? Stumm, tot?

Ebensowenig wie einfache Zahlenverhältnisse im organischen Gebilde oder im Gesicht der Wesen „wahr“ sind, ist das christliche Kreuz ein Koordinatensystem. Wie das von Friedrich Schlegel auf seine zugleich überschwengliche und frivole Weise behauptet wurde, da er den Satz aussprach, daß am Jüngsten Tage die Gestirne des Weltalls sich zusammenziehen und am Himmel ein ungeheures goldenes Kreuz bilden würden. Für den christlichen Fatalisten, für den Calvinisten, für den Vorherbestimmten und Gezählten ist dieses christliche Kreuz allerdings Maß, Vernunft, Ordnung, Koordinatensystem. Für diesen Christen ist die

Quadratur des Kreises mit und in der Auferstehung seines gezählten Leibes gelöst und möglich. Alles das hängt zusammen und muß im Zusammenhang des einen mit dem anderen gedacht werden.

XIV

Wir wollen jetzt darangehen, die beiden Ansichten, die wir an einigen Beispielen darzulegen versucht haben, auseinanderzusetzen und gegeneinanderzuhalten:

Von der ersten, welche mehr die Form des Gesichtes und dessen Bestandteile als den Ausdruck betrachtet, von der konstruktiven im Gegensatz — noch einmal — zur differentiellen ist dies mit aller Bestimmtheit zu sagen, daß sie zwei Welten setzt: eine, die ist, und eine, die bedeutet. Oder auch eine Welt der Ursache und eine der Wirkung. (Ein Satz des Aristoteles: Die Seele ist die Ursache des Körpers, kennzeichnet sowohl die antike Morphologie wie die antike Physiognomik.) Eine Welt — ferner — des Subjektes und eine des Prädikates, des Inneren und des Äußeren, eine Welt, in der Sie sind, und eine, in der Sie scheinen, eine verborgene und eine offene, eine Welt auch der Tugend, des Verdienstes und eine des Glückes, des Zufalls.

Es ist für unsere Zwecke gleichgültig, ob Sie dieses Weltbild ein dualistisches nennen und im Dualismus weiter das Postulat des praktischen, des handelnden Menschen sehen; wichtig ist, daß in dem, was wir Typus nennen, diese beiden Welten zusammengefaßt und geeint sind: die beiden Welten des Seins und der Bedeutung. Mit andern Worten, eine Behauptung wie die, daß lange, abstehende Ohren Furchtsamkeit bedeuten, oder Furchtsamkeit als *Prima causa* lange, abstehende Ohren bewirke — ist nur unter der einen Bedingung richtig, daß Sie eine starre, eine gegebene, bewiesene, eine zu Ende gedachte Welt zulassen oder eine Welt setzen, in der Wort und Ding sich decken, eben die Welt der Typen. Wir begegnen gelegentlich in Büchern, die sich einbilden über die Schulphilosophie hinauszugehen, der, wenn ich recht rate, auf G. Fechner zurückgehenden Anschauung, daß der Typus als solcher ein Wesen höherer Ordnung sei als das Individuum. Diese Anschauung ist genau so falsch und sinnlos wie jene andere, ihr verwandte, daß die Zeit eine Dimension sei. In der Tat würde der Typus nur in einer solchen Welt jenes Wesen höherer Ordnung sein, in welcher sich auch die Zeit als die vierte Dimension darstellen müßte: in einer schon zu Ende gelaufenen, gewissermaßen endlichen.

Müßte die Zeit nicht, wenn sie eine Dimension wäre, schon einmal zu Ende gelaufen sein? Kein Beweis für die Richtigkeit der Relativitätstheorie ist dringender als jener von der Endlichkeit der Welt. Er ist — möchte man sagen — genau in dem Maße dringend, als er auf keine wie immer geartete Weise zu erbringen ist.

Typen leben also, Typen sind wirklich, lebendig in einer starren, vorherbestimmten, schon gedeuteten, irgendwie vierdimensionalen Welt. Oder umgekehrt: in dieser starren, vorherbestimmten, endlichen, ewig sich wiederholenden Welt könnten nur Typen vorkommen und keine Individuen. (Oder auch Zahlen, die heiligen, die bedeutenden Zahlen als die Typen der Typen.) Jede Bewegung innerhalb dieser lebendigen Typenwelt müßte die Wirkung von der Ursache, das Wort vom Ding, die Bedeutung vom Sein losreißen oder, was dasselbe ist, zufällig sein.

Vergessen Sie nicht, daß auch die Welt Swedenborgs, in welcher an jedem Punkt und in jedem Augenblick ein Äußeres mit einem Inneren, ein Sinn mit einem Sein korrespondiert, ohne Bewegung ist oder sich nur zum Schein bewegt, daß also auch in ihr nur Typen vorkommen, aber keine Individuen leben können!

Was kann das eben Gesagte für die Physiognomik bedeuten? Daß diese streng genommen nur für Typen gilt, daß sie uns nicht mehr lehren kann als Typen erkennen und im Geiste sammeln und daß, je schneller wir einen Typus als solchen erkannt haben, wir um so mehr die Bedeutung dessen, was ist, oder Bedeutung und Sein in Einem wahrgenommen haben. Das rein Individuelle ist neben diesem Typischen dann höchstens paradox oder nur als Einzelfall, als Summand oder gar nicht vorhanden.

Je reicher eine Gesellschaft, eine Rasse, eine Nation, ein Zeitalter an Typen ist, um so eindeutiger sind die Menschen, um so tiefer, um so entschlossener und entschiedener in ihren Handlungen und Geschicken. Der Reichtum an Typen schließt deren Deutlichkeit ein. Und je deutlicher die Typen sind, um so mehr ist das Tun eines Volkes auch ein Wissen, der Ausdruck einer inneren Klarheit. Einem Volk diese Möglichkeit der Bildung von Typen nehmen heißt das Volk zur Masse machen, heißt es entmannen. Ein solches Volk wird auch aus sich heraus keine Führer mehr hervorbringen und darum fremden überantwortet bleiben. Ich will mit dieser Behauptung nur darauf hinweisen, daß Typen und Führer zusammenge-

hören, daß in der Fähigkeit zur Typenbildung die Fähigkeit zur Führerschaft enthalten ist, und erklären, einmal, warum im letzten Grunde der Demiurg nur Typen und keine Einzelfälle zu schaffen hatte, und dann, warum auch die Menschen in dem Maße typischer, eindeutiger, größer waren, je näher — zeitlich — sie dem Demiurgen, dem persönlichen Gott gelebt haben. Was immer sich vom Standpunkt der Metaphysik gegen den persönlichen Gott sagen läßt, soziologisch gesprochen hat der Glaube an ihn die Menschen stärker, schöner, gegenwärtiger und entschlossener gemacht.

XVI

Für den, der das Typische erfaßt hat, gibt es nichts, das oberflächlich wäre. Oberflächlich ist nur das Mittelmäßige. Gibt es aber so etwas wie das Mittelmäßige? Oder gibt es nicht vielmehr nur die Vorurteile des Mittelmäßigen? So ist es ein Vorurteil des Mittelmäßigen, daß das Kostüm, das Kleid den wahren Menschen oder dessen Seele verdecke. Typus heißt nun, daß das Kostüm diesen Menschen uns aufschließe oder der Mensch sein Kostüm, sein Werkzeug, sein Hausgerät, seine Waffe einbeziehe und umfasse. In einer Welt ohne Typen, in einer Gesellschaft ohne Stände, Klassen,

Ordnungen müßte ein Gesicht in sich eitel, das heißt: nichtig sein, ohne Art, ganz leer, nicht gesehen, nicht da. Sie sehen einem Tischler an, daß er Holz, einem Schmied, daß er Eisen, einem Schneider, daß er mit der Nadel das gefügige Tuch, dem Schuster, daß er mit der Ahle das zähe Leder bearbeitet. Sie werden den, der das Tier schlachtet, nach dessen Gesicht leicht von dem unterscheiden, der es züchtet. Irgendeinem ausgezeichneten Individuum werden Sie den Geiz, wenn er ihn hat, die Leidenschaft des Geizes, das Enge, das Ausdorrende desselben irgendwo im Gesicht, an der Nase, am Mund, an den Händen ansehen. Oft nur für einen Augenblick. Hingegen werden Sie in einem Individuum, das als solches völlig gleichgültig ist, den Typus dessen erkennen, der Tag für Tag Zahlen schreibt, Ziffer neben Ziffer setzt. Sein Gesicht wird unangespannt und anschauungslos sein, wie ein Haufen Zahlen, wie irgendeine Ziffer. Der Mensch wird zu dem, was er anschaut. Und nichts sehen Sie einem Gesicht schneller an, als daß dieses einem Menschen gehöre, der die Dinge und deren Zusammenhang sieht, und jenes einem, der die Dinge nicht sieht, sondern die einen gegen die andern tauscht und auswechselt. Der Typus als solcher geht schließlich auf die rhyth-

mischen Beziehungen zurück. Typus ist zuletzt Rhythmus. Typus verhält sich zu Rhythmus wie der Raum zur Zeit. In einer zufälligen, unrhythmischen Welt könnte es keine Typen geben. Ordnung ist darum Ordnung nach Typen, ist darum weiter Gestaltung und nur in einer Welt des Gesichtes möglich. Ein bloßer Haufen von Menschen besteht nach inneren Gesetzen nicht aus Gesichtern, sondern aus Karikaturen. Ein Blick auf die Menschen in unseren modernen Großstädten genügt als Beweis. (Ich muß hier ausdrücklich auf viele Stellen in „Zahl und Gesicht“ verweisen.)

