



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
PADERBORN

# Universitätsbibliothek Paderborn

## Philosophische Kultur

**Simmel, Georg**

**Leipzig, 1919**

Zur philosophischen Psychologie

**urn:nbn:de:hbz:466:1-42168**

---

---

## Zur philosophischen Psychologie.

---

---

### Das Abenteuer.

Jedes Stück unseres Tuns oder Erfahrens trägt eine doppelte Bedeutung: es dreht sich um den eigenen Mittelpunkt, es hat so viel an Weite und Tiefe, an Lust und Leid, wie sein unmittelbares Erlebtwerden ihm gibt; und es ist zugleich der Teil eines Lebensverlaufes, nicht nur ein umgrenztes Ganzes, sondern auch Glied eines Gesamtorganismus. Beide Werte bestimmen jeden Lebensinhalt in mannigfacher Konfiguration; Ereignisse, die in ihrer eigenen, nur sich selbst darbietenden Bedeutung einander sehr ähnlich sein mögen, sind gemäß ihren Verhältnissen zum Ganzen des Lebens äußerst divergent; oder, in jener ersteren Hinsicht vielleicht unvergleichbar, können ihre Rollen als Elemente unserer Gesamtexistenz zum Verwechseln gleich sein. Wenn von zwei Erlebnissen, deren angebbare Inhalte gar nicht weit unterschieden sind, das eine als „Abenteuer“ empfunden wird, das andere nicht — so ist es jene Verschiedenheit des Verhältnisses zum Ganzen unseres Lebens, durch die dem einen diese Bedeutung zufällt, die sich dem andern versagt.

Und zwar ist nun die Form des Abenteuers, im allerallgemeinsten: daß es aus dem Zusammenhange des Lebens herausfällt. Mit jener Ganzheit eines Lebens meinen wir doch, daß in seinen einzelnen Inhalten, so kraß und unversöhnlich sie sich voneinander abheben mögen, ein einheitlicher Lebensprozeß kreist. Dem Ineinandergreifen der Lebensringe, dem Gefühl, daß sich mit all diesen Gegenläufen, diesen Biegungen, diesen Verknotungen doch schließlich ein kontinuierlicher Faden spinnt, steht dasjenige, was wir ein Abenteuer nennen, gegenüber, ein Teil unserer Existenz freilich, dem sich vorwärts und rückwärts andere unmittelbar anschließen — und zugleich, in seinem tieferen

Sinne, außerhalb der sonstigen Kontinuität dieses Lebens verlaufend. Und dennoch ist es unterschieden von all dem einfach Zufälligen, Fremden, nur die Epidermis des Lebens Streifenden. Indem es aus dem Zusammenhange des Lebens herausfällt, fällt es — dies wird sich allmählich erklären — gleichsam mit eben dieser Bewegung wieder in ihn hinein, ein Fremdkörper in unserer Existenz, der dennoch mit dem Zentrum irgendwie verbunden ist. Das Außerhalb ist, wenn auch auf einem großen und ungewohnten Umweg, eine Form des Innerhalb. Durch diese seelische Position bekommt das Abenteuer für die Erinnerung leicht die Färbung des Traumes. Jeder weiß, wie schnell wir Träume vergessen, weil auch sie sich außerhalb des sinnvollen Zusammenhanges des Lebensganzen stellen. Was wir als „traumhaft“ bezeichnen, ist nichts anderes als eine Erinnerung, die sich mit weniger Fäden als sonstige Erlebnisse dem einheitlichen und durchgehenden Lebensprozesse verknüpft. Wir lokalisieren unsere Unfähigkeit, ein Erlebtes eben diesem einzuordnen, gewissermaßen durch die Vorstellung des Traumes, in dem dies Erlebte stattgefunden hätte. Je „abenteuerlicher“ ein Abenteuer ist, je reiner es also seinen Begriff erfüllt, desto „traumhafter“ wird es für unsere Erinnerung. Und so weit rückt es oft von dem zentralen Punkte des Ich und dem von ihm zusammengehaltenen Verlaufe des Lebensganzen ab, daß wir an das Abenteuer leicht so denken, als ob ein anderer es erlebt hätte; wie weit es jenseits dieses Ganzen schwebt, wie fremd es ihm geworden ist, drückt sich eben darin aus, daß es sozusagen mit unserem Gefühl vereinbar wäre, ihm ein anderes Subjekt als jenem zu geben.

In einem viel schärferen Sinne, als wir es von den anderen Formen unserer Lebensinhalte zu sagen pflegen, hat das Abenteuer Anfang und Ende. Dies ist seine Gelöstheit aus den Verschlingungen und Verkettungen jener Inhalte, seine Zentrierung in einem für sich bestehenden Sinn. Von den Ereignissen des Tages und Jahres empfinden wir sonst, das eine sei zu Ende, indem oder weil das andere einsetzt, sie bestimmen sich gegenseitig ihre Grenzen, und damit gestaltet oder spricht die Einheit des Lebenszusammenhanges sich aus. Das Abenteuer aber

ist, seinem Sinne als Abenteuer nach, von dem Vorher und Nachher unabhängig, ohne Rücksicht auf diese bestimmt es sich seine Grenzen. Eben da, wo die Kontinuität mit dem Leben so prinzipiell abgelehnt wird oder eigentlich nicht erst abgelehnt zu werden braucht, weil von vornherein eine Fremdheit, Unberührbarkeit, ein Außer-der-Reihe-Sein vorliegt — da sprechen wir von Abenteuer. Ihm fehlt jene gegenseitige Durchdringung mit den benachbarten Teilen des Lebens, durch die dieses ein Ganzes wird. Es ist wie eine Insel im Leben, die sich ihren Anfang und ihr Ende nach ihren eigenen Bildungskräften und nicht, wie das Stück eines Kontinentes, zugleich nach denen ihres Diesseits und Jenseits bestimmt. Diese entschiedene Begrenztheit, mit der das Abenteuer sich aus dem Gesamtverlauf eines Schicksals heraushebt, ist keine mechanische, sondern eine organische: wie der Organismus sich seine Raumform nicht einfach dadurch, daß ihm von rechts und links eine Hemmung kommt, bestimmt, sondern aus der Triebkraft eines von innen formenden Lebens — so ist das Abenteuer nicht zu Ende, weil etwas anderes anfängt, sondern seine Zeitform, sein radikales Zu-Ende-sein, ist die genaue Ausformung seines inneren Sinnes. Zunächst hierin liegt die tiefe Beziehung des Abenteurers zum Künstler, vielleicht auch die Neigung des Künstlers zum Abenteuer begründet. Denn es ist doch das Wesen des Kunstwerkes, daß es aus den endlos kontinuierlichen Reihen der Anschaulichkeit oder des Erlebens ein Stück herauschneidet, es aus den Zusammenhängen mit allem Diesseits und Jenseits löst und ihm eine selbstgenugsame, wie von einem inneren Zentrum her bestimmte und zusammengehaltene Form gibt. Daß ein Teil des Daseins, das in dessen Ununterbrochenheit verflochten ist, dennoch als ein Ganzes, als eine geschlossene Einheit empfunden wird — das ist die Form, die dem Kunstwerk und dem Abenteuer gemeinsam ist. Und wegen ihrer werden beide, in aller Einseitigkeit und Zufälligkeit ihrer Inhalte, so empfunden, als ob sich in jedem irgendwie das ganze Leben zusammenfaßte und erschöpfte. Und nicht schlechter, sondern vollkommener scheint dies darum zu geschehen, weil das Kunstwerk überhaupt jenseits des Lebens als einer Realität steht, das Abenteuer überhaupt jenseits des Lebens als eines

ununterbrochenen, jedes Element mit seinen Nachbarn verständlich verflechtenden Verlaufes. Gerade weil das Kunstwerk und das Abenteuer dem Leben gegenüberstehen (wenn auch in sehr verschiedener Bedeutung des Gegenüber), ist das eine und das andere analog der Ganzheit eines Lebens selbst, wie es sich in dem kurzen Abriß und der Zusammengedrängtheit des Traum-erlebnisses darstellt. Darum ist der Abenteurer auch das stärkste Beispiel des unhistorischen Menschen, des Gegenwartswesens. Er ist einerseits durch keine Vergangenheit bestimmt (was seinen nachher zu behandelnden Gegensatz zum Alter trägt), andererseits besteht die Zukunft für ihn nicht. Ein extrem charakteristischer Beleg dafür ist, daß Casanova, wie aus seinen Memoiren zu ersehen ist, so und so oft im Lauf seines erotisch-abenteuerlichen Lebens ernsthaft beabsichtigte, eine Frau, die er gerade liebte, zu heiraten. Bei dem Naturell und der Lebensführung Casanovas war etwas Widerspruchsvolleres, innerlich und äußerlich Unmöglicheres nicht ausdenkbar. Casanova war nicht nur ein vortrefflicher Menschenkenner, sondern ersichtlich auch ein seltener Kenner seiner selbst; und obgleich er sich sagen mußte, daß er eine Ehe nicht vierzehn Tage ausgehalten hätte, und daß die allerjammervollsten Konsequenzen dieses Schrittes völlig unvermeidlich waren — so verschlang der Rausch des Augenblicks (wobei ich den Akzent mehr auf Augenblick als auf Rausch legen möchte) die Zukunftsperspektive gleichsam mit Haut und Haaren. Weil ihn das Gegenwartsgefühl unbedingt beherrschte, wollte er ein Verhältnis für die Zukunft eingehen, das gerade durch sein Gegenwartsnaturell unmöglich war.

Daß ein Isoliertes und Zufälliges eine Notwendigkeit und einen Sinn enthalten könne — das bestimmt den Begriff des Abenteurers in seinem Gegensatz zu allen Stücken des Lebens, die die bloße Fügung der Geschehnisse in dessen Peripherie einstellt. Zum Abenteuer wird ein solches erst durch jene doppelte Sinngebung: daß es in sich eine durch Anfang und Ende festgelegte Gestaltung eines irgendwie bedeutungsvollen Sinnes ist, und daß es, mit all seiner Zufälligkeit, all seiner Exterritorialität gegenüber dem Lebenskontinuum, doch mit dem Wesen und der Bestimmung seines Trägers in einem weitesten, die ra-

tionaleren Lebensreihen übergreifenden Sinne und in einer geheimnisvollen Notwendigkeit zusammenhängt. Hier klingt die Beziehung des Abenteurers zum Spieler an. Der Spieler ist zwar der Sinnlosigkeit des Zufalls preisgegeben; allein indem er auf dessen Gunst rechnet, indem er ein durch diesen Zufall bedingtes Leben für möglich hält und verwirklicht, stellt sich ihm der Zufall doch in einen Zusammenhang des Sinnes ein. Die typische Abergläubigkeit des Spielers ist nichts anderes als die greifbare und vereinzelte, deshalb aber auch kindische Form dieses tiefen und umfassenden Schemas seines Lebens: daß in dem Zufall ein Sinn, irgendeine notwendige — wenn auch nicht nach der rationalen Logik notwendige — Bedeutung wohne. Durch den Aberglauben, mit dem der Spieler den Zufall durch Vorzeichen und magische Hilfsmittel in sein Zwecksystem hineinziehen will, enthebt er ihn seiner unzugänglichen Isoliertheit, sucht in ihm eine zwar nach phantastischen Gesetzen, aber immerhin doch nach Gesetzen verlaufende Ordnung. Und so läßt auch der Abenteurer den außerhalb der einheitlichen, von einer Sinn gelenkten Lebensreihe stehenden Zufall dennoch irgendwie von diesem umfaßt sein. Er bringt ein zentrales Lebensgefühl auf, das sich durch die Exzentrizität des Abenteurers hindurchleitet, und gerade in der Weite des Abstandes zwischen seinem zufälligen, von außen gegebenen Inhalt und dem zusammenhaltenden, sinngebenden Zentrum der Existenz eine neue, bedeutungsvolle Notwendigkeit seines Lebens herstellt. Zwischen Zufall und Notwendigkeit, zwischen dem Fragmentarischen äußerer Gegebenheit und der einheitlichen Bedeutung des von innen her entwickelten Lebens spielt ein ewiger Prozeß in uns, und die großen Formen, in denen wir die Inhalte des Lebens gestalten, sind die Synthesen, die Antagonismen oder die Kompromisse jener beiden Grundaspekte. Das Abenteuer ist eine von ihnen. Wenn der professionelle Abenteurer aus der Systemlosigkeit seines Lebens ein Lebenssystem macht, wenn er die nackten äußeren Zufälle sucht, aus seiner inneren Notwendigkeit heraus und jene in diese einbauend — so macht er damit nur gleichsam makroskopisch sichtbar, was die Wesensform jedes „Abenteurers“, auch des nicht abenteuerlichen Menschen, ist. Denn

immer meinen wir mit dem Abenteuer ein Drittes, jenseits sowohl des bloßen abrupten Geschehnisses, dessen Sinn uns schlechthin außen bleibt, wie es von außen kam, als auch der einheitlichen Lebensreihe, in der jedes Glied das andere zu einem Gesamtsinne ergänzt. Das Abenteuer ist nicht ein Gemengsel beider, sondern das unvergleichlich gefärbte Erlebnis, das sich nur als ein besonderes Umfaßtsein jenes Zufällig-Äußeren durch dieses Innerlich-Notwendige ausdeuten läßt.

Hier und da aber wird dieses ganze Verhältnis noch von einer tieferen inneren Gestaltung umgriffen. So sehr das Abenteuer auf einer Unterschiedlichkeit innerhalb des Lebens zu beruhen scheint, so kann doch das Leben als ganzes wie ein Abenteuer empfunden werden. Es ist dazu weder nötig, ein Abenteuerer zu sein, noch viele einzelne Abenteuer durchzumachen. Wer diese einzigartige Attitüde zum Leben hat, muß über dessen Ganzem eine höhere Einheit, gleichsam ein Über-Leben fühlen, das sich zu jenem verhält wie die unmittelbare Lebenstotalität selbst zu den einzelnen Erlebnissen, die uns die empirischen Abenteuer sind. Vielleicht gehören wir einer metaphysischen Ordnung an, vielleicht lebt unsere Seele ein transzendentes Dasein, derart, daß unser irdisch bewußtes Leben nur ein isoliertes Stück gegenüber einem unnennbaren Zusammenhange einer über ihm sich vollziehenden Existenz ist. Der Seelenwanderungsmythus mag ein stammelnder Versuch sein, diesen Segmentcharakter jedes gegebenen Lebens auszudrücken. Wer durch alles reale Leben hindurch eine geheime, zeitlose Existenz der Seele spürt, die mit diesen Realitäten nur wie von der Ferne her verbunden ist — der wird das Leben in seiner gegebenen und begrenzten Ganzheit jenem transzendenten und in sich einheitlichen Schicksal gegenüber als ein Abenteuer empfinden. Gewisse religiöse Stimmungen scheinen dies zu bewirken. Wo unsere irdische Laufbahn als ein bloßes Vorstadium der Erfüllung ewiger Geschicke gilt, wo wir auf der Erde nur einen flüchtigen Gastaufenthalt, aber keine Heimat haben, da liegt offenbar nur eine besondere Färbung des allgemeinen Gefühls vor, daß das Leben als ganzes ein Abenteuer ist; womit eben nur ausgedrückt ist, daß die Symptome des Abenteurers in ihm zusammenrinnen:

daß es außerhalb des eigentlichen Sinnes und stetigen Ablaufes der Existenz steht und dieser doch durch ein Schicksal und eine geheime Symbolik verbunden ist, daß es ein fragmentarischer Zufall ist und doch nach Anfang und Ende wie ein Kunstwerk geschlossen, daß es wie ein Traum alle Leidenschaften in sich sammelt und doch wie dieser zum Vergessenwerden bestimmt ist, daß es wie das Spiel sich gegen den Ernst abhebt und doch wie das *Va banque* des Spielers auf die Alternative eines höchsten Gewinns oder der Vernichtung geht.

