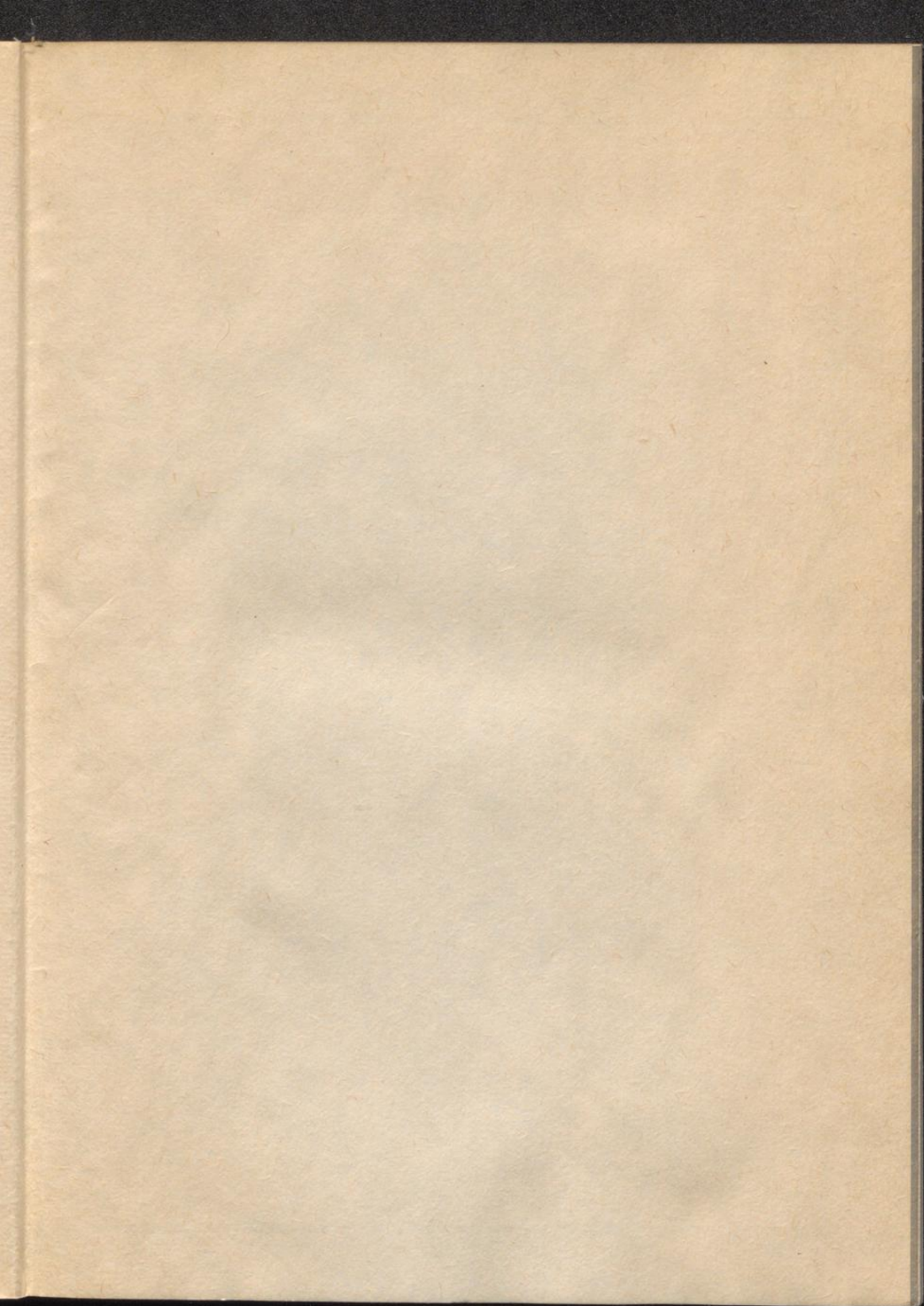


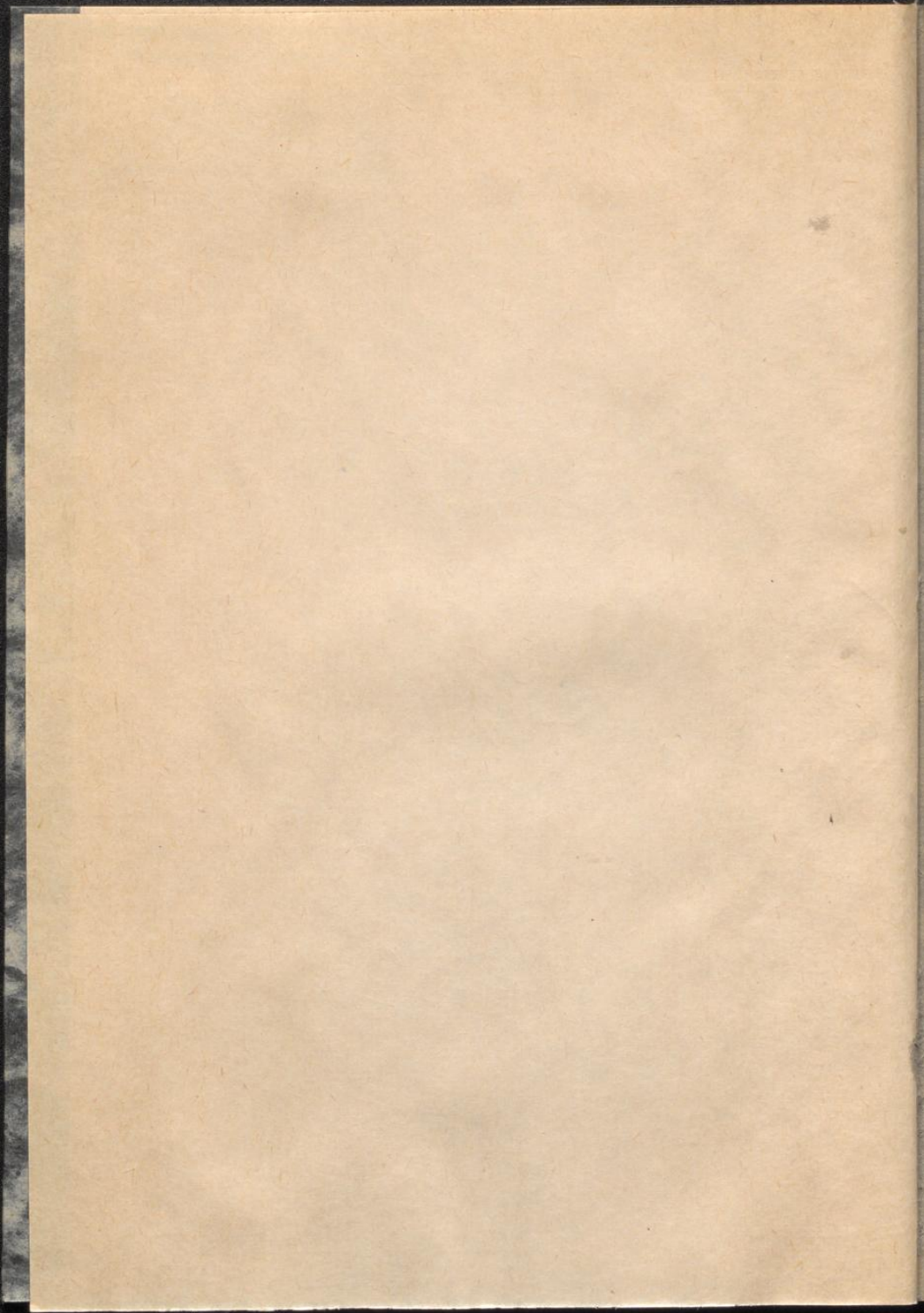
Wiener Stadtbibliothek

142010 A

Wiener Stadtbibliothek

142010 A



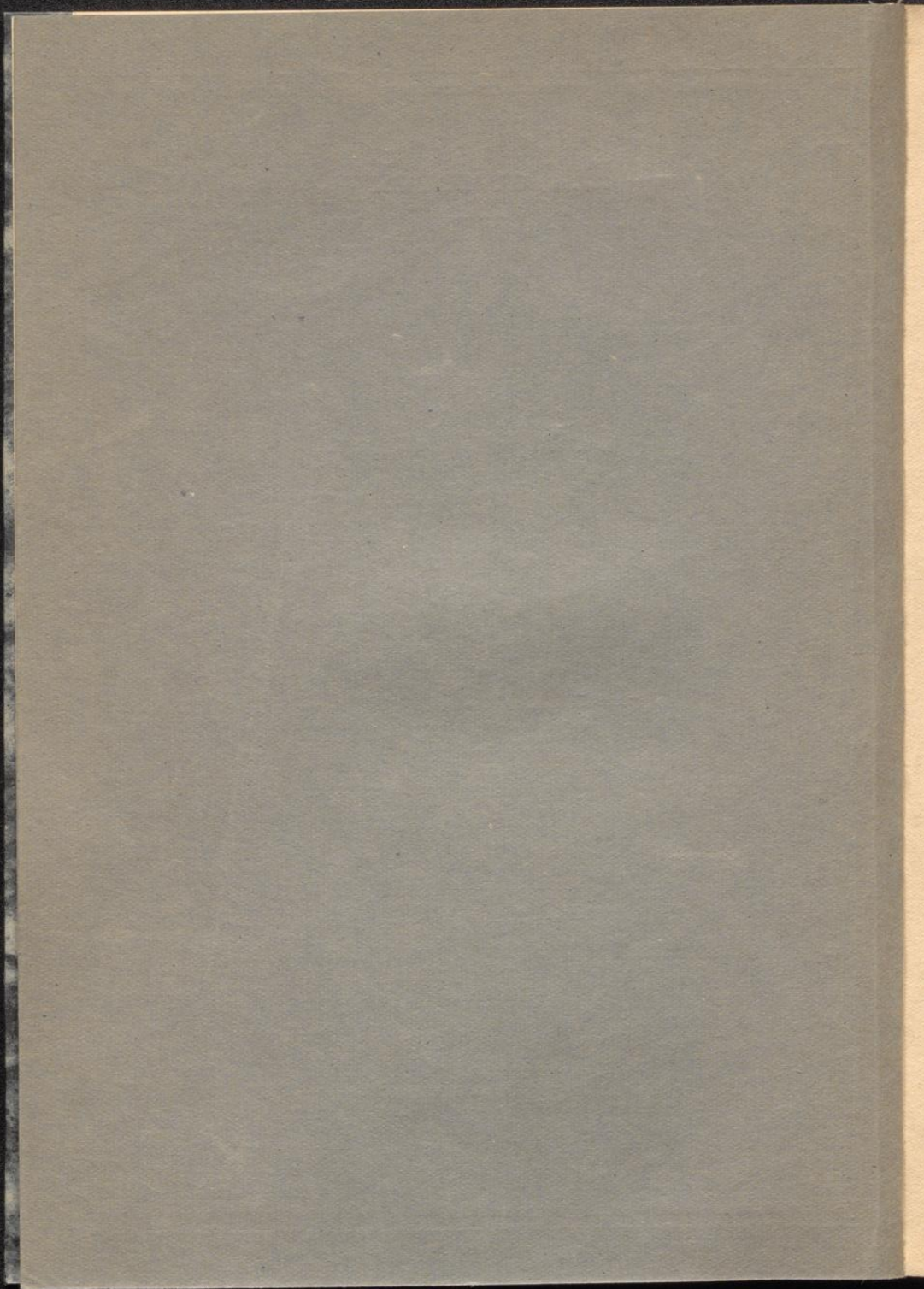


A 142010

D. Gawronsky

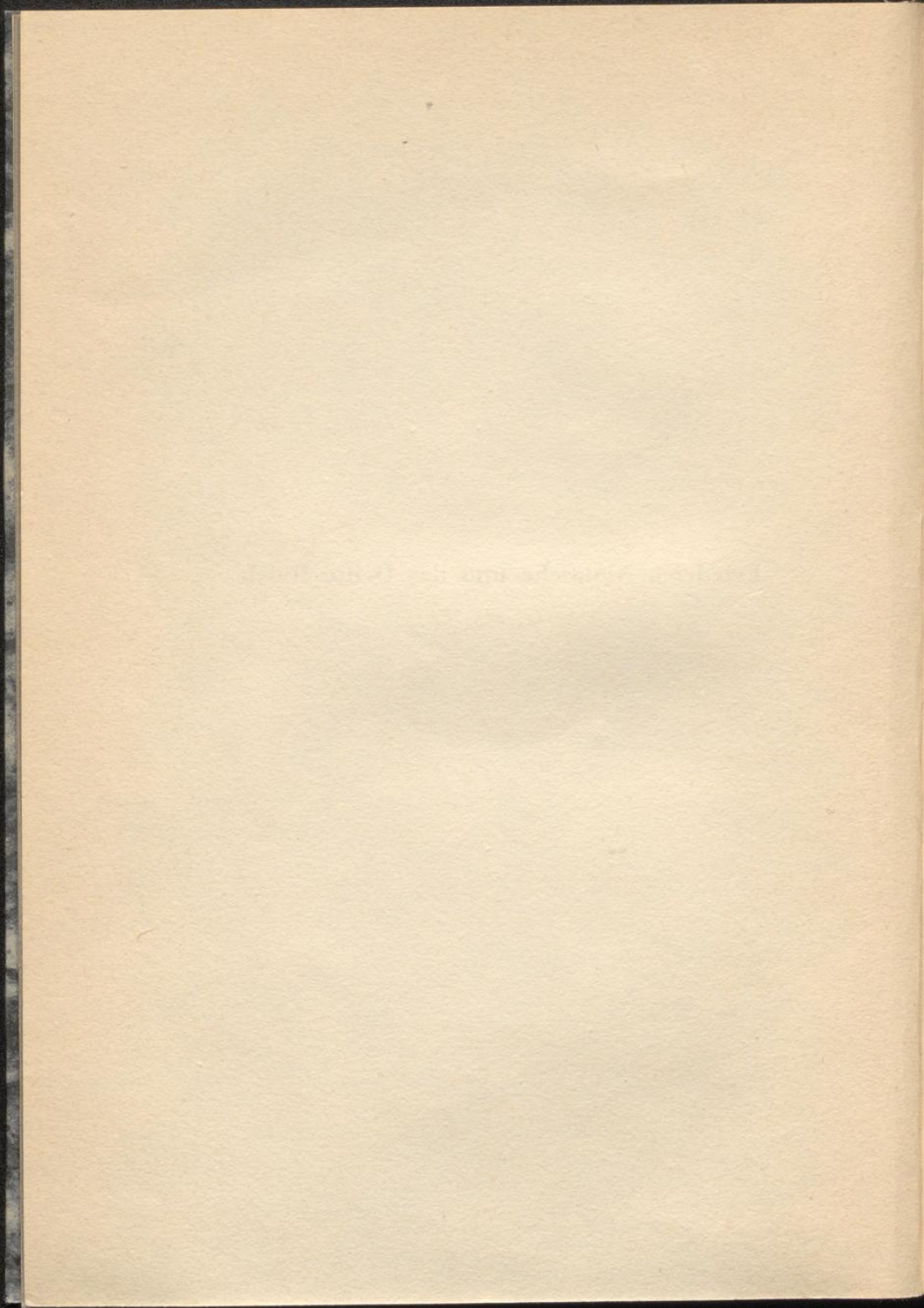
Friedrich
Nietzsche
und das
Dritte
Reich

Verlag Herbert Lang & Cie.
Bern



Sch. 8

Friedrich Nietzsche und das Dritte Reich



Dr. D. Gawronsky

Privatdozent an der Universität Bern

Friedrich Nietzsche

und das

Dritte Reich

1935

Verlag Herbert Lang & Cie.

Bern

a 142.010



JN 195817

Bibliothek
WILHELM BÖRNER

Nietzsches Doppelnatur

Friedrich Nietzsche gilt als der Bahnbrecher, als der ideologische Begründer des Dritten Reiches. Mit keinem Denker fühlt sich die nationalsozialistische Ideologie so eng verwandt, so innig verbunden wie mit Nietzsche. Immerfort berufen sich die führenden Geister des Dritten Reiches auf ihn. Auffallend aber und höchst sonderbar ist die Tatsache, dass auch die grimmigsten Gegner des Nationalsozialismus sich auf keinen Denker mit solcher Vorliebe stützen, wie auf Friedrich Nietzsche. Wie ist das möglich und wer hat recht? Haben vielleicht beide Lager, oder hat keins von beiden recht?