XVII

Typische, ständische Tugenden beruhen zuletzt auf einer Übereinstimmung von Mensch und Welt. Sie sind von anderer Art und Ordnung als die asketischen Tugenden, als die Tugend Pascals, sie haben Geltung innerhalb einer Klasse, eines Standes, einer Stadt, einer Rasse. Sie sind nur dort vorhanden, wo es Stände oder Klassen gibt. Sie sind stets positiv, sie sind durchaus auch Glück. Für den typischen Menschen als solchen, ob er nun der homerischen Welt oder der modernen angehört, ist Tugend Glück und wird es stets bleiben

müssen, solange eine Rasse, ein Volk oder ein Zeitalter die Kraft haben werden, neue Typen zu bilden.

Für den Individualisten, für den Erben Kants und der Französischen Revolution, für den Deutschen vor allen andern Völkern ist diese Identifikation von Tugend und Glück entweder falsch oder eine Tautologie. Man darf auch sagen, daß die Maschine und die große Zahl diese typische, ständische Tugend, diese Tugend als Glück oder dieses Glück als Tugend widerlegt und vernichtet oder zumindest in Frage gestellt haben. Für den Europäer mehr als für den Amerikaner. Es hat den Anschein, daß die Maschine in Amerika der Bildung von Typen weniger im Wege sei als in Europa. Dürfen wir nicht im Amerikaner der Vereinigten Staaten einen neuen Typus im Zeitalter eben der Maschine, aus diesem Zeitalter geboren, sehen? Einen flacheren, dünneren, dafür aber bestimmteren und wirksameren, als ihn Europa heute aufbringt? Man ist versucht vom Amerikaner zu sagen, daß er als erster nach der Antike wiederum in einer Identitätswelt lebe, auf Kosten freilich eben der Tiefendimension. Dieses Geometrische, Flache, Dünne, dafür aber sehr Bestimmte ist der amerikanischen Physiognomie anzusehen und von der Maschine

auf diese übergegangen. Es ist keineswegs Mangel an Spontanität, an welcher der Preuße ungleich mehr leidet als irgendein anderer Mensch auf Erden, es ist vielmehr ein Ineinander des Spontanen und Maschinellen, eine sehr lebendige, gewiß wertvolle Flachheit.

Individualismus als solcher hat nicht nur den größtmöglichen Abstand zwischen Poesie und Leben verursacht, sondern bedeutet ihn auch. Je typischer der Mensch ist, um so geringer wird dieser Abstand, oder um so mehr hat sich die Einbildungskraft des Einzelnen in Maß, in Metrum, in Form umgesetzt. Die Poesie der Alten war typisch. Die streng beobachteten Unterschiede in den Dichtungsformen, die wechselnden Metren entsprechen der Reichhaltigkeit der Typen in der damaligen Gesellschaft. Die völlige Auflösung dieser Formen- und Typenwelt ist das Werk unseres Literatentums, ist die Arbeit der sogenannten Geistigen. Ein Roman ist nicht mehr Roman, die Tragödie nicht mehr Tragödie, ein Lustspiel nicht mehr Lustspiel usw. So hat der Mensch seine Identität verloren und ist nur noch mehr ein Versuch und bis auf Widerruf gültig, Schauspieler, Dilettant von innen. Im Amerikaner ist dieser Dilettantismus, wenn er vorhanden ist, Seele. Nur

so ist das Phänomen Walt Whitman zu fassen. Dessen Bedeutung liegt auf eine besondere Art in seiner Einzigkeit, welche Einzigkeit durchaus korrelativ ist mit dem, was ich die Flachheit des Amerikaners, dessen Zweidimensionalität genannt habe. Sie entspricht auch der Formlosigkeit seines Werkes.

XVIII

Das an Typen noch reiche achtzehnte Jahrhundert war das letzte, das die Identität von Tugend und Glück zu fordern und zu behaupten wagte. Dann kam Kant, dann die Französische Revolution. Beide zerschlugen diese Identität. Hier liegt die Schicksalsgemeinschaft zwischen Kant und der Französischen Revolution. Es ist gleich töricht, Kant diese Gemeinschaft vorzuwerfen wie ihn davon loszusprechen oder sie zu leugnen.

Alles Heldentum, alle Religion geht darauf hinaus, die Kluft zwischen dem Individuellen und dem Typischen zu überbrücken, den neuen Menschen, einen neuen Typus zu bilden. Der Fehler des neunzehnten Jahrhunderts war, daß es vom Fortschritt das erwartet hatte, was der Fortschritt niemals schaffen kann. In der Tiefenwelt des Europäers. Daher die Tiefe und Zerrissenheit, die so sehr den

Menschen des neunzehnten Jahrhunderts kennzeichnete und ihm ins Gesicht geschrieben stand.

XIX

Je mehr der einzelne Mensch sich als seiner Rasse verbunden fühlt, um so mehr ist nicht nur die Tugend Glück, sondern auch dieses Glück (der Erfolg, die Freude, die Kraft) Tugend. Der Barbar, der Zigeuner, der Mensch also, für welchen der Begriff Individualität keinen Sinn hat, liest die Zeichen nicht im Gesicht, sondern in den Sternen, in den Karten, im Sande, in den Linien der Hand. Für ihn sind diese Zeichen genau so bedeutend wie für uns die Schrift- oder Gesichtszüge. Je mehr ein Mensch dem anderen gleicht, der Sohn dem Vater, in der patriarchalischen Gesellschaft, um so weniger hat es einen Sinn zu behaupten, allen diesen Abkömmlingen eines Stammes sehe man die Habsucht oder die Wollust oder sonst eine bestimmte Eigenschaft an. Darin liegt auf das bestimmteste die nicht dem Individuum, wohl aber der Rasse eigentümliche Tiefe, daß wir ihr die Eigenschaften nicht vom Gesicht ablesen können. Nur darum, um dieser Tiefe, um des Blutes willen, sind alle Eigenschaften Schicksal. Und dieses Schicksal ist in den Bahnen der Sterne, in den

Figuren des Sandes, in der Folge der Karten, in den Linien der Hand ebensogut zu lesen wie in den Zügen des Gesichtes.

XX

Die rancune oder das, was wir seit Nietzsche als ressentiment erkannt haben, zum mindesten das ressentiment des modernen Menschen geht irgendwie auf diesen Mangel an Typischem, an Runden, an Positivem, auch an Institution zurück. Physiognomisch ist dieser untypische Mensch derselbe, den wir den maßlosen genannt haben, der Mensch mit dem aufgerissenen, aufgeschlitzten, klaffenden Gesicht, der Verdrängte, der Wunde, auch der Unrhythmische, Unelastische, schlecht Heilende. Er ist — um von ihm den allgemeinsten Begriff zu geben — der Mensch, der nicht mehr so aussieht, wie er ist, und nicht mehr so ist, wie er aussieht. Wer außer dem Schauspieler und dem Kinodarsteller hat heute noch sein Gesicht? Und sind darum nicht so viele eben nur Schauspieler, das heißt: Menschen, die eine Rolle zu Ende spielen und dann ganz und gar erschöpft sind? Menschen, die sich übernehmen mußten? Die schreien mußten, sich einmal verkaufen, unter — oder überbieten mußten?

Ich möchte sagen, der geheimste, nie ausgesprochene Sinn aller Institutionen war gegen den Schauspieler gerichtet und diesem feindlich gesinnt. Der Schauspieler allein konnte von dem Sinken und Verfall der meisten Institutionen gewinnen und sich ausbreiten. Er ist der am schnellsten und leichtesten sich bildende Typus. Er stellt sich von selbst ein, wenn alle andern Typen fehlen oder nicht gelingen wollen. (Physiognomisch nicht gelingen wollen.) Er hat nur einen Rivalen in der Schnelligkeit, mit der er sich bildet: den Mann des Sports. Beide Typen sind wie das Innen und Außen des Zeitgesichtes. Es ist nicht Zufall, sondern hängt mit den verborgensten Strömungen unserer Zeit zusammen, daß der eine Typus sehr oft Züge des jüdischen Gesichtes, der andere die des amerikanischen hat.

XXI

An dem Menschen, der nicht mehr so aussieht, wie er ist, der wesentlich ein Grenzmensch ist, ein Grenzfall, ohne Besitz, ohne Hoheitsrechte, können wir drei Klassen oder Arten unterscheiden: Erstens den Mann des Schicksals unter ihnen, ihn, der das Gute will und das Böse schafft, den Sohn des Chaos, den Anarchisten, den Nihilisten, den

Kommunisten, soweit dieser ein versteckter Anarchist ist. Er ist nicht der Böse, denn das Böse ist ohne Gesicht und nicht mehr als der Widerspruch, daher als solcher nicht zu verwirklichen. Nein, das erst gibt ihm ein Gesicht, daß er das Gute will. So muß er lügen und sich verstellen, d. h. nicht so aussehen, wie er ist, und nicht so sein, wie er aussieht. Ich finde unter den Führern der Bolschewiken solche Gesichter. Es handelt sich hier durchaus nicht um einen Verbrechertypus, am allerwenigsten um den russischen. Es wäre verfehlt, diese beiden Typen zu verwechseln. Der Verbrecher ist nicht außerhalb einer Welt der Institutionen zu denken. Er sieht durchaus so aus, wie er ist. Ist es nicht wahrscheinlich, daß mit dem Verfall der Institutionen als solcher dieser Verbrechertypus eingehen und jener andere, neue, schreckliche dessen, der das Gute will und das Böse schafft, überhandnehmen muß? Der Typus des hoffnungslos Eigensinnigen, als welcher aus Bestimmung, besser: aus Mangel an Bestimmung fort und fort das tut, was er nicht will? Der seinen Tod lebt? Des Menschen ohne Seele, der nichts zu binden und zu halten vermag? Der zuletzt überhaupt kein Mensch, sondern nur mehr noch ein Gedanke, ein Gift ist? Es ließe sich ein Endzustand der Menschheit denken,

in welchem das Böse endemisch geworden ist wie die Syphilis unter gewissen Volksstämmen, in dem nichts mehr Böses geschieht, die Gefängnisse leer stehen und die Todesstrafe zur Fabel geworden ist, worin aber alle Menschen mit dem Bösen angesteckt und irgendwie einfach böse sind. Dann wird auch ein Mensch so aussehen wie der andere und keiner so, wie er ist; es wird alles zur Masse und der einzelne zur Karikatur geworden sein. Die Menschheit wird die Fähigkeit und Kraft zur Typenbildung verloren haben. Denn das Gute und das Böse, beides hat seinen Zweck in der Typenwelt. Beides ist das Material, aus dem die Welt der Typen aufgebaut wurde und immer von neuem aufgebaut werden muß. (Ohne dieses Gute und Böse würde es keinen Typus, sondern nur den Zufall geben. In einer a-rhythmischen Welt.)