Die Synthese der großen Lebenskategorien, als deren eine besondere Formung sich das Abenteuer verwirklicht, vollzieht sich weiterhin zwischen der Aktivität und der Passivität, zwischen dem, was wir erobern, und dem, was uns gegeben wird. Freilich macht die Synthese des Abenteurers den Gegensatz dieser Elemente extrem fühlbar. Wir reißen einerseits mit ihm die Welt gewaltsam in uns hinein. Der Unterschied gegen die Art, wie wir ihr in der Arbeit ihre Gaben abgewinnen, macht das deutlich. Die Arbeit hat sozusagen ein organisches Verhältnis zur Welt, sie entwickelt deren Stoffe und Kräfte kontinuierlich zu ihrer Zuspitzung im menschlichen Zwecke hin, während wir im Abenteuer ein unorganisches Verhältnis zu ihr haben; es bringt die Geste des Eroberers mit sich, das rasche Ergreifen der Chance, gleichviel ob wir damit ein zu uns, zu der Welt oder zum Verhältnis beider harmonisches oder unharmonisches Stück für uns heraustrennen. Andererseits aber sind wir ihr im Abenteuer doch schutzloser, reserveloser preisgegeben als in allen Verhältnissen, die mit der Gesamtheit unseres Weltlebens durch mehr Brücken verbunden sind und uns deshalb gegen Chocs und Gefahren besser durch vorbereitete Ausbiegungen und Anpassungen verteidigen. Die Verflechtung von Handeln und Leiden, in der unser Leben verläuft, spannt hier ihre Elemente zu einer Gleichzeitigkeit von Eroberertum, das alles nur der eigenen Kraft und Geistesgegenwart verdankt, und völligem Sich-Überlassen an die Gewalten und Chancen der Welt, die uns beglücken, aber in demselben Atem auch zerstören können; daß die Einheit, zu der wir in jedem Augenblick unsere Aktivität und unsere Passivität der Welt gegenüber zusammenleben, ja, die in einem gewissen

Sinne das Leben ist, ihre Elemente zu so äußerster Zuspitzung treibt und sich eben damit — als wären diese nur die beiden Aspekte eines und desselben, geheimnisvoll ungetrennten Lebens — um so tiefer fühlbar macht: das ist wohl einer der wunderbarsten Reize, mit denen uns das Abenteuer verlockt.

Es ist noch mehr als die Einstellung des gleichen Grundverhältnisses unter einen anderen Gesichtswinkel, wenn uns das Abenteuer weiterhin als eine Kreuzung des Sicherheitsmit dem Unsicherheitsmoment des Lebens erscheint. Die Sicherheit, mit der wir — berechtigt oder irrend — um einen Erfolg wissen, gibt dem Tun eine qualitativ besondere Färbung; wenn wir umgekehrt unsicher sind, ob wir dahin gelangen werden, wohin wir aufgebrochen sind, wenn wir das Nicht-Wissen um den Erfolg wissen, so ist das nicht nur eine quantitativ herabgesetzte Sicherheit, sondern bedeutet eine innerlich und äußerlich einzigartige Führung unserer Praxis. Der Abenteurer nun, um es mit einem Worte zu sagen, behandelt das Unberechenbare des Lebens so, wie wir uns sonst nur dem sicher Berechenbaren gegenüber verhalten. (Darum ist der Philosoph der Abenteurer des Geistes. Er macht den aussichtslosen, aber darum noch nicht sinnlosen Versuch, ein Lebensverhalten der Seele, ihre Stimmung gegen sich, die Welt, Gott, in begriffsmäßige Erkenntnis zu formen. Er behandelt dies Unlösbares, als wäre es lösbar.) Wo die Verwebung mit unerkennbaren Schicksalselementen den Erfolg unseres Tuns zweifelhaft macht, pflegen wir doch unseren Kräfteinsatz zu begrenzen, uns Rückzugslinien offen zu halten, den einzelnen Schritt nur wie probeweise zu tun. Im Abenteuer verfahren wir direkt entgegengesetzt: gerade auf die schwebende Chance, auf das Schicksal und das Ungefähr hin setzen wir alles ein, brechen die Brücken hinter uns ab, treten in den Nebel, als müßte der Weg uns unter allen Umständen tragen. Dies ist der typische „Fatalismus“ des Abenteurers. Gewiß sind auch ihm die Dunkelheiten des Schicksals nicht durchsichtiger als anderen, aber er verfährt so, als ob sie es wären. Die eigentümliche Gewagtheit, mit der er sich immerzu aus den Festigkeiten des Lebens herausbegibt, baut sich gewissermaßen zu ihrer eigenen Rechtfertigung ein Gefühl von Sicherheit und Gelingenmüssen unter,

das sonst nur der Durchsichtigkeit berechenbarer Ereignisse zukommt. Von der fatalistischen Überzeugung, daß unser Schicksal, das wir nicht kennen, uns unentrinnbar sicher ist, ist dies nur die subjektive Wendung: daß der Abenteurer dieses Unerkennbaren dennoch für sich sicher zu sein glaubt; darum erscheint dem nüchternen Menschen das abenteuerliche Tun oft als Wahnsinn, weil es, um einen Sinn zu haben, voraussetzen scheint, daß das Unwißbare gewußt werde. Von Casanova sagte der Prinz von Ligne: „Er glaubt an nichts, ausgenommen an das, was am wenigsten glaubwürdig ist.“ Ersichtlich liegt dem jenes perverse oder wenigstens „abenteuerliche“ Verhältnis zwischen dem Gewissen und dem Ungewissen zugrunde. Der Skeptizismus des Abenteurers — daß er „an nichts glaubt“ — ist ersichtlich das Korrelat dazu: wem das Unwahrscheinliche wahrscheinlich ist, dem wird leicht das Wahrscheinliche unwahrscheinlich. Der Abenteurer verläßt sich zwar in irgendeinem Maße auf die eigene Kraft, vor allem aber auf das eigene Glück, eigentlich auf eine sonderbar undifferenzierte Einheit beider. Die Kraft, deren er sicher ist, und das Glück, dessen er unsicher ist, gehen subjektiv doch zu einem Sicherheitsgefühl in ihm zusammen. Wenn es das Wesen des Genies ist, eine unmittelbare Beziehung zu den geheimen Einheiten zu besitzen, die in der Erfahrung und durch die Zerlegungen des Verstandes in ganz gesonderte Erscheinungen auseinandergehen — so lebt der geniale Abenteurer, wie mit einem mystischen Instinkt, an dem Punkt, wo der Weltlauf und das individuelle Schicksal sich sozusagen noch nicht voneinander differenziert haben; darum hat überhaupt der Abenteurer leicht einen „genialischen“ Zug. Aus dieser besonderen Konstellation, in der er das Unsicherste, Unberechenbare seinem Handeln zu derselben Voraussetzung macht, wie ein anderer nur das Berechenbare, wird die „nachtwandlerische Sicherheit“ begreiflich, mit der der Abenteurer sein Leben führt und die durch ihre Unerschütterlichkeit gegenüber jedem Dementi durch die Tatsachen beweist, wie tief jene Konstellation in der Lebensvoraussetzung solcher Naturen wurzelt.

Ist das Abenteuer eine Lebensform, die sich an einer unpräjudizierten Fülle von Lebensinhalten verwirklichen kann,

so machen diese Bestimmungen dennoch begreiflich, daß ein Inhalt vor allen anderen sich in diese Form zu kleiden neigt: der erotische — so daß unser Sprachgebrauch das Abenteuer schlechthin kaum anders denn als ein erotisches verstehen läßt. Zwar ist auch das zeitlich kurz begrenzte Liebeserlebnis keineswegs immer ein Abenteuer, sondern die besonderen seelischen Qualitäten, in deren Treffpunkt das Abenteuer liegt, müssen sich mit diesem quantitativen Moment vereinigen. Ihre Tendenz zu diesem Hinzutreten wird sich Schritt für Schritt offenbaren.

Das Liebesverhältnis enthält in sich das deutliche Zusammen der beiden Elemente, die auch die Form des Abenteuers vereinigt: die erobernde Kraft und die unerzwingbare Gewährung, den Gewinn aus dem eigenen Können und das Angewiesensein auf das Glück; mit dem ein Unberechenbares außerhalb unser uns begnadet. Eine gewisse Äquivalenz dieser Richtungen innerhalb des Erlebnisses, gewonnen auf der Basis ihrer scharfen Differenzierung, ist vielleicht nur auf seiten des Mannes zu finden; vielleicht hat es darum eine beweisende Bedeutung, daß das Liebesverhältnis in der Regel nur für den Mann als „Abenteuer“ gilt, für die Frau aber ebendasselbe unter andere Kategorien zu fallen pflegt. Die Aktivität der Frau im Liebesroman ist typischerweise schon von der Passivität durchwachsen, die entweder die Natur oder die Geschichte ihrem Wesen zugeteilt hat; andererseits, ihr Empfangen und Beglücktwerden ist doch unmittelbar ein Gewähren und Beschenken. Die beiden, in sehr mannigfaltigen Färbungen ausdrückbaren Pole der Eroberung und der Gnade stehen für die Frau enger zusammen, sie spannen sich für den Mann entschiedener auseinander, und darum gibt ihr Zusammenschlag im erotischen Erlebnis diesem viel unzweideutiger für den Mann das Cachet des „Abenteuers“. Daß der Mann der werbende, der angreifende, oft der stürmisch ansichreißende Teil ist, läßt leicht das Schicksalsmoment in jedem; wie immer gearteten erotischen Erlebnis übersehen, die Abhängigkeit von einem nicht Vorzubestimmenden, das sich jeder Nötigung entzieht. Damit ist nicht nur die Abhängigkeit von der Gewährung seitens des Anderen gemeint, sondern ein Tieferes. Gewiß ist auch jede Gegenliebe ein Geschenk, das nicht „verdient“ werden

kann, selbst durch kein Maß von Liebe, weil sich die Liebe jeder Forderung und Begleichung entzieht und prinzipiell unter einer ganz anderen Kategorie als der einer gegenseitigen Aufrechnung steht; ein Punkt, an dem sich eine ihrer Analogien mit dem tieferen religiösen Verhältnis ergibt. Allein über das hinaus, was wir vom Andern als eine immer freie Gabe empfangen, liegt in jedem Liebesglück — wie ein tiefer, unpersönlicher Träger jenes Persönlichen — noch eine Gunst des Schicksals, wir empfangen es nicht nur vom Anderen, sondern daß wir es von ihm empfangen, ist eine Gnade der unberechenbaren Mächte. In dem stolzesten, selbstgewissesten Ereignis dieses Gebietes liegt etwas, was wir in Demut hinzunehmen haben. Indem sich aber nun die Kraft, die ihren Erfolg sich selbst verdankt und die allem Gewinn von Liebe irgendeinen Ton von Sieg und Triumph gibt, mit jenem anderen der Schicksalsgunst vermählt, ist die Konstellation des Abenteurers gewissermaßen präformiert.

In tieferen Gründen wurzelt die Beziehung, die sich von dem erotischen Inhalt zu der allgemeineren Lebensform des Abenteurers spinnt. Das Abenteuer ist die Exklave des Lebenszusammenhanges, das Abgerissene, dessen Beginn und Ende keinen Anschluß an die irgendwie einheitliche Strömung der Existenz haben — während es dennoch, wie über diese Strömung hinweg und ihrer Vermittlung unbedürftig, mit den geheimsten Instinkten und mit einer letzten Absicht des Lebens überhaupt zusammenhängt und sich dadurch von der bloß zufälligen Episode, dem, was uns bloß äußerlich „passiert“, unterscheidet. Wo nun das Liebeserlebnis sich zeitlich kurz begrenzt, lebt es in ebendieser Verwebung eines bloß tangentialen und eines dennoch zentralen Charakters. Es mag unserem Leben einen bloß momentanen Glanz geben, wie ein Strahl, den ein außen vorüberhuschendes Licht in einen Innenraum wirft; dennoch wird damit ein Bedürfnis erfüllt, oder es ist überhaupt nur durch ein Bedürfnis möglich, das — mag man es als physisches oder als seelisches oder als metaphysisches ansprechen — in dem Fundamente oder Zentrum unseres Wesens gleichsam zeitlos besteht und mit dem flüchtigen Erlebnis so verbunden ist wie jene zufällige und gleich verschwindende Helligkeit mit unserer Seh-

sucht nach Licht überhaupt. Daß die Möglichkeit dieses Doppelverhältnisses in der Erotik angelegt ist, spiegelt sich in ihrem zeitlichen Doppelaspekt; die beiden Zeitmaße, die sie zeigt: den momentan aufgegipfelten, steil abfallenden Rausch und die Unvergänglichkeit, in deren Idee sich das mystische Bestimmte zweier Seelen füreinander und zu einer höheren Einheit einen zeitlichen Ausdruck schafft — diese könnte man mit der Doppelexistenz geistiger Inhalte vergleichen, die zwar nur in der Flüchtigkeit des seelischen Prozesses, dem immer weiter eilenden Brennpunkt des Bewußtseins auftauchen, deren logischer Sinn aber eine zeitlose Gültigkeit besitzt, eine ideelle Bedeutung, völlig unabhängig von jenem Bewußtseinsaugenblick, in dem sie freilich für uns wirklich wird. Das Phänomen des Abenteuers, mit seiner abrupten Pointiertheit, die das Ende in die Sehweite des Anfangs rückt, und seiner gleichzeitigen Beziehung auf ein Lebenszentrum, die es von jedem bloß zufälligen Begegnis trennt und ohne die die „Lebensgefahr“ nicht sozusagen im Stil des Abenteuers liegen könnte — ist insofern eine Form, die durch ihre zeitliche Symbolik wie für die Aufnahme des erotischen Inhalts vorbestimmt erscheint.