Dem gleichen Bild begegnen wir auch schon zur Zeit, als Nietzsche noch lebte, ja als er auf der Höhe seines Schaffens stand. Am 24. März 1887 schreibt Nietzsche an Overbeck: «In der ‚Antisemitischen Korrespondenz‘ . . . kommt mein Name fast in jeder Nummer vor. Zarathusta, der göttliche Mensch, hat es den Antisemiten angetan.» Und dabei lässt sich bei Nietzsche eine lange Reihe von Sprüchen finden, in denen er höchst verwerflich von der «verfluchten Antisemiterei» spricht («Die Antisemiten — ein Name der Schlechtweggekommenen») und in denen er sich über das Objekt ihres Hasses, die Juden, in den höchsten

Tönen ergeht («Ohne Juden gibt es keine Unsterblichkeit, sie sind nicht umsonst ‚ewig‘»).

V
Eins können wir als feststehend annehmen: Nietzsche hat sich oft und gerne widersprochen. Auf Schritt und Tritt ändert er seine Meinung, und er ist sich dessen vollkommen bewusst, ja er spricht es sogar aus: seine Meinungen wechseln, das sei das gleiche wie seine Kleider wechseln — einfach eine Frage der Reinlichkeit. Und dabei gilt bei ihm geradezu wie ein ehernes Gesetz die Tatsache, dass jede Meinung sich in ihr absolutes Gegenteil verwandelt. Jahrelang führt Nietzsche einen wahren Vernichtungskampf gegen die Vernunft, gegen jede Form der Erkenntnis. «Weltvernichtung durch Erkenntnis!» Tod des Lebens und Ende der Welt ist für ihn die Erkenntnis. Es vergehen aber nur wenige Jahre, und die Erkenntnis verwandelt sich für ihn in die Quintessenz des Seins und des Lebens, das Leben hat überhaupt bloss «den Wert eines Werkzeuges und Mittels zur Erkenntnis». Mit einem Male ist ihm «kein Honig süßer als der der Erkenntnis», denn in ihr liegt der letzte Sinn des Seins, seine einzige und radikale Rechtfertigung: «Ein Jauchzen der Erkenntnis — dein letzter Laut!» Und tritt Nietzsche für die Verzückung, für den Rausch ein, sieht er darin eine solche Steigerung des Erlebnisses, dass man sich bei ihr «als Gott fühlt»: «er selbst wandert jetzt so verzückt und erhoben, wie er die Götter im Traume wandeln sah»; predigt er die Zustände der Begeisterung der Ekstase, des Rausches als den einzigen Weg zum Erleben des Seienden, so sehen wir ihn auch mit der gleichen Leidenschaftlichkeit alle diese Zustände bekämpfen: «Vielleicht könnte eine ganze Hölle von Verbrechern nicht diese drückende, land- und luftverderbende, unheimliche Nachwirkung in die fernste

Ferne hin haben, wie jene kleine edle Gemeinde von Unbändigen, Phantasten, Halbverrückten, von Genies, die sich nicht beherrschen können...» Der Glaube an den Rausch als an das «Leben im Leben», der Glaube also, den er mit solcher Energie und Gewalt gepredigt hat, verwandelt sich ihm in einen «furchtbaren Glauben». Die Vision, die Nietzsche an die Stelle der Vernunft, der rationalen Erkenntnis setzte, wird mit einem Male unter seinen Händen zu «einer tiefen geistigen Störung!» Und er warnt vor einer «Ueberschätzung halb gestörter, phantastischer, fanatischer, sogenannter genialer Personen». Ja er geht so radikal vor, dass er sogar das Daimonion des Sokrates, jene warnende Stimme, die Sokrates vor bestimmten Handlungen zurückhielt, ganz einfach für ein «Ohrenleiden» erklärt.

Dieses ständige Umfallen Nietzsches aus dem einen Extrem ins andere, dem ersten diametral entgegengesetzte, ist durchaus nicht zufällig, es offenbart vielmehr eine ganz bestimmte Gesetzlichkeit, die in folgenden beiden Momenten verwurzelt ist. Das philosophische Schaffen Nietzsches dauerte etwa 18 Jahre. Während dieser Zeit hat er zwei radikale «Krisen und Häutungen» durchgemacht; so entstanden in seinem Schaffen drei ganz verschiedene, scharf voneinander getrennte Perioden, deren jede etwa sechs Jahre dauerte. In der ersten Periode war Nietzsche ein Schüler von Schopenhauer und Wagner, ein begeisterter Romantiker, für den das leidenschaftliche Gefühl, bis zur Ekstase gesteigert, das einzige «Leben im Leben» war. In der Musik sah er mit Schopenhauer den letzten und vollkommensten Ausdruck alles Seienden, und zwar in erster Linie in der Musik Wagners; über diese Musik fällt er folgendes Urteil, das — man denke an

Homer, an Dante, an Raffael, an Goethe, an Mozart — als eine ungeheure, aber der Leidenschaftlichkeit Nietzsches vollkommen angemessene Uebertreibung klingt:

«Es ist die erste Weltumsegelung im Reiche der Kunst: wobei, wie es scheint, nicht nur eine neue Kunst, sondern die Kunst selber entdeckt wurde.» Wenige Monate nach der Niederschrift dieser Zeilen besucht Nietzsche die ersten Bayreuther Festspiele (Sommer 1876); diese machen aber einen solchen Eindruck auf ihn, dass er, wie aus einem Traume erwacht, sie fluchtartig verlässt, mit äusserster Intensität und Schnelligkeit eine radikale Umwandlung erlebt und sein berühmtes «Buch für freie Geister», sein «Menschliches, Allzumenschliches» verfasst. Dieses Werk eröffnet die zweite Periode seines Schaffens, während welcher Nietzsche glaubt, eine gründliche «antiromantische Selbstbehandlung» durchgemacht zu haben. Nun eröffnet er seinen Feldzug für die Vernunft und gegen den Rausch, die Vision, die Ekstase. Der Schüler von Schopenhauer, dem nichts so leid getan hat, als der Umstand, dass er seinen grossen Lehrer, den «einzig wirklichen» Philosophen, nicht persönlich gekannt hat, spricht nunmehr nicht anders von seinem Lehrer als von einem «Falschmünzer», als von einem «ingrimmig und herrschsüchtigen Menschen», der eine «heftige Hässlichkeit der Natur in Mass, Begierde, Eitelkeit, Misstrauen besass».

Schopenhauers Lehre war nunmehr für Nietzsche die «eines bösen und blinden Wesens, welches Zwecke erstrebt, die nicht zu bewundern und nicht zu lieben sind... So scheint bei Schopenhauer der Unterleib des Universums die Wurzel der Dinge zu sein». Nicht weniger schroff urteilt er nunmehr auch über Wagners

Musik: «Mein Fehler war der, dass ich nach Bayreuth mit einem Ideal kam: so musste ich denn die bitterste Enttäuschung erleben. Die Ueberfülle des Hässlichen, Verzerzten, Ueberwürzten stiess mich heftig zurück.» Dieser Rückstoss war so heftig, dass Nietzsche an dem entgegengesetzten Pol landete, und zwar nicht nur in der Beurteilung Schopenhauers, Wagners, sondern in der Beurteilung sämtlicher Probleme und Erlebnisse. Und in erster Linie wurde durch diese Umwertung die Musik als solche in Mitleidenschaft gezogen. Für die Musik begeisterte sich früher Nietzsche mit ganz besonderer Kraft: «Die Musik ist die eigentliche Idee der Welt», sie ist die «unmittelbare Idee» des «ewigen Lebens», — so urteilt Nietzsches Erstlingschrift, die «Geburt der Tragödie», über sie. Damals war die Musik für Nietzsche die ursprüngliche Kunst; schon im Volksliede sei die Melodie «das Erste und Allgemeine»: «Die Melodie gebiert die Dichtung aus sich und zwar immer wieder von Neuem». Ja, noch mehr: «das ganze Sprachvermögen» werde «durch das neue Prinzip der Nachahmung der Musik aufgeregt». Und so versucht Nietzsche — in schroffer Missdeutung und Missachtung aller geschichtlichen Tatsachen — zu beweisen, dass auch die griechische Tragödie aus dem tragischen Chor, also wiederum aus dem «Geiste der Musik» entstanden sei.

Und nun ändert sich plötzlich das ganze Bild, ja es verwandelt sich in sein absolutes Gegenteil: «Die Musik hat keinen Klang für die Entzückungen des Geistes . . ., sie vergrößert und malt die Missvergnügtheit und den Jammer . . . aber wie schrecklich ist diese Kunst, wenn sie ohne Auswahl das Hässliche malt: welche Martern sind den Tönen zu eigen, den aufdringlichen Tönen!» Nun wird «Goethes vorsichtige Haltung zur Musik»

gelobt, wird als « sehr vorteilhaft » bezeichnet. Und galt die Musik früher als die erste und die ursprüngliche Kunst, so wird sie nunmehr ausdrücklich zur letzten gemacht: « Die Musik kommt von allen Künsten, welche auf einem bestimmten Kultur-Boden . . . aufzuwachsen pflegen, als die letzte aller Pflanzen zum Vorschein, im Herbst und Abblühen der zu ihr gehörigen Kultur ». So verwandelt sich die Musik aus der « unmittelbaren Idee » des « ewigen Lebens » in das Glockengeläute einer sterbenden Kultur . . .

Sokrates, der geschworene Feind der ersten Periode, dieser Repräsentant des apollinischen Prinzips des Rationalismus, Sokrates, dem sogar die Schuld am Untergange der griechischen Tragödie aufgebürdet wurde, Sokrates, dieser « spezifische Nicht-Mystiker », dieser « despotische Logiker », dieser Verächter der Kunst und Adept der verderblichen Wissenschaft, der gleiche Sokrates wird nunmehr gepriesen als der « einfachste und unvergänglichste » Weise: « Zu ihm führen die Strassen der verschiedensten Lebensweisen zurück » . . . Sokrates wird höher als Christus gestellt, ihm wird auch « der grössere Verstand » zugeschrieben. Und der Kampf gegen die Vision, die Ekstase, das Genie, den Nietzsche nunmehr eröffnet, geht so weit, dass er allen Ernstes die Theorie aufstellt, dass man mit Hilfe eines « tüchtigen Handwerker-Ernstes » zu einem « Genie » werden könne. Jede überdurchschnittliche Begabung wird bestritten: « Das Rezept zum Beispiel, wie Einer ein guter Novellist werden kann, ist leicht zu geben . . . Man mache nur hundert und mehr Entwürfe zu Novellen, keinen länger als zwei Seiten, doch von solcher Deutlichkeit, dass jedes Wort darin notwendig ist. » Und so spricht Nietzsche weiter vom « scharfen Auge und Ohr », ohne zu beachten, dass gerade darin, wie

auch in der «Deutlichkeit», bei der «jedes Wort . . . notwendig ist», das ursprüngliche Talent, das «Genie» sich offenbart. Im Gegenteil: er ist überzeugt, dass alles tiefe, ursprüngliche Schaffen ein Resultat der Uebung und des Fleisses ist. Soll man sich da noch wundern, dass er aus dieser Stimmung heraus das Daimonion des Sokrates für ein Ohrenleiden erklärt?

Während der ersten Periode war Nietzsches Auffassung von der Menschheitsgeschichte extrem aristokratisch: als das Wesen dieser Geschichte schwebte ihm die Schopenhauersche Genialenrepublik vor: «Ein Riese ruft dem andern durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch mutwilliges, lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegekriecht, setzt sich das hohe Geistesgespräch fort.» «Das Ziel der Menschheit» liegt für Nietzsche «in ihren höchsten Exemplaren». Die Massen dagegen verdienen nur als «Kopien» und «Werkzeuge» der Grossen, ferner als «Widerstand gegen die Grossen» «einen Blick». «Im übrigen hole sie der Teufel und die Statistik!» Aber auch dieses Urteil hält nicht stand, es verwandelt sich vielmehr in das absolute Gegenteil, das mit der allergrössten Energie nunmehr gepredigt wird: «Die Demokratisierung Europas ist unaufhaltsam . . . Jetzt ist es das Zeitalter der Zyklopenbauten. Endliche Sicherheit der Fundamente, damit alle Zukunft auf ihnen ohne Gefahr bauen kann! . . . Steindämme und Schutzmauern gegen Barbaren, gegen Seuchen, gegen leibliche und geistige Verknechtung!» «Die demokratischen Einrichtungen sind Quarantäne, Anstalten gegen die alte Pest tyrannenhafter Gelüste.» Jetzt ist die Achtung vor jedem einzelnen so gross, dass Nietzsche «die Einstimmigkeit aller» als die letzte Grundlage der Demokratie betrachtet.

Aber auch diese zweite Periode fand im Jahre 1882 jäh ihren Abbruch, eine neue Krise brach an, die Nietzsche in den Zustand fieberhafter, ungeheurer Spannung und Leidenschaftlichkeit versetzte. Eine neue Periode beginnt, an deren Schwelle sein «Also sprach Zarathustra» steht. Mit extremster Wucht kehrt Nietzsche zu der Weltanschauung seiner ersten Periode zurück und potenziert den romantischen Kern derselben ins Grenzenlose. Allerdings, zu Schopenhauer und Wagner gibt es kein Zurück mehr: Schopenhauer bleibt der «Falschmünzer» und auch Wagner gegenüber wird nur mit Mühe etwas mehr Objektivität erreicht. Mit gesteigerter Kraft wird aber das Lebensprinzip der ersten Periode wieder aufgenommen und weitergeführt: «Die animalischen Funktionen sind ja prinzipiell millionenfach wichtiger als alle schönen Zustände und Bewusstseinshöhen: letztere sind ein Ueberschuss, soweit sie nicht Werkzeuge sein müssen für jene animalischen Funktionen.» Die «Weltvernichtung durch Erkenntnis» wird allerdings nicht mehr befürchtet: viel zu ungleich sind diese Mächte: «Der Leib ist eine grosse Vernunft... Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.»

V
Dass Nietzsche durch diese drei Perioden ging, dass er zweimal, und dazu noch mit äusserster Heftigkeit, Wendungen um 180 Grad vollzog, darin liegt die eine Quelle seiner Widersprüche.

Und die andere? Sie zeigt eine merkwürdige psychologische Gestalt. Bekanntlich hatte Nietzsche ein äusserst sensitives, zartes, mitleidvolles Naturell. Schüchtern, bescheiden, äusserst freundlich und taktvoll im Verkehr mit den Menschen, war ihm alles

Harte, Robuste ganz fremd. Das Mitleiden seiner Seele war sehr gross. Als es sich während des deutsch-französischen Krieges 1870/71 zeigte, dass er als Schweizerbürger denselben nicht aktiv mitmachen dürfe, da schrieb er sich als Sanitäter ein und pflegte mit solcher Hingebung die kranken gefangenen Türkos, dass er dabei selbst ganz schwer erkrankte. Auf diese seine Eigenschaften war aber Nietzsche nicht im geringsten stolz, im Gegenteil: es galt um jeden Preis sie auszurotten. Und nun schafft Nietzsche während seiner dritten Periode eine Theorie der Moral, die das absolute Gegenteil seiner Persönlichkeit darstellt. Nicht umsonst spricht Nietzsche von seinen Werken als von seinen «Ueberwindungen»: in seiner Lehre suchte er seine Persönlichkeit zu überwinden. «Unsere Mängel sind die Augen, mit denen wir das Ideal sehen», sagt Nietzsche, und er schafft sich ein Ideal, in dem er nicht etwa die Mängel seines Naturells abschwächt oder ganz beseitigt. Weit gefehlt! Mit der ihm eigenen Leidenschaftlichkeit verwandelt er sie in einen ins Ungeheure potenzierten Gegensatz. Aber ganz verleugnen lässt sich die Natur doch nicht, und so finden wir auch innerhalb derselben Periode in seiner Lehre solche Elemente, die das Ureigenste seiner Natur widerspiegeln und im schreiendsten Gegensatze stehen zu andern Elementen, die die «Ueberwindung» seiner Natur anstreben. Dies als Beispiel:

Nietzsches Moral stellt die Forderung der Grausamkeit als eines organisch unentbehrlichen Momentes auf. Und sofort vollbringt er eine Höchstleistung nach dieser Richtung hin, und zwar durch die Gegenüberstellung zwischen dem Christentum und dem indischen «Gesetz des Manu»: «man atmet auf, aus der christlichen Kranken- und Kerkerluft in diese gesündere,

höhere, weitere Welt einzutreten. Wie armselig ist das ‚Neue Testament‘ gegen Manu, wie schlecht riecht es! Und was hat Nietzsche so sehr in dem Gesetz des Manu entzückt? Die furchtbare Bekämpfung des Nicht-Zucht-Menschen, der Angehörigen der Tschandala-Kaste. «Die einzige Nahrung, die den Tschandala erlaubt ist, sollen Knoblauch und Zwiebeln sein . . . Dasselbe Edikt setzt fest, dass das Wasser, welches sie nötig haben, weder aus den Flüssen, noch aus den Quellen, noch aus den Teichen genommen werden dürfe, sondern nur aus den Zugängen zu Sümpfen und aus Löchern, welche durch die Fußstapfen der Tiere entstanden sind. Ingleichen wird ihnen verboten, ihre Wäsche zu waschen und sich selbst zu waschen, da das Wasser, das ihnen aus Gnade zugestanden wird, nur benutzt werden darf, den Durst zu löschen . . . Manu selbst sagt: ‚Sie sollen zu Kleidern nur die Lumpen von Leichnamen haben, zum Geschirr zerbrochene Töpfe, zum Schmuck altes Eisen, zum Gottesdienst nur die bösen Geister‘». Nietzsche ist ganz begeistert: «Diese Verfügungen sind lehrreich genug: in ihnen haben wir einmal die arische Humanität, ganz rein, ganz ursprünglich, — wir lernen, dass der Begriff ‚reines Blut‘ das Gegenteil eines harmlosen Begriffs ist. Das Christentum ist die *antiarische* Religion par excellence: das Christentum, die Umwertung aller arischen Werte, der Sieg der Tschandala-Werte, das Evangelium den Armen, den Niedrigen gepredigt, der Gesamt-Aufstand aller Niedergetretenen, Elenden, Missratenen, Schlechtweggekommenen gegen die Rasse . . .» Kann man angesichts dieser Worte noch daran zweifeln, dass Nietzsche eine prophetische Gabe eigen war?