XXII

Zweitens den mittelmäßigen Menschen. Ich brauche nicht zu sagen, in welcher tiefster Beziehung dieser sonst noch zu dem obgenannten Mann des Schicksals steht: er ist dessen Bruder. Sie werden mich fragen: Wie sieht der Mittelmäßige aus? Mittelmäßig? Nein. Nichts sieht mittelmäßig aus, wenn Sie hinsehen. Sie sehen dann in Wahrheit

die Karikatur oder das Mittelmäßige in der Karikatur. Dieses Mittelmäßige ist gleichsam das Innere, das Herz der Karikatur. Weshalb auch ein Mensch niemals Karikatur handelt, sondern immer nur Karikatur ist. Nur in der vierten Dimension vermöchte ein Mensch Karikatur zu handeln. Karikatur in diesem Sinne ist verdorbener Typus. Der mittelmäßige Mensch ist statt Typus Karikatur geworden.

XXIII

Drittens den kindlichen Menschen. Ich will so bestimmt wie möglich sagen, was ich darunter verstehe. Der typische Mensch oder der Mensch als Typus tut alles, was er tut, zur rechten Zeit: er ist jung in der Jugend und alt im Alter, er ist tätig als Mann und beschaulich als Greis. Der kindliche Mensch, den ich meine, der heute bei allen Kulturvölkern zu finden ist und wie alles Geistige ganz sicher zuletzt auf Goethe zurückgeht, ist alt in der Jugend und jung im Alter und ist doch immer richtig, vielmehr das, was er ist, zur rechten Zeit dank seiner existentiellen Einbildungskraft. Diese Einbildungskraft ist seine Seele. Ohne sie wäre er maßlos, zerrissen und schließlich auch nur mittelmäßig. Er ist alles mögliche:

krank, gesund, erotisch, Asket, Mathematiker, Dichter, Minister, Philanthrop, Feldherr, Arbeiter, Fürst, aber sein wahres Gesicht ist die Kindlichkeit. Wo die anderen, von denen die Menschheit das Heil erwartet, weil es bisher immer von dort gekommen war, versagen, dort ist er durch und durch gut. Wo die anderen alle Schauspieler sind: hart, schwer, undurchsichtig, unfrei, böse, dort ist er leicht, leuchtend und gütig. Er ist in der Tat, so wie wir ihn verstehen, der Widerpart des Schauspielers und darum die Rettung des Zeitalters.

XXIV

Typen mischen sich, und so entstehen neue. Ist nicht aus der Mischung des kindlichen Menschen mit dem Schauspieler ein neuer, sehr gegenwärtiger Typus entstanden: der des Tänzers? Im letzten großen deutschen Schauspieler, in Josef Kainz, war der Übergang dazu schon angedeutet. Wird dieser Tänzer des zwanzigsten Jahrhunderts nicht den Schauspieler des neunzehnten verdrängen? In allem, im Ausdruck, in der Moral, in den Konfessionen, in der Dichtkunst, auch in der Politik? Ich sehe im expressionistischen Maler oder Dichter diesen Tänzer. Für den Tänzer gelten die für den Dichter des neunzehnten Jahrhunderts so wichtigen Konfes-

sionen von Goethe, Keats, Flaubert, Amiel und anderen nicht mehr. Für ihn mußten sich die Grenzen zwischen Leben und Dichtung verwischen, auch die zwischen Prosa und Poesie, zwischen den Künsten überhaupt, in gewissem Sinne die von Wahrheit und Lüge, von Mein und Dein. Der Tänzer ist die Verklärung des Grenzmenschen, von dem noch die Rede sein wird. Ich finde in einer bestimmten Art des europäischen Kommunisten diesen Tänzer. Ich finde ihn im modernen Musiker. Mit ihm hängt ganz gewiß eine neue Art von Erotik zusammen: eine solche ohne Konflikt, ohne den Dritten, fast ohne Objekt, eine Erotik beinahe in sich, oft bi- und homosexuell zugleich, sehr unromantisch, ziellos, wahllos. Die leidenschaftliche, dämonische, sehr theatralische Schönheit einer vergangenen Epoche ist einer dünneren, schüttereren, nervösen, etwas kränklichen gewichen mit dem Blick ohne Gegenstand, in welcher die Affektation wie eine erstarrte, unterbrochene Tänzergebärde ist. Die große Schönheit unter den Frauen war ohne den Katechismus nicht zu denken. Dieser Hintergrund fehlt. Der Teufel fehlt ganz und gar. Der Tänzer tanzt nicht das Leben und nicht den Tod, sondern er tanzt sich das Leben weg, gleichwie er sich in der Liebe die Liebe wegliebt, gleich-

wie er sich im Gedicht das Gefühl, den Gedanken wegdichtet. Er ist vielleicht ein sehr verkehrter Ausdruck für die Einsamkeit des nervösen Menschen. Er ist ohne Herz. Nicht grausam, o nein, aber ohne Herz. Darum tanzt er. . .

Ich muß mich hier auf ganz wenige Beispiele beschränken, da ich es versuche, Ihnen das Gesicht unseres Zeitalters zu skizzieren. Jeder Typus hängt soziologisch und physiognomisch mit anderen zusammen. So der Typus des Schauspielers mit dem des Lakaien und des Priesters. Mit diesem einen sind die beiden anderen im Erlöschen. Wie wird das Gesicht des neuen Priesters sein, wenn es überhaupt noch Priester geben wird? Das Gesicht eines vom ungeheuren Wunder des Lebendigen auf immer Erschrockenen? Wird er nicht der Widerpart des Tänzers und sein sehendes Gesicht der Widerpart des nicht sehenden Tänzergesichtes sein? Ich habe in vielen Gesichtern professioneller Tänzer den phallischen Ausdruck bis zum Widerwärtigen gefunden. Das sehende Gesicht ist das unphallische.

Das preußische Gesicht hat die preußische Uniform, und diese hat umgekehrt das Gesicht geschaffen. Dem Preußen steht die Uniform zu Gesicht. Diesen preußischen Offizierstypus und dessen Uniform hat

der englische Typus im Weltkrieg aus dem Feld geschlagen. Wie jener einst den französischen, napoleonischen besiegt hat. So hat der Bankmann den Kaufmann und der Schieber den Hochstapler verdrängt. In einer Zeit, die nur noch Papiergeld kennt. Die Beziehung des Tänzers als Typus, des Grenzmenschen zur Notenpresse sind nur zu deutlich.

Das Gesicht des Besitzenden ist verloren gegangen. An dessen Stelle ist das des Spekulanten getreten, als welches gewiß frecher und unruhiger, aber auch irgendwie kindlicher ist. Der Geiz und die Habsucht des Spielers und Spekulanten, wenn sie vorhanden sind, werden sehr nahe der Verschwendung sein und sich entschieden entfernt haben von dem Geiz dessen, der Schätze heimlich sammelt und dessen Schätze rosten. Denken Sie nach über die Beziehung des Papiergeldes zu den menschlichen Leidenschaften und weiter zum menschlichen Gesicht! Sie werden den Geizigen unter den heutigen Grenzmenschen, unter den Spielern viel seltener finden als zur Zeit Molières. Geiz und Nicht-Geiz werden einander näher sein. Der neue Geizige, der entschieden mehr Phantasie als Charakter hat, wird in der Jugend vielleicht ein Verschwender gewesen sein. Er wird ein Mensch mit Anfällen von

Geiz und Verschwendung sein, oder er wird geizig sein, wenn es sich um kleine Summen und das Geld handelt, das er bei sich trägt, und verschwenderisch, wenn es um viel größere Zahlen im Bankkonto geht. Der Geiz war einmal Sünde, war tragisch, als man noch Schätze heimlich, unverzinst verbarg, als man noch nicht alles in Energie umzurechnen verstand, als es noch volle Golddeckung gab. Waren die Menschen damals energischer, da es noch die sieben Haupt- und Todsünden gab, oder sind sie es heute, da es nur noch Aktien und Wechsel gibt? Ist die Energie des modernen Menschen nicht heimlicher, versteckter, ohne Gesicht? Müssen wir ihr nicht auch etwas Ohnmächtiges ansehen, sooft wir tiefer in ihre Züge blicken? Etwas Totes, schon Gestorbenes, Gespenstisches, gespenstisch Banales?

Endlich: hängt damit, daß der Besitzende sein Gesicht verloren hat, nicht aufs engste die Tatsache zusammen, daß der Besitzlose, der Proletarier aus dem Nebel, in welchem wir bis jetzt sein Gesicht gesehen haben, heraustritt, daß dieses Gesicht, das bisher nur eine Karikatur nach einwärts war, wie jenes des Bürgers eine nach auswärts geworden ist, Kontur und Ausdruck und überhaupt Dasein gewinnt und sich darum in allen Gesichtern

des Zeitalters, auch in dem etwas kränklichen Zug des Tänzers, in dessen dünnerer Lymphe, in dessen Mangel an Rasse wiederfinden muß? Der Tänzer hat keine Rasse; er ist durchaus auch im Innerlichen, wenn man dieses Wort bei ihm anwenden darf, ohne Rasse. Der Schauspieler war noch schlechte Rasse oder hat die Rasse verdorben, seitdem er sich vom Zigeuner losgesagt hat und sich einbildet, mit dem Leben in Konflikt gekommen zu sein.