Diese Analogien und gemeinsamen Formungen der Liebe und des Abenteuers legen es schon von sich aus nahe, daß das Abenteuer nicht in den Lebensstil des Alters hineingehört. Das Entscheidende für diese Tatsache überhaupt ist, daß das Abenteuer seinem spezifischen Wesen und Reize nach eine Form des Erlebens ist. Der Inhalt, der vor sich geht, macht das Abenteuer noch nicht: daß eine Lebensgefahr bestanden oder eine Frau zu kurzem Glück erobert wird, daß unbekannte Faktoren, mit denen man das Spiel gewagt hat, überraschenden Gewinn oder Verlust gebracht haben, daß man in einer physischen oder seelischen Verkleidung sich in Lebenssphären begibt, aus denen man wie aus einer fremden Welt wieder in die heimische zurückkehrt — das alles braucht noch nicht Abenteuer zu sein, sondern wird es erst durch eine gewisse Gespanntheit des Lebensgefühls, mit dem solche Inhalte sich verwirklichen; erst wenn ein Strom, zwischen dem Alleräußerlichsten des Lebens und seiner zentralen Kraftquelle hin und her gehend, jene in sich hineinreißt,

und wenn diese besondere Färbung, Temperatur und Rhythmik des Lebensprozesses das eigentlich Entscheidende, den Inhalt eines solchen gewissermaßen Übertönende ist, wird das Ereignis aus einem Erlebnis schlechthin zu einem Abenteuer. Dieses Prinzip der Akzentuierung aber liegt dem Alter fern. Nur die Jugend kennt im allgemeinen solches Übergewicht des Lebensprozesses über die Lebensinhalte, während es dem Alter, dem jener zu verlangsamen und zu erstarren beginnt, auf die Inhalte ankommt, die in einer gewissen zeitlosen, gegen das Tempo und die Leidenschaft ihres Erlebtwerdens indifferenteren Art vorgehen oder beharren. Das Alter pflegt entweder ganz zentralisiert zu leben, die peripherischen Interessen sind abgefallen und haben keine Verbindung mehr mit dem wesentlichen Leben und seiner inneren Notwendigkeit; oder das Zentrum wird atrophisch, die Existenz geht nur noch in isolierten Kleinlichkeiten und den Wichtigkeitsbetonungen des bloß Äußerlichen und Zufälligen dahin. In keinem von beiden Fällen ist das Verhältnis zwischen dem äußeren Geschick und den inneren Lebensquellen möglich, in dem das Abenteuer besteht, in keinem von beiden kann es ersichtlich zu der Kontrastempfindung des Abenteuers kommen: daß ein Tun ganz aus dem Gesamtzusammenhange des Lebens herausgerissen ist und dennoch die ganze Kraft und Intensität des Lebens in sich einströmen läßt. Diesen Gegensatz zwischen Jugend und Alter, durch den das Abenteuer die Prärogative der ersteren wird und der dort den Akzent auf den Lebensprozeß, sein Metrum und seine Antinomien fallen läßt, hier auf die Inhalte, für die das Erleben immer mehr als eine relativ zufällige Form erscheint — diesen Gegensatz mag man als den zwischen dem romantischen und dem historischen Geist des Lebens ausdrücken. Der romantischen Gesinnung kommt es auf das Leben in seiner Unmittelbarkeit, also auch in der Individualität seiner jeweiligen Form, seines Hier und Jetzt, an; sie spürt die volle Stromstärke des Lebens gerade am meisten an der Punktualität eines dem normalen Lauf der Dinge entrissenen Erlebnisses, bis zu dem nun dennoch vom Herzen des Lebens her ein Nerv sich spannt. All dieses Sich-aus-sich-Herauswerfen des Lebens, diese Gegensatzweite der von ihm durchdrungenen Elemente kann sich

nur aus einem Überschuß und Übermut des Lebens speisen, wie er im Abenteuer, in der Romantik und in der Jugend besteht. Dem Alter aber, wenn es als solches eine charakteristische, wertvolle, gesammelte Haltung hat, eignet die historische Stimmung. Mag diese sich zu einer Weltanschauung erweitern, mag ihr Interesse sich auf die unmittelbar eigene Vergangenheit beschränken, in jedem Falle gilt sie in ihrer Objektivität und retrospektiven Nachdenklichkeit dem Bilde der Lebensinhalte, aus dem die Unmittelbarkeit des Lebens selbst verschwunden ist. Alle Geschichte als Bild im engeren, wissenschaftlichen Sinne entsteht durch solches Überleben von Inhalten über den unsagbaren, nur erlebbaren Prozeß ihrer Gegenwart. Die Verbindung, die dieser Prozeß zwischen ihnen herstellte, ist zerfallen und muß nun im Rückblick und zu ideeller Bildhaftigkeit durch ganz andere Fäden wiederhergestellt werden. Mit dieser Verschiebung des Akzentes entfällt die ganze dynamische Voraussetzung des Abenteuers. Seine Atmosphäre ist, wie ich schon andeutete, unbedingte Gegenwärtigkeit, das Aufschnellen des Lebensprozesses zu einem Punkt, der weder Vergangenheit noch Zukunft hat und deshalb das Leben mit einer Intensität in sich sammelt, der gegenüber der Stoff des Vorganges oft relativ gleichgültig wird. Wie für die eigentliche Spielernatur gar nicht der Gewinn von soundsoviel Geld das entscheidende Motiv ist, sondern das Spiel als solches, die Gewaltsamkeit des von Glück zu Verzweiflung und wieder zurück gerissenen Gefühles, die gleichsam tastbare Nähe der dämonischen Mächte, die zwischen beiden entscheiden — so ist der Reiz des Abenteuers unzählige Male gar nicht der Inhalt, den es uns bietet und den man, in anderer Form geboten, vielleicht wenig beachten würde, sondern die abenteuerliche Form seines Erlebens, die Intensität und die Gespanntheit, mit der er uns gerade in diesem Falle das Leben fühlen läßt. Dies eben verbindet die Jugend dem Abenteuer. Was man die Subjektivität der Jugend nennt, ist nur dies, daß das Material des Lebens in seiner objektiven Bedeutung ihr nicht so wichtig ist wie der Prozeß, der es trägt, wie das Leben selbst. Daß das Alter „objektiv“ ist, daß es aus den Inhalten, die das entglittene Leben in einer besonderen Art von Zeitlosigkeit übrig-

gelassen hat, ein neues Gebilde formt: der Beschaulichkeit, der sachlichen Abwägungen, der Freiheit von der Unruhe, mit der das Leben Gegenwart ist — das eben ist es, was dem Alter das Abenteuer entfremdet, was den alten Abenteurer zu einer widrigen oder stillosen Erscheinung macht; es wäre nicht schwer, das ganze Wesen des Abenteurers daraus zu entwickeln, daß es die dem Alter schlechthin nicht gemäße Lebensform ist.

All solche Bestimmungen und Lagen des Lebens, die seiner Abenteuerform fremd, ja feindlich sind, verhindern nicht, daß für einen allerallgemeinsten Aspekt das Abenteuer allem menschlich-praktischen Dasein beigemischt erscheint, ein überall vorhandenes Element, das nur vielfach in der feinsten Verteilung, gleichsam makroskopisch nicht sichtbar und von anderen in der Erscheinung überdeckt, auftritt. Unabhängig von jener, in die Metaphysik des Lebens hinabreichenden Vorstellung, daß unser Dasein auf Erden als ganzes und als Einheit ein Abenteuer ist, vielmehr rein auf das Konkrete und Psychologische angesehen, enthält jedes einzelne Erlebnis irgendein Quantum der Bestimmungen, die es bei einem gewissen Maße die „Schwelle“ des Abenteurers erreichen lassen. Die wesentlichste und tiefste dieser Bestimmungen ist hier die Aussonderung des Ereignisses aus dem Gesamtzusammenhange des Lebens. Tatsächlich erschöpft die Zugehörigkeit zu diesem die Bedeutung keines einzigen seiner Teile. Sondern auch wo ein solcher am engsten mit dem Ganzen verflochten ist, auch wo er wirklich ganz in das weiterflutende Leben aufgelöst scheint, wie ein für sich unbetontes Wort in den Verlauf eines Satzes — auch da läßt ein feineres Hinhören einen Eigenwert dieses Existenzstückes erkennen, mit einer in ihm selbst zentrierenden Bedeutung stellt es sich jener Totalentwicklung gegenüber, der es doch, von anderer Seite her angesehen, unablösbar zugehört. Reichtum wie Ratlosigkeit des Lebens fließen unzählige Male aus dieser Wertzweiheit seiner Inhalte. Von dem Zentrum der Persönlichkeit aus gesehen, ist ein jedes Erlebnis sowohl ein Notwendiges, aus der Einheit der Ich-Geschichte Entwickeltes, wie ein Zufälliges, zu dieser fremd, unüberwindlich abgegrenzt und von einer ganz tiefgelegenen Unbegreiflichkeit gefärbt, als stünde es irgendwo im Leeren

und gravitierte nirgends hin. So liegt ein Schatten von dem, was in seiner Verdichtung und Deutlichkeit das Abenteuer macht, eigentlich über jedem Erlebnis, ein jedes läßt seiner Eingliederung in die Lebenskette ein gewisses Gefühl von Eingeschlossenheit in Anfang und Ende zur Seite gehen, von einer sozusagen rücksichtslosen Pointiertheit des Einzelerlebnisses als solchen. Dieses Gefühl mag zur Unmerklichkeit herabsinken, aber es liegt latent in jedem Erlebnis und steigt, oft zu unserem eigenen Erstaunen, daraus auf. Man wüßte gar kein so geringes Maß solchen Abstandes von der Lebensstetigkeit zu nennen, bei dem nicht schon das Gefühl der Abenteuerlichkeit auftauchen könnte, freilich auch kein so großes, bei dem es für jedermann auftauchen müßte; es könnte nicht alles zum Abenteuer werden, wenn dessen Elemente nicht in irgendeinem Maße in allem ruhten, wenn sie nicht zu den vitalen Faktoren gehörten, wegen welcher ein Ereignis überhaupt als menschliches Erlebnis bezeichnet ist.

Ebenso steht es mit der Relation des Zufälligen und des Sinnvollen. In jedem Vorkommnis, das uns begegnet, steckt so viel bloß Gegebenes, Äußerliches, Gelegentliches, daß es sozusagen nur eine Quantitätsfrage ist, ob das Ganze als etwas Vernünftiges, einem Sinne gemäß Begreifliches gelten kann, oder ob seine Unauflösbarkeit nach der Vergangenheit hin, seine Unberechenbarkeit nach der Zukunft hin die Färbung des Ganzen bestimmen soll. Von der gesichertsten bürgerlichen Unternehmung führt bis zu dem irrationellsten Abenteuer eine kontinuierliche Reihe von Lebenserscheinungen, in denen das Begreifliche und das Unbegreifliche, das Erzwingbare und die Gnade, das Auszurechnende und das Zufällige sich in einer Unendlichkeit von Graden mischen. Indem das Abenteuer das eine Extrem in dieser Reihe bezeichnet, hat eben deshalb auch das andere an seinem Charakter teil. Das Hingleiten unserer Existenz auf einer Skala, auf der jeder Teilstrich durch eine Wirkung unserer Kraft und eine Preisgegebenheit an undurchdringliche Dinge und Mächte gleichzeitig bestimmt ist, diese Problematik unserer Weltstellung, die sich in der unlösbaren Frage nach der Freiheit des Menschen und der göttlichen Bestimmung religiös wendet — läßt uns alle zu Abenteurern werden. Innerhalb der

Proportion, in die uns unser Lebensbezirk und die Aufgaben in ihm, unsere Ziele und unsere Mittel stellen, könnten wir alle nicht einen Tag leben, wenn wir nicht das eigentlich Unberechenbare so behandelten, als wäre es berechenbar, wenn wir unserer Kraft nicht zutrauten, was doch nicht sie allein, sondern nur ihre rätselhafte Zusammenwirksamkeit mit den Schicksalsgewalten herbeiführen kann. —

Die Inhalte unseres Lebens werden dauernd von durcheinanderwebenden Formen erfaßt, die so dessen einheitliches Ganzes zustande bringen: allenthalben lebt künstlerische Formung, lebt religiöse Auffassung, lebt die Färbung sittlichen Wertens, lebt das Wechselspiel von Subjekt und Objekt. Vielleicht gibt es keine Strombreite dieser ganzen Flutung, in der nicht jede dieser und vieler anderer Gestaltungsarten wenigstens einen Tropfen ihrer Wellen formten. Aber erst wo sie aus dem fragmentarischen und vermischten Maß und Zustande, in dem das durchschnittliche Leben sie auf- und untertauchen läßt, zu einer Herrschaft über den Stoff des Lebens gelangen, werden sie zu den reinen Gebilden, mit denen die Sprache sie benennt. Sobald die religiöse Gestimmtheit rein aus sich heraus ihr Gebilde, den Gott, geschaffen hat, ist sie „Religion“, sobald die ästhetische Form ihren Inhalt zu einem erst sekundär wichtigen gemacht hat, an dem sie ihr nur auf sich selbst hörendes Leben lebt, wird sie zur „Kunst“, erst wenn die sittliche Pflicht nur, weil sie Pflicht ist, erfüllt wird, gleichviel mit wie wechselnden Inhalten, die vorher ihrerseits den Willen bestimmten, sie sich erfüllt, wird sie „Sittlichkeit“. Mit dem Abenteuer ist es nicht anders. Wir sind die Abenteurer der Erde, unser Leben ist auf Schritt und Tritt von den Spannungen durchzogen, die das Abenteuer ausmachen. Allein erst wenn diese so gewaltsam geworden sind, daß sie über den Stoff, an dem sie sich vollziehen, Herr geworden sind, entsteht das „Abenteuer“. Denn es besteht nicht in den Inhalten, die dabei gewonnen oder verloren; genossen oder erlitten werden: alles dies ist uns auch in anderen Lebensformen zugänglich. Sondern daß der Radikalismus da ist, mit dem es als Lebensspannung, als das Rubato des Lebensprozesses fühlbar wird, unabhängig von seiner Materie und ihren

Unterschieden; daß das Quantum dieser Spannungen groß genug wird, um das Leben über jene Materie hinweg aus sich herauszureißen — das macht das bloße Erlebnis zum Abenteuer. Es ist freilich nur ein Stück des Daseins neben andern, aber jenen Formen zugehörig, die, über ihren bloßen Anteil am Leben und über alle Zufälligkeit ihres Einzelinhaltes hinaus, die geheimnisvolle Kraft haben, für einen Augenblick die ganze Summe des Lebens als ihre Erfüllung und ihren Träger, der nur zu ihrer Verwirklichung dawäre, fühlen zu lassen.

## Die Mode.

Die Art, wie es uns gegeben ist, die Erscheinungen des Lebens aufzufassen, läßt uns an jedem Punkte des Daseins eine Mehrheit von Kräften fühlen; und zwar so, daß eine jede von diesen eigentlich über die wirkliche Erscheinung hinausstrebt, ihre Unendlichkeit an der andern bricht und in bloße Spannkraft und Sehnsucht umsetzt. In jedem Tun, auch dem erschöpfendsten und fruchtbarsten, fühlen wir irgend etwas, was noch nicht ganz zum Ausdruck gekommen ist. Indem dies durch die gegenseitige Einschränkung der aneinander stoßenden Elemente geschieht, wird an ihrem Dualismus gerade die Einheit des Gesamtlebens offenbar. Und erst insofern jede innere Energie über das Maß ihrer sichtbaren Äußerung hinausdrängt, gewinnt das Leben jenen Reichtum unausgeschöpfter Möglichkeiten, der seine fragmentarische Wirklichkeit ergänzt; erst damit lassen seine Erscheinungen tiefere Kräfte, ungelöstere Spannungen, Kampf und Frieden umfänglicherer Art ahnen, als ihre unmittelbare Gegebenheit verrät.

Dieser Dualismus kann nicht unmittelbar beschrieben, sondern nur an den einzelnen Gegensätzen, die für unser Dasein typisch sind, als ihre letzte, gestaltende Form gefühlt werden. Den ersten Fingerzeig gibt die physiologische Grundlage unseres Wesens: dieses bedarf der Bewegung wie der Ruhe, der Produktivität wie der Rezeptivität. Dies in das Leben des Geistes fortsetzend, werden wir einerseits von der Bestrebung nach dem Allgemeinen gelenkt, wie von dem Bedürfnis, das Einzelne zu erfassen; jenes gewährt unserm Geist Ruhe, die Besonderung läßt ihn von Fall zu Fall sich bewegen. Und nicht anders im Gefühlsleben: wir suchen nicht weniger die ruhige Hingabe an

Menschen und Dinge, wie die energische Selbstbehauptung beiden gegenüber. Die ganze Geschichte der Gesellschaft läßt sich an dem Kampf, dem Kompromiß, den langsam gewonnenen und schnell verlorenen Versöhnungen abrollen, die zwischen der Verschmelzung mit unserer sozialen Gruppe und der individuellen Heraushebung aus ihr auftreten. Mag sich die Schwingung unserer Seele zwischen diesen Polen philosophisch verkörpern im Gegensatz der All-Einheits-Lehre und dem Dogma von der Unvergleichlichkeit, dem Für-sich-sein jedes Weltelementes, mögen sie sich praktisch bekämpfen als die Parteigegensätze des Sozialismus und des Individualismus, immer ist es eine und dieselbe Grundform der Zweiheit, die sich schließlich im biologischen Bilde als der Gegensatz von Vererbung und Variabilität offenbart — die erste der Träger des Allgemeinen, der Einheit, der beruhigten Gleichheit von Formen und Inhalten des Lebens, die andere die Bewegtheit, die Mannigfaltigkeit gesonderter Elemente, die unruhige Entwicklung eines individuellen Lebensinhaltes zu einem anderen erzeugend. Jede wesentliche Lebensform in der Geschichte unserer Gattung stellt auf ihrem Gebiete eine besondere Art dar, das Interesse an der Dauer, der Einheit, der Gleichheit mit dem an der Veränderung, dem Besonderen, dem Einzigartigen zu vereinen.