Und nun zum Gegenteil: man schlage im «Also sprach Zarathustra» das Kapitel auf, betitelt «Vom

Biss der Natter». Eine Natter beisst den schlafenden Zarathustra in den Hals; er schreit vor Schmerz auf, bemerkt die sich entfernen wollende Natter: «Nicht doch, sprach Zarathustra; noch nahmst du meinen Dank nicht an! Du wecktest mich zur Zeit, mein Weg ist noch lang.» «Dein Weg ist noch kurz», sagte die Natter traurig, «mein Gift tötet.» Zarathustra lächelte. «Wann starb wohl je ein Drache am Gift einer Schlange?» — sagte er. «Aber nimm dein Gift zurück! Du bist nicht reich genug, es mir zu schenken.» Da fiel ihm die Natter von neuem um den Hals und leckte ihm seine Wunde. Und die Moral dieser «unmoralischen Geschichte»? Zarathustra formuliert sie so: «So ihr aber einen Feind habt, so vergeltet ihm nicht Böses mit Gutem: denn das würde beschämen. Sondern beweist, dass er euch etwas Gutes angetan hat.» Wahrlich, diese Lehre liegt ganz in der Richtung der christlichen Moral; sie zeugt von so viel seelischem Takt, von solch mächtigem Streben, seinen Nächsten bis in die Grenze des Unmöglichen hinein zu schonen, dass man in ihr geradezu den Gipfel der echt christlichen Heiligkeit erklimmt.

Diese beiden einander so schroff entgegengesetzten Tendenzen sind es, die das ganze Schaffen Nietzsches während der dritten Periode beherrschen: die eine Tendenz hat ihre Quelle in der wahren Persönlichkeit Nietzsches, — die andere aber in seinem Streben nach der Ueberwindung seiner Persönlichkeit. In einer geradezu symbolischen Form offenbaren sich diese Tendenzen im Wahnsinn Nietzsches. Mit grossem Nachdruck suchte Dostojewsky zu zeigen, dass der Wahnsinn, der einen Menschen überfällt, durchaus nichts dem Wesen dieses Menschen Fremdes, davon Unabhängiges ist: in dem Wahnsinn offenbart sich viel-

mehr die ganze innere Struktur der menschlichen Seele mit einer oft unvergleichlich grösseren Deutlichkeit und Kraft als im normalen Zustande. Was der Ivan Karamasoff ist und was er will, das offenbart sich erst in seinem Dialog mit dem Teufel, der nur ein krankhafter Monolog seiner gespaltenen, vom Wahnsinn bedrohten Seele ist. Und Nietzsche verursacht Ende Dezember des Jahres 1888 einen Menschenauflauf auf der Strasse dadurch, dass er einem alten, müden, abgemagerten Pferd um den Hals fällt und aus Mitleid mit dessen traurigem Schicksal heftig weint. Das war das erste, nach aussen deutlich sichtbare Zeichen seines Wahnsinns. Und auf der Stelle folgt das zweite: Nietzsche schreibt an Strindberg: «Ich habe einen Fürstentag nach Rom zusammenbefohlen, ich will den jungen Kaiser fusilieren lassen... Nietzsche Cäsar.»

V
Diese zweite Tendenz ist es, deren leidenschaftliche, rücksichtslose Befolgung Nietzsche zum Bahnbrecher der nationalsozialistischen Ideologie macht. Folgende Ueberzeugung liegt dieser Tendenz zugrunde: «Leben ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Ueberwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen und mindestens, mindestens Ausbeutung. Die Ausbeutung gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen oder primitiven Gesellschaft an: sie gehört ins Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.» So ist also für Nietzsche der Wille zur Macht das Urgesetz des Lebens, nicht etwa der Wille zum Dasein, von dem Schopenhauer immer sprach: «Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoss vom ‚Willen zum Dasein‘.» Ganz im Schopenhauerschen Sinne deutet aber Nietzsche den

Willen zur Macht als ein allgemeines Naturgesetz, in dem das ganze Geschehen der Welt seinen wahren Ausdruck und seine letzte Erklärung findet. Dieses Gesetz muss «genau so gut von Baum und Pflanze, als vom Tiere gelten.» Alles ist Wille zur Macht: die ganze Erkenntnis ist nichts anderes als ein Weg, seine Herrschaft über die Dinge auszubreiten, seine Macht über sie zu äussern. Auch die Sprache ist eine Machtäusserung des Herrschenden: jegliches Ding wird mit einem Laut bezeichnet und damit gleichsam in Besitz genommen. Das ganze Leben ist eben für Nietzsche ein ununterbrochener Kampf um die Macht, das Leben ist ständige Feindseligkeit, ist fürchterliche Härte.

Und dieser seiner Grundüberzeugung gemäss gestaltet Nietzsche auch seine Lehre von der Moral. Die Moral ist für ihn reine Krieger-Moral. Mit ungeheurer Wucht schmiedet er, der Geschichte um ein halbes Jahrhundert voraneilend, das Evangelium des Kriegers: «Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr als den langen. Euch rate ich nicht zur Arbeit, sondern zum Kampfe. Euch rate ich nicht zum Frieden, sondern zum Siege. . . Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt. . . Was ist gut? fragt ihr. Tapfer sein ist gut. . . Ihr seid hässlich? Nun wohl, meine Brüder! So nehmt das Erhabene um euch, den Mantel des Hässlichen! . . . Auflehnung — das ist die Vornehmheit der Sklaven. Eure Vornehmheit sei Gehorsam!»

Gut ist nur das, was im schonungslosen Kampfe um die Macht sich als wertvoll erweisen kann, alles das, was aus dem Gefühl der Stärke kommt, was den Charakter, den Willen erhärtet. «Diese neue Tafel, o meine Brüder, stelle ich über euch: werdet hart!» «Dass ein

Baum gross werde, muss er um harte Felsen harte Wurzeln schlagen.» Der Mensch muss roh, hart, mächtig, er muss Granitmensch sein. Auch böse muss der Mensch sein: «Das Böse ist des Menschen beste Kraft.» Und mit der allergrössten Leidenschaftlichkeit setzt sich Nietzsche für die Grausamkeit ein: in dem «Leidenschen tut wohl, Leiden-machen noch wohler» sieht er einen «mächtigen menschlich - allzumenschlichen Hauptsatz», nicht einen Augenblick zweifelt er an der «immer wachsenden Vergeistigung und ‚Vergöttlichung‘ der Grausamkeit.» Für ihn ist «ohne Grausamkeit kein Fest: so lehrt es die älteste, längste Geschichte des Menschen — und auch in der Strafe ist so viel F e s t - l i c h e s ! » So entsteht bei Nietzsche das Bild eines «vornehmen» Menschen als des Vorbildes des moralischen Menschen. Vornehm ist der, der in sich den Mächtigen ehrt, der tapfer, hart, böse, grausam ist, der einen starken Glauben an sich hat und der stolz auf sich selbst ist. Dieser vornehme Mensch ist auch ein freier Mensch, denn die Freiheit bedeutet für Nietzsche nichts anderes als die Herrschaft jener männlichen, kriegs- und siegesfrohen Gefühle über alle anderen Gefühle, etwa die der Lust, des Genusses, des Glückes, des Mitleides. «Das Geniessen macht gemein». «Ich trachte lange nicht mehr nach Glücke. Ich trachte nach meinem Werke!» «Gott ist tot. An seinem Mitleiden mit dem Menschen ist der Gott gestorben. So seid mir gewarnt vor dem Mitleiden . . . »

Dieser vornehme Mensch ist der Träger dessen, was Nietzsche als Herrenmoral bezeichnet. In schroffem Gegensatz zu ihr charakterisiert er «den zweiten Typus der Moral, die S k l a v e n - M o r a l » mit folgenden Worten: «Gesetzt, dass die Vergewaltigten, Gedrückten, Leidenden, Unfreien, Ihrer-Selbst-Ungewissen

und Müden moralisieren: was wird das Gleichartige ihrer Wertschätzungen sein? ... Umgekehrt werden die Eigenschaften hervorgezogen und mit Licht übergossen, welche dazu dienen, Leidenden das Dasein zu erleichtern: hier kommt das Mitleiden, die gefällige hilfreiche Hand, das warme Herz, die Geduld, der Fleiss, die Demut, die Freundlichkeit zu Ehren ... »

In folgenden Sätzen formuliert Nietzsche im Jahre 1888 — im letzten Jahre seines Schaffens — das Credo seiner Herren-Moral: diese Sätze kann man als die Quintessenz der nationalsozialistischen Ideologie bezeichnen. « Was ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? — Alles, was aus der Schwäche stammt ... Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit ... Die Schwachen und Missratenen sollen zugrunde gehen: erster Satz unser Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schändlicher als irgendein Laster? — Das Mitleiden der Tat mit allen Missratenen und Schwachen — das Christentum ... »

So entstand Nietzsches Ideal von dem Uebermenschen, in dem sich die Herren-Moral verkörpern soll: die Aufgabe des Menschen sei es, aus sich heraus, durch Vernichtung seines eigenen und durch Züchtung eines höheren Geschlechtes, den Uebermenschen zu schaffen: « Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückkehren, als den Menschen überwinden? » « Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Uebermensch. Aufwärts geht unser Weg von der Art zu der Ueberart. » Ist aber der Uebermensch wirklich ein « Ideal », eine Zukunftsaufgabe?

Nietzsche sieht in seiner Lehre den wahren Ausdruck des Lebens, des Wirklichen, des Seienden, nicht des Seinsollenden. Und demgemäss ist auch der Uebermensch für ihn der eigentliche Schöpfer der Menschheitsgeschichte, der einzige vollberechtigte Bürger jener «Genialen-Republik.» So ist es ihm ein Leichtes, sein Bild vom Uebermenschen durch eine Reihe von geschichtlichen Beispielen zu illustrieren: Cäsar, der Staufenkönig Friedrich II, Napoleon. Mit ganz besonderer Auszeichnung behandelt er aber den Cäsar Borgia, dessen Findigkeit, Rücksichtslosigkeit, Grausamkeit ihm mächtig imponieren . . . Auf diesen Lieblingshelden Nietzsches passt auch am besten seine berühmte Schilderung der «prachtvollen, nach Beute und Sieg lüstern schweifenden blonden Bestie», jener «frolockenden Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheusslichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Folterung, Schändung mit einem Uebermüde und seelischem Gleichgewichte davon gehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei, überzeugt davon, dass die Dichter für lange nun wieder Etwas zu singen und zu rühmen haben». Mit diesen Worten glaubt Nietzsche den tiefsten Grund der «vornehmen Rassen» erfasst zu haben.

Und die erste Tendenz, ist sie denn ganz von dieser Lawine der Grausamkeit verschüttet worden? Oh, gewiss nicht! Es mangelt nicht an Momenten, in denen sie zum Durchbruch kommt. So kämpft Nietzsche mit grösster Leidenschaft gegen den Staat, vergisst ganz, wie notwendig die harte Staatsstruktur und der stramme Gehorsam für den Krieg sind. «Staat? Was ist das? Wohlan! Jetzt tut mir die Ohren auf, denn jetzt sage ich euch mein Wort vom Tode der Völker. Staat heisst das kälteste aller Ungeheuer . . . Falsch ist

alles an ihm; mit gestohlenen Zähnen beisst er, der Bissige. Falsch sind selbst seine Eingeweide... Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist...»

Der unerbittliche und rücksichtslose Verkünder des Machtwillens in seiner allgemeinsten und radikalsten Gestalt wendet sich plötzlich mit äusserster Schärfe gegen alle politischen und wirtschaftlichen Machtgelüste: «Macht wollen sie, und zuerst das Brecheisen der Macht, viel Geld, — diese Unvermögenden! Seht sie klettern, diese geschwinden Affen! Sie klettern übereinander hinweg und zerren sich also in den Schlamm und die Tiefe. Hin zum Throne wollen sie alle: ihr Wahnsinn ist es, — als ob das Glück am Throne sässe! Oft sitzt der Schlamm auf dem Thron — und oft auch der Thron auf dem Schlamme. Wahnsinnige sind sie mir alle und kletternde Affen und Ueberheisse. Uebel riecht mir ihr Götze, das kalte Untier: übel riechen sie mir alle zusammen, diese Götzendiener!»

Ebenso schroff bekämpft Nietzsche auch die «kalte Gerechtigkeit» des Staates, denn «aus dem Auge eurer Richter blickt mir immer der Henker und sein kaltes Eisen.» Und plötzlich schwingt sich Nietzsche zu einer Auffassung der Gerechtigkeit auf, die eine grossartige Steigerung der christlichen Liebe und der christlichen Demut ist: «Sagt, wo findet sich die Gerechtigkeit, welche Liebe mit sehenden Augen ist? So erfindet mir doch die Liebe, welche nicht nur alle Strafe, sondern auch alle Schuld trägt! So erfindet mir doch die Gerechtigkeit, die jeden freispricht, ausgenommen den Richtenden!» Gerade so wollte Dostojewsky die christliche Lehre weiterführen: alle sind mitschuldig an der Schuld des einzelnen, und richten darf man nur, wenn

man bereit ist, die ganze Schuld und die Strafe des Sündigen auf sich zu nehmen. Und ebenso sehnt sich auch Nietzsche nach einer Liebe, welche alle Strafe und alle Schuld auf sich nimmt, nach einer Gerechtigkeit, welche jeden einzelnen von der Schuld und von der Strafe befreit.

V Kann man sich einen grösseren Abgrund denken, als der zwischen diesen beiden Weltanschauungen klafft? Und kann man sich wundern, dass die überzeugtesten Humanisten und die radikalsten Nationalsozialisten sich auf Nietzsche berufen?

Nietzsches Mystizismus

Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?
Ich bin dein Krug (wenn ich zerscherbe?)

.....
Mit mir verlierst du deinen Sinn.

.....
Was wirst du tun, Gott? ich bin bange.

Denn mit Göttern soll sich nicht messen
irgend ein Mensch.

