

Als zu Anfang des Jahres 1889 von Turin und Basel her die Nachricht von Nietzsches geistigem Zusammenbruch sich verbreitete, mag mancher von denen, die, über Europa hin verstreut, bereits ein Wissen um die schicksalsvolle Größe des Mannes hatten, Ophelias Klageruf bei sich wiederholt haben:

„O, what a noble mind is here o'erthrown!“

„O, welch ein edler Geist ist hier zerstört!“

Und auch von den Kennzeichnungen der nachfolgenden Verse, die das schauerliche Unglück bejammern, daß solche hochgebietende Vernunft, durch Schwärmerei zerrüttet, „blasted by ecstasy“, nun mißtönt wie verstimmte Glocken, treffen viele genau auf Nietzsche zu, – nicht zuletzt die Wendung, in welche die Trauernde ihre Lobpreisung zusammenfaßt: „The observ'd of all observers“, was Schlegel übersetzt: „Das Merkziel der Betrachter.“ Wir würden dafür das Wort „faszinierend“ gebrauchen, und wahrlich, nach einer Gestalt, faszinierender als die des Einsiedlers von Sils Maria, sieht man sich in aller Weltliteratur und Geistesgeschichte vergebens um. Es ist aber eine Faszination, derjenigen nahe verwandt, die von Shakespeares Charakterschöpfung, dem melancholischen Dänenprinzen, durch die Jahrhunderte ausgeht.

Nietzsche, der Denker und Schriftsteller, „the mould of form“ oder „der Bildung Muster“, wie Ophelia ihn nennen

würde, war eine Erscheinung von ungeheurer, das Europäische resumierender, kultureller Fülle und Komplexität, welche vieles Vergangene in sich aufgenommen hatte, das sie in mehr oder weniger bewußter Nachahmung und Nachfolge erinnerte, wiederholte, auf mythische Art wieder gegenwärtig machte, und ich zweifle nicht, daß der große Liebhaber der Maske des hamletischen Zuges in dem tragischen Lebensschauspiel, das er bot — ich möchte fast sagen: das er veranstaltete — wohl gewahr war. Was mich, den ergriffen sich versenkenden Leser und „Betrachter“ der nächstfolgenden Generation, betrifft, so habe ich diese Verwandtschaft früh empfunden und dabei die Gefühls-mischung erfahren, die gerade für das jugendliche Gemüt etwas so Neues, Aufwühlendes und Vertiefendes hat: die Mischung von Ehrfurcht und Erbarmen. Sie ist mir niemals fremd geworden. Es ist das tragische Mitleid mit einer überlasteten, über-beauftragten Seele, welche zum Wissen nur berufen, nicht eigentlich dazu geboren war und, wie Hamlet, daran zerbrach, mit einer zarten, feinen, gütigen, liebebedürftigen, auf edle Freundschaft gestellten und für die Einsamkeit garnicht gemachten Seele, der gerade dies: tiefste, kälteste Einsamkeit, die Einsamkeit des Verbrechers, verhängt war, mit einer ursprünglich tief pietätvollen, ganz zur Verehrung gestimmten, an fromme Traditionen gebundenen Geistigkeit, die vom Schicksal gleichsam an den Haaren in ein wildes und trunkenes, jeder Pietät entsagendes, gegen die eigene Natur tobendes Prophetentum der barbarisch strotzenden Kraft, der Gewissensverhärtung, des Bösen gezerrt wurde.

Man muß einen Blick auf die Herkunft dieses Geistes werfen, den Einflüssen nachgehen, die an der Bildung seiner Persönlichkeit arbeiteten, und zwar ohne daß seine Natur sie im geringsten als ungemäß empfunden hätte, — um der unwahrscheinlichen Abenteuerlichkeit seiner Lebenskurve, ihrer völligen Unvoraussehbarkeit inne zu werden. In mitteleuropäischer Ländlichkeit geboren 1844, vier Jahre vor dem Versuch einer bürgerlichen Revolution in Deutschland, stammt Nietzsche von Vaters- wie Muttersseite aus angesehenen Pastorenfamilien. Von seinem Großvater gibt es ironischer Weise eine Schrift über „Die immer währende Dauer des Christentums zur Beruhigung bei der gegenwärtigen Gärung“. Sein Vater war etwas wie ein Hofmann, Erzieher der preußischen Prinzessinnen, und verdankte seine Pfarrstelle der Gunst Friedrich Wilhelms IV. Sinn für aristokratische Formen, Sittenstrenge, Ehrgefühl, peinliche Ordnungsliebe waren denn auch in seinem Elternhause heimisch. Der Knabe lebt nach des Vaters frühem Tode in der kirchenfrommen und royalistischen Beamtenstadt Naumburg. Er wird als „ungeheuer artig“ geschildert, als ein notorischer Musterknabe von gesittetem Ernst und einem frommen Pathos, das ihm den Namen „der kleine Pastor“ einträgt. Man kennt die charakteristische Anekdote, wie er bei einem Platzregen gemessenen und würdigen Schrittes von der Schule nach Hause geht, — weil die Schulregeln den Kindern ein sittsames Betragen auf der Straße zur Pflicht machen. Seine gymnasiale Bildung wird glänzend vollendet in der berühmten Klosterzucht von Schulpforta. Er neigt zur Theologie, außerdem zur Musik, entschließt sich aber zur klassischen Philologie und studiert sie in Leipzig unter