Innerhalb der sozialen Verkörperung dieser Gegensätze wird die eine Seite derselben meistens von der psychologischen Tendenz zur Nachahmung getragen. Die Nachahmung könnte man als eine psychologische Vererbung bezeichnen, als den Übergang des Gruppenlebens in das individuelle Leben. Ihr Reiz ist zunächst der, daß sie uns ein zweckmäßiges und sinnvolles Tun auch da ermöglicht, wo nichts Persönliches und Schöpferisches auf den Plan tritt. Man möchte sie das Kind des Gedankens mit der Gedankenlosigkeit nennen. Sie gibt dem Individuum die Sicherheit, bei seinem Handeln nicht allein zu stehen, sondern erhebt sich über den bisherigen Ausübungen derselben Tätigkeit wie auf einem festen Unterbau, der die jetzige von der Schwierigkeit, sich selbst zu tragen, entlastet. Sie gibt im Praktischen die eigenartige Beruhigung, die es uns im Theoretischen gewährt, wenn wir eine Einzelercheinung einem Allgemein-

begriff eingeordnet haben. Wo wir nachahmen, schieben wir nicht nur die Forderung produktiver Energie von uns auf den andern, sondern zugleich auch die Verantwortung für dieses Tun; so befreit sie das Individuum von der Qual der Wahl und läßt es schlechthin als ein Geschöpf der Gruppe, als ein Gefäß sozialer Inhalte erscheinen. Der Nachahmungstrieb als Prinzip charakterisiert eine Entwicklungsstufe, auf der der Wunsch nach zweckmäßiger persönlicher Tätigkeit lebendig, aber die Fähigkeit, individuelle Inhalte für sie oder aus ihr zu gewinnen, nicht vorhanden ist. Der Fortschritt über diese Stufe hinaus ist der, daß außer dem Gegebenen, dem Vergangenen, dem Überlieferten die Zukunft das Denken, Handeln und Fühlen bestimmt: der teleologische Mensch ist der Gegenpol des Nachahmenden. So entspricht die Nachahmung in all den Erscheinungen, für die sie ein bildender Faktor ist, einer der Grundrichtungen unseres Wesens, derjenigen, die sich an der Einschmelzung des Einzelnen in die Allgemeinheit befriedigt, die das Bleibende im Wechsel betont. Wo aber umgekehrt der Wechsel im Bleibenden gesucht wird, die individuelle Differenzierung, das Sich-abheben von der Allgemeinheit, da ist die Nachahmung das negierende und hemmende Prinzip. Und gerade weil die Sehnsucht, bei dem Gegebenen zu verharren und das gleiche zu tun und zu sein wie die anderen, der unversöhnliche Feind jener ist, die zu neuen und eigenen Lebensformen vorschreiten will, und weil jedes von beiden Prinzipien für sich ins Unendliche geht, darum wird das gesellschaftliche Leben als der Kampfplatz erscheinen, auf dem jeder Fußbreit von beiden umstritten wird, die gesellschaftlichen Institutionen als die — niemals dauernden — Versöhnungen, in denen der weiterwirkende Antagonismus beider die äußere Form einer Kooperation angenommen hat.

Die Lebensbedingungen der Mode als einer durchgängigen Erscheinung in der Geschichte unserer Gattung sind hiermit umschrieben. Sie ist Nachahmung eines gegebenen Musters und genügt damit dem Bedürfnis nach sozialer Anlehnung, sie führt den Einzelnen auf die Bahn, die Alle gehen, sie gibt ein Allgemeines, das das Verhalten jedes Einzelnen zu einem bloßen Beispiel macht. Nicht weniger aber befriedigt sie das Unter-

schiedsbedürfnis, die Tendenz auf Differenzierung, Abwechslung, Sich-abheben. Und dies letztere gelingt ihr einerseits durch den Wechsel der Inhalte, der die Mode von heute individuell prägt gegenüber der von gestern und von morgen, es gelingt ihr noch energischer dadurch, daß Moden immer Klassenmoden sind, daß die Moden der höheren Schicht sich von der der tieferen unterscheiden und in dem Augenblick verlassen werden, in dem diese letztere sie sich anzueignen beginnt. So ist die Mode nichts anderes als eine besondere unter den vielen Lebensformen, durch die man die Tendenz nach sozialer Egalisierung mit der nach individueller Unterschiedenheit und Abwechslung in einem einheitlichen Tun zusammenführt. Fragt man die Geschichte der Moden, die bisher nur auf die Entwicklung ihrer Inhalte untersucht worden ist, nach ihrer Bedeutung für die Form des gesellschaftlichen Prozesses, so ist sie die Geschichte der Versuche, die Befriedigung dieser beiden Gegenteilstendenzen immer vollkommener dem Stande der jeweiligen individuellen und gesellschaftlichen Kultur anzupassen. In dieses Grundwesen der Mode ordnen sich die einzelnen psychologischen Züge ein, die wir an ihr beobachten.

Sie ist, wie ich sagte, ein Produkt klassenmäßiger Scheidung und verhält sich so wie eine Anzahl anderer Gebilde, vor allem wie die Ehre, deren Doppelfunktion es ist, einen Kreis in sich zusammen- und ihn zugleich von anderen abzuschließen. Wie der Rahmen eines Bildes das Kunstwerk als ein einheitliches, in sich zusammengehöriges, als eine Welt für sich charakterisiert und zugleich, nach außen wirkend, alle Beziehungen zu der räumlichen Umgebung abschneidet; wie die einheitliche Energie solcher Gebilde für uns nicht anders ausdrückbar ist, als indem wir sie in die Doppelwirkung nach innen und nach außen zerlegen, — so zieht die Ehre ihren Charakter und vor allem ihre sittlichen Rechte — Rechte, die sehr häufig von dem Standpunkt der außerhalb der Klasse Stehenden als Unrecht empfunden werden — daraus, daß der Einzelne in seiner Ehre eben zugleich die seines sozialen Kreises, seines Standes, darstellt und bewahrt. So bedeutet die Mode einerseits den Anschluß an die Gleichgestellten, die Einheit eines durch sie charakterisierten Kreises, und eben

damit den Abschluß dieser Gruppe gegen die tiefer Stehenden, die Charakterisierung dieser als nicht zu jener gehörig. Verbinden und Unterscheiden sind die beiden Grundfunktionen, die sich hier untrennbar vereinigen, von denen eines, obgleich oder weil es den logischen Gegensatz zu dem andern bildet, die Bedingung seiner Verwirklichung ist. Daß die Mode so ein bloßes Erzeugnis sozialer oder auch: formal psychologischer Bedürfnisse ist, wird vielleicht durch nichts stärker erwiesen als dadurch, daß in sachlicher, ästhetischer oder sonstiger Zweckmäßighkeitsbeziehung unzählige Male nicht der geringste Grund für ihre Gestaltungen auffindbar ist. Während im allgemeinen z. B. unsere Kleidung unsern Bedürfnissen sachlich angepaßt ist, waltet keine Spur von Zweckmäßigkeit in den Entscheidungen, durch die die Mode sie formt: ob weite oder enge Röcke, spitze oder breite Frisuren, bunte oder schwarze Krawatten getragen werden. So häßliche und widrige Dinge sind manchmal modern, als wollte die Mode ihre Macht gerade dadurch zeigen, daß wir ihretwegen das Abscheulichste auf uns nehmen; gerade die Zufälligkeit, mit der sie einmal das Zweckmäßige, ein andermal das Abstruse, ein drittes Mal das sachlich und ästhetisch ganz Indifferente anbefiehlt, zeigt ihre völlige Gleichgültigkeit gegen die sachlichen Normen des Lebens, womit sie eben auf andere Motivierungen, nämlich die typisch-sozialen als die einzig übrigbleibenden hinweist. Diese Abstraktheit der Mode, in ihrem tiefsten Wesen begründet und als „Realitätsfremdheit“ ein gewisses ästhetisches Cachet dem Modernen selbst auf ganz außerästhetischen Gebieten verleihend, entwickelt sich auch in historischen Phänomenen. Aus früheren Zeiten wird vielfach berichtet, wie eine Laune oder das besondere Bedürfnis einzelner Persönlichkeiten eine Mode entstehen ließen — so die mittelalterlichen Schnabelschuhe aus dem Wunsch eines vornehmen Herrn, für einen Auswuchs an seinem Fuß eine entsprechende Schuhform zu finden, der Reifenrock aus dem Wunsch einer tonangebenden Frau, ihre Schwangerschaft zu verbergen usw. Im Gegensatz zu solchem personalen Ursprung wird auch die Erfindung der Mode in der Gegenwart mehr und mehr in die objektive Arbeitsverfassung der Wirtschaft eingegliedert. Es ent-

steht nicht nur irgendwo ein Artikel, der dann Mode wird, sondern es werden Artikel zu dem Zweck aufgebracht, Mode zu werden. In gewissen Zeitintervallen wird eine neue Mode a priori gefordert, und nun gibt es Erfinder und Industrien, die ausschließlich an der Ausfüllung dieses Rahmens arbeiten. Die Beziehung zwischen Abstraktheit überhaupt und objektiv-gesellschaftlicher Organisation offenbart sich in der Gleichgültigkeit der Mode als Form gegen jede Bedeutung ihrer besonderen Inhalte — und in ihrem immer entschiedeneren Übergang an sozialproduktive Wirtschaftsgebilde. Daß die Überindividualität ihres inneren Wesens auch ihre Inhalte ergreift, kann sich nicht entschiedener ausdrücken, als daß darin die Moden-Creation ein bezahlter Beruf ist, in den großen Betrieben eine „Stellung“, die sich von der Personalität so differenziert hat, wie überhaupt ein objektives Amt von seinem subjektiven Inhaber. Gewiß mag die Mode gelegentlich sachlich begründete Inhalte aufnehmen, aber als Mode wirkt sie erst, wenn die Unabhängigkeit gegen jede andere Motivierung positiv fühlbar wird, wie unser pflichtmäßiges Tun erst dann als ganz sittlich gilt, wenn nicht sein äußerer Inhalt und Zweck uns dazu bestimmt, sondern ausschließlich die Tatsache, daß es eben Pflicht ist. Darum ist die Herrschaft der Mode am unerträglichsten auf den Gebieten, auf denen nur sachliche Entscheidungen gelten sollen: Religiosität, wissenschaftliche Interessen, ja, Sozialismus und Individualismus sind freilich Modesachen gewesen; aber die Motive, aus denen diese Lebensinhalte allein angenommen werden sollten, stehen in absolutem Gegensatz zu der vollkommenen Unsachlichkeit in den Entwicklungen der Mode und ebenso zu jenem ästhetischen Reize, den ihr die Entfernung von den inhaltlichen Bedeutungen der Dinge gibt, und der, als Moment solcher letztinstanzlichen Entscheidungen ganz unangebracht, ihnen einen Zug von Frivolität aufprägt.

Wenn die gesellschaftlichen Formen, die Kleidung, die ästhetischen Beurteilungen, der ganze Stil, in dem der Mensch sich ausdrückt, in fortwährender Umbildung durch die Mode begriffen sind, so kommt die Mode, d. h. die neue Mode, in alledem nur den oberen Ständen zu. Sobald die unteren sich die

Mode anzueignen beginnen und damit die von den oberen gesetzte Grenzmarkierung überschreiten, die Einheitlichkeit in dem so symbolisierten Zusammengehören jener durchbrechen, wenden sich die oberen Stände von dieser Mode ab und einer neuen zu, durch die sie sich wieder von den breiten Massen differenzieren und mit der das Spiel von neuem beginnt. Denn naturgemäß stehen und streben die unteren Stände nach oben und können dies noch am ehesten auf den Gebieten, die der Mode unterworfen sind, weil diese am meisten äußerlicher Nachahmung zugänglich sind. Derselbe Prozeß spielt — nicht immer so ersichtlich wie etwa zwischen Damen und Dienstmädchen — zwischen den verschiedenen Schichten der höheren Stände. Vielfach kann man gerade bemerken, daß, je näher die Kreise aneinandergerückt sind, desto toller unten die Jagd des Nachmachens und oben die Flucht zum Neuen ist; die durchdringende Geldwirtschaft muß diesen Prozeß erheblich beschleunigen und sichtbar machen, weil die Gegenstände der Mode, als die Äußerlichkeiten des Lebens, ganz besonders dem bloßen Geldbesitz zugänglich sind, und in ihnen deshalb die Gleichheit mit der oberen Schicht leichter herzustellen ist als auf allen Gebieten, die eine individuelle, nicht mit Geld abkaufbare Bewährung fordern.

Wie sehr dieses Abscheidungsmoment — neben dem Nachahmungsmoment — das Wesen der Mode bildet, zeigen ihre Erscheinungen da, wo die gesellschaftliche Struktur keine übereinander gelagerten Schichten besitzt; dann sind es oft die nebeneinander gelagerten, die sie ergreift. Es wird von einigen Naturvölkern berichtet, daß eng benachbarte und unter den genau gleichen Bedingungen lebende Gruppen manchmal scharf gesonderte Moden ausbilden, durch die jede Gruppe den Zusammenschluß nach innen ebenso wie die Differenz nach außen markiert. Andererseits wird die Mode mit besonderer Vorliebe von außen importiert und innerhalb eines Kreises um so mehr geschätzt, wenn sie nicht innerhalb seiner selbst entstanden ist; schon der Prophet Zephanja spricht unwillig von den Vornehmen in ausländischer Kleidung. Tatsächlich scheint der exotische Ursprung der Mode den Zusammenschluß der Kreise, auf den sie angelegt ist, mit besonderer Stärke zu begünstigen; gerade dadurch, daß

sie von außen kommt, schafft sie jene besondere und bedeutende Form der Sozialisierung, die durch die gemeinsame Beziehung zu einem außerhalb gelegenen Punkte eintritt. Es scheint manchmal, als ob die sozialen Elemente wie die Augenaxen am besten auf einen nicht zu nahe gelegenen Punkt konvergierten. So besteht bei Naturvölkern das Geld, also gerade der Gegenstand des lebhaftesten allgemeinen Interesses, oft aus Zeichen, die von auswärts eingeführt werden; so daß es in manchen Gegenden (auf den Salomo-Inseln, in Ibo am Niger) eine Art Industrie ist, aus Muscheln oder sonst Geldzeichen herzustellen, die nicht am Herstellungsort selbst, sondern in benachbarten Gegenden, wohin sie exportiert werden, als Geld kursieren — gerade wie die Moden in Paris vielfach mit bloßer Rücksicht darauf, daß sie anderswo Mode werden, produziert werden. — In Paris selbst zeigt die Mode die weiteste Spannung und Versöhnung ihrer dualistischen Elemente. Der Individualismus, die Anpassung an das persönlich Kleidsame, ist viel tiefer als in Deutschland; aber dabei wird ein gewisser ganz weiter Rahmen des allgemeinen Stiles, der aktuellen Mode, streng festgehalten, so daß die einzelne Erscheinung nie aus dem Allgemeinen herausfällt, aber sich immer aus ihm heraushebt.