Rilke

Goethe

Dennoch, wie schroff entgegengesetzt diese beiden Tendenzen einander auch sein mögen: in dem letzten Grunde ihres Wesens war die Persönlichkeit Nietzsches ganz einheitlich und nicht gespalten. Nietzsche fasst die Romantik als eine grosse «Passion» auf, und bei niemandem trifft diese Bestimmung in solchem Masse zu, wie bei ihm. Die grosse Passion hat ihn erfasst und beherrscht ihn restlos durch all seine «Verwandlungen», durch alle Perioden hindurch. Wie stark der Rausch seiner Dionysischen Seele war, das schildert er selber mit grossem Selbstbewusstsein in folgenden Worten: «Hat jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? Im andern Falle will ich's beschreiben... Der Begriff Offenbarung in dem Sinne, dass plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das einen im tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, — man sucht nicht; man nimmt, — man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz

leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern, — ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Tränenstrom auslöst . . . Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturm von Freiheitsgefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit . . . Dies ist meine Erfahrung von Inspiration; ich zweifle nicht, dass man Jahrtausende zurückgehen muss, um jemanden zu finden, der mir sagen darf: ‚es ist auch die meine‘. —» Von diesem gesteigerten Gefühl wird Nietzsche immer beherrscht, denn darin liegt das letzte Wesen seiner Natur. Nun ist aber die Leidenschaft immer ganz eng, ganz exklusiv: sie ist immer nur auf ein einziges Objekt gerichtet. Das zeigte Dostojewsky so überzeugend in seinem «Spieler». Leidenschaft zu einer Frau oder Leidenschaft zum Spiel: aber nicht beides zusammen. Daher die ewigen Einseitigkeiten Nietzsches, der immer nur ein Element erfasst und dieses Element an die Stelle des Weltalls setzt. Ganz wie Novalis sagt: «Absolutisierung, Universalisierung des individuellen Momentes, der individuellen Situation ist das eigentliche Wesen des Romantikers.» Daher kommt es, dass bei Nietzsche die Erkenntnis bald nichts und bald alles, dass Schopenhauer bald der Philosoph und bald ein Falschmünzer ist. Immer und überall herrscht dieselbe grenzenlose Leidenschaftlichkeit und an diese gebunden dieselbe grenzenlose Einseitigkeit, dieselbe Ausschliesslichkeit eines Momentes, eines Gesichtspunktes, eines Erlebnisses. Man höre, wie Nietzsche während seiner rationalistischen Periode von der Erkenntnis spricht: «Die Erkenntnis hat sich in uns zur Leidenschaft verwandelt . . . Vielleicht selbst, dass die Menschheit an dieser Leidenschaft der Erkenntnis zugrunde geht! — auch

dieser Gedanke vermag nichts über uns! . . . Wir wollen alle lieber den Untergang der Menschheit als den Rückgang der Erkenntnis! » Wahrlich, Nietzsche wechselt wohl die Objekte seiner Leidenschaft, er bleibt aber im Grunde seines Wesens immer derselbe Romantiker, er ist immer von der stärksten Leidenschaft ergriffen, ganz gleich, ob er von der Logik schwärmt oder von seiner Inspiration.

Damit ist eine weitere Einsicht verbunden. Die Passion, das Gefühl, der Wille, das unmittelbare und ungekünstelte Erfassen des Lebens als des «richtigen und einfachen Sehens und Hörens», als des «glücklichen Ergreifens des Nächsten und Natürlichen», das ist im letzten Grunde die Quintessenz des Seins bei Nietzsche, während das Geistige als Ganzes ausserordentlich stark an Gewicht und Bedeutung einbüsst. Nietzsche hat ein Bild geschaffen, das geradezu in einer unheimlichen Weise auf ihn selber passt: «Der Don Juan der Erkenntnis . . . Ihm fehlt die Liebe zu den Dingen, welche er erkennt, aber er hat Geist, Kitzel und Genuss an Jagd und Intrigen der Erkenntnis — bis an die höchsten und fernsten Sterne der Erkenntnis hinauf! — bis ihm zuletzt nichts mehr zu erjagen übrig bleibt, als das absolut Wehtuende der Erkenntnis . . . so gelüstet es ihn am Ende nach der Hölle — es ist die letzte Erkenntnis, die ihn verführt.» Der Wahrheit wird überhaupt nur sehr wenig Bedeutung beigemessen, wie Nietzsches Lieblingspruch zeigt: «Nichts ist wahr: alles ist erlaubt!» Und wie konnte das auch anders sein: Nietzsche blieb bis zu Ende von Schopenhauer stark beeinflusst. Ja noch mehr: in der ersten Zeit, als er für Schopenhauer über alles schwärmte, war er im Grunde seines Wesens viel weniger von diesem beeinflusst, als später, da er ihn

zum «Falschmünzer» stempelte. Und so war auch für ihn die «Vorstellung» Schopenhauers, d. h. die Vernunft, die Erkenntnis, bloss ein Traum, ein Wahngewand, dem als wahre Wesenheit der Wille, dieser blinde Drang, dieses rastlose triebhafte Streben zugrunde liegt. Der Wille ist blind, denn jeder Zweck, den man ihm setzen könnte, ist eben von der Vernunft gesetzt, ist also bloss ein Traumgewand . . . Alles das hindert aber Nietzsche nicht im geringsten, als den Höhepunkt der Weltgeschichte nicht etwa irgendeine Willensstat seines so hochgeschätzten Helden Cäsar Borgia zu bezeichnen — z. B. den treulosen und gemeinen Mord an seinen allernächsten Generälen, begangen zu Sinigaglia am 31. Dezember 1502 —, sondern den Augenblick, an dem er die Idee seines Zarathustra konzipierte, also doch nur eine geistige Tat. Und wiederum bestätigt dieser Widerspruch nur das, was aus dem ganzen Schaffen Nietzsches zu uns spricht: Das ununterbrochene Lodern der Leidenschaft, verbunden mit der grössten Unbestimmtheit und Veränderlichkeit der geistigen Gestaltungen. Sein nachgelassenes Werk «Der Wille zur Macht», lässt gar keinen Zweifel darüber übrig, dass Nietzsche schon an der Schwelle einer neuen, der vierten Periode stand. Mit welcher Wucht wird da z. B. die Lehre von der Züchtung einer höheren Menschenrasse, von der Ueberwindung des Menschen und dem Aufsteigen zum Uebermenschen über Bord geworfen! «Meine Gesamtansicht. — Erster Satz: Der Mensch als Gattung ist nicht im Fortschritt. Höhere Typen werden wohl erreicht, aber sie halten sich nicht . . . In summa: Das Wachstum der Macht einer Gattung ist durch die Präponderanz ihrer Glückskinder, ihrer Starken vielleicht weniger garantiert, als durch

die Präponderanz der mittleren und niederen Typen... In letzteren ist die grosse Fruchtbarkeit, die Dauer; mit ersteren wächst die Gefahr, die rasche Verwüstung, die schnelle Zahl-Verminderung.» Dies eine weitere Illustration der leidenschaftlich einseitigen Einstellung Nietzsches zu allen Problemen: Erst sind die höheren Exemplare alles, dann verschiebt sich das Hauptgewicht auf die Gattung; die Wahrheit aber, die in der notwendigen Synthese jener beiden Momente liegt, wird peinlichst umgangen.

Aber auch diese beiden Grundmomente des gesamten Schaffens Nietzsches: Die durchgängige Ueberwucherung der Passion und die stark hervortretende Geringschätzung des Geistes finden ihre einheitliche Erklärung in einem zentralen Moment, von dem aus ein grelles Licht auf die ganze Wesensart Nietzsches fällt: in seinem Mystizismus. Nietzsche ein Mystiker! Wie fremd war diese Erkenntnis Nietzsche selbst, wie leidenschaftlich hätte er sie bekämpft, und doch gewinnt sie, seitdem Karl Joël sie ausgesprochen hat, immer mehr Anerkennung. Nietzsches eigene Zeugnisse bedeuten in diesem Falle nicht viel: hat doch dieser Erzromantiker nichts heftiger bekämpft und abgelehnt als die Romantik. Und gerade diese Erkenntnis, gerade das Mystische an Nietzsches Wesen und seiner Lehre eröffnet uns den Zugang zu der Welt seines Wollens und Denkens.

Zunächst aber: Was ist Mystik? Sie ist ein von starkem Gefühl getragenes, ein ekstatisches Erleben, bei dem das Einzel-Ich sich weitet, alle Schranken des Zeitlichen und des Räumlichen durchbricht und zur Identität mit Gott und mit der Welt sich steigert. Während das religiöse Erleben in der Unterwerfung unter die unendliche Macht Gottes, in dem Gefühl der gren-

zenlosen Abhängigkeit von dieser Macht gipfelt, ist der Mystik die Identifikation mit Gott, die Vergottung des Menschen eigen. Ausgesprochen mystisch war der Kult des Gottes Dionysos, als dessen Prophet sich Nietzsche fühlte: Durch Wirbeltanz um das Opfertier in Ekstase gebracht, warfen sich die Jünger des Dionysos auf dieses Tier, zerrissen es und verschluckten roh dessen Fleisch, in dem Gefühl, nunmehr selber an Stelle Gottes zu treten, zum Gotte geworden zu sein. Mit ungeheurer Leidenschaft kommt dieses Motiv der Mystik bei Meister Eckhart zum Durchbruch: «Der Mensch, ja ich stand mit in Gott vor Zeit und Welt, ja, war einbeschlossen in die ewige Gottheit, noch ehemals sie Gott war. Mit ihm, mit mir zugleich hat Gott geschaffen und schafft er immerdar. An mir erst ward er Gott. Und wäre ich nicht, er wäre so wenig Gott, als ich ich bin.» «In meiner Geburt aber wurden alle Dinge geboren. Ich war Ursach meiner selbst und aller Dinge. Und wenn ich nicht wollte, wäre weder ich noch alle Dinge. Und wäre ich nicht, so wäre auch Gott nicht.» Von diesem titanischen Gefühl wird auch Nietzsche mächtig ergriffen: In ihm liegt die wahre Wurzel des Uebersmenschen. «Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Uebersensch.» Der Wille «lieber selber Gott (zu sein!)» war es, der Nietzsche zu der Verkündung trieb: «Der Gott ist tot.» Wie so oft in der mittelalterlichen Mystik erleben wir bei Nietzsche das Aufkommen des militanten Atheismus: Der Gottmensch führt einen titanischen Kampf mit seinem grossen Widersacher; und dieser Kampf endet bei Nietzsche mit der Ermordung Gottes, dieser ungeheuersten Tat der ganzen Menschheitsgeschichte: «Es gab nie eine grössere Tat.» «Müssen wir nicht selbst zu Göttern werden, um nur

ihrer würdig zu erscheinen?» Auch ist das Motiv dieser Tat ganz deutlich ausgesprochen: «Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein?» «Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser (Schaffens-) Wille; was wäre denn zu schaffen, wenn Götter — da wären!»

Aber auch das weitere Motiv der Mystik, die Umbildung der pantheistischen Tendenz, ist sehr lebendig bei Nietzsche. Der Pantheismus, der Gott mit Natur identifiziert, verbindet sich in der Mystik mit der Vergottung des Menschen und verwandelt sich in die Identifikation von Mensch und Natur: Das Ich umschliesst in sich das ganze All, verschmilzt mit ihm zu einer unlösbaren Einheit. «Die grosse pantheistische Mitleidigkeit und Mitleidigkeit, welche auch die furchtbarsten und fragwürdigsten Eigenschaften gutheisst und heiligt», gehört nach Nietzsche zu den wesenhaften, zu den Grundelementen dessen, was «mit dem Worte ‚dionysisch‘» zum Ausdruck gelangt. Zarathustra weiss das pantheistische Weltgefühl in eine bündige und radikale Form zu kleiden: «Für mich — wie gäbe es ein Ausser-mir? Es gibt kein Aussen!» Er weiss es aber auch in tiefen und ergreifenden Worten zu besingen, wie etwa in seinem Hymnus an den Himmel: «Oh Himmel über mir, du Reiner! . . . Uns ist Gram und Grauen gemeinsam . . . Bist du nicht das Licht zu meinem Feuer? Hast du nicht die Schwesterseele zu meiner Einsicht?»

Diese pantheistische Verschmelzung mit dem All ist aber die Todesstunde der Individualität, die doch immer etwas Besonderes, Eigenes, Unabhängiges sein will, die sich von dem All loszutrennen sucht, sich ihm entgegenstemmt. Daher bekämpft die Mystik so schroff das principium individuationis, — und am schroffsten

bekämpft dieses Prinzip Nietzsche. Denn das ist für ihn das Wesen des Dionysischen: «Rauschvolle Wirklichkeit, die ... das Individuum zu vernichten und durch eine mystische Einheitsempfindung zu erlösen sucht.» Nietzsche übernimmt den uralten Gedanken von der Sündhaftigkeit aller Individualität, verleiht ihm aber eine höchst unerwartete, eine ganz originelle Form: «Eine Freude an der Vernichtung des Individuums», — dies sei das Wesen der Tragödie. «Der Held, die höchste Willenserscheinung, wird zu unserer Lust verneint, weil er doch nur Erscheinung ist, und das ewige Leben des Willens durch seine Vernichtung nicht berührt wird. ‚Wir glauben an das ewige Leben‘, so ruft die Tragödie». So schreitet die Tragödie über den Helden hinweg, also über ein geistig und moralisch hochstehendes Individuum. Dieses Individuum wird in den Schoß des ewigen Lebens zurückgeführt, es wird im All aufgelöst; die dionysische Sehnsucht nach einer «mystischen Einheitsempfindung» findet nunmehr ihre Erfüllung: daher die Freude, daher «unsere Lust».

Auch die Ablehnung der Vernunft, des Geistes überhaupt hat ihren letzten Grund in diesem Kampfe gegen alle Individualität: Der Geist ist für die Mystik immer die trennende, zergliedernde, ersondernde Tendenz, — und ganz besonders ist er das für Nietzsche; das Apollinische, d. h. das rationale Denken ist für ihn nichts anderes als die «Vergöttlichung des principii individuationis», — und dieses Prinzip soll eben von der «titanenhaften» dionysischen Mystik verdrängt werden: «Das Individuum, mit allen seinen Grenzen und Massen ging hier in der Selbstvergessenheit der dionysischen Zustände unter und vergass die apollinischen Satzungen.» Alle grundlegenden Begriffe der Vernunft werden entwertet, entkräftet, abgelehnt, ihnen allen voran: die

Begriffe der Zeit und des Raumes. Denn diese Begriffe dienen in erster Linie und in ursprünglicher Form dazu, die Eigenart, die Besonderheit jedes Vorganges festzuhalten: Durch die eindeutige Bezogenheit auf Zeit und Raum wird jede Begebenheit — als Ganzes wie auch durch ihre kleinsten Elemente hindurch — individualisiert. Daher der leidenschaftliche Kampf der mystischen Denkart gegen diese Begriffe. Eckhart sagt: «Gott ist kein Ding so sehr zuwider als die Zeit. Nicht allein die Zeit, auch das Haften an Zeit. Und nicht allein das Haften, schon das Berühren der Zeit. Und nicht allein das Berühren: Schon der blosser Geruch und Geschmack der Zeit.» Nicht weniger schroff ist Eckhart auch dem Raume gegenüber: «Der Ort, da ich stehe, ist gar klein. Aber wie klein er sei, er muss doch fort, soll man Gott sehen.» Auch Nietzsche versucht diese beiden Begriffe zu entwerten, indem er ihnen den Stachel nimmt, indem er die Funktion der Trennung, der Sonderung, die in ihnen lebendig ist, paralyisiert. Das Zeitliche wird zum Ewigen erhoben, das «Hier» zum «Ueberall»; die eindeutige Bezogenheit auf Zeit und Raum, die Unterscheidung der Intervalle und der Orte fällt nunmehr dahin: «In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit. Oh meine Seele, ich lehrte dich «Heute» sagen wie «Einst» und «Ehemals» und über alles Hier und Da und Dort deinen Reigen hinwetzten.»