einem strengen Methodiker namens Ritschl. Seine Erfolge sind derart, daß er, kaum daß er seiner Militärpflicht als Artillerist nachgekommen ist, fast ein Jüngling noch, aufs akademische Katheder berufen wird, und zwar in der ernstesten und frommen, patrizisch regierten Stadt Basel. Man hat das Bild einer hochbegabten Edel-Normalität, die eine Laufbahn der Korrektheit auf vornehmerem Niveau zu gewährleisten scheint. Statt dessen, von dieser Basis, welche ein Getriebenwerden ins Weglose! Welch ein Sich-versteigen in tödliche Höhen! Das Wort „verstieg“, zum moralischen und geistigen Urteil geworden, stammt aus der Alpinistensprache und bezeichnet die Situation, wo es im Hochgestein weder vorwärts noch rückwärts mehr geht und der Bergsteiger verloren ist. Dies Wort anzuwenden auf den Mann, der sicher nicht nur der größte Philosoph des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts, sondern einer der unerschrockensten Helden überhaupt im Reich des Gedankens war, klingt wie Philisterei. Aber Jacob Burckhardt, zu dem Nietzsche wie zu einem Vater aufblickte, war kein Philister, und doch hat er die Neigung, ja den Willen zum Sich-versteigen und zur tödlichen Verirrung früh schon der Geistesrichtung des jüngeren Freundes angemerkt und sich weislich von ihm getrennt, ihn mit einer gewissen Gleichgültigkeit, die Goethescher Selbstschutz war, fallen lassen ...

Was war es, was Nietzsche ins Unwegsamen trieb, ihn unter Qualen dort hinaufgeißelte und ihn den Martertod am Kreuz des Gedankens sterben ließ? Sein Schicksal – und sein Schicksal war sein Genie. Aber dieses Genie hat noch einen anderen Namen. Er lautet: Krankheit – dies Wort

nicht in dem vagen und allgemeinen Sinn genommen, in welchem es sich so leicht mit dem Begriff des Genies verbindet, sondern in einem so spezifischen und klinischen Verstande, daß man sich wiederum dem Verdacht des Banausentums und dem Vorwurf aussetzt, man wolle die schöpferische Lebensleistung eines Geistes damit entwerten, der als Sprachkünstler, Denker, Psycholog die ganze Atmosphäre seiner Epoche verändert hat. Das wäre ein Mißverständnis. Oft ist gesagt worden, und ich sage es wieder: Krankheit ist etwas bloß Formales, bei dem es darauf ankommt, womit es sich verbindet, womit es sich erfüllt. Es kommt darauf an, *wer* krank ist: ein Durchschnittsdummkopf, bei welchem die Krankheit des geistigen und kulturellen Aspektes freilich entbehrt, oder ein Nietzsche, ein Dostojewski. Das Medizinisch-Pathologische ist *eine* Seite der Wahrheit, ihre naturalistische sozusagen, und wer die Wahrheit als Ganzes liebt und willens ist, ihr unbedingt die Ehre zu geben, wird nicht aus geistiger Prüderie irgend einen Gesichtspunkt verleugnen, unter dem sie gesehen werden kann. Man hat es dem Arzte Möbius sehr verübelt, daß er ein Buch geschrieben hat, worin er die Entwicklungsgeschichte Nietzsches als die Geschichte einer progressiven Paralyse fachmännisch darstellt. Ich habe an der Entrüstung darüber nie teilnehmen können. Der Mann sagt, auf seine Weise, die unbestreitbare Wahrheit.

Im Jahre 1865 erzählt der einundzwanzigjährige Nietzsche seinem Studienfreunde Paul Deussen, dem späteren berühmten Sanskritisten und Vedanta-Forscher, eine sonderbare Geschichte. Der junge Mann hatte allein einen Ausflug nach Köln gemacht und dort einen Dienstmann enga-

giert, damit er ihm die Sehenswürdigkeiten der Stadt zeige. Das geht den ganzen Nachmittag, und schließlich, gegen Abend, fordert Nietzsche seinen Führer auf, ihm ein empfehlenswertes Restaurant zu zeigen. Der Kerl aber, der für mich die Gestalt eines recht unheimlichen Sendboten angenommen hat, führt ihn in ein Freudenhaus. Der Jüngling, rein wie ein Mädchen, ganz Geist, ganz Gelehrsamkeit, ganz fromme Scheu, sieht sich, so sagt er, plötzlich umgeben von einem halben Dutzend Erscheinungen in Flitter und Gaze, die ihn erwartungsvoll ansehen. Zwischen ihnen hindurch geht der junge Musiker, Philolog und Schopenhauer-Verehrer instinktiv auf ein Klavier zu, das er im Hintergrunde des teuflischen Salons gewahrt, und worin er (das sind seine Worte) „das einzige seelenhafte Wesen in der Gesellschaft“ erblickt, und schlägt einige Akkorde an. Das löst seinen Bann, seine Erstarrung, und er gewinnt das Freie, er vermag zu fliehen.

Am nächsten Tage hat er dem Kameraden dies Erlebnis gewiß unter Lachen erzählt. Welchen Eindruck es auf ihn gemacht, war ihm nicht bewußt. Es war aber nicht mehr und nicht weniger, als was die Psychologen ein „Trauma“ nennen, eine Erschütterung, deren wachsende, die Phantasie nie wieder loslassende Nachwirkung von der Empfänglichkeit des Heiligen für die Sünde zeugt. Im vierten Teil des „Zarathustra“, entstanden zwanzig Jahre später, findet sich, in dem Kapitel „Unter Töchtern der Wüste“, ein orientalisierendes Gedicht, dessen gräßliche Scherzhaftigkeit eine kasteite Sinnlichkeit und ihre Nöte, bei schon gelockerten Hemmungen, mit qualvoller Geschmacklosigkeit verrät. In diesem Gedicht von den „allerliebsten Freun-

dinnen und Mädchen-Katzen, Dudu und Suleika", einem erotischen Wachtraum von peinlicher Humorigkeit, sind die „Flutter- und Flitterröckchen" jener Kölner gewerbtreibenden Damen wieder da, noch immer da. Die „Erscheinungen in Flitter und Gaze" von damals haben sichtlich zu den wonnigen Wüstentöchtern Modell gestanden, und von diesen ist es nicht weit mehr, es sind nur noch vier Jahre, bis zur Baseler Klinik, wo der Kranke zu Protokoll gibt, er habe sich zweimal in früheren Jahren spezifisch infiziert. Die Jenaer Krankengeschichte nennt für das erste dieser Mißgeschicke das Jahr 1866. Ein Jahr also, nachdem er aus jenem Kölner Hause geflohen, kehrt er, ohne diabolische Führung diesmal, an einen solchen Ort zurück und zieht sich — einige sagen: absichtlich, als Selbstbestrafung — zu, was sein Leben zerrütten, aber auch ungeheuer steigern — ja, wovon auch teils glückliche, teils fatale Reizwirkungen auf eine ganze Epoche ausgehen sollen.