Wo von den beiden sozialen Tendenzen, die zur Bildung der Mode zusammenkommen müssen, nämlich dem Bedürfnis des Zusammenschlusses einerseits und dem Bedürfnis der Absonderung andererseits, auch nur eines fehlt, wird die Bildung der Mode ausbleiben, wird ihr Reich enden. Darum haben die unteren Stände sehr wenige und seltene spezifische Moden, darum sind die Moden der Naturvölker so sehr viel stabiler als die unsrigen. Die Gefahr der Vermischung und Verwischung, die die Klassen der Kulturvölker zu den Differenzierungen von Kleidung, Benehmen, Geschmack usw. veranlaßt, fehlt häufig bei primitiven sozialen Strukturen, die einerseits kommunistischer sind, andererseits aber die bestehenden Unterschiede starrer und definitiver festlegen. Eben durch jene Differenzierungen werden die an der Absonderung interessierten Gruppenabteilungen zusammengehalten: der Gang, das Tempo, der Rhythmus der Gesten wird zweifellos durch die Kleidung wesentlich bestimmt,

gleich gekleidete Menschen benehmen sich relativ gleichartig. Hier besteht noch eine besondere Verknüpfung. Der Mensch, der der Mode folgen kann und will, trägt öfters neue Kleider. Das neue Kleid aber bestimmt unsere Haltung mehr als das alte, das schließlich ganz in der Richtung unserer individuellen Gesten ausgearbeitet ist, einer jeden widerstandslos nachgibt und oft in kleinsten Besonderheiten unsere Innervationen sich verraten läßt. Daß wir uns in einem alten Gewande „behaglicher“ fühlen als in einem neuen, bedeutet nichts anderes, als daß dieses uns sein eignes Formgesetz auferlegt, das mit längerem Tragen allmählich in das unserer Bewegungen übergeht. Darum verleiht das neue Kleid seinen Trägern eine gewisse überindividuelle Gleichmäßigkeit der Haltung, die Prærogative, die das Kleid im Maße seiner Neuheit über die Individualität seines Trägers besitzt, läßt die streng modischen Menschen jeweils relativ uniformiert erscheinen. Für das neuzeitliche Leben mit seiner individualistischen Zersplitterung ist dieses Homogenitätsmoment der Mode besonders bedeutsam. Und auch darum wird die Mode bei den Naturvölkern geringer, d. h. stabiler sein, weil das Bedürfnis nach Neuheit der Eindrücke und Lebensformen, ganz abgesehen von ihrer sozialen Wirkung, bei ihnen ein sehr viel geringeres ist. Der Wechsel der Mode zeigt das Maß der Abstumpfbarkeit der Nervenreize an; je nervöser ein Zeitalter ist, desto rascher werden seine Moden wechseln, weil das Bedürfnis nach Unterschiedsreizen, einer der wesentlichen Träger aller Mode, mit der Erschlaffung der Nervenenergien Hand in Hand geht. Schon dies ist ein Grund, weshalb die höheren Stände den eigentlichen Sitz der Mode ausmachen. In bezug auf die rein sozialen Veranlassungen derselben geben zwei einander benachbarte primitive Völker sehr beweisende Beispiele für ihren Zweck der Zusammenschließung und Abschließung. Die Kaffern haben eine sehr reich gegliederte soziale Stufenordnung, und bei ihnen findet man, obgleich Kleider und Schmuck gewissen gesetzlichen Einschränkungen unterliegen, ein ziemlich rasches Wechseln der Mode; die Buschmänner dagegen, bei denen eine Klassenbildung überhaupt nicht stattgefunden hat, haben überhaupt keine Mode ausgebildet, d. h. es ist an ihnen kein Interesse für

den Wechsel von Kleidung und Schmuck festgestellt: Eben diese negativen Gründe haben gelegentlich auf den Höhen der Kultur, nun aber mit vollem Bewußtsein, die Ausbildung einer Mode verhindert. In Florenz soll es um das Jahr 1390 deshalb keine herrschende Mode der männlichen Kleidung gegeben haben, weil jeder sich auf besondere Weise zu tragen suchte. Hier fehlt also das eine Moment; das Bedürfnis des Zusammenschlusses, ohne das es zu keiner Mode kommen kann. Andererseits: die venezianischen Nobili, so wird berichtet, hätten keine Mode gehabt, da sie sich alle infolge eines Gesetzes schwarz zu kleiden hatten, um nicht die Kleinheit ihrer Zahl den unteren Massen gar zu anschaulich zu machen. Hier gab es also keine Mode, weil das andere konstitutive Element für sie fehlte, weil die Unterscheidung gegen die Tieferstehenden absichtlich vermieden wurde. Und außer diesem nach außen gerichteten negativen Moment sollte die Gleichheit der Kleidung — die ersichtlich nur bei dem invariablen Schwarz zu gewährleisten war — die innere Demokratie dieser aristokratischen Körperschaft symbolisieren: auch innerhalb ihrer sollte es durchaus nicht zu einer Mode kommen, die das Korrelat für die Ausbildung irgendwie differenter Schichten unter den Nobili gewesen wäre. Die Trauerkleidung, besonders die weibliche, gehört gleichfalls zu diesen Negationserscheinungen der Mode. Abschluß oder Hervorhebung und Zusammenschluß oder Gleichheit sind zwar auch hier vorhanden. Die Symbolik der schwarzen Kleider stellt den Trauernden abseits der bunten Bewegtheit der anderen Menschen, als gehörte er durch sein Verbundenbleiben mit dem Toten in einem gewissen Maße dem Reich des Nicht-Lebendigen an. Indem dies nun für alle Trauernden der Idee nach das gleiche ist, bilden sie in solcher Scheidung von der Welt der sozusagen vollkommen Lebendigen eine ideelle Gemeinschaft. Aber da diese nicht sozialer Natur ist — nur Gleichheit, nicht Einheit — so fehlt die Möglichkeit einer Mode. Es bestätigt den sozialen Charakter der Mode, daß sie, wo das Gewand zwar ihre Momente der Trennung und der Verbindung darbietet, der Mangel der sozialen Absicht gerade zu ihrem äußersten Gegenteil, nämlich zu der prinzipiellen Unveränderlichkeit der Trauerkleidung geführt hat.

Das Wesen der Mode besteht darin, daß immer nur ein Teil der Gruppe sie übt, die Gesamtheit aber sich erst auf dem Wege zu ihr befindet. Sobald sie völlig durchgedrungen ist, d. h. sobald einmal dasjenige, was ursprünglich nur einige taten, wirklich von allen ausnahmslos geübt wird, wie es bei gewissen Elementen der Kleidung und der Umgangsformen der Fall ist, so bezeichnet man es nicht mehr als Mode. Jedes Wachstum ihrer treibt sie ihrem Ende zu, weil eben dies die Unterschiedlichkeit aufhebt. Sie gehört damit dem Typus von Erscheinungen an, deren Intention auf immer schrankenlosere Verbreitung, immer vollkommenerer Realisierung geht — aber mit der Erreichung dieses absoluten Zieles in Selbstwiderspruch und Vernichtung fallen würden. So schwebt der sittlichen Bestrebung ein Ziel der Heiligkeit und Unverführbarkeit vor, während alles eigentliche Verdienst der Sittlichkeit vielleicht nur in der Bemühung um dieses Ziel und dem Ringen gegen eine immer noch fühlbare Versuchung wohnt; so geschieht die wirtschaftliche Arbeit oft, um den Genuß von Ruhe und Muße als Dauerzustand zu gewinnen — nach dessen völliger Erreichung aber das Leben oft durch Leereheit und Erstarrung die ganze Bewegung auf ihn hin dementiert; so hört man über die sozialisierenden Tendenzen der Gesellschaftsordnung behaupten: sie seien so lange wertvoll, wie sie sich in einer sonst noch individualistischen Verfassung ausbreiteten, würden dagegen als restlos durchgeführter Sozialismus in Unsinn und Ruin umschlagen. Der allgemeinsten Formulierung dieses Typus untersteht auch die Mode. Ihr wohnt von vornherein der Expansionstrieb inne, als sollte jede jeweilige die Gesamtheit einer Gruppe sich unterjochen; in dem Augenblicke aber, wo ihr dies gelänge, müßte sie als Mode an dem logischen Widerspruch gegen ihr eignes Wesen sterben, weil ihre durchgängige Verbreitung das Abscheidungsmoment in ihr aufhebt.

Daß in der gegenwärtigen Kultur die Mode ungeheuer überhand nimmt — in bisher fremde Provinzen einbrechend, in altbesessenen sich, d. h. das Tempo ihres Wechsels, unaufhörlich steigend — ist nur die Verdichtung eines zeitpsychologischen Zuges. Unsere innere Rhythmik fordert immer kürzere Perioden im Wechsel von Eindrücken; oder, anders ausgedrückt: der Ak-

zent der Reize rückt in steigendem Maß von ihrem substanziellen Zentrum auf ihren Anfang und ihr Ende. Dies beginnt mit den geringfügigsten Symptomen, etwa dem immer ausgedehnteren Ersatz der Zigarre durch die Zigarette, es offenbart sich an der Reisesucht, die das Leben des Jahres möglichst in mehreren kurzen Perioden, mit den starken Akzentuierungen des Abschieds und der Ankunft, schwingen läßt. Das spezifisch „ungeduldige“ Tempo des modernen Lebens besagt nicht nur die Sehnsucht nach raschem Wechsel der qualitativen Inhalte des Lebens, sondern die Stärke des formalen Reizes der Grenze, des Anfangs und Endes, Kommens und Gehens. Im kompendiösesten Sinne solcher Form hat die Mode durch ihr Spiel zwischen der Tendenz auf allgemeine Verbreitung und der Vernichtung ihres Sinnes, die diese Verbreitung gerade herbeiführt, den eigentümlichen Reiz der Grenze, den Reiz gleichzeitigen Anfanges und Endes, den Reiz der Neuheit und gleichzeitig den der Vergänglichkeit. Ihre Frage ist nicht Sein oder Nichtsein, sondern sie ist zugleich Sein und Nichtsein, sie steht immer auf der Wasserscheide von Vergangenheit und Zukunft und gibt uns so, solange sie auf ihrer Höhe ist, ein so starkes Gegenwartsgefühl, wie wenige andre Erscheinungen. Wenn in der jeweiligen Aufgipfelung des sozialen Bewußtseins auf den Punkt, den sie bezeichnet, auch schon ihr Todeskeim liegt, ihre Bestimmung zum Abgelöst-werden, so deklassiert diese Vergänglichkeit sie im ganzen nicht, sondern fügt ihren Reizen einen neuen hinzu. Wenigstens nur dann erfährt ein Gegenstand durch seine Bezeichnung als „Modesache“ eine Abwürdigung, wenn man ihn aus anderen, sachlichen Gründen perhorresziert und herabzusetzen wünscht, so daß dann freilich die Mode zum Wertbegriff wird. Irgend etwas sonst in gleicher Weise Neues und plötzlich Verbreitetes in der Praxis des Lebens wird man nicht als Mode bezeichnen, wenn man an seinen Weiterbestand und seine sachliche Begründetheit glaubt; nur der wird es so nennen, der von einem ebenso schnellen Verschwinden jener Erscheinung, wie ihr Kommen war, überzeugt ist. Deshalb gehört zu den Gründen, aus denen die Mode heute so stark das Bewußtsein beherrscht, auch der, daß die großen, dauernden, unfraglichen Überzeugungen mehr und mehr an Kraft

verlieren. Die flüchtigen und veränderlichen Elemente des Lebens gewinnen dadurch um so mehr Spielraum. Der Bruch mit der Vergangenheit, den zu vollziehen die Kulturmenschheit seit mehr als hundert Jahren sich unablässig bemüht, spitzt das Bewußtsein mehr und mehr auf die Gegenwart zu. Diese Betonung der Gegenwart ist ersichtlich zugleich Betonung des Wechsels, und in demselben Maße, in dem ein Stand Träger der bezeichneten Kulturtendenz ist, in demselben Maße wird er sich der Mode auf allen Gebieten, keineswegs etwa nur auf dem der Kleidung, zuwenden.

Aus jener Tatsache nun, daß die Mode als solche eben noch nicht allgemein verbreitet sein kann, quillt für den Einzelnen die Befriedigung, daß sie an ihm immerhin noch etwas Besonderes und Auffälliges darstellt, während er doch zugleich innerlich sich nicht nur von einer Gesamtheit getragen fühlt, die das Gleiche tut, sondern außerdem auch noch von einer, die nach dem Gleichen strebt. Deshalb ist die Gesinnung, der der Modische begegnet, eine offenbar wohltuende Mischung von Billigung und Neid. Man beneidet den Modischen als Individuum, man billigt ihn als Gattungswesen. Aber auch jener Neid selbst hat hier eine besondere Färbung. Es gibt eine Nuance des Neides, die eine Art ideellen Anteilhabens an den beneideten Gegenständen einschließt. Das Verhalten der Proletarier, wenn sie einen Blick in die Feste der Reichen tun können, ist hierfür ein lehrreiches Beispiel; die Basis solchen Verhaltens ist, daß hier ein angeschauter Inhalt rein als solcher lustvoll wirkt, gelöst von seiner, an das subjektive Haben gebundenen Wirklichkeit — irgendwie dem Kunstwerk vergleichbar, dessen Glücksertrag auch nicht davon abhängt, wer es besitzt. Daß solche Trennung des reinen Inhaltes der Dinge von der Besitzfrage überhaupt geschehen kann (entsprechend der Fähigkeit des Erkennens, den Inhalt der Dinge von ihrem Sein zu trennen), dadurch wird jenes Anteilhaben möglich, das der Neid verwirklicht. Und vielleicht ist dies nicht einmal eine besondere Nuance des Neides, sondern lebt als Element überall, wo er vorkommt. Indem man einen Gegenstand oder einen Menschen beneidet, ist man schon nicht mehr absolut von ihm ausgeschlossen, man hat irgendeine Beziehung zu jenem

gewonnen, zwischen beiden besteht nun der gleiche seelische Inhalt, wenngleich in ganz verschiedenen Kategorien und Gefühlsformen. Zu dem, was man beneidet, ist man zugleich näher und ferner als zu demjenigen Gut, dessen Nicht-Besitz uns gleichgültig läßt. Durch den Neid wird gleichsam die Distanz meßbar, was immer zugleich Entferntheit und Nähe bedeutet — das Gleichgültige steht jenseits dieses Gegensatzes. Damit kann der Neid ein leises Sich-Bemächtigen des beneideten Gegenstandes enthalten (wie ein solches auch das Glück der unglücklichen Liebe ist) und damit eine Art Gegengift, das manchmal die schlimmsten Ausartungen des Neidgefühles verhindert. Und gerade die Inhalte der Mode bieten sich, weil sie nicht, wie viele andere Seeleninhalte, irgend jemandem absolut versagt sind, weil eine nie ganz ausgeschlossene Wendung der Geschicke sie auch dem gewähren kann, der vorläufig nur auf das Beneiden ihrer angewiesen ist, ganz besonders die Chance für diese versöhnlichere Färbung des Neides.