Diese mystische Einheitsschau, das Aufgehen der Einzelseele in dem All, die Identität von Ich und Natur, hat aber eine ganz paradoxe Konsequenz im Gefolge: Die Verwandlung der Mystik in Naturalismus. Die Gesetzlichkeit des Seins wird auf die Seele übertragen, umschliesst und fesselt sie, nimmt ihr nicht

nur jede Individualität, sondern jede schöpferische Kraft, mechanisiert sie sogar. Diese Tendenz kommt nach aussen hin darin zum Ausdruck, dass die Mystik sich mit astrologischen, magischen, alchemistischen Elementen durchsetzt, dass sie sich in Naturmystik verwandelt. In geradezu klassischer Form tritt uns diese Tendenz bei dem grössten Mystiker des 17. Jahrhunderts, dem philosophus teutonicus Jacob Böhme entgegen. Gott, Natur und Mensch: diese drei Wesenheiten stehen bei ihm in engster Verwandtschaft, sie sind innigst miteinander verschmolzen. Man sehe sich genau das berühmte «Tabell von den dreyen Principien Göttlicher Offenbarung» an, mit seinem parallelen Aufbau des göttlichen Wesens, der Natur und des Menschen. Was für eine radikale und konsequente Materialisierung ist das, welche Versteinerung alles Lebendigen, welche Verstofflichung alles Geistigen, welche gründliche Rationierung und damit Erdrosselung alles Schöpferischen! Jeder Regung der Seele sind eiserne Fesseln angelegt!

V
Diese naturalistische Konsequenz der Mystik lässt sich auch bei Nietzsche mit vorbildlicher Deutlichkeit beobachten. Kann man sie präziser — und schöner — formulieren, als durch folgende Worte: «Jene eisernen Hände der Notwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln, spielen ihr Spiel unendliche Zeit: Da müssen Würfe vorkommen, die der Zweckmässigkeit und Vernünftigkeit jedes Grades vollkommen ähnlich sehen. Vielleicht sind unsere Willensakte, unsere Zwecke nichts anderes, als eben solche Würfe — und wir sind nur zu beschränkt und zu eitel dazu, unsere äusserste Beschränktheit zu begreifen? Die nämlich, dass wir selber mit eisernen Händen den Würfelbecher schütteln, dass wir selber in unseren absicht-

lichsten Handlungen nichts mehr tun, als das Spiel der Notwendigkeit zu spielen.» Diese «eisernen Hände der Notwendigkeit» umfassen alle menschlichen Seelen, unterwerfen sie dem gleichen Zwang, der gleichen Gesetzlichkeit. So entsteht eine — um ein modernes Wort zu gebrauchen — Gleichschaltung, die das ganze menschliche Geschlecht durchdringt und die Menschheit der Gesetzlichkeit des Weltalls unterwirft: «Wir haben kein Recht darauf, irgend worin einzeln zu sein: Wir dürfen weder einzeln irren, noch einzeln die Wahrheit treffen. Vielmehr mit der Notwendigkeit, mit der ein Baum seine Früchte trägt, wachsen aus uns unsere Gedanken, unsere Werte, unsere Ja's und Nein's und Wenn's und Ob's — verwandt und bezüglich allesamt untereinander und Zeugnisse Eines Willens, Einer Gesundheit, Eines Erdreichs, Einer Sonne.»

Nirgends aber kommt diese naturalistische Tendenz, die dem ganzen Dasein die Oede und die Uniformiertheit eines Kasernenhofes verleiht, so stark zum Ausdruck, wie in der berühmten Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkunft. Dieser Lehre hat Nietzsche eine geradezu ungeheure Bedeutung beigemessen, er hielt sie nicht nur für vollkommen originell, sondern auch für grenzenlos tief, für allumwälzend. «Unsterblich ist der Augenblick, wo ich die Wiederkunft zeugte. Um dieses Augenblicks willen ertrage ich die Wiederkunft.» Und man höre, mit was für feierlichen Worten Nietzsche die Verkündung seiner Lehre im «Zarathustra» einleitet: «Siehe, du bist der Lehrer von der ewigen Wiederkunft —, das ist nun dein Schicksal! Dass du als der Erste diese Lehre lehren musst —, wie soll dies grosse Schicksal nicht auch deine grösste Gefahr und Krankheit sein. Siehe, wir wissen, was du lehrst: Dass alle Dinge ewig wieder-

kehren und wir selbst mit, und dass wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns... Ich komme wieder mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange — nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben: Ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Grössten und auch im Kleinsten, dass ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre...» Und immerfort wiederholt Nietzsche das Hauptmotiv seiner Lehre: Die absolute Uniformität, die Identität des Lebens «im Grössten und auch im Kleinsten», den «Kreislauf von absolut identischen Reihen».

Es ist bezeichnend für die Prävalenz des Leidenschaftlichen in dem ganzen Schaffen Nietzsches, für seine Geringschätzung alles Geistigen, dass dieses tiefe Gemüt solch ein zweifelhaftes Produkt zustande bringen und dazu noch über alle Massen hochschätzen konnte; wobei es uns geradezu wie ein psychologisches Rätsel anmutet, dass Nietzsche diese Lehre für sein geistiges Erzeugnis hält. Er, der klassische Philologe, der auch in der griechischen Philosophie so gut bewandert war, er musste doch wissen, dass diese Lehre sich schon bei den Orphikern und Phytagoräern, bei Heraklit, bei Epikur, bei den Stoikern findet!

Dieser ganzen Lehre liegt eine elementare mathematische Rechnung, — und ein ebenso elementarer mathematischer Fehler zugrunde. Die Rechnung ist folgende: Es gibt nur eine endliche Zahl Kombinationen des Seins, während die Dauer des Seins unendlich ist; also müssen sich die einzelnen Seinskombinationen immerfort wiederholen, wie sich etwa im Laufe des menschlichen Lebens die einzelnen Tagesnamen immerfort wiederholen, da es deren nur sieben gibt. Und der Fehler? Die Ewigkeit des Seins vorausgesetzt: Gibt es

denn wirklich nur eine endliche Anzahl von Seinskombinationen? Die Mathematik belehrt uns, dass es z. B. keine zwei Meterstäbe geben kann, die einander absolut gleich sind: Es gibt nur solche, deren Längen so wenig von einander verschieden sind, dass diese Differenz für praktische Zwecke ignoriert werden kann. Ebenso finden sich in der gesamten Wirklichkeit keine zwei Gegenstände, keine zwei Elemente, die nicht nur einander ähnlich — denn die «Aehnlichkeit» lehnt Nietzsche ausdrücklich ab, sie genügt ihm nicht im geringsten —, sondern einander vollkommen gleich wären! Dieser Umstand entging den Alten, weil ihnen kein genauere Begriff des Unendlichen zur Verfügung stand: daher ihre Lehre von der Wiederkunft. Groteskerweise entgeht aber dieser Umstand Nietzsche nicht, denn auch er wirft die Leibnizsche Frage auf: «Ob es in einer Gesamtlage etwas Gleiches geben kann, z. B. zwei Blätter?» Und er kommt zum Resultat, dies sei eine «unmögliche Annahme». Man bedenke bloss die ungeheure Paradoxie seiner Einstellung: zwei, ja unendlich viele «Gesamtlagen» müssen einander vollkommen gleich, miteinander absolut identisch sein, innerhalb einer Gesamtlage gibt es dagegen keine zwei — noch so unbedeutende — Gegenstände, die einander gleich wären!

Wahrlich, da hat das Genie Nietzsches ihn nicht — um einen Ausdruck Goethes zu gebrauchen — am Handärmel gezupft, als er diese Theorie ausarbeitete. Und man bedenke dabei die Hauptsache: welche Dürftigkeit des Lebensgehaltes, welches eintöniges Einerlei, welche Schematisierung des Lebens wird in ihr gepredigt! Wie gut versteht man es, dass Nietzsche, das Bild vom Leben betrachtend, wie es aus seiner Theorie entsteht, ausruft: «Ach, Ekel! Ekel! Ekel!» Und ganz wirkungs-

los muss sein schüchterner Rechtfertigungsversuch verhallen: «Diese Konzeption ist nicht ohne weiteres eine mechanistische.»

Nietzsche hat dieser seiner Lehre auch eine grundlegende, eine entscheidende moralische Bedeutung beigemessen, und zwar nach zwei — allerdings stark auseinandergehenden — Richtungen hin. In der Wiederkehr auch des Unbedeutendsten, auch des Hässlichsten sah er die radikalste Form des Nihilismus: «Das Nichts ewig!» Zugleich aber war sie für ihn «der Gedanke der Gedanken», «das grosse Schwergewicht»: «Ist es so, dass ich es unzählige Male tun will?» Damit wird «der Gedanke der Wiederkunft als a u s w ä h l e n d e s Prinzip» erkannt, das unsere Handlungen zu beeinflussen, zu läutern, sie moralisch zu gestalten hat. Dieser letzten Bewertung der Wiederkunft liegt aber ein tiefer Widerspruch zugrunde; denn sie setzt voraus, dass der menschliche Wille frei ist, dass er sich unter dem Einflusse eines Gedankens schöpferisch betätigen, dass er in jedem Augenblick neu ansetzen, mit gesteigerter Spannung wirken kann. Wo aber eine schöpferische Kraft am Werke ist, dort herrscht das Reich der Einmaligkeit, nicht der Wiederholbarkeit.

Die Naturalisierung des Alls, verbunden mit durchgängiger Fesselung und Knechtung der menschlichen Seele, vollzieht sich aber bei Nietzsche noch auf einem anderen — wiederum echt mystischen — Wege. Schopenhauer war es, der die Lehre von dem Willen als dem «allein wahrhaft Realen, allein Ursprünglichen» aufgestellt hat. Dieser Wille durchdringt nach ihm als blinder Trieb, als ein dunkles grenzenloses Streben die ganze Natur, er bildet das eigentliche Wesen aller ihrer Aeusserungen, Erscheinungen, Prozesse. «Nicht allein die willkürlichen Aktionen tierischer Wesen, sondern

auch das organische Getriebe ihres belebten Leibes, sogar die Gestalt und Beschaffenheit desselben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen und endlich selbst im anorganischen Reiche die Krystallisation und überhaupt jede ursprüngliche Kraft, die sich in physischen und chemischen Erscheinungen manifestiert, ja, die Schwere selbst», — alles das sind Aeusserungen der einzig absoluten, ursprünglichen Naturkraft — des Willens. Dieser Wille ist unteilbar, unzerlegbar, absolut einheitlich: «Er ist Eins als das, was ausser Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt». Auch das Bewusstsein ist nur eine Aeusserung dieses blinden Triebes, ist also nicht imstande, ihm irgendwelche Ziele zu setzen, ihn zu leiten und zu kontrollieren, mit einem Worte: ihm seine Blindheit zu nehmen. Und diese Theorie, diese Auffassung vom Willen als einer All- und Urkraft übernimmt nun Nietzsche, allerdings mit zwei Einschränkungen. Er lässt den phantastischen, wenn auch phantasievollen Anthropomorphismus Schopenhauers fallen, er deutet nicht auch die anorganische Natur aus dem Prinzip des Willens heraus, er beschränkt vielmehr die Anwendung dieses Prinzips nur auf das Reich des Lebens; ferner setzt er jenem blinden Drang des Willens ein Ziel, ein einziges, aber allumfassendes Ziel: «Alle ‚Zwecke‘, ‚Ziele‘, ‚Sinne‘ (sind) nur Ausdrucksweisen und Metamorphosen des Einen Willens..., der allem Geschehen inhäriert, des Willens zur Macht.» «Um zu verstehen, was Leben ist, welche Art Streben und Spannung Leben ist, muss die Formel so gut von Baum und Pflanze, als vom Tier gelten». Und diese Formel, dieses allumfassende Gesetz des Lebens glaubt Nietzsche in seinem «Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist», gefunden zu haben.

Und nun zieht Nietzsche aus diesem Gesetz eine Folgerung, die schon Schopenhauer vollkommen in der gleichen Form aus seinem Prinzip gezogen hat. Was ist der einzelne Mensch, der Mensch als Individuum? Die Antwort Nietzsches ist sehr einfach, wenn sie auch gleichsam in zwei Etappen zerlegt wird. «Es gibt nur leibliche Zustände: die geistigen sind Folgen und Symbolik», — dies ist die Quintessenz der ersten Etappe; und die zweite Etappe führt sämtliche leiblichen Zustände auf dieselbe ursprüngliche Quelle, auf den Willen zur Macht zurück: «Die organischen Funktionen zurückübersetzt in den Grundwillen, den Willen zur Macht, — und aus ihm abgeleitet». Durch den menschlichen Leib fließt «ein ungeheurer, unhörbarer Strom», der jede seiner Funktionen: Ernährung, Fortpflanzung usw. bestimmt, der das menschliche Wesen unlöslich an das All bindet und es in der Gesetzlichkeit dieses Alls restlos aufgehen lässt. Ganz wie bei Schopenhauer: «Nicht nur die Aktionen des Leibes, sondern er selbst ganz und gar ist... Erscheinung des Willens, objektiver Wille, konkreter Wille.» Ja, noch mehr: ganz wie bei Jacob Böhme, für den der menschliche Leib nichts anderes ist als eine Spiegelung der Gesamtstruktur des Universums: «Der ganze Leib mit allem bedeutet Himmel und Erde; das Fleisch bedeutet die Erde; das Blut bedeutet das Wasser...; der Odem bedeutet die Luft...» Wie verschieden diese Gedanken in der Form sind, so identisch sind sie in dem Inhalt. Ueberall das gleiche Grunderlebnis des mystischen Weltbildes: das Streben nach Vernichtung des Individuums durch dessen restlose Auflösung in der Gesetzlichkeit des Alls.

Die Ueberwucherung des Leiblichen in dem Welt-
erfassen Nietzsches erklärt uns auch seine Einstellung

zu dem Problem der Rasse und der Rassenzüchtung. Oh, gewiss: eindeutig und widerspruchlos war diese Einstellung durchaus nicht! Sie beginnt mit einer höchst «unzeitgemässen» Behauptung: «Gegen Arisch und Semitisch. — Wo Rassen gemischt sind, der Quell grosser Kulturen.» Dann wird diese Behauptung noch gesteigert: «Wieviel Verlogenheit und Sumpf gehört dazu, um im heutigen Mischmasch-Europa Rassenfragen aufzuwerfen!» Daraus wird sogar eine praktische Folgerung gezogen: «Maxime: Mit keinem Menschen umgehen, der an dem verlogenen Rassen-Schwindel Anteil hat». Bald erweist sich aber der Glaube an die Allherrschaft des Machtwillens und an die Bedeutung der «animalischen Funktionen» viel stärker als diese schlichte, abgeklärte Einsicht. So lässt sich Nietzsche auch hier von seiner leidenschaftlichen Art hinreissen, er wird zu einem wahren Fanatiker der Vererbung, der felsenfest überzeugt ist, dass auch alle erworbenen Eigenschaften sich vererben, ja noch mehr: dass diese Vererbung sich geradezu mit einer Blitzschnelle vollzieht: «In zwei, drei Generationen ist bereits alles verinnerlicht.» War es da nicht ganz natürlich, dass Nietzsche auf dem Wege der Rassenzüchtung das Uebermenschentum erklimmen wollte?

Nietzsche war von diesem Naturalismus so geblendet, dass er wie ein Trunkener in Gedankengänge hineintaumelte, die ihn, den Propheten des «freien Geistes», den Todfeind des Philistertums in jedweder Form, den tiefgründigen Psychologen und Menschenkenner geradezu mit Entsetzen erfüllen sollten. Man höre z. B., was er sagt: «Man wird ein anständiger Mensch, weil man ein anständiger Mensch ist: d. h. weil man als Kapitalist mit guten Instinkten unter gedeihlichen Verhältnissen geboren ist... Kommt man arm zur Welt,

von Eltern her, welche in allem nur verschwendet und nichts gesammelt haben, so ist man «unverbesserlich», will sagen: reif für Zuchthaus und Irrenhaus».

V Auch die grossangelegte Geschichtstheorie Oswald Spenglers bietet uns ein überzeugendes Beispiel dafür, wie leicht die Mystik in einen extremen Naturalismus einmündet. Spengler erklärt einen schonungslosen Kampf der Natur, weil sie für ihn das Reich der Kausalität ist, also das Gewordene und Abgestorbene, der Raum, die Quantität, der Tod; sein ganzes Sehnen und Streben richtet sich dagegen auf das Leben als Werden und Qualität, als Zeit und Schicksal. Der eigentliche Träger des Lebens ist die Kulturseele, die in einem «mystischen Akte» entsteht: «Sie erblüht auf dem Boden einer genau abgrenzbaren Landschaft, an die sie pflanzenhaft gebunden bleibt.» Die Kulturseele ist also wie eine Pflanze an die Landschaft gebunden, in der sie «mit rätselhafter Vehemenz... ins Dasein tritt»; und durch diese Landschaft ist sie mit dem Kosmos unlösbar verbunden, sie ist ein «kosmischer Organismus». Einzelne Kulturseelen sind nach Spengler selbständige, scharf umrissene, deutlich voneinander unterschiedene Individualitäten. Dagegen ist alles, was innerhalb eines Kulturkreises ist und geschieht, was in das Reich einer Kulturseele fällt, nur ein Symbol, nur ein getreuer Ausdruck jener Seele: Philosophie und Religion, Wissenschaft und Kunst, Wirtschaft und Politik, Erziehung, Sport, geselliges Leben, — alles das, im Grossen wie auch in jeder Kleinigkeit, bildet nur einen adäquaten Ausdruck derjenigen Kulturseele, in deren Reich es gehört.