Was ihn nach wenigen Jahren aus seinem Baseler akademischen Amte fortbegehren läßt, ist eine Mischung von zunehmender Kränklichkeit und Freiheitsdrang, die im Grunde dasselbe sind. Früh schon hat der junge Verehrer Wagners und Schopenhauers Kunst und Philosophie als die wahren Führer des Lebens ausgerufen — gegen die Geschichte, von der sein Lehrfach, die Philologie, ein Zweig ist. Er wendet sich ab von ihr, läßt sich krankheitshalber pensionieren und lebt fortan ohne jede Bindung an internationalen Plätzen Italiens, Südfrankreichs, des Schweizer Hochgebirges, wo er seine stilistisch blendenden, von kühnen Beleidigungen seiner Zeit funkelnden, psychologisch immer radikaleren, in immer grellerem Weißlicht aufstrahlenden Bücher schreibt.

Brieflich nennt er sich „einen Menschen, der nichts mehr wünscht, als täglich irgend einen beruhigenden Glauben zu verlieren, der in dieser täglich größeren Befreiung des Geistes sein Glück sucht und findet. Vielleicht daß ich sogar noch mehr Freigeist sein *will*, als ich es sein *kann*!“ – Das ist ein Geständnis, sehr früh, schon 1876, abgelegt; es ist die Antizipation seines Schicksals, seines Zerbrechens; das Vorwissen eines Menschen, der getrieben sein wird, sich an Erkenntnis Grausameres zuzumuten, als sein Gemüt ertragen kann, und der der Welt das Schauspiel einer erschütternden Selbstkreuzigung bieten wird.

Unter sein Werk hätte er wohl, wie jener Maler, schreiben können: „In doloribus pinxi.“ In mehr als einem Sinn, dem geistigen wie dem körperlichen, hätte er damit die Wahrheit gesagt. 1880 bekennt er dem Arzt Dr. Eiser: „Meine Existenz ist eine fürchterliche Last: ich hätte sie längst von mir abgeworfen, wenn ich nicht die lehrreichsten Proben und Experimente auf geistig-sittlichem Gebiete gerade in diesem Zustande des Leidens und der fast absoluten Entsagung machte . . . Beständiger Schmerz, mehrere Stunden des Tags ein der Seekrankheit eng verwandtes Gefühl, eine Halbblähmung, wo mir das Reden schwer wird, zur Abwechslung wütende Anfälle (der letzte nötigte mich, drei Tage und Nächte lang zu erbrechen, ich durstete nach dem Tode) . . . Könnte ich Ihnen das *Fortwährende* beschreiben, den beständigen Schmerz und Druck im Kopf, auf den Augen, und jenes lähmungsartige Gesamtgefühl vom Kopf bis in die Fußspitzen! . . .“ – Seine scheinbar vollkommene Unwissenheit – und die seiner Ärzte obendrein! – über die Natur und Quelle dieser Leiden ist schwer zu begreifen.

Daß sie vom Gehirn ausgehen, wird ihm allmählich zur Gewißheit, und er hält sich hier für hereditär belastet: Sein Vater, meint er, sei an „Gehirnerweichung“ zugrunde gegangen, — was bestimmt nicht wahr ist; der Pastor Nietzsche starb durch einen bloßen Unfall an einer Gehirnverletzung durch einen Sturz. Jenes völlige Nicht-Wissen aber, oder die Dissimulation des Wissens von dem Ursprung seiner Krankheit ist nur aus der Tatsache zu erklären, daß sie mit seinem Genie verschränkt und verbunden war, daß dieses sich mit ihr entfaltete — und daß *alles* einem genialen Psychologen zum Objekt demaskierender Erkenntnis werden kann, nur nicht das eigene Genie.

Es ist vielmehr der Gegenstand staunender Bewunderung, überschwenglichen Selbstgefühls, krasser Hybris. In voller Naivität verherrlicht Nietzsche die beseligende Kehrseite seines Leidens, diese euphorischen Schadloshaltungen und Überkompensationen, die zum Bilde gehören. Er tut es am großartigsten in dem fast schon hemmungslosen Spätwerk „Ecce homo“, dort, wo er den körperlich und geistig unerhört gehobenen Zustand preist, worin er in unglaublich kurzer Zeit seine Zarathustra-Dichtung hervorbrachte. Die Seite ist ein stilistisches Meisterstück, sprachlich ein wahrer tour de force, zu vergleichen nur etwa der wundervollen Analyse des Meistersinger-Vorspiels in „Jenseits von Gut und Böse“ und der dionysischen Darstellung des Kosmos am Ende des „Willens zur Macht“. „Hat jemand“, fragt er im „Ecce homo“, „Ende des neunzehnten Jahrhunderts einen Begriff davon, was Dichter *starker* Zeitalter Inspiration nannten? Im andern Fall will ich's beschreiben.“ Und nun beginnt eine Schilderung von Erleuchtungen, Ent-

zückungen, Elevationen, Einflüsterungen göttlicher Kraft- und Machtgefühle, die er nicht umhin kann als etwas Atavistisches, Dämonisch-Rückschlägiges, anderen, „stärkeren“ und gottnäheren Zuständen der Menschheit Angehöriges und aus den psychischen Möglichkeiten unserer schwächlich-vernünftigen Epoche Herausfallendes zu empfinden. Und dabei beschreibt er „in Wahrheit“ – aber was ist Wahrheit: das Erlebnis oder die Medizin? – einen verderblichen Reizungszustand, der dem paralytischen Collaps höhnend vorangeht.