Aus dem gleichen Grundgefüge ergibt sich, daß die Mode der eigentliche Tummelplatz für Individuen ist, welche innerlich unselbständig und anlehnungsbedürftig sind, deren Selbstgefühl aber doch zugleich einer gewissen Auszeichnung, Aufmerksamkeit, Besonderung bedarf. Es ist schließlich dieselbe Konstellation, aus der diejenigen, von Allen nachgesprochenen Banalitäten das größte Glück machen, deren Nachsprechen jedem dennoch das Gefühl gibt, eine ganz besondere, ihn über die Masse erhebende Klugheit zu äußern — also die Banalitäten kritischer, pessimistischer, paradoxer Art. Die Mode erhebt den Unbedeutenden dadurch, daß sie ihn zum Repräsentanten einer Gesamtheit, zur besonderen Verkörperung eines Gesamtgeistes macht. Ihr ist es eigen — weil sie ihrem Begriffe nach nur eine niemals von Allen erfüllte Norm sein kann —, daß sie einen sozialen Gehorsam ermöglicht, der zugleich individuelle Differenzierung ist. In dem Modenarren erscheinen die gesellschaftlichen Forderungen der Mode auf eine Höhe gesteigert, auf der sie völlig den Anschein des Individualistischen und Besonderen annehmen. Ihn bezeichnet es, daß er die Tendenz der Mode über das sonst innegehaltene Maß hinaustreibt: wenn spitze Schuhe Mode sind, läßt er die seinigen in Lanzenspitzen münden, wenn hohe Kragen

Mode sind, trägt er sie bis zu den Ohren, wenn es Mode ist, wissenschaftliche Vorträge zu hören, so ist er überhaupt nirgends anders mehr zu finden usw. So stellt er ein ganz Individuelles vor, das in der quantitativen Steigerung solcher Elemente besteht, die ihrer Qualität nach eben Gemeingut des betreffenden Kreises sind. Er geht den andern voran — aber genau auf ihrem Wege. Indem es die letzterreichten Spitzen des öffentlichen Geschmacks sind, die er darstellt, scheint er an der Tête der Gesamtheit zu marschieren. In Wirklichkeit aber gilt von ihm, was unzählige Male für das Verhältnis zwischen Einzelnen und Gruppen gilt: daß der Führende im Grunde der Geführte ist. Demokratische Zeiten begünstigen ersichtlich ganz besonders stark diese Konstellation, so daß sogar Bismarck und sonstige hervorragende Parteiführer konstitutioneller Staaten betont haben, daß sie, weil sie die Führer einer Gruppe sind, ihr folgen müssen. Die Aufgeblasenheit des Modenarren ist so die Karikatur einer durch die Demokratie begünstigten Konstellation des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit. Unleugbar aber repräsentiert der Modeheld durch die auf rein quantitativem Wege gewonnene und sich in eine Differenz der Qualität verkleidende Auszeichnung ein wirklich originelles Gleichgewichtsverhältnis zwischen dem sozialen und dem individualisierenden Triebe. Aus diesem Grunde verstehen wir die äußerlich so abstruse Modetorheit mancher sonst durchaus intelligenter und unkleinlicher Persönlichkeiten. Sie gibt ihnen eine Kombination von Verhältnissen zu Dingen und Menschen, die sonst gesonderter aufzutreten pflegen. Es ist nicht nur die Mischung individueller Besonderheit und sozialer Gleichheit, sondern, sozusagen praktischer werdend, ist es die von Herrschergefühl und Unterworfenheit, die hier ihre Wirkungen übt, oder, etwas anders gewendet, eines männlichen und eines weiblichen Prinzips; und gerade daß dies auf den Gebieten der Mode nur wie in einer ideellen Verdünnung vor sich geht, daß gleichsam nur die Form von beiden an einem an sich gleichgültigen Inhalt sich verwirklicht, mag ihr besonders für sensible, mit der robusten Wirklichkeit sich nicht leicht befassende Naturen eine besondere Anziehungskraft verleihen. Die Lebensform gemäß der Mode gewinnt ihren Charakter

in dem Vernichten je eines früheren Inhaltes und besitzt eine eigentümliche Einheitlichkeit, in der die Befriedigung des Zerstörungstriebes und des Triebes zu positiven Inhalten nicht mehr voneinander zu trennen sind.

Weil es sich hier nicht um die Bedeutsamkeit eines einzelnen Inhaltes oder einer Einzelbefriedigung, sondern gerade um das Spiel zwischen beiden und ihr gegenseitiges Sichabheben handelt, kann man ersichtlich die gleiche Kombination, die der extreme Gehorsam der Mode gegenüber erreicht, auch gerade durch Opposition ihr gegenüber gewinnen. Wer sich bewußt unmodern trägt oder benimmt, erreicht das damit verbundene Individualisierungsgefühl nicht eigentlich durch eigene individuelle Qualifikation, sondern durch bloße Negation des sozialen Beispiels: wenn Modernität Nachahmung dieses letzteren ist, so ist die absichtliche Unmodernität seine Nachahmung mit umgekehrtem Vorzeichen, die aber darum nicht weniger Zeugnis von der Macht der sozialen Tendenz ablegt, die uns in irgendeiner positiven oder negativen Weise von sich abhängig macht. Der absichtlich Unmoderne nimmt genau den Inhalt wie der Modernarr auf, nur daß er ihn in eine andere Kategorie formt, jener in die der Steigerung, dieser in die der Verneinung. Es kann sogar in ganzen Kreisen innerhalb einer ausgedehnten Gesellschaft Mode werden, sich unmodern zu tragen — eine der merkwürdigsten sozialpsychologischen Komplikationen, in der der Trieb nach individueller Auszeichnung sich erstens mit einer bloßen Umkehrung der sozialen Nachahmung begnügt und zweitens seinerseits wieder seine Stärke aus der Anlehnung an einen gleich charakterisierten engeren Kreis zieht; wenn sich ein Verein der Vereinsgegner konstituierte, würde er nicht logisch unmöglicher und psychologisch möglicher sein als diese Erscheinung. Wie man aus dem Atheismus eine Religion gemacht hat, mit ganz demselben Fanatismus, derselben Intoleranz, derselben Befriedigung der Gemütsbedürfnisse, wie die Religion sie enthielt, wie die Freiheit, durch die eine Tyrannei gebrochen wurde, oft nicht weniger tyrannisch und vergewaltigend auftrat als ihr überwundener Feind, so zeigt jene Erscheinung tendenziöser Unmodernität, wie bereit die Grundformen des menschlichen Wesens sind, die völlige Ent-

gegengesetztheit von Inhalten in sich aufzunehmen und ihre Kraft und ihren Reiz an der Verneinung eben dessen zu zeigen, an dessen Bejahung sie soeben noch unwiderruflich geknüpft schienen. Für die Werte, die von den hier fraglichen Charakteren gesucht werden, kommt es ja nur darauf an, dasselbe zu sein und zu tun wie die Andern und zugleich etwas Anderes — eine Synthese, die sich am leichtesten durch eine der vielfach möglichen formalen Veränderungen des allgemein rezipierten Inhalts erreichen läßt. So ist es oft völlig unentwirrbar, ob die Momente persönlicher Stärke oder persönlicher Schwäche das Übergewicht in dem Ursachenkomplex solcher Unmodernität haben. Sie kann hervorgehen aus dem Bedürfnis, sich nicht mit der Menge gemein zu machen, ein Bedürfnis, das freilich nicht Unabhängigkeit von der Menge, aber immerhin eine innerlich souveräne Stellung ihr gegenüber zum Grunde hat; sie kann aber auch zu einer schwächlichen Sensibilität gehören, wenn das Individuum fürchtet, sein bißchen Individualität nicht bewahren zu können, falls es sich den Formen, dem Geschmacke, den Gesetzmäßigkeiten der Allgemeinheit fügt. Die Opposition gegen die letztere ist keineswegs immer ein Zeichen persönlicher Stärke, diese vielmehr wird sich ihres einzigartigen und durch keine äußere Konnivenz zerstörbaren Wertes so bewußt sein, daß sie sich nicht nur ohne Besorgnis den allgemeinen Formen bis zur Mode herunter fügt, sondern gerade an diesem Gehorsam sich der Freiwilligkeit ihres Gehorsams und dessen, was jenseits des Gehorsams steht, erst recht bewußt wird.

Wenn die Mode den Egalisierungs- und den Individualisierungstrieb, den Reiz der Nachahmung und den der Auszeichnung zugleich zum Ausdruck bringt und betont, so erklärt dies vielleicht, weshalb die Frauen im allgemeinen der Mode besonders stark anhängen. Aus der Schwäche der sozialen Position nämlich, zu der die Frauen den weit überwiegenden Teil der Geschichte hindurch verurteilt waren, ergibt sich ihre enge Beziehung zu allem, was „Sitte“ ist, zu dem, „was sich ziemt“, zu der allgemein gültigen und gebilligten Daseinsform. Denn der Schwache vermeidet die Individualisierung, das praktische Auf-sich-ruhen mit seinen Verantwortlichkeiten und seiner Notwendig-

keit, sich ganz allein mit eigenen Kräften zu verteidigen. Ihn gewährt gerade nur die typische Lebensform Schutz, die den Starken an der Ausnutzung seiner überragenden Kräfte hindert. Auf diesem festgehaltenen Boden der Sitte aber, des Durchschnittlichen, des allgemeinen Niveaus streben die Frauen nun stark zu der auch so noch möglichen relativen Individualisierung und Auszeichnung der Einzelpersönlichkeit. Die Mode bietet ihnen gerade diese Kombination aufs glücklichste: einerseits ein Gebiet allgemeiner Nachahmung, ein Schwimmen im breitesten sozialen Fahrwasser, eine Entlastung des Individuums von der Verantwortlichkeit für seinen Geschmack und sein Tun — andererseits doch eine Auszeichnung, eine Betonung, eine individuelle Geschmücktheit der Persönlichkeit.

Es scheint, daß für jede Klasse von Menschen, ja wahrscheinlich für jedes Individuum ein bestimmtes quantitatives Verhältnis zwischen dem Triebe zur Individualisierung und dem zum Untertauchen in die Kollektivität bestünde, so daß, wenn auf einem bestimmten Lebensgebiete das Ausleben des einen Triebes behindert ist, er sich ein anderes sucht, auf dem er nun das Maß, dessen er bedarf, erfüllt. Auch geschichtliche Tatsachen legen es nahe, die Mode gleichsam als das Ventil anzusehen, auf dem das Bedürfnis der Frauen nach irgendeinem Maß von Auszeichnung und persönlicher Hervorgehobenheit ausbricht, wenn ihnen dessen Befriedigung auf anderen Gebieten mehr versagt ist. Im 14. und 15. Jahrhundert zeigt Deutschland eine außerordentlich starke Entwicklung der Individualität. Die kollektivistischen Ordnungen des Mittelalters wurden durch die Freiheit der Einzelpersönlichkeit in hohem Maße durchbrochen. Innerhalb dieser individualistischen Entwicklung aber fanden die Frauen noch keinen Platz, ihnen wurde noch die Freiheit persönlicher Bewegung und Entfaltung vorenthalten. Sie entschädigten sich dafür durch die denkbar extravagantesten und hypertrophischsten Kleidermoden. Umgekehrt sehen wir, daß in Italien die gleiche Epoche den Frauen den Spielraum für individuelle Entwicklung gewährt. Die Frauen der Renaissance hatten so viele Möglichkeiten der Bildung, der Betätigung nach außen hin, der persönlichen Differenzierung, wie sie ihnen dann

wieder fast Jahrhunderte hindurch nicht gegönnt waren, die Erziehung und die Bewegungsfreiheit waren besonders in den höheren Schichten der Gesellschaft für beide Geschlechter fast die gleiche. Aber nun wird auch aus Italien von keinerlei besonderen Extravaganzen der weiblichen Mode aus dieser Zeit berichtet. Das Bedürfnis, sich auf diesem Gebiete individuell zu bewähren und eine Art von Ausgezeichnetheit zu gewinnen, bleibt aus, weil der hierin sich äußernde Trieb auf anderen Gebieten seine hinreichende Befriedigung gefunden hat. Im allgemeinen zeigt die Geschichte der Frauen in ihrem äußeren wie inneren Leben, in dem Individuum ebenso wie in ihrer Gesamtheit eine vergleichsweise so große Einheitlichkeit, Nivellement, Gleichmäßigkeit, daß sie wenigstens auf dem Gebiete der Moden, das das der Abwechslungen schlechthin ist, einer lebhafteren Betätigung bedürfen, um sich und ihrem Leben — sowohl für das eigene Gefühl wie für andere — einen Reiz hinzuzufügen. Wie zwischen Individualisierung und Kollektivierung, so besteht zwischen Gleichmäßigkeit und Abwechslung der Lebensinhalte eine bestimmte Proportion der Bedürfnisse, die auf den verschiedenen Gebieten hin- und hergeschoben wird, die die Versagtheit auf dem einen durch eine irgendwie erzwungene Gewährung auf dem andern auszugleichen sucht. Im ganzen wird man sagen können, daß die Frau, mit dem Manne verglichen, das treuere Wesen ist; eben die Treue, die die Gleichmäßigkeit und Einheitlichkeit des Wesens nach der Seite des Gemütes hin ausdrückt, verlangt doch eben um jener Balancierung der Lebens-tendenzen willen irgendeine lebhaftere Abwechslung auf mehr abseits gelegenen Gebieten. Der Mann umgekehrt, der seiner Natur nach untreuer ist, der die Bindung an das einmal eingegangene Gemütsverhältnis typischerweise nicht mit derselben Unbedingtheit und Konzentrierung aller Lebensinteressen auf dieses eine zu bewahren pflegt, wird infolgedessen weniger jener äußeren Abwechslungsform bedürfen. Ja, das Abweisen der Veränderungen auf äußeren Gebieten, die Gleichgültigkeit gegen die Moden der äußeren Erscheinung ist spezifisch männlich — nicht weil er das einheitlichere, sondern gerade weil er im Grunde das vielfältigere Wesen ist und deshalb jener äußeren Abwechs-

lungen eher entraten mag. Darum betont die emanzipierte Frau der Gegenwart, die sich dem männlichen Wesen, seiner Differenziertheit, Personalität, Bewegtheit anzunähern sucht, auch gerade ihre Gleichgültigkeit gegen die Mode. Auch bildete die Mode für die Frauen in gewissem Sinne einen Ersatz für die Stellung innerhalb eines Berufsstandes. Der Mann, der in einen solchen hineingewachsen ist, hat sich damit freilich in einen Kreis relativen Nivellements begeben, er ist innerhalb dieses Standes vielen anderen gleich, er ist vielfach nur ein Exemplar für den Begriff dieses Standes oder Berufes. Andererseits und wie zur Entschädigung hierfür ist er doch nun auch mit der ganzen Bedeutung, mit der sachlichen wie sozialen Kraft dieses Standes geschmückt, seiner individuellen Bedeutung wird die seiner Standeszugehörigkeit hinzugefügt, die oft die Mängel und Unzulänglichkeiten des rein persönlichen Daseins decken kann.