Aber auch diese etwas modifizierte Form des Pantheismus offenbart mit grösster Deutlichkeit ihr wahrhaft naturalistisches Wesen. So ist auch jede Einzelseele innerhalb eines Kulturkreises nichts anderes als

ein getreuer Ausdruck der Kulturseele: «Diese Geburt der ganzen Kultur wird innerhalb ihres Kreises von jeder einzelnen Seele wiederholt.» «In diesem Sinne wiederholt mit tiefster Notwendigkeit jedes irgendwie bedeutende Einzeldasein alle Phasen der Kultur, der es angehört. In jedem von uns erwacht das Innenleben... dort, wo einst die Seele der ganzen Kultur erwachte.» So sind für Spengler, was das ethische Streben anbetrifft, «Luther und Nietzsche, Päpste und Darwinisten, Sozialisten und Jesuiten einander völlig gleich.» Wahrlich, wie eine Presse etwa die Münzen prägt, so prägt die Kulturseele Spenglers einzelne Menschen als einander in allem gleiche Individuen. Dafür aber sind sie von den Individuen aller anderen Kulturkreise ebenso grundsätzlich, ebenso absolut verschieden, wie absolut verschieden die Kulturseelen von einander sind. Es gilt für Spengler das eherne Gesetz, dass die Individuen eines Kulturkreises nicht das allergeringste von den Individuen eines anderen Kulturkreises und der in ihnen verkörperten Kulturseele erfassen können. Die einzelnen Kulturseelen sind eben für einander absolut unzugänglich, also sind sie auch absolut unzugänglich für sämtliche Individuen eines anderen Kulturkreises. (Nur Spengler selbst bildet da — auf irgendeinen unergründlichen Ratschluss des Schicksals — eine Ausnahme; denn er kümmert sich nicht im geringsten um seine eigenen Gesetze, sondern spricht mit der allergrössten Selbstverständlichkeit über sämtliche Kulturseelen). Hier kann gar nichts eine Abhilfe schaffen: auch wenn ein Angehöriger eines Kulturkreises in einem anderen Kulturkreise geboren und erzogen wird, in ihm sein ganzes Leben verbringt. So z. B. der Jude: «Geschichte grössten Stils strömt draussen vorüber, Epoche folgt auf Epoche, der

V
Mensch ist mit jedem Jahrhundert von Grund aus ein anderer, im Ghetto steht alles still und auch in der Seele des einzelnen. Aber selbst wenn er sich als Angehöriger seines Wirtsvolkes betrachtet und an dessen Geschick teilnimmt, wie es 1914 in vielen Ländern der Fall war, so erlebt er es in Wirklichkeit doch nicht als sein Geschick . . . und gerade der letzte Sinn dessen, worum gekämpft wird, muss ihm stets verschlossen bleiben.» So ist für Spinoza und Einstein, für Lassalle und Disraeli, für Bergson und Husserl die abendländische Kultur ein ewig verschlossenes Buch . . . Ist das alles nicht extremster, borniertester Naturalismus? Ist das nicht radikalste Verstofflichung, ja Versteinigung des Geistigen, des Seelischen, des Vitalen? Man versteht, wie zwei Steinblöcke oder Eisenklötze Jahrtausende nebeneinander liegen können, ohne einander irgendwie zu beeinflussen; aber Leben ist doch gerade Anpassen, Reagieren, Verarbeiten, ist schöpferisches Erfassen, gegenseitiges Durchdringen. Die Kulturseelen Spenglers benehmen sich nicht wie lebendige Organismen, sondern wie Stücke toter Materie!

Genau so wie bei Nietzsche ist auch bei Spengler das Blut, dieses «Sinnbild des Lebens», der eigentliche Träger und Gestalter des Schicksals und der Geschichte. Und so feiert innerhalb unserer Kultur ein alter mythologischer Gedanke eine überraschende Auferstehung: der Glaube an die Allmacht des Blutes. Für das Welt-erleben einer primitiven Seele ist es das Blut, das nicht nur die Angehörigen eines Stammes untereinander verbindet, sondern sie auch mit ihrem Gotte zu einer Einheit verschmelzen lässt: denn Gott ist eben ihr gemeinsamer Vater im eigentlichen, biologischen Sinne des Wortes, er ist ihr gemeinsamer Ahnherr, ist der physische Erzeuger des ganzen Stammes. Und wenn das ihm zu

Ehren dargebrachte Opfertier geschlachtet und verzehrt wird, so ist auch hier der eigentliche Zweck der Handlung: die Bande der Blutsverwandtschaft, die zwischen Stamm und Gott wie auch zwischen den einzelnen Angehörigen des Stammes bestehen, zu erneuern und zu befestigen. Die «animalischen Funktionen» der Zeugung und der Verdauung beherrschen hier sogar das Feld der Religion: sie sind es, die die Menschen an Gott und Gott an die Menschen binden.

Alle diese Beispiele erhärten zur Genüge unsere These: Die Mystik läuft auf die Vernichtung aller Individualität, auf die Naturalisierung, Mechanisierung, Kasernierung des Seins hinaus. Diese Konsequenz ist allerdings rein theoretisch, praktisch dagegen eröffnet sich uns ein ganz anderes, jener Konsequenz diametral entgegengesetztes Bild. Denn in Wirklichkeit wird nicht das Ich an die Gesetzlichkeit des Weltalls gefesselt und mit derselben verschmolzen: vielmehr wird diese Gesetzlichkeit jeder Objektivität enthoben, sie wird vollständig subjektiviert, zum Produkte eines zufälligen, individuellen Ich gemacht. Die Inspiration, die an die Stelle der Vernunft tritt und die alle Gesetze der Logik weit von sich abzuwerfen versucht, vermittelt in einem ekstatischen Erleben eine höchst verschwommene und widerspruchsvolle Erkenntnis. Jede mystische Inspiration tritt mit dem Anspruche auf die absolute Wahrheit auf. Man sehe sich aber die Geschichte der Mystik an: Auf keinem Gebiete finden sich alle Ansprüche auf die Absolutheit so gründlich widerlegt, wie gerade auf dem Gebiete der Mystik. Ja, noch mehr: Nirgends ist die geschichtliche Kontinuität so wenig bewahrt, nirgends herrscht solch wilder Streit der einzelnen Schulen und Richtungen miteinander, wie gerade hier. Und wie sollte es auch anders sein? Die Vergottung

des Einzel-Ich führt dazu, dass jeder Ausspruch dieses Ichs zu einer Absolutheit wird, sie führt also zu der leidenschaftlichsten Intoleranz, zu der radikalsten Ablehnung alles Andersgearteten, geschweige denn alles Fremden und Feindlichen. Und so zeigt jede mystische Bewegung diesen Doppelaspekt: Absolute Willkür und Subjektivität ihres Führers, absoluter Gehorsam bei ihren Anhängern, absolute Unterwerfung unter die Inspirationen des Führers. Und genau so intolerant war auch Nietzsche. In der Welt des Geistes fühlte er sich ganz vereinsamt: Er bekämpfte seine sämtlichen Vorgänger, und besonders leidenschaftlich die, denen er geistig wirklich nahe stand; für jedes Urteil, das er fällte, verlangte er die absolute Geltung; und fiel er um, verwandelte er seine Ansichten in ihr Gegenteil, so hatten auch darin ihm alle stramm zu folgen.

Und noch in einem weiteren Momente stossen wir auf das Widerspruchsvolle der Mystik: Das titanische Moment, die Vergottung des Menschen, verbindet sich in ihr oft mit dem echt religiösen Erlebnis der Nichtigkeit des Menschen, seiner — an der Grösse des Göttlichen gemessen — unendlichen Kleinheit. Wiederum ist es Meister Eckhart, der diese Tendenz mit aller Deutlichkeit ausspricht: Der Mensch ist von Gott erschaffen, und alles, was erschaffen ist, « hat keine Wahrheit in sich », « ist nichts ». Der Gnade Gottes verdanken wir unser Sein, und wir « sollen so arm sein, als da wir nicht waren! »

Auch bei Nietzsche finden wir diese andere Tendenz, die wahrhaft religiöse Einstellung. « Was höre ich! sprach hier der alte Papst mit gespitzten Ohren; oh Zarathustra, du bist frömmere als du glaubst, mit einem solchen Unglauben! . . . Ist es nicht deine Frömmigkeit selber, die dich nicht mehr an einen Gott

glauben lässt?... In deiner Nähe, ob du schon der Gottloseste sein willst, wittere ich einen heimlichen Weih- und Wohlgeruch von langen Segnungen...» Und auf diese Rede, die ihn in «grosse Verwunderung» versetzt, antwortet Zarathustra: «Amen!... du Ehrwürdiger, denn ich liebe alle frommen Menschen.» Zarathustra sagte von sich: «Zum Segnenden bin ich geworden und zum Jasagenden: und dazu rang ich lange und war ein Ringer, dass ich einst die Hände frei bekäme zum Segnen.» Und in einer geradezu plastischen Form kommen die beiden Tendenzen in folgendem Gedichte Nietzsches zum Ausdruck:

« Noch einmal, eh ich weiter ziehe
und meine Blicke vorwärts sende,
heb' ich vereinsamt meine Hände
zu dir empor, zu dem ich fliehe,
dem ich in tiefster Herzenstiefe
Altäre feierlich geweiht,
dass allezeit
mich deine Stimme wieder riefe...
Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte
auch bis zur Stunde bin geblieben...
Ich will dich kennen, Unbekannter,
du tief in meine Seele Greifender,
mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
du Unfassbarer, mir Verwandter!
Ich will dich kennen, selbst dir dienen. »

Dieses Gedicht ist von einem tiefen religiösen Gefühl getragen: Das Göttliche ist übermächtig, unfassbar, der Mensch hat ihm zu dienen. Und doch zugleich der unerhörte Anspruch: «Mir Verwandter.» Je tiefer und stärker das religiöse Gefühl für die Unendlichkeit des Göttlichen, für die Abhängigkeit vom Göttlichen ist, desto titanischer und übermenschlicher erscheint der Anspruch auf die Vergottung, den das menschliche Ich erhebt.

Nietzsche und die deutsche Seele

Du klirrst mit deinen Ketten und überredest
dich, es sei Musik. Goethe

Die vorhergehenden Betrachtungen eröffnen uns die Möglichkeit, unser eigentliches Problem: Nietzsches Verhältnis zu dem Dritten Reich, von einer neuen Seite aus zu behandeln. Der Anbruch des Dritten Reiches hat die zivilisierte Welt stark überrascht, geradezu erschüttert. Und es vergeht seitdem kaum ein Monat, ohne dass die Welt durch irgendein neues Ereignis der inneren oder der äusseren Politik des Dritten Reiches in ein starkes, an Entsetzen grenzendes Befremden versetzt wird. Und da erhebt sich die berechtigte Frage: Ist dieses Befremden auch begründet, d. h. sind die Ereignisse der letzten Jahre in Deutschland so wesensfremd dem ganzen Charakter des deutschen Volkes, dass man die grenzenlose Ueberraschung, die sie hervorrufen, auch wirklich verstehen kann? Oder ist es vielleicht ganz anders? Bilden vielleicht diese Ereignisse ein ganz normales und konsequentes Produkt des in Jahrtausenden entstandenen und durch Jahrhunderte sich bewahrenden deutschen Wesens, deutschen Volkscharakters? Das tiefe Wort Goethes: Der Charakter eines Mannes ist seine Geschichte, ist mit noch grösserem Recht auf ein ganzes Volk anwendbar; denn durch

die Länge der Zeit und die Grösse der Zahl werden alle Zufälligkeiten ausgeschaltet und der Charakter eines Volkes tritt uns entgegen als der eigentlich bestimmende, als der entscheidende Faktor seiner Geschichte.

Die deutschen Denker haben sich viel mit der Frage beschäftigt: was ist deutsch? Niemand aber soviel wie Nietzsche. Und niemand ist so tief in das Wesen des Deutschtums eingedrungen, wie Nietzsche, denn niemand ist dem deutschen Wesen so verwandt, wie er. Friedrich Nietzsche ist das Symbol des deutschen Wesens, und er eröffnet uns einen weiten Zugang zu demselben nicht nur durch all das Geistreiche und Trefende, was er darüber zu sagen hat, sondern vor allem dadurch, dass er in sich das Deutsche mit einer geradezu durchschlagenden Klarheit und Eindeutigkeit verkörpert.

Immerfort äussert sich Nietzsche über das deutsche Wesen und, wie merkwürdig das auch klingen mag, er widerspricht sich fast gar nicht dabei. «Die deutsche Seele ist vor allem vielfach, verschiedenen Ursprungs.. Ein Deutscher, der sich erdreisten wollte, zu behaupten « zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust », würde sich an der Wahrheit arg vergreifen, richtiger hinter der Wahrheit um viele Seelen zurückbleiben. Als ein Volk der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung der Rassen . . . sind die Deutschen unfassbarer, umfänglicher, widerspruchsvoller, unbekannter, unberechenbarer, überraschender, selbst erschrecklicher, als es andere Völker sich selbst sind . . . Die deutsche Seele hat Gänge und Zwischengänge in sich, es gibt in ihr Höhlen, Verstecke, Burgverliesse; ihre Unordnung hat viel vom Reize des Geheimnisvollen; der Deutsche versteht sich auf die Schleichwege zum Chaos . . . Es ist

für ein Volk klug, sich für tief, für ungeschickt, für gutmütig, für redlich, für unklug gelten zu machen, gelten zu lassen: es könnte sogar — tief sein! Zuletzt: man soll seinem Namen Ehre machen, — man heisst nicht umsonst das «tiusche» Volk, das Täusche-Volk». «Die Deutschen sind ein gefährliches Volk: Sie verstehen sich auf das Berauschen.» «Der Deutsche ... seine m y s t i s c h e Natur.» Mit dieser letzteren Charakteristik wollen wir beginnen.

Nimmt man die geistige Kultur des deutschen Volkes als eine Einheit, so kann man sie nicht anders bezeichnen als einen mystischen Irrationalismus. An der Schwelle dieser Kultur steht der tiefste Mystiker des Abendlandes: Meister Eckhart. Von ihm ergiesst sich ein immer breiter und reissender werdender Strom der Mystik über Deutschlands geistige Kultur: Heinrich Suso, Johann Tauler, Thomas a Kempis waren weitere Träger dieser Bewegung, die sich auch der titanischen Persönlichkeit Luthers bemächtigt und in der Reformation zu einer neuen ungeahnten Wirkung gelangt. Von Sebastian Frank, Jakob Böhme, Angelus Silesius weiter getragen, ergiesst sich dieser Strom mit ganz besonderer Intensität ins 19. Jahrhundert: Von ihm wird die literarische Romantik gespeist, und ganz besonders die Romantische Philosophie: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Bis auf den heutigen Tag — ja heute ganz besonders deutlich — gehören alle einflussreichen Richtungen der deutschen Philosophie: Spengler, Keyserling, Klages zu dem mystischen Irrationalismus. Die andersgearteten Richtungen: Neo-Kantianismus, Phänomenologie, sind von Hermann Cohen und Edmund Husserl — also von Juden — begründet und hauptsächlich von Juden weiter ausgebaut: Ernst Cassirer, Max Scheler.