XXV

Der menschliche Geist hat sich zu allen Zeiten die Frage gestellt: Muß das, was ist, immer auch etwas bedeuten? Und wenn das, was ist, etwas bedeutet, ist diese Bedeutung ein Ende oder ist sie ein Umweg dessen, was ist? Daraus haben sich alle Versuche ergeben, das Sein von der Bedeutung loszureißen und sich selber zurückzugeben. Damit hängt unmittelbar die Vorstellung von der Anfangsursache zusammen als der Mutter der Typen und Zahlen, die Vorstellung von der Einheit als der Ursache aller Ursachen und dem Ziel aller Ziele, von der Zahl als dem letzten Sinn des Seins, als dem Sein des Seins, die Vorstellung von den heiligen Zahlen.

Es liegt ganz und gar außerhalb unseres Gegenstandes, zu zeigen, wie die Geschichte des Begriffes der Ursache die Geschichte der menschlichen Wissenschaft überhaupt ist. Für unsere Zwecke ist es nur wichtig zu wissen, wie die Bedeutung und der Sinn der *prima causa* ganz und gar darin liege, daß sie gleichsam der Mutterschoß, der Anfang einer Welt der Typen ist. Wenn und soweit Typen existieren, existiert auch die Anfangsursache. Oder die Zahl als Einheit von Sein und Bedeutung. Darum konnte der Demiurg nur Typen schaffen. (Niemals die „Erscheinung“ in dem Sinn, den Kant diesem Begriff gegeben hat und der so profund von Schopenhauer mißverstanden worden ist. Im Reich der Erscheinungen ist dann wiederum die Anfangsursache sinnlos geworden.)

Alle jene Geister, welche da fragen, warum das, was ist, auch immer etwas bedeuten müsse, möchten die Physiognomik auf Morphologie zurückführen oder jene zugunsten von dieser leugnen.

Wo liegt nun der Unterschied zwischen Morphologie und Physiognomik? Wann ist eine Tatsache morphologisch, und unter welchen Bedingungen dürfen wir diese morphologische Tatsache physiognomisch deuten? Dank dem Begriffe der ersten Ursache ist in der antiken Physiognomik mehr

Morphologie und in der antiken Morphologie mehr Physiognomik. Man könnte von Aristoteles' Physiognomik sagen, daß sie eine versteckte Morphologie sei. Ein Satz wie: Lange Finger kurze Jahre, ist weder rein morphologisch noch rein physiognomisch, sondern beides zur Hälfte. Das hängt mit der Vorstellung von einer starren Welt bei den Griechen zusammen. Mit der Vorstellung — noch einmal — von einer Anfangsursache, von der absoluten Zeit, mit mythologischen Vorstellungen vom goldenen Zeitalter, von einer bestehenden Welt der Typen und Ideen. Es hängt im tiefsten zusammen mit dem Schattenleib der Unterwelt, mit der Traumseele der Griechen. Es hat nichts mit Parallelismus zu tun, als welcher durchaus dem plastischen Sinn der Griechen widerstrebt und nur ein moderner Versuch ist, in die starre Typenwelt der Griechen Bewegung hineinzuschmuggeln.

In dem Maße nun, als der Mensch die erste Ursache (als Mutter der Typen) aufgab und aus dem Kosmos der Griechen (der noch im römischen Imperium, im Weltgebäude des Mittelalters, in der Hierarchie der katholischen Kirche, in Dante fortlebt) in die unendliche Welt tritt, in dieser Welt der Persönlichkeit, der Freiheit (der Freiheit als Sinn, denn es gibt keine andere Freiheit als die

Freiheit des Sinnes, und es gibt keinen anderen Sinn als die Freiheit, so wir die Welt unter dem Aspekt der Zeit ansehen) treten Morphologie und Physiognomik auseinander, oder es ist nicht mehr dasselbe, ob wir eine Erscheinung erklären oder einen Typus deuten. Um der Bewegung willen. In einer bewegten Welt.

Aristoteles sucht in seiner Zoologie eine Antwort auf die Frage, warum das Tier einen Schwanz habe und der Mensch keinen. Er ist der Meinung, daß der Schwanz des Tieres mit dessen im Vergleich zu dem des Menschen mageren Schenkel zusammenhänge und daß Gott wahrscheinlich vom Schenkel des Tieres etwas Fleisch weggenommen und daraus den Schwanz gemacht habe, während er bei dem Menschen die Schenkel dick gelassen hätte und der Mensch also ohne Schwanz herumlaufen müßte. In dieser Ansicht haben Sie alles: den Schöpfergott, die *prima causa* und die damit gegebene Starrheit der Welt, den Typus Tier, den Typus Mensch usw. Die Erklärung ist hier Deutung. Wir befinden uns durchaus in der Welt des griechischen Bildners, in der immanenten Welt des griechischen Kosmos. In einer Welt ohne Hintergrund, in einer Welt der Selbstgenügsamkeit, der Autarkie. In einer Welt des Weisen, in einer Welt, in welcher

der Gelehrte nicht für die Wissenschaft, sondern für die Weisheit lebte oder wo die Weisheit die Idee der Wissenschaft war. Das Ideal der Autarkie in welcher Form immer ist unserer Zeit und deren Vertreter, dem modernen Gelehrten, nicht entsprechend. Zuletzt ist dessen Ideal trotz allem, was sich dagegen sagen läßt, asketisch. Askese ist in der unendlichen Welt, in einer Welt, deren einziger Sinn zeitlich gesehen die Freiheit und räumlich gesehen die All-Einheit ist, dasselbe, was die Autarkie im Kosmos der Griechen ist. (Hier hängt diese Askese oder dieses asketische Ideal, die Ent-sagung, mit der modernen Mathematik, mit dem Differentialkalkül zusammen, während die Autarkie der Exhaustionsmethode der griechischen Mathematiker korrelativ ist. Auch das ist Physiognomik.)

XXVI

In der antiken Welt lassen sich also Morphologie und Physiognomik gleichsam übereinanderlegen. In der modernen Welt (der Freiheit und nicht der Typen) müssen wir ein und dieselbe Tatsache sowohl morphologisch erklären als auch physiognomisch deuten können. Ich gebe zwei Beispiele: Die Larve des Flußaals lebt am tiefsten Meeres-

grunde, ihr Körper ist plattgedrückt und gleicht dem eines Fisches, einer Scholle. Indem sich die Larve zum Flußaal wandelt und währenddessen vom Meeresgrund in die Flüsse wandert, verliert sie die plattgedrückte Fischgestalt und wird zum Aal. Morphologie ist nun die Tatsache, daß der hohe Druck, unter dem die Larve auf dem Meeresboden lebt, die plattgedrückte Form „verursacht“; Physiognomik ist, daß wir das breite Meer in der platten, breiten Schollenform und den Fluß in der schlängelnden des Aals schauen müssen. Die Morphologie handelt vom Wandeln und Wandern, von der Entwicklung, vom Werden; die Physiognomik vom Sein der Gestalt, vom Rhythmus, vom Ineinandersein der Wesen, von der All-Einheit.

Der Morphologe wird eine Seerobbe aufschneiden und finden, daß diese im Verhältnis zum Körpergewicht sehr schwache Knochen hat, und er wird diese Tatsache damit erklären, daß das Meer den schweren Körper zu tragen habe und starke Knochen das Gewicht nur vergrößern würden. Der Physiognomiker hingegen wird weder den Körper der Robbe noch irgendeinen anderen aufschneiden noch jemals aufschneiden wollen oder dürfen und der Gestalt der Robbe durchaus die schwachen Knochen ansehen und anfühlen müssen.

Sein Auge wird einem Röntgenapparat gleichen, doch das ist es noch nicht: er wird sich in das Innere der Robbe hineinversetzen und sich in eine Robbe verwandeln müssen. Darum wird er sie nicht sezieren, ebensowenig wie er sich selbst den Bauch aufschneiden wird. Aus Idee, aus dem tiefsten Gefühl für das Ganze, das ihn beherrscht. So wird er leben, um zu sehen. Gleichwie Empedokles sich in den Krater, in das Aufgerissene des Berges warf, um zu sehen. Haben wir nicht in dieser Tat des ungeheuren Mannes beides: die griechische Wissenschaft, die zugleich Physiognomik ist, und umgekehrt: die Welt der lebendigen Typen, die starre, gegebene Welt des Kosmos, die er aufreißen mußte, damit sie lebe und sich bewege, die Welt der Autarkie, die dem Weisen in einem heiligen, in einem ewigen Augenblicke nicht genügte?! Der Physiognomiker, der den Leib der Dinge nicht aufreißt, ist darum durchaus dem Asketen verwandt. Ich wüßte niemanden, der so aus der Wollust es Lebens, aus unendlicher Freude heraus zu entsagen, das heißt: den Leib der Dinge nicht aufzuschlitzen und aufzupflügen wüßte wie gerade er.

Ich nenne Ihnen noch ein Beispiel: daß hohe, emporstrebende Bäume wie der Eukalyptus lange, schmale Blätter und Bäume mit auseinandergrei-

fenden Ästen wie die Eiche breite Blätter haben, hängt morphologisch mit der Belichtung zusammen, ist ein Beweis von der Ökonomie im Weltall. Physiognomisch ist es durchaus Ausdruck für den Rhythmus der Gestalt.

Der antike Mensch sieht die Ursache im Absoluten, und deshalb wird er fragen: warum hat der Eukalyptus weiches und die Eiche hartes Holz? Die Frage so gestellt ist wissenschaftlich unsinnig und nur zu beantworten, indem wir Physiognomik in die Morphologie hineintragen und das physisch Harte mit dem moralisch Harten zusammendenken und aus der Eiche eine Allegorie des Menschen machen. Ich habe an anderer Stelle schon gesagt, daß die Physiognomik der Alten durchaus allegorisch sei.