Jeder wird zugeben, daß es hektische, von entgleitender Vernunft zeugende Ausschreitungen des Selbstbewußtseins sind, wenn Nietzsche den „Zarathustra“ eine Tat nennt, an der gemessen der ganze Rest von menschlichem Tun als arm und bedingt erscheint, wenn er behauptet, daß ein Goethe, ein Shakespeare, ein Dante nicht einen Augenblick in der Höhe dieses Buches zu atmen wissen würde, und daß der Geist und die Güte aller großen Seelen zusammen- genommen nicht im Stande wären, nur *eine* Rede Zarathustras hervorzubringen. Natürlich muß es ein großer Genuß sein, dergleichen niederzuschreiben, aber ich finde es unerlaubt. Übrigens mag es sein, daß ich nur meine eigenen Grenzen feststelle, wenn ich weitergehe und bekenne, daß mir überhaupt das Verhältnis Nietzsches zu dem Zarathustra-Werk dasjenige blinder Überschätzung zu sein scheint. Es ist, dank seiner biblischen Attitude, das „populärste“ seiner Bücher geworden, aber es ist bei weitem nicht sein bestes Buch. Nietzsche war vor allem ein großer Kritiker und Kultur-Philosoph, ein aus der Schule Schopenhauers kommender europäischer Prosaist und Essayist

obersten Ranges, dessen Genie zur Zeit von „Jenseits von Gut und Böse“ und der „Genealogie der Moral“ auf seinen Scheitelpunkt kam. Ein Dichter mag weniger sein als solch ein Kritiker, aber zu diesem Weniger reichte es nicht, oder doch nur in einzelnen lyrischen Augenblicken, nicht für ein ausgedehntes Werk von kreativer Ursprünglichkeit. Dieser gesicht- und gestaltlose Unhold und Flügelmann Zarathustra mit der Rosenkrone des Lachens auf dem unkenntlichen Haupt, seinem „Werdet hart!“ und seinen Tänzerbeinen ist keine Schöpfung, er ist Rhetorik, erregter Wortwitz, gequälte Stimme und zweifelhafte Prophetie, ein Schemen von hilfloser Grandezza, oft rührend und allermeist peinlich – eine an der Grenze des Lächerlichen schwankende Unfigur.

Indem ich so spreche, erinnere ich mich an die verzweifelte Grausamkeit, mit der Nietzsche über vieles, eigentlich über *alles* ihm Ehrwürdige gesprochen hat: über Wagner, über die Musik im allgemeinen, über die Moral, über das Christentum – ich hätte beinahe gesagt: auch über das Deutschtum – und wie er offenbar bei den wütendsten kritischen Ausfällen gegen diese im Innersten stets hochgehaltenen Werte und Mächte offenbar nicht das Gefühl hatte, ihnen wirklich zu nahe zu treten, sondern, wie es scheint, die fürchterlichsten gegen sie geschleuderten Beleidigungen als eine Form der Huldigung empfand. Über Wagner hat er Dinge gesagt, daß man seinen Sinnen nicht traut, wenn im „Ecce homo“ plötzlich von der *heiligen* Stunde die Rede ist, in der Richard Wagner in Venedig starb. Wieso, fragt man sich, Tränen in den Augen, ist diese Sterbestunde auf einmal „heilig“, wenn Wagner der

üble Histrione, der verderbte Verderber war, als den Nietzsche ihn hundertmal geschildert hat? — Bei seinem Freunde, dem Musiker Peter Gast, entschuldigt er sich wegen seiner beständigen Auseinandersetzung mit dem Christentum: es sei eben das beste Stück idealen Lebens, das er wirklich kennengelernt habe. Zuletzt sei er der Nachkomme ganzer Geschlechter von christlichen Geistlichen und glaube, „nie in seinem Herzen gegen das Christentum gemein gewesen“ zu sein. Nein, aber er hat es mit sich überschlagender Stimme „den einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit“ genannt — nicht ohne sich zugleich über die Behauptung lustig zu machen, daß der Germane irgendwie für das Christentum vorgebildet und vorbestimmt gewesen sei: Der faule, aber kriegerrische und raubsüchtige Bärenhäuter, der sinnlich kalte Jagdliebhaber und Biertrinker, der es nicht höher als bis zu einer rechten und schlechten Indianerreligion gebracht und noch vor zehnhundert Jahren Menschen auf Opfersteinen geschlachtet habe, — was habe er zu schaffen mit der höchsten, von Rabbinerverstand geschärften moralischen Subtilität, mit der orientalischen Feinheit des Christentums! — Die Wertverteilung ist klar und erheiternd. Seiner Autobiographie gibt der „Antichrist“ den allerchristlichsten Titel „Ecce Homo“. Und letzte Wahnsinnszettel unterzeichnet er „Der Gekreuzigte“.