Noch deutlicher wird uns diese Eigenart der deutschen Seele, wenn wir unser Augenmerk speziell auf die Volksbewegungen richten, die im Mittelalter und zur Zeit der Reformation ursprünglich und gleichsam von innen heraus das deutsche Volk ergriffen haben. Die um das Jahr 1250 entstandene Bewegung der «Brüder und Schwestern des freien Geistes» war von Grund aus ganz ausgesprochen mystisch. Die Anhänger dieser Bewegung hielten sich frei von der Kirche und allen ihren Bestimmungen, ja noch mehr: sie hielten sich frei von der menschlichen Sittlichkeit überhaupt, weil sie sich eins mit Gott fühlten und überzeugt waren, dass ein zu Gott gewordener Mensch nicht sündigen kann. Diese Bruderschaft erhält sich trotz der schärfsten Verfolgung seitens der offiziellen Kirche während des ganzen Mittelalters. Immerfort schöpft sie von der deutschen Mystik — von Meister Eckhart, den sie für einen der ihrigen erklärt, ganz besonders — neue geistige Nahrung und wirkt ihrerseits äusserst stark — oft entscheidend — auf eine Reihe anderer Sekten und religiöser Gemeinschaften ein. Die Begarden und Beginen standen ganz besonders deutlich unter ihrem Einfluss. Allerdings wurde diese Bewegung auch von vielen Mystikern scharf bekämpft: von Suso, Tauler, Merswin usw.; diese Tatsache hängt aber hauptsächlich mit dem subjektiven Charakter der Mystik zusammen, mit ihrer Intoleranz, die in jeder abweichenden, veränderten Gestaltung sofort eine Wesensverschiedenheit wittert, die sie fanatisch und leidenschaftlich auszurotten sucht.

Gewiss: «Mystik» gab es im Mittelalter nicht nur in Deutschland; sie trat aber in andern Ländern viel seltener, man kann fast sagen: ganz vereinzelt auf. Dazu muss man noch bedenken, dass «Mystik» kein

sehr präziser Begriff weder damals war noch auch heute ist. Man neigt zu oft und zu leicht dazu, jede Verinnerlichung, Steigerung, jede Konkretisierung des wahrhaft und echt religiösen Gefühls als «Mystik» zu bezeichnen; man übersieht dabei, dass der Mystik ganz notwendig auch das andere — jenem entgegengesetzte — Gefühl eigen ist, das titanische Gefühl der Gottwerdung des Menschen, seiner Identifikation mit Gott. Und wie bezeichnend ist es, dass der damals entstandene Begriff der «deutschen» Mystik gerade diese Tendenz hervorhob, gerade in ihr das Unterscheidungsmerkmal sah. Das aus dem 14. Jahrhundert stammende berühmte Werk: die «deutsche Theologie», deren Verfasserschaft Luther dem Johann Tauler zuschrieb, ist im richtigen Sinne des Wortes ein mystisches Werk. Nicht weniger bezeichnend für die Volkstümlichkeit der Mystik in Deutschland ist auch die Tatsache, dass die grossen Mystiker ihre mystischen Werke in deutscher Sprache schrieben, auch wenn sie sich sonst für ihre Arbeiten der lateinischen Sprache bedienten. Daher kommt es, dass sogar Meister Eckhart — auf Grund seiner lateinischen Schriften allein beurteilt — ein besonnener, ausgeglichener Scholastiker, aber durchaus kein Mystiker ist.

Aus allen diesen mystischen Strömungen ist die weitere — grösste — Bewegung des deutschen Volkes entstanden: die Reformation. Mit vollem Recht bezeichnet man die deutsche Reformation als die «Tochter der Mystik»; denn die Mystik war es, die den Wert und die Kraft der menschlichen Persönlichkeit ins Grenzenlose steigerte und sie — über alle Satzungen der Kirche hinweg — in direkte Beziehung zu Gott setzte. Aber auch die schon im Mittelalter vereinzelt aufgetretene und erst während der Reformationszeit zu

einer wirklichen Volksbewegung angewachsene Sekte der Wiedertäufer ist von einem mystischen Geiste erfüllt. Sie wurde von denselben Grundideen getragen wie die Reformation, nur ging sie viel radikaler ans Werk, sie forderte eine viel weitergehende und konsequentere Durchführung dieser Ideen: sie lehnte die geschichtliche Gestalt der Kirche ab und verwarf auch das Taufsakrament, sofern die Taufe nicht freiwillig, nicht mit Einwilligung des Täuflings geschah.

Auch bei diesen beiden Bewegungen ist ein Vergleich mit den gleichzeitig stattgefundenen verwandten Bewegungen in anderen Ländern besonders lehrreich. Die calvinistische Reformation war der Mystik gegenüber geradezu feindlich gesinnt, lehnte dieselbe schroff und radikal ab. Auch Zwingli war eine tief religiöse Natur und durchaus kein Mystiker. Daher sein Streit mit Luther über das Abendmahl, das Luther in einem ausgesprochen mystischen Sinne deutete: in dem Sakrament des Abendmahls offenbare sich die Identität Gottes mit dem Menschen; während Zwingli das Abendmahl als eine Feier der Erinnerung und Liebe auffasste.

Auch die Wiedertäufer waren in Sachsen — dort setzte diese Bewegung mit besonderer Stärke ein — revolutionär gesinnt, ekstatisch, fanatisiert: sie standen dort unter der Führung von Theodor Münzer, der ein ausgesprochener Mystiker war; in der Schweiz dagegen bildeten sie eine religiöse Sekte, die sich wohl von Zwingli trennte, da sie radikaler war als er, die aber trotzdem von Münzer nichts wissen wollte.

Eine weitere Eigenart der deutschen Seele offenbart sich uns, wenn wir betrachten, wie die von ihr geschaffene Mystik gefärbt ist. So ist z. B. die indische Mystik rein kontemplativ, sie ist passiv, wie der indische Volks-

charakter passiv ist: Mit der Vergottung des Menschen ist das letzte Ziel erreicht, die absolute Ruhe tritt nunmehr ein, die Auflösung, die Unbeweglichkeit. Wie anders ist das Erleben der deutschen Mystik: Hier ist alles Bewegung, titanischer Drang, grenzenloses Streben. Bei Meister Eckhart ist die Seele ein «klimmendes» Wesen, das von einer Stufe immer zu einer höheren hinaufeilt, das den «Gott durchbricht» und zu der Gottheit, dem Urquell alles Göttlichen, sich erhebt; und dabei begnügt sich die Seele nicht damit, dem Gotte gleich zu werden, ja über ihn hinauszugehen: Sie zürnt ihm sogar, liegt mit ihm im Kampfe. Dieser Charakter der gespannten Tat, der Handlung ist der ganzen deutschen Mystik eigen; und er findet seinen Ausdruck in der geistigen Kultur des deutschen Volkes darin, dass das voluntaristische Moment, die Ueberbetonung des Willens sie von Anfang bis zu Ende beherrscht. Sogar ihre rationalistischen Denker sind nicht frei davon: Leibniz erhebt die Kraft zur Ursubstanz aller Dinge, sieht in der Intensität das jeder Ausdehnung vorangehende Prinzip; und Kant predigt den Primat der praktischen, der handelnden Vernunft. Die Lehre, die Nietzsche glaubt von Schopenhauer übernommen zu haben, die Lehre von dem Willen als dem blinden, ewigen Drang der Natur, als der Urgesetzlichkeit des Seins und des Lebens, diese Lehre bildet ebenso entschieden den Grundzug des geistigen Antlitzes des deutschen Volkes, wie sie den Grundzug der Weltanschauung Nietzsches bildet.

Und dieser deutsche Wille ist mystisch, d. h. er ist ein blinder Drang, der nur in sich, in seiner Steigerung, in seiner grenzenlosen Potenzierung das einzige Gesetz seines Bestandes hat, der überaus leidenschaftlich, ekstatisch, der aber nach keinen bewussten, irgend-

wie bestimmten Zielen gerichtet ist. Was Ziele! Ziele sind Produkte des Geistes, also minderwertige, ja sündhafte Erzeugnisse des Strebens nach Gliederung, nach Trennung. Ein Ziel gibt es nur: das All, das Ganze, das Verschlingen der Natur, das Gottwerden. Die ganze deutsche Kultur ist ein einziges Symbol dieses aufs äusserste gespannten Willens, verbunden mit der durchgängigen Unklarheit und Verschwommenheit der Ziele. Die deutsche Kultur ist «faustisch», ist von titanischem, aber ins Blinde gerichtetem Drange beseelt; es ist nicht zufällig, dass dem Faust Mephisto die Ziele setzt, dass Wallenstein sich von den Sterndeutern leiten lässt. Dieser leidenschaftliche Wille peitschte die Deutschen im Laufe ihrer Geschichte immer auf, trieb sie nach dem Westen, dem Süden, dem Osten, liess sie immer Phantomen nachjagen und immer das Konkrete, das Mögliche (z. B. die Gründung eines Kolonialreiches) übersehen oder vernachlässigen. Man vergegenwärtige sich nur, wieviel Leidenschaft und Wille im modernen Deutschland aufgespeichert sind, und worauf ist dieser ganze Drang gerichtet? Auf die Jagd nach Phantomen: «tausendjähriges Reich», «reine Rasse», lauter Mythen, die in Wirklichkeit nur dazu führen, Deutschland zu isolieren, es sämtlichen Völkern zu entfremden.

Und wiederum müssen wir an Nietzsche denken: Wie grenzenlos gespannt und leidenschaftlich sein Wille war, so wandelbar, so unbestimmt und verschwommen das Ziel seines Strebens. Titanischer Drang: «Diesmal führe ich, als alter Artillerist, mein grosses Geschütz vor: Ich fürchte, ich schiesse die Geschichte der Menschheit in zwei Hälften auseinander.» «Diesmal»: es bezieht sich auf sein letztes Werk, das ihm nicht mehr beschieden war, zu Ende zu führen. Aber das gleiche Gefühl hatte er auch bei seinen früheren

Werken, beim «Zarathustra», beim «Jenseits von Gut und Böse». Und dann waren sie schon wieder überholt, zum Teil über Bord geworfen, eine neue Welle der Leidenschaft riss Nietzsche mit sich, aber die neuen Ziele blieben ebenso verschwommen, wie es die alten waren. Nietzsche ist überzeugt, dass er das Schicksal der Menschheit «in der Hand» habe. Aber wodurch? Auf welche Weise? Das weiss er selber nicht, nur ein dunkles Gefühl raunt es ihm mit verhaltener Leidenschaft ins Ohr. Und wie glücklich ist er, wenn jemand kommt und ihm sagt, was er eigentlich will! Georg Brandes lässt das Wort von seinem «aristokratischen Radikalismus» fallen, und Nietzsche empfindet diese Worte geradezu wie eine Erlösung. Er weiss genau, wie «dunkel und verborgen» z. B. sein Zarathustra ist; ja, noch mehr: als der junge Dichter und Philosoph Heinrich von Stein ihm bekennt, dass er im ganzen Zarathustra «zwölf Sätze und nicht mehr» verstanden habe, ist Nietzsche höchst erfreut: «Das tut mir sehr wohl.»

Auch Nietzsche ist vereinsamt, ist allen Menschen entfremdet. Jahrzehntlang führt er bittere Klage darüber: «Was mich beschäftigt, bekümmert, erhebt, dafür habe ich nie einen Mitwiser und Freund gehabt: Es ist schade, dass es keinen Gott gibt, damit es doch einer wüsste.» Und die Quelle dieser Einsamkeit? Im letzten Grunde ist sie ganz eindeutig: wie kann ein Titan einen Freund haben? ... Dies würde voraussetzen, dass ich einmal — Wunder über Wunder! — einen Menschen meines Ranges fände. — Vergiss nicht, dass ich solche Wesen wie Richard Wagner und A. Schopenhauer ... ebensosehr verachte als tief bedaure und dass ich selbst den Stifter des Christentums in mancher Hinsicht als oberflächlich empfinde.» Der

Gott ist einsam: nur das allein entspricht seiner Allmacht.

Nietzsche, dieser Vorkämpfer der Gleichschaltung im kosmischen Maßstabe, dieser Vernichter jeder Individualität, war absolut einsam, weil er ein absoluter Individualist — im Sinne der Ueberbetonung der Eigenpersönlichkeit — war. Und ebenso ausgesprochen individualistisch ist auch das deutsche Wesen überhaupt. Auf niemanden passt so gut das Wort Goethes: «Höchstes Glück der Erdenkinder sei nur die Persönlichkeit.» Und Schopenhauer sagte: «Dem Deutschen sind, in allen Dingen, Ordnung, Regel und Gesetz verhasst: er liebt sich die individuelle Willkür und eigene Kaprice.» Mit diesem Individualismus suchte schon Kant den Hang der Deutschen zur Erfindung von immer neuen Titeln zu erklären: um «sich mit den übrigen Staatsbürgern nicht etwa nach einem Prinzip der Annäherung zur Gleichheit, sondern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich klassifizieren zu lassen.» Ebenso individualistisch ist der Deutsche in der Behandlung seiner Sprache, in dem Bau seines Hauses, in der Einrichtung seiner Wohnung. Auch in seiner Kleidung unterwirft er sich viel weniger dem Zwange der Mode als Franzosen oder Engländer. Wolfgang Menzel sagt: «Der Deutsche besitzt wenig gesellige Geschmeidigkeit, doch umso stärker ist seine Individualität, und sie will sich frei äussern bis zum Eigensinn und bis zur Karikatur.» Und Goethe äussert sich zu Eckermann: «Die Deutschen . . . gehen jeder seinem Kopfe nach, jeder sucht sich selbst genug zu tun; er fragt nicht nach dem andern.» Schon oft hat man darauf hingewiesen, dass die deutsche Literatur die Form des «Ich-Romans» geschaffen, dass die deutsche Malerei die Kunstgattung des Selbstporträts zu starkem Erlblühen gebracht hat.

V Nirgends aber offenbart sich der Individualismus der Deutschen so deutlich wie im politischen Leben. Die Streitsucht der Deutschen, ihr Hang zur Zersplitterung ist schon längst sprichwörtlich geworden. Konnte doch Bismarck am 23. März 1887 folgende Worte im Preussischen Herrenhause fallen lassen: «Es ist ja eine alte historische und betrübende Wahrheit, dass es eine grössere Kampfesfreude für den kampfesmutigen Deutschen überhaupt nicht gibt, als den Streit mit dem eigenen Landsmann.» Und schon Tacitus erhoffte die Errettung Roms im Kampfe gegen die Germanen nicht so sehr von der inneren Stärke seines Landes wie von dem gegenseitigen Hass der deutschen Stämme, von der Zwietracht seiner germanischen Feinde. Und von da an ist die ganze politische Geschichte des deutschen Volkes ein ewiger Kampf der Fürsten, der Städte, der Stände, der Länder, der Religionen untereinander. Viel später und schwieriger als andere westliche Völker haben die Deutschen ihre Reichseinheit erlangt, und als sie nach dem Weltkriege versucht haben, das parlamentarische Regime einzuführen, da zeigte sich in den Dutzenden von einander sich heftig bekämpfenden Parteien, in dem ganzen Wirrwarr ihres politischen Lebens, ihr ganzer Partikularismus in seiner wahren Grösse, den schon Bismarck mit den Worten charakterisierte, dass jeder Deutsche am liebsten seinen eigenen König haben möchte.

Auch der hartnäckige, schonungslose Kampf der einzelnen Verbände, der grösseren und kleineren Gruppen gegeneinander: «Stadt gegen Stadt, Ritter gegen Ritter, Städte vereint gegen Ritter, Ritter gegen Städte, beide . . . gegen den geplagtesten von allen, den Bauern; oder gegen Aebte, Bischöfe, Fürsten, bis zum Kaiser hinauf» (Natorp), auch dieser ganze Kampf ist nur

ein Ausdruck für einen entschiedenen Individualismus, der hier die Form eines Gruppenindividualismus angenommen hat. Denn schliesst sich ein überbetontes Ich einer Gruppe an, so überträgt es nur allzuleicht auf diese Gruppe den ganzen Drang nach der Ueberhebung seines Ich; und bald ist es die Gruppe — seine Gruppe —, die ihm den ganzen Horizont verdeckt, um deren willen er alles andere auf Leben und Tod bekämpft. Diese Gruppen können manchmal auch sehr gross sein, sie stellen oft ganze Staaten oder Nationen dar; und dann entstehen — immer aus diesem überspitzten Individualismus heraus — die so bekannten Motive der nationalen Ueberhebung, die entweder in einer ganz offenen und plumpen Gestalt auftreten, wie etwa: «Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt», «Und es mag am deutschen Wesen — Einmal noch die Welt genesen»; oder aber werfen sie sich den Mantel des Tiefsinns und der Abstraktion um, ohne dadurch etwas anderes zu sein: «Nur der Deutsche vermag im Zwecke für seine Nation den Zweck der ganzen Menschheit zu erfassen» (Fichte), «Jedes Volk hat seinen Tag in der Geschichte, doch der Tag der Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit» (Schiller).