Eben dies nun leistet an so ganz anderen Inhalten die Mode, auch sie ergänzt die Unbedeutendheit der Person, ihre Unfähigkeit, rein aus sich heraus die Existenz zu individualisieren, durch die Zugehörigkeit zu einem durch eben die Mode charakterisierten, herausgehobenen, für das öffentliche Bewußtsein irgendwie zusammengehörigen Kreis. Auch hier wird freilich die Persönlichkeit als solche in ein allgemeines Schema eingefügt, allein dieses Schema selbst hat in sozialer Hinsicht eine individuelle Färbung und ersetzt so auf dem sozialen Umwege gerade das, was der Persönlichkeit auf rein individuellem Wege zu erreichen versagt ist. Daß die Demi-Monde vielfach die Bahnbrecherin für die neue Mode ist, liegt an ihrer eigentümlich entwurzelten Lebensform; das Pariadasein, das die Gesellschaft ihr anweist, erzeugt in ihr einen offenen oder latenten Haß gegen alles bereits Legalisierte, gefestigt Bestehende, einen Haß, der in dem Drängen auf immer neue Erscheinungsformen seinen noch relativ unschuldigsten Ausdruck findet; in dem fortwährenden Streben nach neuen, bisher unerhörten Moden, in der Rücksichtslosigkeit, mit der gerade die der bisherigen entgegengesetzteste leidenschaftlich ergriffen wird, liegt eine ästhetische Form des Zerstörungstriebes, der allen Pariaexistenzen, soweit sie nicht innerlich völlig versklavt sind, eigen zu sein scheint. —

Versuchen wir nun die mit alledem markierten Direktiven der Seele in letzte und subtilste Bewegtheiten ihrer zu verfolgen, so zeigen auch diese jenes antagonistische Spiel vitaler Prinzipien, das deren stets verschobenes Gleichgewicht durch stets neue Proportionen wiederzugewinnen sucht. Es ist der Mode zwar wesentlich, daß sie alle Individualitäten über einen Kamm schert; allein doch immer so, daß sie nie den ganzen Menschen ergreift, sie bleibt ihm doch immer etwas Äußerliches, und zwar selbst auf den Gebieten jenseits bloßer Kleidermoden; denn die Form der Veränderlichkeit, in der sie sich ihm bietet, ist doch unter allen Umständen ein Gegensatz gegen die Beständigkeit des Ichgefühles, ja dieses letztere muß gerade an diesem Gegensatz sich seiner relativen Dauer bewußt werden; nur an diesem Dauernden kann die Veränderlichkeit jener Inhalte sich überhaupt als Veränderlichkeit zeigen und ihren Reiz entfalten. Aber eben deshalb steht sie, wie gesagt, doch immer an der Peripherie der Persönlichkeit, die sich selbst ihr gegenüber als *pièce de résistance* empfindet oder wenigstens im Notfall empfinden kann. Diese Bedeutung der Mode nun ist es, die gerade von feinen und eigenartigen Menschen aufgenommen wird, indem sie sie als eine Art Maske benutzen. Der blinde Gehorsam gegen die Normen der Allgemeinheit in allem Äußerlichen ist ihnen gerade das bewußte und gewollte Mittel, ihr persönliches Empfinden und ihren Geschmack zu reservieren, den sie eben wirklich ganz für sich haben wollen, so für sich, daß sie ihn nicht in die Erscheinung treten lassen wollen, die allen zugänglich wäre. So ist es gerade eine feine Scham und Scheu, durch die Besonderkeit des äußeren Auftretens vielleicht eine Besonderheit des innerlichsten Wesens zu verraten, was manche Naturen in das verhüllende Nivellement der Mode flüchten läßt. Damit ist ein Triumph der Seele über die Gegebenheit des Daseins erreicht, der wenigstens der Form nach zu den höchsten und feinsten gehört: daß nämlich der Feind selbst in einen Diener verwandelt wird, daß gerade dasjenige, was die Persönlichkeit zu vergewaltigen schien, freiwillig ergriffen wird, weil die nivellierende Vergewaltigung hier derartig auf die äußeren Schichten des Lebens zu schieben ist, daß sie einen Schleier und Schutz für alles Innere und nun um so Befreitere

abgibt. Der Kampf zwischen dem Sozialen und dem Individuellen schlichtet sich hier, indem die Schichten für beides sich trennen. Dies entspricht genau der Trivialität der Äußerung und Unterhaltung, durch die sehr sensible und schamhafte Menschen oft über die individuelle Seele hinter dieser Äußerung zu täuschen wissen.

Alles Schamgefühl beruht auf dem Sich-abheben des Einzelnen. Es entsteht, wenn eine Betonung des Ich stattfindet, eine Zuspitzung des Bewußtseins eines Kreises auf diese Persönlichkeit, die doch zugleich als irgendwie unangemessen empfunden wird; darum neigen bescheidene und schwache Persönlichkeiten besonders stark zu Schamgefühlen, bei ihnen tritt, sobald sie irgendwie in das Zentrum einer allgemeinen Aufmerksamkeit, zu einer plötzlichen Akzentuiertheit gelangen, ein peinliches Oscillieren zwischen Betonung und Zurücktreten des Ichgefühls ein. (Die rein innere Scham über solches, was nie zu sozialer Dokumentierung gelangt, oder die überhaupt jenseits der eigentlich soziologischen Scham steht, verrät, durch nicht schwer einzusehende seelische Motivierungen und Symbolisierungen, die formal gleiche Grundstruktur.) Da im übrigen jenes Sich-abheben von einer Allgemeinheit als die Quelle des Schamgefühls von dem besonderen Inhalte ganz unabhängig ist, auf Grund dessen es geschieht, so schämt man sich vielfach auch gerade des Besseren und Edleren. Wenn in der „Gesellschaft“ im engeren Sinne des Wortes Banalität guter Ton ist, so ist dies nicht nur die Folge gegenseitiger Rücksicht, die es taktlos erscheinen läßt, wenn der eine sich mit irgendeiner individuellen, einzigartigen Äußerung hervortut, die ihm nicht jeder nachmachen kann; sondern es geschieht auch durch die Furcht vor jenem Schamgefühl, das gleichsam die von dem Individuum selbst vollzogene Strafe für sein Sich-herausheben aus dem für alle gleichen, allen gleich zugänglichen Ton und Betätigung bildet. Die Mode nun bietet wegen ihrer eigentümlichen inneren Struktur ein Sich-abheben, das immer als angemessen empfunden wird. Die noch so extravagante Erscheinungs- oder Äußerungsart ist, insoweit sie Mode ist, vor jenen peinlichen Reflexen geschützt, die das Individuum sonst fühlt, wenn es der Gegenstand der Aufmerk-

samkeit anderer ist. Alle Massenaktionen werden durch den Verlust des Schamgefühls charakterisiert. Als Element einer Masse macht das Individuum Unzähliges mit, was ihm, wenn es ihm in der Isolierung zugemutet würde, unüberwindliche Widerstände erwecken würde. Es ist eine der merkwürdigsten sozialpsychologischen Erscheinungen, in der sich eben dieser Charakter der Massenaktion zeigt, daß manche Moden Schamlosigkeiten begehen, die als individuelle Zumutung von dem Individuum entrüstet zurückgewiesen werden würden, aber als Gesetz der Mode bei ihm ohne weiteres Gehorsam finden. Das Schamgefühl ist bei ihr, weil sie eben Massenaktion ist, gerade so ausgelöscht wie das Verantwortlichkeitsgefühl bei den Teilnehmern von Massenverbrechen, vor denen der einzelne oft genug, für sich allein vor die Tat gestellt, zurückschrecken würde. Sobald das Individuelle der Situation gegenüber ihrem Gesellschaftlich-Modemäßigen stärker hervortritt, beginnt sogleich das Schamgefühl zu wirken: viele Frauen würden sich genieren, in ihrem Wohnzimmer und vor einem einzelnen fremden Manne so dekolletiert zu erscheinen, wie sie es in der Gesellschaft, in der als solcher die Mode dominiert, vor dreißigen oder hundert tun.

Die Mode ist auch nur eine der Formen, durch die die Menschen, indem sie das Äußere der Versklavung durch die Allgemeinheit preisgeben, die innere Freiheit um so vollständiger retten wollen. Auch Freiheit und Bindung gehört zu jenen Gegensatzpaaren, deren immer erneuter Kampf, deren Hin- und Herschiebung auf den mannigfaltigsten Gebieten dem Leben einen viel frischeren Reiz, eine viel größere Weite und Entfaltung gestattet, als ein irgendwie gewonnenes dauerndes und nicht mehr verrückbares Gleichgewicht beider gewähren könnte. Wie nach Schopenhauer jedem Menschen ein gewisses Quantum von Lust und Leid zugemessen ist, das weder leer bleiben noch überfüllt werden kann und in aller Verschiedenheit und Schwankung innerer und äußerer Verhältnisse nur seine Form wechselt, so könnte man, viel weniger mystisch, entweder eine wirklich dauernde Proportion von Bindung und Freiheit oder wenigstens die Sehnsucht nach einer solchen in jeder Zeit, jeder Klasse, jedem Individuum bemerken, dem gegenüber uns nur die Möglichkeit gegeben ist,

die Gebiete zu wechseln, auf die sie sich verteilen. Und die Aufgabe des höheren Lebens ist freilich, diese Verteilung so vorzunehmen, daß die sonstigen, inhaltlichen Werte des Daseins dabei die Möglichkeit günstigster Entfaltung gewinnen. Dasselbe Quantum von Bindung und Freiheit kann einmal die sittlichen, die intellektuellen, die ästhetischen Werte aufs höchste steigern helfen und ein andermal, quantitativ ungeändert und nur auf andere Gebiete verteilt, das genaue Gegenteil dieses Erfolges zeitigen. Im ganzen wird man sagen können, daß das günstigste Resultat für den Gesamtwert des Lebens sich dann ergeben wird, wenn die unvermeidliche Bindung mehr und mehr an die Peripherie des Lebens, auf seine Äußerlichkeiten geschoben wird. Vielleicht ist Goethe in seiner späteren Epoche das leuchtendste Beispiel eines ganz großen Lebens, das durch die Konnivenz in allem Äußeren, durch die strenge Einhaltung der Form, durch ein williges Sichbeugen unter die Konventionen der Gesellschaft gerade ein Maximum von innerer Freiheit, eine völlige Unberührt-heit der Zentren des Lebens durch das unvermeidliche Bindungs-quantum erreicht hat. Insofern ist die Mode, weil sie eben nur, dem Rechte vergleichbar, das Äußerliche des Lebens ergreift, nur diejenigen Seiten, die der Gesellschaft zugewandt sind — eine Sozialform von bewunderungswürdiger Zweckmäßigkeit. Sie gibt dem Menschen ein Schema, durch das er seine Bindung an das Allgemeine, seinen Gehorsam gegen die Normen, die ihm von seiner Zeit, seinem Stande, seinem engeren Kreise kommen, aufs unzweideutigste dokumentieren kann, und mit dem er es sich so erkaufte, die Freiheit, die das Leben überhaupt gewährt, mehr und mehr auf seine Innerlichkeiten und Wesentlichkeiten rückwärts konzentrieren zu dürfen.

Es finden sich nun innerhalb der Einzelseele jene Verhältnisse von egalisierender Vereinheitlichung und individuellem Sich-abheben gewissermaßen wiederholt, der Antagonismus der Tendenzen, der die Mode erzeugt, überträgt sich in einer völlig formgleichen Art auch auf diejenigen inneren Verhältnisse mancher Individuen, die mit sozialen Bindungen gar nichts zu tun haben. Es zeigt sich an der Erscheinung, die ich hier meine, jener oft hervorgehobene Parallelismus, mit dem die Verhältnisse zwischen

Individuen sich an den Beziehungen der seelischen Elemente des Individuums wiederholen.\* Mit mehr oder weniger Absicht schafft sich oft das Individuum für sich selbst ein Benehmen, einen Stil, der sich durch den Rhythmus seines Auftauchens, Sich-geltend-machens und Abtretens als Mode charakterisiert. Namentlich junge Menschen zeigen oft eine plötzliche Wunderlichkeit in ihrer Art, sich zu geben, ein unvermutet, sachlich unbegründet, auftretendes Interesse, das ihren ganzen Bewußtseinskreis beherrscht und ebenso irrational wieder verschwindet. Man könnte dies als eine Personalmode bezeichnen, die einen Grenzfall der Sozialmode bildet. Sie wird einerseits durch das individuelle Unterscheidungsbedürfnis getragen und dokumentiert damit denselben Trieb, der auch an der Sozialmode wirksam wird. Das Bedürfnis aber der Nachahmung, der Gleichartigkeit, der Einschmelzung des Einzelnen in ein Allgemeines wird hier rein innerhalb des Individuums selbst befriedigt, nämlich durch die Konzentration des eigenen Bewußtseins auf diese eine Form oder Inhalt, durch die einheitliche Färbung, die das eigene Wesen dadurch erhält, durch die Nachahmung seiner selbst gleichsam, die hier an die Stelle der Nachahmung anderer tritt. Ein gewisses Zwischenstadium zwischen Individual- und Personalmode wird innerhalb mancher engerer Kreise verwirklicht. Banale Menschen adoptieren oft irgendeinen Ausdruck — und zwar meistens viele desselben Kreises eben denselben — den sie nun auf alle passenden und unpassenden Objekte bei jeder Gelegenheit anwenden. Dies ist einerseits Gruppenmode, ist andererseits aber doch auch Individualmode, weil der Sinn davon gerade ist, daß der Einzelne die Gesamtheit seines Vorstellungskreises dieser Formel untertänig macht. Es wird hiermit der Individualität der Dinge brutale Gewalt angetan, alle Nuancierungen werden verwischt durch die eigentümliche Übermacht dieser einen Bezeichnungskategorie; so, wenn man z. B. alle aus irgendeinem Motive gefallenden Dinge als „chic“ oder als „schneidig“ bezeichnet, Dinge, die von dem Gebiete, auf dem jene Ausdrücke ein Heimatrecht haben, aufs weiteste abstehen. Auf diese Weise wird die innere Welt des Individuums einer Mode unterworfen und wiederholt so die Form der von der Mode beherrschten

Gruppe. Und dies gerade auch durch die sachliche Sinnlosigkeit solcher Individualmoden, die die Macht des formalen, unifizierenden Momentes über das sachlich-vernunftmäßige zeigen — gerade wie es für so viele Menschen und Kreise nur erforderlich ist, daß sie überhaupt einheitlich beherrscht werden, und die Frage, wie qualifiziert oder wertvoll die Herrschaft ist, erst eine sekundäre Rolle spielt. Es ist nicht zu leugnen: indem den Dingen durch jene Bezeichnungsmoden Gewalt angetan wird, indem sie alle gleichmäßig in eine von uns an sie herangebrachte Kategorie eingekleidet werden, übt das Individuum einen Machtspruch über sie, es gewinnt ein individuelles Kraftgefühl, eine Betonung des Ich ihnen gegenüber.

Die Erscheinung, die hier als Karikatur auftritt, ist in geringeren Maßen allenthalben in dem Verhältnis der Menschen zu den Objekten bemerkbar. Es sind nur die ganz hohen Menschen, die die größte Tiefe und Kraft ihres Ich gerade darin finden, daß sie die eigene Individualität der Dinge respektieren. Aus der Feindseligkeit, die die Seele gegenüber der Übermacht, Selbständigkeit, Gleichgültigkeit des Kosmos empfindet, quellen doch neben den erhabensten und wertvollsten Kraftaufwendungen der Menschheit immer wieder die Versuche gleichsam einer äußerlichen Vergewaltigung der Dinge; das Ich setzt sich ihnen gegenüber durch, nicht indem es ihre Kräfte aufnimmt und formt, nicht indem es ihre Individualität erst anerkennt, um sie dann sich dienstbar zu machen, sondern indem es sie äußerlich unter irgendein subjektives Schema beugt, wodurch es denn freilich im letzten Grunde keine Herrschaft über die Dinge, sondern nur über sein eigenes, gefälschtes Phantasiebild ihrer gewonnen hat. Aber das Machtgefühl, das daraus stammt, zeigt seine Unbegründetheit, seinen Illusionismus an der Schnelligkeit, mit der derartige Modeausdrücke vorübergehen.