Man kann sagen, daß Nietzsches Verhältnis zu den Vorzugsgegenständen seiner Kritik schlechthin das der Leidenschaft war: einer Leidenschaft im Grunde ohne bestimmtes Vorzeichen, denn das negative wechselt beständig ins positive hinüber. Noch kurz vor dem Ende seines geistigen

Lebens schreibt er eine Seite über den „Tristan“, die von Begeisterung vibriert. Andererseits hat er schon zur Zeit seiner scheinbar unbedingtesten Wagner-Jüngerschaft, bevor er für die Außenwelt die Festschrift „Richard Wagner in Bayreuth“ verfaßte, gegen Baseler Vertraute Äußerungen über den „Lohengrin“ getan – von so distanzierendem Scharfblick, daß sie über anderthalb Jahrzehnte hin den „Fall Wagner“ vorwegnahmen. In Nietzsches Verhältnis zu Wagner ist kein Bruch, was man auch sagen möge. Die Welt will immer einen Bruch sehen im Leben und Werk großer Männer. Sie fand ihn bei Tolstoi, wo alles eiserne Konsequenz, alles Späte im Frühen psychologisch vorgebildet ist. Sie fand ihn bei Wagner selbst, in dessen Entwicklung die gleiche unverbrüchliche Kontinuität und Logik waltet. Es ist mit Nietzsche nicht anders. So sehr sein größtenteils aphoristisches Werk in tausend farbigen Fazetten spielt, so viel an der Oberfläche liegende Widersprüche ihm nachzuweisen sind, – er war von Anfang ganz da, war immer derselbe, und in den Schriften des jugendlichen Professors, den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, der „Geburt der Tragödie“, der Abhandlung „Der Philosoph“ von 1873, liegen nicht nur die Keime seiner späteren Lehrbotschaft, sondern diese, eine *frohe* Botschaft nach seiner Meinung, ist bereits vollkommen und fertig in ihnen enthalten. Was sich ändert, ist allein die Akzentuierung, die immer frenetischer, die Stimmlage, die immer schriller, die Gebärde, die immer grotesker und fürchterlicher wird. Was sich ändert, ist die Schreibweise, die, hochmusikalisch von jeher, aus der würdigen, etwas altfränkisch-gelehrtenhaft gefärbten Zucht und Gebundenheit deutsch-huma-

nistischer Überlieferung allmählich in einen unheimlich mondänen und hektisch heiteren, zuletzt mit der Schellenkappe des Weltenspaßmachers sich schmückenden Über-Feuilletonismus entartet.

Nicht genug aber ist die vollkommene Einheitlichkeit und Geschlossenheit von Nietzsches Lebenswerk zu betonen. In der Nachfolge Schopenhauers, dessen Schüler er blieb, auch als er den Meister längst verleugnet hatte, hat er eigentlich sein Leben lang nur *einen* überall gegenwärtigen Gedanken variiert, ausgebaut, eingeprägt, welcher, anfangs in voller Gesundheit und mit unbestreitbar zeitkritischer Berechtigung auftretend, im Lauf der Jahre einer mändischen Verwilderung anheimfällt, so daß man Nietzsches Geschichte die Verfallsgeschichte dieses Gedankens nennen kann.

Welcher ist es? — Man muß ihn in seine Ingredienzien, seine in ihm streitenden Teile zerlegen, um ihn zu verstehen. Sie heißen, bunt durcheinander aufgeführt: Leben, Kultur, Bewußtsein oder Erkenntnis, Kunst, Vornehmheit, Moral, Instinkt. In diesem Ideenkomplex dominiert der Begriff der *Kultur*. Er ist dem Leben selbst fast gleichgesetzt: Kultur, das ist die Vornehmheit des Lebens, und mit ihr verbunden, als ihre Quellen und Bedingungen, sind Kunst und Instinkt, während als Todfeinde und Zerstörer von Kultur und Leben Bewußtsein und Erkenntnis, die Wissenschaft und endlich die Moral figurieren, — die Moral, welche als Wahrerin der Wahrheit dem Leben ans Leben geht, da dieses ganz wesentlich auf Schein, Kunst, Täuschung, Perspektive, Illusion beruht und der Irrtum der Vater des Lebendigen ist.

Er hat von Schopenhauer den Satz ererbt, daß „das Leben als Vorstellung allein, rein angeschaut oder durch die Kunst wiederholt, ein bedeutsames Schauspiel ist“, den Satz also, daß nur als ästhetisches Phänomen das Leben zu rechtfertigen ist. Das Leben ist Kunst und Schein, nichts weiter, und darum steht höher als die Wahrheit (die eine Angelegenheit der Moral ist) die Weisheit (als Sache der Kultur und des Lebens) – eine tragisch-ironische Weisheit, welche der Wissenschaft aus künstlerischem Instinkt, um der Kultur willen, Grenzen setzt und den obersten Wert, das Leben, nach zwei Seiten hin verteidigt: gegen den Pessimismus der Lebensverleumder und Fürsprecher des Jenseits oder des Nirwana – und gegen den Optimismus der Vernünftler und Weltverbesserer, die vom Erdenglück aller, von Gerechtigkeit fabeln und dem sozialistischen Sklavenaufstand vorarbeiten. Nietzsche hat diese tragische Weisheit, die das Leben in all seiner Falschheit, Härte und Grausamkeit segnet, auf den Namen des Dionysos getauft.

Der Name des trunkenen Gottes erscheint zuerst in der ästhetisch-mystischen Jugendschrift von der „Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“, wo das Dionysische als künstlerisch-seelische Verfassung dem Kunstprinzip apollinischer Distanziertheit und Objektivität entgegengestellt wird, sehr ähnlich, wie Schiller in seinem berühmten Essay das „Naïve“ dem „Sentimentalischen“ gegenüberstellt. Hier fällt zum erstenmal das Wort vom „theoretischen Menschen“, und die Kampfstellung gegen Sokrates, den Erztyp dieses theoretischen Menschen, wird bezogen: gegen Sokrates, den Verächter des Instinktes, den Verherrlicher des Bewußtseins, der lehrte, daß nur gut sein kann, was

bewußt ist, den Feind des Dionysos und den Mörder der Tragödie. Von ihm stammt, nach Nietzsche, eine alexandrinische Wissenskultur, blaß, gelehrtenhaft, mythosfremd, lebensfremd, eine Kultur, in der Optimismus und Vernunftglaube gesiegt haben, der praktische und theoretische Utilitarismus, welcher, gleich der Demokratie selbst, ein Symptom absinkender Kraft und der physiologischen Ermüdung ist. Der Mensch dieser sokratischen, anti-tragischen Kultur, der theoretische Mensch, will nichts mehr ganz haben, mit aller natürlichen Grausamkeit der Dinge, verzärtelt wie er ist durch optimistische Betrachtung. Aber, so hält der junge Nietzsche sich überzeugt, die Zeit des sokratischen Menschen ist vorüber. Ein neues Geschlecht, heroisch, verwegen, verachtungsvoll gegen alle Schwachheitsdoktrinen, betritt den Schauplatz, ein allmähliches Erwachen des dionysischen Geistes ist festzustellen in unserer gegenwärtigen Welt, der Welt von 1870, aus den dionysischen Tiefen des deutschen Geistes, der deutschen Musik, der deutschen Philosophie, vollzieht sich die Wiedergeburt der Tragödie.