Der moderne Mensch sucht die Ursache im Relativen, in der Erscheinung, dazwischen, nicht am Anfang. Er wird darum die Frage stellen, warum das Holz der Wurzel stärker sei als das des Stammes oder warum in dem einen Boden oder Klima nur Bäume mit hartem Holz und in einem anderen nur Bäume mit weichem, Wasser an sich ziehenden Holz gedeihen. In der Morphologie wird er also niemals ein Ganzes durch ein Ganzes, sondern immer nur den Teil (in einer zu diesem Zweck gleichsam

aufgerissenen Welt) durch den Teil erklären. Der Physiognomiker wird den Stamm und das Blatt und den Boden, aus dem der Stamm wächst, zusammensehen.

XXVII

Wie die Schwierigkeit des Schießens darin liegt, daß der Jäger das Wild im Fliegen treffe, so macht es die Kunst des Physiognomikers aus, das Gesicht der Dinge in der Bewegung zu deuten, womit wir zur Erläuterung der zweiten Ansicht kommen, der Ansicht vom Ausdruck des Gesichtes (zum Unterschied von dessen Form). Dieser Ausdruck liegt, wie wir gesehen haben, in den Übergängen, in den Zwischenräumen, im Differentiellen. Dinge in der Bewegung sehen heißt darum so viel wie: dazwischen sehen, hineinsehen, den Blick in die Ritzen, Fugen und Nähte der Dinge klemmen, sich dort eingraben und festsaugen, heißt weiter die Dinge lieben, heißt in ihnen untergehen und aus ihnen wieder auferstehen. Es ist sehr wichtig, den Begriff der Liebe mit dem der Bewegung zusammenzubringen. Ohne diesen Begriff der Liebe ist Bewegung Flucht.

Von einem ruhenden Ding oder besser: einem Ding in einer ruhenden Welt (einem Modell) können

wir dessen Eigenschaften ablesen. Das will sagen: in einer ruhenden, gegebenen, starren Welt kann jedermann sehen, in ihr ist das Gesicht der Dinge zugleich deren Definition. In der bewegten Welt der Individuen hingegen kann nur der Sehende, der Seher sehen. Ja in ihr und nur in ihr gibt es kein Gesicht ohne den Seher, keine Bedeutung ohne den Deuter. In dem Augenblick, wo es Einem gelänge, sich zwischen den Seher und das Gesicht einzukeilen und so den Seher vom Gesicht zu trennen, müßte die Welt erstarren oder zum Modell werden.

Wir anerkennen darum keinen anderen Monismus als diesen von der Einheit von Seher und Gesicht. Wie wir auch keinen anderen Dualismus anerkennen als den der Typenwelt. Es bleibe ein für allemal den mittelmäßigen Köpfen überlassen, sich für den Monismus oder für den Dualismus zu entscheiden als für zwei Endansichten. Die Einheit, wenn anders ihr ein Sinn sein soll, kann nur aus der Zweiheit und die Zweiheit aus der Einheit kommen.¹

¹ Eine physiognomische Anekdote und deren Erläuterung: Die Großmutter war Jüdin, sonst alles andere, die ganze Aszendenz deutsch, blond. Diese Großmutter, vielmehr die Tatsache, daß sie Jüdin war, wurde verschwiegen, ja unterdrückt.

Dieselben Menschen, die sich für Monismus oder Dualismus entscheiden zu müssen glauben, sind stets darum besorgt, ob der Sehende auch richtig sehe, ob er sich nicht täusche, ob sein Sehen mehr als bloß subjektiv sei, oder woher er die Gewähr dafür nehme, daß alles so sei, wie er es sehe.

Immer heftiger und grausamer. Dazu half anfangs, in der Jugend, das sehr deutsche Aussehen, die Blondheit (nicht so sehr die Gebärden). Doch mit den Jahren kam das Gesicht der Großmutter immer deutlicher, entschiedener, entschlossener heraus. In dem Maße mehr, als die Tatsache noch immer mit allen Mitteln (bis zur Weltanschauung) nicht anerkannt wurde. Zuletzt war (in Augenblicken der Erregtheit) nur noch mehr die Großmutter im Gesicht da, gleichsam böse darüber, daß sie so lange zurückgedrängt wurde, zuweilen wie rasend. Ein Beispiel, wie zutiefst der moralische und der natürliche Wille eines sind. Nicht: zusammenhängen. Dort einen Zusammenhang sehen, wo Einheit ist, kennzeichnet die Philosophie der nicht Sehenden, der nur Zudringlichen, der absolut Überflüssigen. Nur aus der Einheit ist der Konflikt, das Werden, die Zeit selber, das Böse, die Gestalt zu begreifen. Wenn ein Zusammenhang wäre, würde alles nur platt sein, undramatisch, unwirklich, gestaltlos und am Wort abprallen. (Zur Physiognomik der Rassenmischung so viel: wo das Ergebnis der Mischung aus jüdischem und germanischem Blut ein lebendiges, ein gutes, ein schönes Gesicht ist, dort überwiegt immer das eine Gesicht, bald ist es das jüdische, bald das germanische. Schlecht, verwirrend, unreal, durchaus chimärenhaft ist die Mischung zu gleichen Teilen, wo im Gesicht genau so viel vom Vater wie von der Mutter ist.)

Diese Besorgnis geht entschieden auf einen falschen Begriff von Bewegung zurück, darauf, daß einer glaubt, dieses sich Bewegende bewege sich von einem Ruhenden, vom Sehenden davon. Die Wahrheit ist, daß in dem, was wir die Welt des Sehers nennen, beides bewegt ist: der Seher und das Gesicht. Und das Ruhende ist das, was beide umfaßt. Die Liebe, Platons Eros, auch die Gnade des Augustinus. (Die Upanishad drückt dasselbe so aus: Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen.) Kann es in dieser ewig bewegten Welt ein Zu-Ende-Begreifen, eine Endansicht, Monismus, Dualismus usw. geben? Oder ist eine solche Endansicht nicht recht eigentlich die Flucht eines Unbegnadeten, eines Mißtrauischen, eines Unge liebten?

Dieselben glauben auch nicht an die Tatsachen und deren richtige Überlieferung durch die Geschichte und halten darum alle Geschichte für falsch. Als ob die Vieldeutigkeit nicht zur Natur des geschichtlichen Ereignisses, der geschichtlichen Person gehörte oder eine geschichtliche Handlung jemals abgeschlossen wäre! Das Fruchtbare in der Geschichte ist nicht so sehr das Typische wie das Einmalige. Und diesem Einmaligen, immer Neuen, in Wahrheit Unerschöpflichen des Ereignisses,

der Person, des Seins überhaupt ist der Sehergeist schicksalhaft verbunden. Ohne diesen Sehergeist würde es dieses Einmalige, dieses Neue gar nicht geben. Der große Geschichtschreiber ist darum mehr ein Seher des Gegenwärtigen als ein Kündiger des Zukünftigen. Wer das erkannt hat, wird nicht mehr die historischen Analogien überschätzen. Es gibt keinen flacheren Geist als den entzückten Verkünder des Analogien.

Mit dem tiefen, unergründlichen Sinn, welchen wir dem Einmaligen in der bewegten Welt zuerkennen müssen, welcher Sinn gleichsam der Sinn des Sehers selber ist, hängt die Tatsache zusammen, daß die Geschichte als solche kein Endziel hat, sondern daß das Ziel der Geschichte transzendent, daß es die Freiheit ist. Die Bewegung der Geschichte ist unendlich, nicht anders als die Bewegung des Gesichtes. Wie dort im Zeitlichen das Endziel die Freiheit, so ist es hier in der Raumwelt die All-Einheit.

Es besteht derselbe Unterschied zwischen der modernen (noch nicht ganz realisierten, vielleicht nicht realisierbaren) und der antiken Geschichtschreibung wie zwischen der modernen (gleichfalls sehr zukünftigen) und der antiken Physiognomik. Das Endziel der Geschichte war für den antiken Menschen

keineswegs die Freiheit, sondern der Ruhm. Weshalb derselbe auch die Handlung, das Geschehnis über die Persönlichkeit stellen mußte. Weshalb die Lüge des antiken Geschichtschreibers — wenn wir es überhaupt so nennen dürfen — als dem Ruhme dienend gewissermaßen begreiflich ist, ja als eine Form von Einbildungskraft gelten darf. Unsere uns angeborene Vieldeutigkeit ist durchaus die Folge jener Freiheit, welche wir das Endziel der Geschichte nennen. In dieser Welt der Freiheit (als des einzigen, letzten, überpersönlichen Ruhmes) ist die Lüge nicht nur keine Form der Einbildungskraft, sondern sogar deren offener Mangel.

XXVIII

Die Bewegung in der Welt des Gesichtes ist, sage ich, unendlich. Die Bewegung zu sich selber, wie ich sie an anderer Stelle genannt habe. Das Sehen in dieser Welt des Gesichtes ist dann das, was wir die unendliche Erfahrung nennen wollen. Sie müssen, heißt das, sich einmal umschlagen, umkreist, die Kugel mit dem Durchmesser Unendlich (∞) umschiffen haben, bevor Sie beginnen dürfen, bevor Sie anfangen konnten, so zu sein, wie Sie sind. So mußte dem Weltanfang die Un-

endlichkeit vorangegangen sein, denn nur so konnte sie Anfang (nicht Zufall), konnte sie Gesicht, Gestalt, Verwandlung sein. Jeder Anfang (der nicht bloß zufällig ist), jedes Gegenwärtige — es gibt in der unendlichen Welt auch keinen anderen Anfang als diesen: die Gegenwart — jedes Gesicht ist in diesem Sinne Verwandlung. In der Geisteswelt. Jedes Sein ist ein Verwandeltsein in der unendlichen Welt der Gestaltung.