Dieser Individualismus ist nichts Zufälliges: Er ist vielmehr ein notwendiges Produkt der leidenschaftlichen Gefühligkeit und des blinden Voluntarismus der Deutschen. Denn die Gefühle sind ihrem Wesen nach subjektiv, individuell; erst die Läuterung der Gefühle durch den Geist erhebt sie auf die Stufe der Objektivität. Wird aber das Geistige verdrängt oder zu stark übertönt und bleibt die Spannung der Leidenschaft sich selbst überlassen, da folgt sie viel zu leicht ihrer natürlichen Neigung zur mystischen Selbstüberhebung,

da zeigen sich alle Wege zur Einigung, zur Verständigung versperrt.

V
Aber gerade dieser dunkle Drang seines Willens, diese Intensität der Gefühle erzeugt bei dem Deutschen das Bedürfnis, die Verantwortung von sich abzuschüteln; wie ein Blinder nach einem Führer ruft, so sieht auch der Deutsche in der Verschwommenheit und Nebelhaftigkeit seines Weltorientierens keinen anderen Ausweg für sich, als sich einem stärkeren Willen zu ergeben, der mit einer grenzenlos gesteigerten Leidenschaftlichkeit von sich behauptet, er und er allein kenne den richtigen Ausweg aus dem Dunkel der Zeit und der Enge des Raumes. So schlägt der Individualismus in sein Gegenteil um oder kehrt vielmehr seine andere Seite hervor: die Freude am Gehorsam, die mit Begeisterung sich vollziehende Unterwerfung unter einen stärkeren Willen, die freiwilligen, im Glücksrusch sich angelegten Fesseln... Willkür bei dem Führer, freiwilliger Zwang bei der Nachfolgerschaft, — das ist die soziale Struktur des Individualismus. In ihr vermögen objektive Gerechtigkeit, rationale Vernünftigkeit ebensoviel, wie hölzerne Dämme bei einer Lavaeruption; die bis zum Weissglühen aufgepeitschte Leidenschaft ist wohl imstande, sich über die ganze menschliche Kultur verbrennend zu ergiessen —, mit Vernunftgründen diskutieren, über ein Problem in Ruhe abstimmen und der Mehrheit sich fügen kann sie aber nicht. Ueber eine Inspiration, über eine im Rausch der Leidenschaft geborene Offenbarung lässt sich eben kein Mehrheitsbeschluss fassen: hier bleibt nur das Sich-Mitberauschen und -Unterwerfen übrig. Und wie die kosmische Gleichschaltung Nietzsches in Wirklichkeit nur der Ausdruck für seinen schwankenden, willkürlichen, sich ständig überschlagenden Willen

ist, so ist auch die Gleichschaltung des deutschen Volkes der Ausdruck seiner Unterwerfung unter die subjektive, ganz individuelle Willkür des Herrschenden.

Ist aber die freiwillige Knechtung wirklich typisch für den Deutschen? Ist das deutsche Volk nicht freiheitsliebend? Tief und klar haben die deutschen «Dichter und Denker» das Wesen der Freiheit erfasst; wie wunderbar sind die Worte Goethes:

«Dieser schöne Begriff von Macht und Schranken, von Willkür und Gesetz, von Freiheit und Mass, von beweglicher Ordnung... Keinen höheren Begriff erringt der sittliche Denker, keinen der tätige Mann, der dichtende Künstler... Freue dich, höchstes Geschöpf der Natur, du fühlst dich fähig, ihr den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang, nachzudenken.»

Dieser «höchste Gedanke» ist die Erkenntnis, dass die Freiheit das Gesetz nicht nur nicht ausschliesst, sondern es absolut verlangt, es notwendig voraussetzt; denn nur aus dem Gesetz heraus gestaltet sich die echte Freiheit, denn «frei» bedeutet nichts anderes als dem inneren Wesen, dem eigenen Gesetze des Geistes gemäss sein. Das ist auch der Sinn der kantischen «Autonomie»: In der Freiheit kommt das ursprüngliche Gesetz in seiner vollen Entfaltung zum Ausdruck. So ist die Mathematik die freieste, von den Gegebenheiten der äusseren Welt unabhängigste, zugleich aber die Notwendigkeit, die Gesetzlichkeit am reinsten zum Ausdruck bringende Wissenschaft. So ist für Kant derjenige Wille frei, der nichts Willkürliches, nichts Subjektives in sich enthält, der vielmehr in seinen Handlungen die Gesetzlichkeit des Allmenschlichen offenbart. Aus dieser Verbindung der Freiheit mit der Notwendigkeit sind die Worte Goethes emporgewachsen:

«Folgsam fühlt' ich immer meine Seele am schönsten frei»; «Wer die Bindung früh erfährt, gelangt bequem zur Freiheit.»

V Dies ist auch das Grundprinzip der Demokratie: Selbstbindung eines Volkes durch seine Selbstgesetzgebung. Dies das höchste Prinzip der Freiheit: Notwendigkeit der Handlung aus dem inneren Eigenwesen der zur vollen Entfaltung strebenden Persönlichkeit. Ganz anders sieht aber die Freiheit des deutschen Individualismus aus: Willkür eines starken Willens oben, die Verwandlung dieser Willkür in das letzte Gesetz des Eigenseins unten. Es entspricht dem Wesen eines durch Leidenschaft berauschten, entgeisteten Willens, sich einem gesteigerten Rausch, einem noch leidenschaftlicheren Willen zu unterwerfen: diese Unterwerfung geschieht aus freien Stücken. Der Deutsche unterwirft sich auch dann, wenn dieser stärkere Wille die Gestalt eines staatlichen Verbotes, einer Vereinsatzung, einer Sitte der Studentenburschenschaft annimmt: Hingabe an das von aussen Kommende, das Heteronome ist das Wesen seiner Autonomie. Darin offenbart sich ein weiterer Grundzug seines Wesens.

V Nietzsche hat — das sahen wir oben — eine Periode der « antiromantischen Selbstbehandlung » durchgemacht: Durch stramme Schemata, durch Ueberfluss an Logik suchte er seine Leidenschaft zu bändigen: Genie — eine Handwerker-Tüchtigkeit, die innere Stimme des Sokrates — ein Ohrenleiden, — alles rationalisiert, geordnet, kaserniert. Aber gerade das Uebermass dieser Ordnung und dieser Kasernierung verrät die grenzenlose Leidenschaftlichkeit der sich selbst treu bleibenden Natur Nietzsches. Und demselben Phänomen begegnen wir auf Schritt und Tritt in der Entwicklung des deutschen Geistes. Es ist geradezu symbolisch für dessen

ganze Wesensart, dass der tiefste Schöpfer der deutschen Mystik, Meister Eckhart, ein fleissiger und gemessener Scholastiker war, der in seinen lateinischen Schriften eine grosse Gelehrsamkeit entfaltet, die kirchlichen Autoritäten immerfort zitiert, eine fast sklavische Abhängigkeit von Thomas von Aquino zeigt und bei all dem äusserst wenig Selbständigkeit und Individualität offenbart. Ebenso verwandelt Hegel — dieser tiefe mystische Denker — die ganze Welt in ein System des Panlogismus, Fechner — dieser phantasievolle Panpsychist — sucht die menschliche Seele mit mathematischen Mitteln zu bezwingen; Natorp, der von Kant zur Mystik übergegangen ist, hat versucht, das All des Seins und des Lebens in seinem Panmethodismus zu erschöpfen. Die sozialistische Bewegung in Deutschland war so materialisiert, dogmatisiert, diszipliniert, so überorganisiert, wie in keinem andern Lande Westeuropas. Und der plumpe, oberflächliche Materialismus Häckels hat es zustande gebracht, einen «Monisten-Bund» zu organisieren mit über einer Million Mitglieder. Und so versucht das ganze deutsche Volk durch unzählige Bestimmungen und Verordnungen, durch die strikte Kasernierung der ganzen Kultur und des ganzen Lebens sich einer «antiromantischen Selbstbehandlung» zu unterwerfen. Aber gerade in dem grenzenlosen Radikalismus dieser Schemata, dieses alldeutschen Kasernenhofes, verraten sich — wie bei Nietzsche — die sich treu bleibende Leidenschaftlichkeit und unbändiger Wille. So war auch die «Rationalisierung» der Wirtschaft in den «Prosperity»-Jahren der Nachkriegszeit in einem solchen Maßstabe und mit einer solchen Leidenschaftlichkeit betrieben, sie war von einem solchen dunkeln Drange erfüllt und so wenig rechnete sie mit der allgemeinen Weltkonjunktur, mit

den realen Möglichkeiten des Lebens, dass ein kolossaler Krach unausbleiblich war; und die mächtigen Bürohäuser am Alexanderplatz in Berlin sind unvollendet geblieben, wie im Mittelalter die in den Himmel ragenden Türme der gotischen Kirchen oft unvollendet blieben.

Diese so leidenschaftlich betriebene «antiromantische Selbstbehandlung», diese Kasernierung des Lebens und Gleichschaltung aller seiner Bildungen, Gestaltungen, Prozesse ist durchaus nichts Zufälliges. Sie liegt vielmehr ganz tief in dem Wesen der deutschen Seele begründet: Sie ist der nach aussen am besten sichtbare Ausdruck jenes Widerspruchs, der den inneren Kern der Mystik ausmacht, ihres ständigen Strebens, die subtilste Blüte des Lebens — die menschliche Seele — an die Gesetzlichkeit des Alls zu fesseln. Und wie diese Fesselung in Wirklichkeit nur die Willkürlichkeit des Individuums auf das All überträgt, so überträgt sich auch durch jene alles gleichschaltende Kasernierung bloss die unberechenbare Willkür des Einzelnen auf die verschiedensten Gebiete des geistigen Schaffens wie auch auf sämtliche Gestaltungen des politischen, wirtschaftlichen, des sozialen Lebens überhaupt.

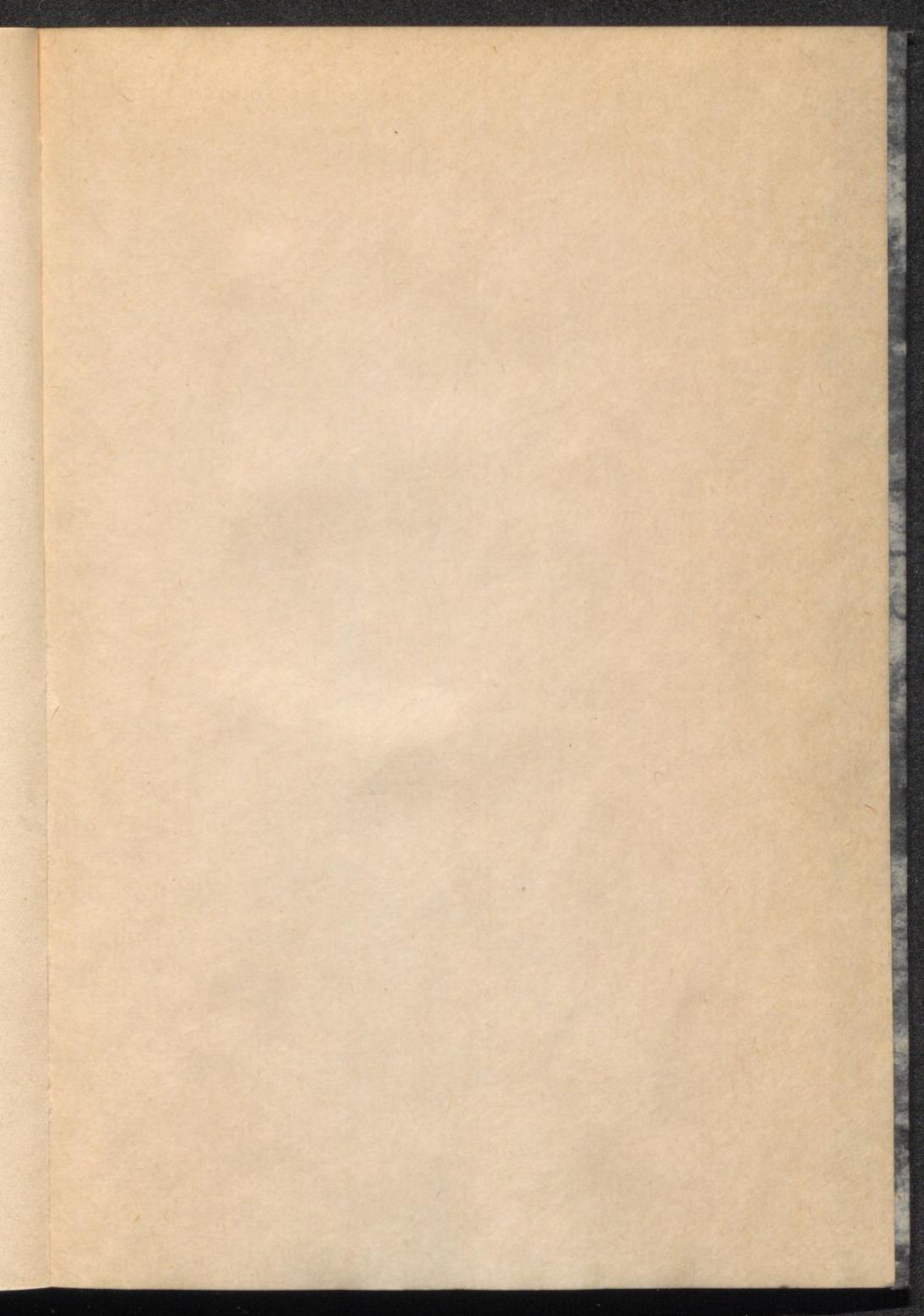
Nietzsche war ausserordentlich musikalisch: In seiner Jugend dachte er sogar eine Zeitlang daran, aus der Musik seinen eigentlichen Lebensberuf zu machen. Und tief musikalisch begabt ist auch das deutsche Volk: Alle Völker zusammen haben weniger in der Musik geleistet als dieses Volk allein. Denn die Musik entspricht am meisten seinem Wesen: Musik ist am besten dazu geeignet, der stärksten Spannung des Gefühls, der tiefsten Leidenschaft, einen Ausdruck — einen durch mathematisch-akustische Gesetze geprägten Ausdruck — zu verleihen, während das spezifisch Geistige in ihr auf den zweiten Platz gedrängt wird.

Bei Nietzsche verband sich — darin offenbart sich eben seine mystische Natur —, das Titanische, das Uebermenschliche mit dem wahrhaft Menschlichen. Und diese Spaltung ist auch im deutschen Volkscharakter unverkennbar. Ganz wenige Jahre sind es her, da hat eines der pazifistischsten Werke der Weltliteratur — Remarques «Im Westen nichts Neues» — eine mächtige Bewegung hervorgerufen und eine Verbreitung von 1,500,000 Exemplaren gefunden. Und bald darauf war es das kriegerischste Werk der Weltliteratur — Adolf Hitlers «Mein Kampf» — das die gleiche Verbreitung von 1,500,000 Exemplaren gefunden hat. Der gleiche Schwung, die gleiche Leidenschaft, — nur die Richtungen sind diametral entgegengesetzt. Heute triumphiert die Richtung ins Militante und Uebermenschliche, die auch bei Nietzsche immer mehr die Oberhand gewann: Der heldenhafte und opferreiche Kampf der Kirche legt aber ein beredtes Zeugnis dafür ab, wie stark und wie lebendig noch die entgegengesetzte Richtung ist. Wird die Welt den leidenschaftlichen Triumph dieser Richtung auch bald erleben? Oder müssen sich erst wirklich die Worte Nietzsches bewahrheiten: «Die Deutschen... diese unverantwortliche Rasse, die alle grossen Malheurs der Kultur auf dem Gewissen hat...», bis die Einsicht allgemein durchdringt, die Nietzsche im Jahre 1887 formulierte: «... vor diesem gegenwärtigen Deutschland, so sehr es auch igelmässig in Waffen starrt, habe ich keinen Respekt mehr. Es repräsentiert die verlogenste Form des «deutschen Geistes», die es bisher gegeben hat...»?

cf. -

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|--|----|
| Nietzsches Doppelnatur | 5 |
| Nietzsches Mystizismus | 23 |
| Nietzsche und die deutsche Seele | 46 |



THE HISTORY OF THE

REPUBLIC OF THE

UNITED STATES OF AMERICA

FROM 1776 TO 1876