Er hat sich später über seinen Glauben von damals an den deutschen Geist verzweifelt lustig gemacht – und darüber, was er alles in ihn hineingelegt hat, nämlich sich selbst. Er selbst, in der Tat, ist in diesem noch mild-human, noch schwärmerisch-romantisch getönten Vorspiel seiner Philosophie schon vollständig enthalten, und auch die Welt-Perspektive, der Blick auf die abendländische Gesamtkultur ist schon da, wenn es ihm auch vor allem noch um die deutsche Kultur zu tun ist, an deren hohe Sendung er glaubt, die er aber in größter Gefahr sieht, durch Bismarcks Machtstaats-

Gründung, durch Politik, demokratische Vermittelmäßigung und selbstgefällige Siegesstille dieser Sendung verlustig zu gehen. Seine glänzende Diatribe gegen das altersschwache und vergnügte Buch des Theologen David Strauß, „Der alte und der neue Glaube“, ist das unmittelbarste Beispiel für diese Kritik eines Philisteriums der Sättigkeit, das den deutschen Geist aller Tiefe zu berauben droht. Und es hat etwas Erschütterndes, wie schon hier der jugendliche Denker prophetische Blicke vorauswirft, auf das eigene Schicksal, das wie ein tragischer Lebensplan offen vor ihm zu liegen scheint. Ich meine die Stelle, wo er die ethische Feigheit des vulgären Aufklärers Strauß verhöhnt, der sich wohl hüte, aus seinem Darwinismus, aus dem bellum omnium contra omnes und dem Vorrecht des Stärkeren *Moralvorschriften für das Leben* abzuleiten, sondern sich immer nur in kräftigen Ausfällen gegen Pfaffen und Wunder gefalle, bei denen man den Philister für sich habe. Er selbst, das weiß er in seiner Tiefe schon, wird das Äußerste tun und selbst den Wahnsinn nicht scheuen, um den Philister *gegen* sich zu haben.

Es ist die zweite der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, betitelt „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, worin jener Grundgedanke seines Lebens, von dem ich sprach, am vollkommensten, wenn auch noch in einer speziellen kritischen Einkleidung, präformiert ist. Die bewundernswerte Abhandlung ist im Grunde nur eine große Variation des Hamlet-Wortes von der „angeborenen Farbe der Entschliebung, die von des Gedankens Blässe angekränkt wird“. Der Titel ist insofern inkorrekt, als von dem Nutzen der Historie kaum – und desto mehr von

ihrem Nachteil für das *Leben*, das teure, heilige, ästhetisch gerechtfertigte, die Rede ist. Man hat das neunzehnte Jahrhundert das historische Zeitalter genannt, und in Wahrheit hat es den historischen Sinn überhaupt erst hervorgebracht und entwickelt, von dem frühere Kulturen, eben *als Kulturen*, als künstlerisch in sich geschlossene Lebenssysteme, wenig oder garnichts wußten. Nietzsche spricht geradezu von der „historischen Krankheit“, die das Leben und seine Spontaneität zum Erlahmen bringe. Bildung, das sei heutzutage historische Bildung. Aber die Griechen hätten überhaupt keine historische Bildung gekannt, und man werde ja wohl Anstand nehmen, die Griechen ungebildet zu nennen. Historie, um der reinen Erkenntnis willen, nicht zum Zwecke des Lebens betrieben und ohne das Gegengewicht „plastischer Begabung“, schöpferischer Unbefangenheit, ist mörderisch, ist der Tod. Ein historisches Phänomen in seiner Erkenntnis — ist tot. Um eine wissenschaftlich erkannte Religion zum Beispiel ist es geschehen, sie ist am Ende. Die historisch-kritische Behandlung des Christentums, sagt Nietzsche mit konservativer Besorgnis, löst es in reines Wissen um das Christentum auf. Bei der historischen Prüfung der Religion, sagt er, „kommen Dinge zu Tage, die die pietätvolle Illusionsstimmung, in der alles, was Leben will, allein leben kann, notwendig zerstören“. Nur in Liebe, umschattet von der Illusion der Liebe, *schafft* der Mensch. Historie müßte als Kunstwerk traktiert werden, um kulturschöpferisch zu sein, — aber das liefe dem analytischen und unkünstlerischen Zug der Zeit zuwider. Historie treibt die Instinkte aus. Von ihr gebildet, oder verbildet, vermag der Mensch nicht mehr, „die Zügel hängen zu lassen“ und naiv