Jedes Sein ist ein Verwandeltsein. Dieser Satz gilt nur im Reich der Freiheit und Persönlichkeit. Mit dem Einen setzen wir auch das Andere. In der Identitätswelt der Märchen, in einer Welt ohne die Disjunktion von Begriff und Idee, von Außen und Innen, von Denken und Sein, in der Welt der absoluten Zeit und des absoluten Raumes, in der Welt auch des Traumes, der Traumseele verwandelt sich ein Ding in das andere, der Mensch in den Mond, der Mond in einen großen, goldenen Fisch, der Fisch in einen Vogel. Lesen Sie die Märchen der Indianer und der primitiven Völker, lesen Sie überhaupt Märchen, die Sagen der Griechen! Darin herrscht diese Verwandlung des einen in das andere, herrscht Magie, Raumwelt. In der Geisteswelt, in der Welt der Freiheit ist jedes Ding in sich selbst verwandelt, in sich selber bedeutend.

Sie müssen sich darum in dieses Ding verwandeln, um dessen Sinn zu wissen.

Ich habe an vielen Stellen diese beiden Welten der Identität und Individualität einander gegenübergestellt. Ich will mich nicht wiederholen und heute nur das noch hinzufügen: In der Identitätswelt sind die Götter in vielen, verschiedenen Gestalten, in den von Tieren, von Bäumen, von Flüssen erschienen. Immer wieder hat die Erde ihren Leib aufgerissen und einen Gott geboren. Immer wieder ist die Erde geborsten und Feuer aus ihr ausgebrochen und haben die Menschen die Nähe neuer Götter gefühlt. Vielleicht wollte Empedokles, indem er sich in den Schlund des Ätna stürzte, daß die Erde keine Götter mehr gebäre, daß von nun an der Mensch Gott sei, daß der Mensch-Gott sei. Ist Empedokles, ist der Grieche nicht die Brücke, die aus dem Reiche der Identität in das der Individualität, der Freiheit führt? In diesem letzten, unendlichen Reich der Freiheit bricht die Erde nicht mehr auf und schleudert keine Götter mehr aus sich heraus. Nur so kann die Freiheit der Sinn der Erde, vielmehr des Menschen sein. Darin herrscht auch nicht mehr der Mensch-Gott, sondern der Gottmensch. Empedokles war der Mensch-Gott, seine Tat die des Mensch-Gottes, sein Ruhm

der Tod. Der Gottmensch ist in diesem Sinn unberühmt, denn sein Ruhm ist das Dasein, gleichwie die Verwandlung in seinem Reich die Idee ist oder durch die Idee geschieht. Des Gottmenschen Tat und Leiden ist, daß weder er noch sonst ein Gott je dieses irdische Dasein, den Schleier dieses Daseins mehr durchbreche oder aufreißt, gleichwie vor ihm die Erde ihren Leib aufgerissen hat, um neue Götter und Söhne aus ihren dampfenden Eingeweiden zu werfen. Darum wurde der Gottmensch geboren. Das ist der Sinn und das letzte Geheimnis des Gottmenschen.¹ Auf dieser unendlichen und ewig schweigenden Erde hat er sein Reich der Freiheit oder, wie er es nennt, des Himmels gegründet.

XXIX

Weil Sie in der Natur alles aus seinen Ursachen erklären, weil Sie alles darin zerlegen können oder auch: weil alles in der Natur sich auf Anpassung

¹ Darum ist es unendlich schwer und unendlich leicht, beides zugleich, Gott (in der Welt des Gottmenschen) zu lieben. Das Geheimnis des Gottmenschen, der dialektische Ausdruck seiner Tiefe. Einen Gott lieben, der sich nur als Gott, als Ich bin Ich, im Wunder offenbart, als berstende Erde, ist leicht oder auch schwer je nachdem. Ein solcher Gott ist überhaupt nicht zu lieben. Daher die Liebe das einzige Geheimnis des Gottmenschen.

zurückführen läßt — so muß das, was ist, wenn es nicht bei jeder Erklärung im Begriff erstarren und also vernichtet sein will, schon verwandelt, wiederauferstanden, so muß Ihr Sehen und Deuten Idee sein, Verwandlung. Ein Beispiel: Sie wissen über die giftigen Schlangen, deren Gestalt usw. alles oder ungefähr alles, was zu wissen ist, und was Sie später mehr wissen werden, das wird — um des Begriffes willen — mit dem, was Sie jetzt wissen, nicht im Widerspruch sein, worauf es in der Tat nach dem Identitätssatz ankommt, über welchen keine Wissenschaft als solche wird hinausgehen können. Sie sind, heißt das weiter, imstande, die Gestalt der giftigen Schlange (zum Unterschied von der ungiftigen) ganz und gar zu erklären, zu zerlegen: die größere Trägheit damit, daß die Schlange sich durch ihren Giftzahn besser geschützt weiß als die ungiftige; mit diesem Umstand weiter auch das stumpfe Schwanzende, welches eine geringere Beweglichkeit einschließt; damit auch in vielen Fällen wenigstens die lebhaftere Färbung, die an die von Giftpflanzen und gewissen Schmetterlingen erinnert, welche wegen ihres üblen Geruches und Geschmackes von Vögeln gemieden werden, von den Zoologen Schreck- zum Unterschied von Schutzfarben genannt; mit dem Gift-

zahn endlich die mehr dreieckige, keilförmige Form des Kopfes (jener des Tigers oder des Wiesels physiognomisch verwandt), da dieser Giftzahn, der äußerst zart ist, verlangt, daß die Schlange stoße oder schlage und nicht beiße.

Sie sehen, wie Sie das lebendige Wesen zerteilt, zerstückelt, erklärt, aufgelöst, ja vernichtet haben, so daß Ihnen nun nichts anderes übrig bleibt als es noch einmal — aus dem Geist, aus der Idee — zu schaffen und sich auf diese Weise in das Wesen zu verwandeln, wenn es aus der Starre und Zerstücklung, aus dem Begriff wieder aufleben, wenn es leben, wenn es dasein will. So ist das Geheimnis der Identität an das der Wiedergeburt und das Geheimnis der All-Einheit an das der Umkehr gebunden.

Wir haben gesehen, daß die Welt der unendlichen Bewegung — und wir können hier keine andere Bewegung anerkennen als eben die unendliche — auch jene der Disjunktion von Begriff und Idee sei, und wir sehen weiter, daß die Welt dieser Disjunktion von Außen und Innen auch die der Vernichtung und des Leidens und daß die Leidenswelt allein wiederum die unendliche sei. Sie werden mich fragen, was das für die Physiognomik unmittelbar für Folgen habe? Diese, daß Sie auf

keinen Fall an einem lebendigen, einzigen und einmaligen Wesen beweisen oder bezeugen können, das bedeute dies und ein anderes bedeute jenes, sondern, daß Sie sich zuerst in den Menschen verwandeln müssen und daß dieser verwandelte Mensch erst – und nur er – dann bedeutend sei.

Es will mir scheinen, daß Dostojewski die Menschen so gesehen habe (zum Unterschied von Tolstoi), daß der Dramatiker sie so sieht (zum Unterschied vom Epiker). Dostojewskis Menschen sind keine Typen mit typischen Tugenden und typischen Lastern, sondern Erleuchtete und dann wieder Dunkle, ganz Bloßgelegte und dann wieder Verdeckte, keusch und zugleich wollüstig, aneinander gebunden durch das Schicksal und darum rasend. Daß sich der Dichter in sie verwandelt und daß sie also Verwandelte sind, ist genau die Aufwicklung ihres Schicksals. Wer vermöchte unter sie zu treten und den einen vom anderen zu trennen, den Sohn vom Vater, den heiligen Idioten Myschkin vom Mörder Rogoschin?

Der Mittelpunkt dieser Welt, der Mittelpunkt der Welt der Tragödie überhaupt, der Welt Shakespeares, Äschylos', auch der Welt Beethovens ist imaginär. Die Mitte ist nicht im Ding, sondern im Ding und im Sehenden – das ist es, was

ich die imaginäre Mitte nenne. Und um dieser imaginären Mitte willen verwandeln sich die Menschen oder besser: sind sie Verwandelte. So ist die Mitte dann Sinn.

Ich stelle dieser Welt des Dramatikers die des Epikers, der Welt Dostojewskis die Dantes gegenüber: diese ist eine Welt der Mitte oder die Welt einer einzigen, bestehenden, geometrischen Mitte, der Mitte des göttlichen Willens, der „ersten Liebe“, der „göttlichen Rache“. Und darum, einzig um dieser Mitte der göttlichen Rache willen, sind Dantes Menschen so, wie sie sind, eine Ewigkeit lang so, wie er ihnen in den Straßen von Florenz begegnet ist, mit den Tugenden und Lastern, wie sie im Katechismus stehen. Um dieser Mitte willen, die in Gott ist, wie die Mitte des Kreises in dem einen Kreise und nicht in zwei Kreisen zugleich ist, liegen die Ketzer, die Jünger Epikurs, Cavalcante, Friedrich II. der Hohenstaufe, ewig in glühenden Särgen, sieden die Tyrannen, Ezzelin, in einem Strom von Blut, eilen die Sodomiten inmitten eines Flammenregens über glühenden Sand, tragen die Seher und Wahrsager den Kopf verkehrt, so daß sie mit ihrem Bart die Schultern bedecken, mit ihren Tränen das Kreuz netzen und nach rückwärts gehen, wandert Bertram de Born,

der Zwiespalt gesät hatte, sein vom Rumpf gespaltenes Haupt in der Hand haltend, schreiten die Heuchler mit den Bleikapuzen um Haupt und Schultern einher und liegen die Verräter im untersten Eise wie Splitter eingefroren.