Es hat sich uns ergeben, daß in der Mode sozusagen die verschiedenen Dimensionen des Lebens ein eigenartiges Zusammenfallen gewinnen, daß sie ein komplexes Gebilde ist, in dem alle gegensätzlichen Hauptrichtungen der Seele irgendwie vertreten sind. Dadurch wird ohne weiteres begreiflich, daß der

Gesamtrhythmus, in dem die Individuen und die Gruppen sich bewegen, auch auf ihr Verhältnis zur Mode bestimmend einwirken wird, daß die verschiedenen Schichten einer Gruppe, ganz abgesehen von ihren verschiedenen Lebensinhalten und äußeren Möglichkeiten, schon rein dadurch eine verschiedene Beziehung zur Mode haben werden, daß ihre Lebensinhalte sich entweder in konservativer oder in rasch variierender Form abwickeln. Einerseits sind die unteren Massen schwerer beweglich und langsam entwickelbar. Andererseits sind gerade die höchsten Stände bekanntlich die konservativen, ja oft genug archaisch; sie fürchten oft genug jede Bewegung und Veränderung, nicht weil der Inhalt derselben ihnen antipathisch oder schädlich wäre, sondern weil es überhaupt Veränderung ist, und weil für sie jede Modifikation des Ganzen, das ihnen in seiner augenblicklichen Verfassung eben die vorteilhafteste Stellung einräumt, verdächtig und gefährlich ist; ihnen kann keine Veränderung mehr einen Zuwachs von Macht bringen, sie haben von jeder höchstens etwas zu fürchten, aber von keiner mehr etwas zu hoffen. Die eigentliche Variabilität des geschichtlichen Lebens liegt deshalb im Mittelstand, und deshalb hat die Geschichte der sozialen und kulturellen Bewegungen ein ganz anderes Tempo angenommen, seit der tiers état die Führung übernommen hat. Deshalb ist die Mode, die Wechsel- und Gegensatzform des Lebens, seitdem viel breiter und erregter geworden; auch ist der häufige Wechsel der Mode eine ungeheure Knechtung des Individuums und insofern eines der erforderlichen Komplemente der gewachsenen gesellschaftlichen und politischen Freiheit. Gerade für eine Lebensform, für deren Inhalte der Augenblick der erreichten Höhe zugleich schon der des Herabsinkens ist, ist ein Stand der eigentlich angewiesene Ort, dessen ganzes Wesen so viel variabler, so viel unruhiger rhythmisiert ist als die untersten Stände mit ihrem dumpfbewußten und die höchsten Stände mit ihrem bewußt gewollten Konservativismus. Klassen und Individuen, die nach fortwährender Abwechslung drängen, weil eben die Raschheit ihrer Entwicklung ihnen den Vorsprung vor anderen gewährt, finden in der Mode das Tempo ihrer eigenen seelischen Bewegungen wieder. Und es bedarf in diesem Zusammenhang

nur des Hinweises auf die Verknüpftheit unzähliger geschichtlicher und sozialpsychologischer Momente, durch die die Großstädte im Gegensatz zu allen engeren Milieus zum Nährboden der Mode werden: auf die treulose Schnelligkeit im Wechsel der Eindrücke und Beziehungen, auf die Nivellierung und gleichzeitige Pointierung der Individualitäten, auf die Zusammengedrängtheit und die eben dadurch aufgenötigte Reserve und Distanzierung. Vor allem muß die ökonomische Aufwärtsbewegung der unteren Schichten in dem Tempo, das sie in der Großstadt nimmt, den raschen Wechsel der Mode begünstigen, weil sie die Tieferstehenden soviel schneller zur Nachahmung der höheren befähigt und damit jener oben charakterisierte Prozeß, in dem jede höhere Schicht die Mode in dem Augenblick verläßt, in dem die tiefere sich ihrer bemächtigt, eine früher ungeahnte Breite und Lebendigkeit gewonnen hat. Auf den Inhalt der Mode hat dies bedeutsame Einflüsse. Vor allen Dingen bewirkt es, daß die Moden nicht mehr so kostspielig und deshalb ersichtlich nicht mehr so extravagant sein können, wie sie in früheren Zeiten waren, wo die Kostbarkeit der erstmaligen Anschaffung oder die Mühseligkeit im Umbilden von Benehmen und Geschmack durch eine längere Dauer ihrer Herrschaft ausgeglichen wurde. Je mehr ein Artikel raschem Modewechsel unterliegt, desto stärker ist der Bedarf nach billigen Produkten seiner Art. Nicht nur weil die breiteren und also ärmeren Massen doch Kaufkraft genug haben, um die Industrie großenteils nach sich zu bestimmen, und durchaus Gegenstände fordern, die wenigstens den äußeren und unsoliden Schein des Modernen tragen, sondern auch weil selbst die höheren Schichten der Gesellschaft die Raschheit des Modewechsels, die ihnen durch das Nachdrängen der unteren Schichten oktroyiert wird, nicht leisten könnten, wenn dessen Objekte nicht relativ billig wären. Ein eigentümlicher Zirkel also entsteht hier: je rascher die Mode wechselt, desto billiger müssen die Dinge werden; und je billiger sie werden, zu desto rascherem Wechsel der Mode laden sie die Konsumenten ein und zwingen sie die Produzenten. Das Tempo der Entwicklung ist bei den eigentlichen Modeartikeln von solcher Bedeutsamkeit, daß es diese sogar gewissen Fortschritten der Wirtschaft entzieht,

die auf anderen Gebieten allmählich erreicht sind. Namentlich bei den älteren Produktionszweigen der modernen Industrie hat man bemerkt, daß das spekulative Moment allmählich aufhört, eine maßgebende Rolle zu spielen. Die Bewegungen des Marktes werden genauer übersehen, die Bedürfnisse können besser vorausberechnet und die Produktion genauer reguliert werden als früher, so daß die Rationalisierung der Produktion immer mehr Boden gegenüber dem Zufall der Konjunkturen, dem planlosen Hin- und Herschwanken von Angebot und Nachfrage gewinnt. Nur die reinen Modeartikel scheinen davon ausgenommen zu sein. Die polaren Schwankungen, denen die moderne Wirtschaft sich vielfach schon zu entziehen weiß, und von denen fort sie ersichtlich zu ganz neuen wirtschaftlichen Ordnungen und Bildungen strebt, sind auf den der Mode unmittelbar unterworfenen Gebieten doch noch herrschend. Die Form eines fieberhaften Wechsels ist hier so wesentlich, daß sie wie in einem logischen Widerspruch gegen die Entwicklungstendenzen der modernen Wirtschaft steht.

Gegenüber diesem Charakter aber zeigt die Mode nun die höchst merkwürdige Eigenschaft, daß jede einzelne Mode doch gewissermaßen auftritt, als ob sie ewig leben wollte. Wer sich heute ein Mobiliar kauft, das ein Vierteljahrhundert halten soll, kauft es sich unzählige Male nach der neuesten Mode und zieht diejenige, die vor zwei Jahren galt, überhaupt nicht mehr in Betracht. Und doch wird offenbar nach ein paar Jahren der Reiz der Mode dieses jetzige genau so verlassen haben, wie er das frühere schon jetzt verlassen hat, und Gefallen oder Mißfallen an beiderlei Formen werden dann von andersartigen, sachlichen Kriterien entschieden. Eine Abwandlung dieses Motivs zeigt sich in besonderer Weise an den einzelnen Modeinhalten. Es kommt der Mode freilich nur auf den Wechsel an; allein sie hat wie jedes Gebilde die Tendenz auf Kraftersparnis, sie sucht ihre Zwecke so reichlich wie möglich, aber dennoch mit den relativ sparsamsten Mitteln zu erreichen. Eben deshalb schlägt sie — was besonders an der Kleidermode klar wird — immer wieder auf frühere Formen zurück, so daß man ihren Weg direkt mit einem Kreislauf vergleichen hat. Sobald eine frühere Mode einigermaßen aus dem Ge-

dächtnis geschwunden ist, liegt kein Grund vor, sie nicht wieder zu beleben und vielleicht den Reiz des Unterschiedes, von dem sie lebt, demjenigen Inhalt gegenüber fühlen zu lassen, der seinerseits bei seinem Auftreten eben diesen Reiz aus seinem Gegensatz gegen die frühere und jetzt wieder belebte gezogen hat. Übrigens geht die Macht der Bewegungsform, von der die Mode lebt, nicht so weit, jeden Inhalt ganz gleichmäßig ihr zu unterwerfen. Selbst auf den von der Mode beherrschten Gebieten sind nicht alle Gestaltungen gleichmäßig geeignet, Mode zu werden. Bei manchen leistet ihr eigentümliches Wesen dem einen gewissen Widerstand. Dies ist mit dem ungleichmäßigen Verhältnis zu vergleichen, das die Gegenstände der äußeren Anschauung zu der Möglichkeit haben, zu Kunstwerken geformt zu werden. Es ist eine sehr bestechende, aber keineswegs tiefgehende und haltbare Meinung, daß jedes Objekt der Wirklichkeit gleichmäßig geeignet wäre, das Objekt eines Kunstwerkes zu bilden. Die Formen der Kunst, wie sie sich historisch, von tausend Zufälligkeiten bestimmt, vielfach einseitig, an technische Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten gebunden, herausgebildet haben, stehen keineswegs in unparteiischer Höhe über allen Inhalten der Wirklichkeit; sie haben vielmehr zu manchen dieser ein engeres Verhältnis als zu anderen, manche gehen leicht, wie von Natur für diese Kunstformen vorgebildet, in sie ein, andere entziehen sich wie eigensinnig und von Natur anders gerichtet, der Umbildung in die gegebenen Kunstformen. Die Souveränität der Kunst über die Wirklichkeit bedeutet keineswegs, wie der Naturalismus und viele Theorien des Idealismus meinen, die Fähigkeit, alle Inhalte des Daseins gleichmäßig in ihren Bereich zu ziehen. Keine der Formungen, mit denen der menschliche Geist den Stoff des Daseins bemeistert und zu seinen Zwecken bildet, ist so allgemein und neutral, daß alle jene Inhalte, gleichgültig gegen ihre eigene Struktur, sich ihr gleichmäßig fügten. So kann die Mode scheinbar und in abstracto freilich jeden beliebigen Inhalt in sich aufnehmen, jede beliebige gegebene Form der Kleidung, der Kunst, des Benehmens, der Meinungen kann Mode werden. Und doch liegt im inneren Wesen mancher Formen eine besondere Disposition dazu, sich gerade als Mode auszuleben, während manche

ihr von innen her einen Widerstand leisten. So ist z. B. der Modiform alles das relativ fern und fremd, was man als „klassisch“ bezeichnen kann, obgleich es sich natürlich gelegentlich auch ihr nicht entzieht. Denn das Wesen des Klassischen ist eine Konzentriertheit der Erscheinung um einen ruhenden Mittelpunkt, die Klassik hat etwas Gesammeltes, das gleichsam nicht so viel Angriffspunkte bietet, an denen Modifikation, Störung der Balance, Vernichtung ansetzen könnte. Für die klassische Plastik ist das Zusammennehmen der Glieder bezeichnend, das Ganze wird von innen her absolut beherrscht, der Geist und das Lebensgefühl des Ganzen ziehen durch die anschauliche Zusammengehaltenheit der Erscheinung jeden einzelnen Teil derselben gleichmäßig in sich ein. Das ist der Grund, weshalb man von der „klassischen Ruhe“ der griechischen Kunst spricht; es ist ausschließlich die Konzentriertheit der Erscheinung, die keinem Teil ihrer eine Beziehung zu Kräften und Schicksalen außerhalb eben dieser Erscheinung gestattet und dadurch das Gefühl erregt, daß diese Gestaltung den wechselnden Einflüssen des allgemeinen Lebens entzogen ist — als Mode muß das Klassische zum Klassizistischen, das Archaische zum Archaistischen umgebildet werden. Im Gegensatz dazu wird alles Barocke, Maßlose, Extreme von innen her der Mode zugewandt sein, über so charakterisierte Dinge kommt die Mode nicht wie ein äußeres Schicksal, sondern gleichsam wie der geschichtliche Ausdruck ihrer sachlichen Beschaffenheiten. Die weit ausladenden Glieder der Barockstatue sind gleichsam immer in Gefahr, abgebrochen zu werden, das innere Leben der Figur beherrscht sie nicht vollständig, sondern gibt sie der Beziehung zu den Zufälligkeiten des äußeren Seins preis. Barocke Gestaltungen, mindestens viele von ihnen, haben in sich schon die Unruhe, den Charakter der Zufälligkeit, die Unterworfenheit unter den momentanen Impuls, die die Mode als Form des sozialen Lebens verwirklicht. Dazu kommt, daß ausschweifende, individuell sehr zugespitzte, launenhafte Formen sehr leicht ermüdend wirken und darum schon rein physiologisch zu der Abwechslung drängen, für die die Mode das Schema abgibt. Hier liegt auch eine der tiefen Beziehungen, die man zwischen den klassischen und den „natür-

lichen“ Gestaltungen der Dinge aufzufinden meinte. So unsicher begrenzt und so irreführend oft der Begriff des Natürlichen überhaupt ist, so kann man doch wenigstens das Negative sagen, daß gewisse Formen, Neigungen, Anschauungen auf diesen Titel keinen Anspruch haben, und eben diese werden es auch sein, die dem modischen Wechsel ganz besonders schnell unterliegen, weil ihnen die Beziehung zu dem beharrenden Zentrum der Dinge und des Lebens fehlt, die den Anspruch dauernden Bestandes rechtfertigte. So kam durch eine Schwägerin Ludwigs des Vierzehnten, Elisabeth Charlotte von der Pfalz, die eine völlig maskuline Persönlichkeit war, an dem französischen Hofe die Mode auf, daß Frauen sich wie Männer benahmten und anreden ließen und Männer umgekehrt wie Frauen. Es liegt auf der Hand, wie sehr etwas Derartiges schlechthin nur Mode sein kann, weil es sich von derjenigen unverlierbaren Substanz der menschlichen Verhältnisse entfernt, auf die schließlich die Form des Lebens immer wieder irgendwie zurückkommen muß. So wenig man sagen kann, daß alle Mode etwas Unnatürliches ist, — schon deshalb nicht, weil die Lebensform der Mode selbst dem Menschen als gesellschaftlichem Wesen natürlich ist — so wird man umgekehrt doch von dem schlechthin Unnatürlichen sagen können, daß es wenigstens in der Form der Mode bestehen kann. —

Es liegt aber, um das Ganze zusammenzufassen, der eigentümlich pikante, anregende Reiz der Mode in dem Kontraste zwischen ihrer ausgedehnten, alles ergreifenden Verbreitung und ihrer schnellen und gründlichen Vergänglichkeit, dem Rechte auf Treulosigkeit ihr gegenüber. Er liegt nicht weniger in der Enge, mit der sie einen bestimmten Kreis schließt und dessen Zusammengehörigkeit ebenso als ihre Ursache wie als ihre Wirkung zeigt — wie in der Entschiedenheit, mit der sie ihn gegen andre Kreise abschließt. Er liegt endlich ebenso in dem Getragen-sein durch einen sozialen Kreis, der seinen Mitgliedern gegenseitige Nachahmung auferlegt und damit den Einzelnen von aller Verantwortlichkeit — der ethischen wie der ästhetischen — entlastet, wie in der Möglichkeit, nun doch innerhalb dieser Schranken originelle Nüancierung, sei es durch Steigerung, sei es sogar

durch Ablehnung der Mode zu produzieren. So erweist sich die Mode nur als ein einzelnes, besonders charakterisiertes unter jenen mannigfachen Gebilden, in denen die soziale wie die individuelle Zweckmäßigkeit die entgegengesetzten Strömungen des Lebens zu gleichen Rechten objektiviert hat.