zu handeln, dem „göttlichen Tier“ vertrauend. Historie unterschätzt stets das Werdende und lähmt die Tat, die immer Pietäten verletzen muß. Was sie lehrt und schafft, ist *Gerechtigkeit*. Aber das Leben braucht keine Gerechtigkeit, es braucht Ungerechtigkeit, es ist wesentlich ungerecht. „Es gehört sehr viel Kraft dazu“, sagt Nietzsche (und man zweifelt, ob er sich diese Kraft zutraut), „leben zu können und zu vergessen, inwiefern leben und ungerecht sein eins sind.“ Auf das Vergessen-können aber kommt alles an. Er will das Unhistorische: die Kunst und Kraft, *vergessen* zu können und sich in einen begrenzten Horizont einzuschließen, — eine Forderung, leichter erhoben als erfüllt, so möchte man hinzusetzen. Denn mit einem begrenzten Horizont wird man geboren, sich künstlich darin einzuschließen, ist eine ästhetische Mummerei und eine Verleugnung des Schicksals, aus der schwerlich etwas Echtes und Rechtes kommen kann. Aber Nietzsche, sehr schöner und edler Weise, will das *Überhistorische*, welches den Blick vom Werden ablenkt hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Seienden gibt, zu Kunst und Religion. Der Feind ist die Wissenschaft, denn sie sieht und kennt nur Historie und Werden, kein Seiendes, Ewiges; sie haßt das Vergessen als den Tod des Wissens und sucht alle Horizont-Umschränkungen aufzuheben. Alles Lebendige aber braucht eine schützende Atmosphäre, einen geheimnisvollen Dunstkreis und umhüllenden Wahn. Ein durch Wissenschaft beherrschtes Leben ist viel weniger Leben als eines, das nicht durch Wissen, sondern durch Instinkte und *kräftige Wahnbilder* beherrscht wird . . .

Bei den „kräftigen Wahnbildern“ denken wir heute an Sorel und sein Buch „Sur la violence“, worin proletarischer Syndikalismus und Fascismus noch Eines sind, und das den Massenmythos, ganz unabhängig von Wahrheit oder Unwahrheit, für den unentbehrlichen Motor der Geschichte erklärt. Wir fragen uns auch, ob es nicht besser wäre, die Massen in Respekt vor Vernunft und Wahrheit zu halten und dabei ihre Forderung nach Gerechtigkeit zu ehren, — als den Massenmythos zu pflanzen und von „kräftigen Wahnbildern“ beherrschte Horden auf die Menschheit loszulassen. Wer tut das heute und zu welchem Zweck? Zu dem der Kultur gewiß nicht. — Aber Nietzsche weiß nichts von Massen und will nichts von ihnen wissen. „Der Teufel hole sie“, sagt er, „und die Statistik!“ Er will und verkündet eine Zeit, in der man sich, unhistorisch-überhistorisch, aller Konstruktionen des Weltprozesses oder auch der Menschheitsgeschichte weislich enthält, überhaupt nicht mehr die Massen betrachtet, sondern die Großen, Zeitlos-Gleichzeitigen, die über das historische Gewimmel hinweg ihr Geistergespräch führen. Das Ziel der Menschheit, sagt er, liegt nicht am Ende, sondern in ihren höchsten Exemplaren. Das ist sein Individualismus: ein ästhetischer Genie- und Heroenkult, den er von Schopenhauer übernommen hat, zusammen mit der Einprägung, daß das Glück unmöglich und das einzig Mögliche und Menschenwürdige ein *heroischer* Lebenslauf ist. In Nietzsches Umformung, im Verein mit seiner Anbetung des starken und schönen Lebens, ergibt das einen heroischen Ästhetizismus, zu dessen Schutzherrn er den Gott der Tragödie, Dionysos, ausruft. Es ist eben dieser dionysische Ästhetizismus,

welcher den späteren Nietzsche zum größten Kritiker und Psychologen der Moral macht, den die Geistesgeschichte kennt.

Zum Psychologen ist er geboren, die Psychologie ist seine Urleidenschaft: Erkenntnis und Psychologie, das ist ihm im Grunde ein und dieselbe Passion, und es ist ein Wahrzeichen der ganzen inneren Widersprüchlichkeit dieses großen und leidenden Geistes, daß er, dem das Leben weit höher als das Erkennen gilt, so vollkommen und unrettbar der Psychologie verfallen ist. Psycholog ist er allein schon kraft des schopenhauerischen Befundes, daß nicht der Intellekt den Willen hervorbringt, sondern umgekehrt, daß nicht der Intellekt das Primäre und Herrschende ist, sondern der Wille, zu dem der Intellekt in einem rein bedientenhaften Verhältnis steht. Der Intellekt als dienendes Werkzeug des Willens: das ist der Quellpunkt aller Psychologie, einer Verdächtigungs- und Entlarvungspsychologie, und Nietzsche, als Anwalt des Lebens, wirft sich der Moralpsychologie in die Arme, er verdächtigt alle „guten“ Triebe der Herkunft aus schlimmen und ruft die „bösen“ als die vornehmen und lebenerhöhenden aus. Das ist „die Umwertung aller Werte“.

Was früher Sokratismus, „der theoretische Mensch“, Bewußtheit, historische Krankheit hieß, das heißt nun schlechthin „Moral“, insonderheit „christliche Moral“, die als etwas durch und durch Giftiges, Rankünöses und Lebensfeindliches enthüllt wird, — und nun darf man nicht vergessen, daß Nietzsches Moralkritik zum Teil etwas Unpersönliches, seiner Epoche allgemein Angehöriges ist. Es ist die Zeit um die Jahrhundertwende, die Zeit des ersten

Anrennens der europäischen Intelligenz gegen die verheuchelte Moral des viktorianischen, des bürgerlichen Zeitalters: In dieses Bild fügt Nietzsches wütender Kampf gegen die Moral sich bis zu einem gewissen Grade und oft in überraschender Familienähnlichkeit ein. Es ist überraschend, die nahe Verwandtschaft mancher Aperçus von Nietzsche mit den keineswegs nur eitlen Attacken auf die Moral festzustellen, mit denen ungefähr gleichzeitig Oscar Wilde, der englische Ästhet, sein Publikum chokierte und zum Lachen brachte. Wenn Wilde erklärt: „For, try as we may, we cannot get behind the appearance of things to reality. And the terrible reason may be that there is no reality in things apart from their appearances“; wenn er von der „Wahrheit der Masken“ und von dem „Verfall der Lüge“ spricht, wenn er ausbricht: „To me beauty is the wonder of wonders. It is only shallow people who do not judge by appearances. The true mystery of the world is the visible, not the invisible“; wenn er die Wahrheit etwas so Persönliches nennt, daß niemals ein und dieselbe Wahrheit von zwei Geistern gewürdigt werden kann; wenn er sagt: „Every impulse that we strive to strangle broods in the mind, and poisons us . . . The only way to get rid of a temptation is to yield to it“, und „Don't be led astray into the paths of virtue!“ – so könnte das alles sehr wohl bei Nietzsche stehen. Und wenn man andererseits bei diesem liest: „Der Ernst, dieses unmißverständliche Abzeichen des mühsameren Stoffwechsels.“ – „In der Kunst heiligt die Lüge und hat der Wille zur Täuschung das gute Gewissen auf seiner Seite.“ – „Wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, daß die falschesten Urteile uns die un-