XXX

So sind alle unsere Eigenschaften — zum Unterschied von den Eigenschaften einer geometrischen Figur —, so sind und bedeuten sie in einem und demselben Augenblick, so ist — um dieser imaginären Mitte willen, noch einmal — der Charakter das Schicksal, der Seiende ein Verwandelter. Zuletzt, zuunterst ist auch der Charakter der Menschen Dantes deren Schicksal, mit anderen Worten: die göttliche Rache, welche die Sünder straft, lebt in diesen als furchtbarer Trotz; in einer geheimnisvollen, über jeden Begriff hinausgehenden Weise sind der Trotz des Sünders und die Rache Gottes ein und dasselbe und ist Gott in der Hölle als in seiner eigenen, von ihm aus „erster Liebe“ geschaffenen Welt. Das soll sagen, daß zutiefst auch Dante wie jeder große Dichter Dramatiker ist und seine Menschen solche in sich selber Verwandelte sind.

Je tiefer Sie in ein Gesicht sehen, je mehr Sie sich, heißt das, in einen Menschen verwandeln, um so

weniger sehen Sie diese oder jene Eigenschaft, diese oder jene Tugenden und Sünden, wie sie im Katechismus stehen, um so mehr sehen Sie Gestalt, sehen Sie Gesicht. Im Mißtrauischen also den Betrüger, im Tyrannischen den Unterdrückten, im Rächenden den Trotzigen.

In der Welt der Typen, der ersten Ursachen ist der Betrug die Ursache des Mißtrauens, und Sie haben darin dann beide: den Mißtrauischen und den Betrüger, die Maske des Mißtrauischen und die Maske des Betrügers.

XXXI

Vieles von dem, was bisher von uns gesagt worden ist, berührt das Verhältnis von Urteils- und Einbildungskraft. Darüber will ich Ihnen zur Ergänzung des Vorhergehenden noch Folgendes sagen: Menschen mit viel Einbildungskraft sind sehr vorsichtig in ihrem Urteil. Erstens weil sie fühlen, daß das Urteil immer nur den Rang, die Klasse, die Ordnung des Gegenstandes, nie den Gegenstand selber treffe, denn dieser Gegenstand ist für einen solchen Menschen höchsten Urteils schon imaginiert, schon verwandelt. Indem oder dadurch daß er ist. Darum lieben solche Menschen die Gestalt, die Form, die Wirklichkeit, das, was

Dimitry Karamasoff den Realismus nennt. Und zweitens, sage ich, sind die Menschen von großer Einbildungskraft darum vorsichtig in ihrem Urteil, weil für sie ein Urteil stets auch schon mehr als ein bloßes Urteil, das den Rang und die Klasse der Dinge treffen soll, weil dieses für sie schon eine Entscheidung, Nein oder Ja, eine Tat, der Sprung über den Abgrund zwischen Seher und Gesicht ist.

Sie sehen, wie auf den höchsten Gipfeln Urteil und Einbildungskraft zusammenkommen und das erzeugen, was wir die Tat oder die Persönlichkeit nennen. Welche Tat oder Persönlichkeit weder durch Urteil noch durch Einbildungskraft ersetzt werden kann. Sie ist da in der Fülle der Zeit, sie selber ist die Fülle der Zeit und darum stets ursprünglich. Sie ist, heißt das, mehr als nur Übergang, Spannung, Gegensatz, Jähe, Flucht. Merken Sie auf, ein nur übergehender, nur gespannter, nur gegensätzlicher Mensch ist nicht ursprünglich oder, wenn Sie mir das Paradox erlauben, nur ursprünglich aus oder in der Nachahmung. Gleich einem Affen im Käfig. Ich frage mich oft, ob nicht der Teufel so zu Gott steht wie ein solcher Affe im Käfig zum Menschen. Vielleicht ist der Teufel auch nur ursprünglich aus Nachahmung. Daher dessen

angeborene Grimasse, Verrenkung und Ausartung, als welche einzig und allein davon kommen, daß er meint, es gäbe diese Fülle, diese Gegenwart, dieses Allgemeine nicht, vielmehr sei die Welt, so wie sie ist, nur ein Umweg des Anfangs um das Ende, ganz und gar Übertreibung, eine Nachahmung ihrer selbst, darum sinnlos, ein Kunststück, durchaus zu durchschauen und innerlich leer.

Fülle und Inhalt ist immer ursprünglich, und das Ursprüngliche immer auch ein Allgemeines. Das weiß der Teufel nicht, der aus lauter innerer Tautologie grimassiert und aus beidem, dem Ursprünglichen und dem Allgemeinen, einen Gegensatz konstruiert.

Weil ein Ding also mit Allgemeinem gefüllt ist, kann es niemals ohne Einbildungskraft erfaßt werden, kann es sozusagen ohne Ihre Einbildungskraft niemals etwas bedeuten oder darum auch ohne Ihre Einbildungskraft nie dasein. Nur Gott kann ohne Ihre Einbildungskraft bedeuten und sein, Gott hat Ihre Einbildungskraft gleichsam eingezogen, wie die Staatsbank Noten einzieht, und darum müssen Sie zu ihm sein, und dieses Sein ist dann das, was wir Glauben nennen. Welcher Glauben zugleich die Überwindung und

die Bestätigung der Einbildungskraft ist, so daß man wohl sagen darf, in einer Welt ohne Einbildungskraft könnte es gar nicht zum Glauben kommen. Oder nur zu so etwas wie einem Glauben an den Fortschritt oder an das Atom oder an die Relativität der Zeit oder auch an den Sieg des Guten, mit einem Wort: an Dinge, die wir lieber wissen möchten und die wir nicht genau wissen können.

XXXII

Ist nicht Sinnbild dieser Fülle, dieses Allgemeinen der menschliche Schädel, das menschliche Auge? In deren Ründe? Wohl war in keinem Menschenschädel und in keinem Menschenauge als Spiegeln nicht des Planeten, sondern des Himmelsgewölbes so sehr die Fülle wie im Schädel und im Auge Shakespeares. Ich glaube, Sie müssen es seinen gewiß nicht guten Porträts noch ansehen können. Wo so viel Fülle oder so Fülle ist, dort hat der bedeutende Zug jeden Sinn verloren, dort gibt es nicht mehr den bedeutenden Zug, sondern nur mehr noch Zartheit als Ausdruck der Fülle und des unendlichen Lebens und in dieser Zartheit die Bedeutung der Fülle oder im Leben selbst den Sinn des Lebens. Jede andere Bedeu-

tung wäre Begriff, wäre Ausartung, Grimasse. Es gibt wohl kein Menschengesicht, das — im Vergleiche mit Dantes typischem Gesicht des großen Menschen — so schwer zu deuten, so nicht zu deuten wäre wie das Shakespeares, wenn Sie es nicht so deuten, wie wir es gedeutet haben. Finden Sie nicht dieses selbe Gesicht wieder in dem Gesicht seines äußeren Lebens, von dem wir nichts Bedeutendes wissen und das darum allein von allen Menschenleben zum Mythos geworden ist?

XXXIII

Ich habe Ihnen die beiden Ansichten zu erläutern versucht: die Ansicht von der Welt als Typus und die Ansicht von der Welt als Individuum, die Ansicht von Außen und die Ansicht von Innen. Wer diese beiden Ansichten zusammenfassen will, kommt zu der ewigen Frage des Menschengeistes: Wie hängt das Leblose, Teilbare, das Tote mit dem Lebendigen und Gestalteten zusammen? Bestimmter und für den Physiognomiker formuliert: Wo und wie weisen die Organismen an sich selber das Siegel des Planeten auf, der sie durch den Äther trägt? Wie ist die Erde selber in den Gebilden? Und wie sind diese Gebilde wiederum in der Erde?

Im menschlichen Haupte, in der Ründe des Schädels, in dessen Abgrenzung vom Rumpfe durch den Hals (zum Unterschied vom Kopf des Tieres, im besonderen von dem der Schlange, des kriechenden Wurmes) ist, wie schon gesagt wurde, nicht so sehr der Planet wie das ganze, geschlossene Himmelsgewölbe ein-gebildet. Desgleichen im Auge, in dessen Ründe. In diesem Auge ist weiter das Licht der Sonne ein-gebildet, wie der Schall im Ohr, wie die Welle des dröhnenden, blinden Meeres in der Muschel. So ist ein jegliches Ding imaginiert. Die Physiognomik ist die Morphologie einer also ein-gebildeten Welt. Ich glaube, ich könnte Ihnen keine Definition der Physiognomik geben, die gleich umfassend und richtig wäre. Wie das Himmelsgewölbe im menschlichen Schädel, so ist die Drehung und Bahn des Planeten in den Windungen des Schlangenleibes, so die Erde, das freischwebende Gestirn, im Ei des Vogels.

Für den Physiognomiker, wie wir ihn hier von Anfang bis zu Ende verstanden haben, ist der Zusammenschluß der beiden Welten des Ur- und des Abbildes vollzogen. Der Physiognomiker wird darum nicht sagen, Tizians Karl V. oder die Mona Lisa wären Idealisierungen wirklicher, zufälliger, durch den Tod zerstörter Gesichter, oder die Bil-

der würden den wahren Menschen wiedergeben, das Wirkliche sei eben um dieser Ideale willen Täuschung usw. Nein, der Physiognomiker hält den Blick dauernd in eine Welt gerichtet, in welcher das Abbild so wirklich ist wie das Urbild und das Urbild so ein-gebildet wie das Abbild. Ich darf hier wohl sagen, daß dieser Physiognomiker darum keiner Weltansicht so ferne stehen muß wie jener, die von einer Welt des Willens und von einer Welt der Vorstellung spricht, und daß er, wie groß immer seine Bewunderung für den Geist und den Charakter des Urhebers dieser Weltansicht sei, keine für gleicherweise fragwürdig halten wird.

Je deutlicher der Planet in einem Gebilde ist, um so mehr ist dieses Gebilde auch Sinnbild seiner selbst, oder was dasselbe ist, um so entschiedener lebt dieses Gebilde zugleich in der wirklichen und in der eingebildeten Welt. Welchem Gebilde ist die um die Sonne kreisende Erde deutlicher ein-gebildet als der Schlange! In der Kugelform der Baumkrone, in der Ordnung der Äste, Zweige und Blätter, in den Jahresringen des Stammes, in der Gestalt des Stammes selber, im Kelch und in der Sternform der Blüten finden Sie die Gestalt der Erde und deren Bahn um die Sonne, die Gestalt

aller Gestirne und die Wirkung des daraus fließenden Lichtes.

Diese Ordnung der Pflanze ist die eine Ordnung der Dinge, die Ordnung der Symmetrie, die Ordnung im Raume.

Diese Ordnung der Pflanze finden Sie wieder in den Künsten des Raumes, in der Architektur und in der Skulptur, in letzterer in dem Grade mehr, als diese mit der Architektur in engem Zusammenhang geblieben ist. Je sinnbildlicher diese beiden Künste für ein Zeitalter oder ein Volk oder eine Rasse waren, um so mehr finden Sie die Ordnung der Pflanze, die Ordnung des Raumes, die Symmetrie und die Heiligkeit der Zahl darin wieder. In der hieratischen Kunst mehr als in der Kunst der Griechen, in der Kunst Asiens mehr als in der Europas. In den Statuen Buddhas, die zu Hunderten in der großen Shwe-Dagon von Rangoon sitzen oder lagern, haben Sie beides: das Geheimnis der Blume und das Geheimnis des Gestirnes. Wir haben an anderer Stelle gezeigt, wie die Menschen aus diesem Reich des Raumes, der Symmetrie, der Pflanze gekommen sind. Wir haben es dort auch das Reich der Identität, der heiligen Zahl, der Magie genannt. (Ist in der Trinität, in der indischen Trimurti nicht die Ordnung der Pflanze, die Pflanze

selber?) Es ist auch das Reich der chthonischen Götter, die Zeit, da die Erde kreißend Götter aus ihrem Schoß gebar, die Zeit der weissagenden Erde. Das Paradies, das Elysium, der Garten der Hesperiden waren darin gelegen. Im heiligen Raume. Sie wissen, wie in der Natur das Reich der Pflanze übergeht in das der Tiere, ohne daß Sie imstande wären, streng, d. h. durch Begriffe das eine gegen das andere abzugrenzen. So hängt der Raum mit der Zeit, so die Symmetrie mit dem Rhythmus zusammen: durch das Unendliche. In einer absolut endlichen Welt müßte Ihnen, heißt das, auch der Schnitt zwischen Pflanze und Tier, der beide Reiche absolut voneinander trennt, gelingen. Es gibt keinen Rhythmus ohne Symmetrie und keine Symmetrie ohne Rhythmus. Sie mögen die Symmetrie den Rhythmus des Raumes und den Rhythmus die Symmetrie der Zeit nennen. In der Paarigkeit von Auge, Ohr, Hand, Fuß usw. haben Sie beides in einem: Rhythmus und Symmetrie. In der Zahl geht die Symmetrie in den Raum und der Rhythmus in die Zeit über, darum ist die Zahl nicht Gesicht und Gestalt, sondern, wie Kant sie definiert, die Einheit von Zeit und Raum. Die Gestalt könnte man dementsprechend definieren als die Einheit von Rhythmus und Symmetrie.

Symmetrie und Rhythmus stehen zueinander wie Pflanze und Tier. Wir können das Tier, vielmehr dessen tägliches, ja augenblickliches Leben, dessen Not und Freude als den wunderbarsten und tiefsten Ausdruck des Weltrhythmus bezeichnen. Wie in der Architektur die Pflanze, so wird in der Musik das Tier vergottet oder verklärt. Der Mensch ist die Brücke von diesem Reiche des Tieres, der Welt als Rhythmus, in das dritte Reich, in das des Engels oder wie immer wir es nennen. Vergessen wir aber nicht, daß die Musik im Tierreich ihre Wurzel hat. Der Musiker ist darum alles andere eher als ein Ende. Er ist mehr denn jeder andere Künstler Brücke, Kanal, Flöte, Rohr, in sich selber nicht verankert, Kampfplatz zwischen Tier und Engel, halb Mensch, halb Gott, Halbmensch, Halbgott, ohne Maß, Orpheus, Mozart . . .

Das Reich des Menschen ist nicht das der Symmetrie oder das des Rhythmus, sondern das des Maßes. Es ist noch nicht das dritte Reich, als welches unseren Sinnen nicht zugänglich ist; das Reich des Menschen ist wie ein Anlauf dazu, wie eine Stauung davor, wie eine Stockung vor etwas Neuem, Anderem, oft Geahntem, nie Gewußtem. Darum bedeutet der Mensch sich selber immer nur auf dem Umweg des Anderen. Daher bedeutet er

— wenn ich so sagen darf — durch den Tod hindurch. Als Individuum. So ist er ein Zwischenwesen, stark und schwach, weise und töricht. Maß (zum Unterschied von Rhythmus und von Symmetrie) ist: daß zwei Reiche da sind, Schein und Wesen, Kunst und Wirklichkeit. Das Tier kennt diese zwei Reiche nicht. Dessen Spieltrieb hat nichts mit Kunst zu tun. Es ist nur platt, im Spieltrieb des Tieres den Ursprung der Kunst zu sehen. Das Wort ist der Ausdruck dieses Maßes. Wort ist Maß. Die Dichtung ist darum die eigentliche Kunst des Menschen, die Kunst im Reich des Maßes. Aus diesem Gesichtspunkte ist die Ansicht, daß die Musik die Einheit aller Künste und darum auch die vollkommenste Kunst sei — eine Ansicht, der wir selbst einmal gehuldigt haben — nicht zu halten. Wir erklären die Dichtung für die repräsentative Kunst des Menschen.

Die Physiognomik der Pflanze oder des Tieres ist einfach, weil Pflanze und Tier sich selber bedeuten. Die Physiognomik des Menschen ist schwierig um dieser beiden Welten der Wirklichkeit und der Dichtung willen. Um der tiefen Bedeutung des Todes willen. Weil der Mensch die Einbildungskraft hat, die dem Tiere fehlt. Wenn es dem Men-

schen gelänge, diese Einbildungskraft in der Welt der Dinge ein-zubilden, dann wäre die Dichtung Physiognomik und die Physiognomik Dichtung, dann wäre das Wort Fleisch und das Fleisch Wort geworden und der Mensch aus dem Reiche des Maßes in das Reich des Seins gedrungen, in das Reich der Identität. In seltenen, wenigen Werken ist es zuweilen reifsten, reinsten Geistern (oft um den Preis des Wahnsinns) gelungen, also durch das Maß oder die Sprache durchzustoßen ins Sein oder, wenn Sie es so wollen, die Zwischenwand einzuschlagen zwischen Ding und Wort. Ich finde in Goethes Alterswerken, in Beethovens letzten Quartetten, ich finde in den Gedichten Hölderlins aus der Periode des beginnenden Wahnsinns diesen Zustand der Einheit, ich finde ihn auf erlesenen Seiten von Jean Paul. Die Werke dieser Menschen sind niemals die von problematischen Geistern und Menschen, wie etwa Hebbel einer war. Sie sind mehr als Dichtung, sie sind Wort gewordene Welt, Umstülpung des Maßes in das Sein. Sie sind die Physiognomik einer ein-gebildeten Welt. In ihnen ist der Sonnentag zum Sittentag geworden.

Was ich die Welt der Identität nenne, ist jene letzte Einigung des Menschen mit der Erde, mit den Gestirnen, mit dem Himmel. In dieser Welt sind wir,

in ihr bedeuten wir nicht mehr. Der Heilige (aller Religionen und Kulturen) ist der Exponent dieser Welt, deren verkörpertes Prinzip. Sein Körper ist Gestirn, ist sonnenhaft. Sein Körper bedeutet nicht mehr die Seele, sondern ist die Seele. Wir können es auch so ausdrücken: der Heilige ist vor allen anderen Menschen kein psychologisches Problem, sondern ein biologisches, d. h. seine Psychologie ist schon wieder Biologie geworden, seine Seele ist Atmung, seine Unsterblichkeit ist gegenwärtig, sein Sinn Mitte. Er ist, und wir sind verwandelt. Wir sind um seinetwillen verwandelt. Jetzt verstehen Sie die Bedeutung des Satzes: Sein ist Verwandeltsein. Wir sind die Peripherie und er ist der Mittelpunkt des Kreises. So gehören wir zusammen. Lavater hat seine Physiognomik aus dem paradiesischen Menschen deduziert, wir führen die unsere bis zum Heiligen (in unserem Sinne). Lavaters Welt und Ideal war ein statisches, unsere Welt ist eine dynamische. Hier, beim Heiligen bricht die Physiognomik in die Wertlehre um. Der Heilige ist die Brücke aus dem Reiche der All-Einheit in das Reich der Freiheit und die Eini-gung beider Reiche.

Diese Abhandlung ist aus einem Vortrag entstanden, der am 21. Januar 1921 in München gehalten wurde. Das ist der Grund, warum die Form der Anrede gewahrt wurde.

Druck von Fr. Richter in Leipzig

INSEL-VERLAG ZU LEIPZIG

RUDOLF KASSNER:

DIE CHIMÄRE. – DER AUSSÄTZIGE.

ENGLISCHE DICHTER.

DER INDISCHE GEDANKE. – VON DEN ELEMENTEN
DER MENSCHLICHEN GRÖSSE. Zweite Auflage.

MELANCHOLIA. Zweite Auflage.

DIE MORAL DER MUSIK. Aus den Briefen an einen
Musiker. Dritte Auflage.

DER TOD UND DIE MASKE. Gleichnisse. Zweite Auflage.

ZAHL UND GESICHT. Nebst einer Einleitung: Der Umriß
einer universalen Physiognomik.