entbehrlichsten sind.“ – „Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurteil, daß Wahrheit mehr wert ist als Schein“ – so ist unter diesen Sätzen keiner, der nicht in einer von Oscars Komödien vorkommen könnte and get a laugh in the St. James's Theatre. Wollte man Wilde sehr loben, so verglich man seine Stücke mit Sheridans „The School for Scandal“. Vieles bei Nietzsche scheint aus dieser Schule zu stammen.

Natürlich hat die Zusammenstellung Nietzsches mit Wilde etwas fast Sakrilegisches, denn dieser war ein Dandy, der deutsche Philosoph aber etwas wie ein Heiliger des Immoralismus. Und doch gewinnt durch das mehr oder weniger gewollte Märtyrertum seines Lebensendes, das Zuchthaus von Reading, Wildes dandyism einen Anflug von Heiligkeit, der Nietzsches ganze Sympathie erweckt hätte. Was ihn mit Sokrates versöhnte, war der Schierlingsbecher, das Ende, der Opfertod, dessen Eindruck auf die griechische Jugend und auf Plato er für unüberschätzbar hält. Und die Person des Jesus von Nazareth ließ er unberührt von seinem Haß auf das historische Christentum, abermals um des Endes, des Kreuzes willen, das er in tiefster Seele liebte, und auf das er selber willentlich zuschritt.

Sein Leben war Rausch und Leiden – eine hoch-künstlerische Verfassung, mythologisch gesprochen die Vereinigung des Dionysos mit dem Gekreuzigten. Den Thyrsus schwingend hat er das starke und schöne, das amoralisch triumphierende Leben ekstatisch verherrlicht und es gegen jede Verkrümmung durch den Geist verteidigt – und zugleich dem Leiden Huldigungen dargebracht wie keiner.

„Es bestimmt die *Rangordnung*“, sagt er, „wie tief einer leiden kann.“ Das ist nicht das Wort eines Antimoralisten. Es hat auch nichts von Antimoralismus, wenn er schreibt: „Was Qual und Entsagung betrifft, so darf sich das Leben meiner letzten Jahre mit dem jedes Asketen irgendeiner Zeit messen.“ Denn er schreibt das nicht Mitleid heischend, sondern mit Stolz: „Ich *will*“, sagt er, „es so schwer haben, wie nur irgendein Mensch es hat.“ Schwer hat er es sich gemacht, schwer bis zur Heiligkeit, denn Schopenhauers Heiliger blieb ihm im Grunde immer der höchste Typus, und der „heroische Lebenslauf“, das ist der Lebenslauf des Heiligen. Was definiert den Heiligen? Daß er nichts von allem tut, was er möchte, und alles, was er nicht möchte. So hat Nietzsche gelebt: „Allem entsagend, was ich verehrte, der Verehrung selbst entsagend . . . Du sollst Herr über dich werden, Herr auch über die eigenen Tugenden.“ Das ist der „Akt des sich selbst Überspringens“, von dem Novalis einmal spricht, und von dem er meint, daß er überall der höchste sei. Dieser „Akt“ nun (ein Artisten- und Akrobatenausdruck) hat bei Nietzsche so gar nichts Übermütig-Gekonntes und Tänzerisches. Alles „Tänzerische“ in seinem Gehaben ist Velleität und im höchsten Grade unangenehm. Sondern es ist ein blutiges Sich-ins-eigene-Fleisch-schneiden, Kasteiung, Moralismus. Sein Wahrheitsbegriff selbst ist asketisch: denn Wahrheit ist ihm, was wehe tut, und er würde jeder Wahrheit mißtrauen, die ihm wohlthäte. „Unter den Kräften“, sagt er, „die die Moral großzog, war die Wahrheitigkeit: diese wendet sich endlich gegen die Moral, entdeckt ihre Teleologie, ihre *interessierte* Betrachtung . . .“

Sein „Immoralismus“ ist also die Selbstaufhebung der Moral aus Wahrhaftigkeit. Aber daß dies eine Art von Überschwang und Luxuriieren, der Moral ist, deutet er an, wenn er von einem Erbreichtum an Moralität spricht, die viel verschwenden und zum Fenster hinauswerfen kann, ohne dadurch sonderlich zu verarmen.

Dies alles steht hinter den Atrozitäten und trunkenen Botschaften von Macht, Gewalt, Grausamkeit und politischem Betrug, zu welchen sein Gedanke des Lebens als Kunstwerk und einer vom Instinkt beherrschten, unreflektierten Kultur in den späteren Schriften glänzend degeneriert. Als ein Schweizer Kritiker, vom Berner „Bund“, einmal schrieb, Nietzsche plädiere für die Abschaffung aller anständigen Gefühle, da war der so Mißverständene völlig wie vor den Kopf geschlagen. „Sehr verbunden!“ sagte er höhnisch. Denn er hatte es alles sehr nobel und menschenfreundlich, im Sinn eines höheren, tieferen, stolzeren, *schöneren* Menschentums gemeint und sich sozusagen „nichts dabei gedacht“ – jedenfalls nichts Schlechtes, wenn auch eine Menge Böses. Denn alles, was Tiefe hat, ist böse; das Leben selbst ist tief böse, es ist nicht von der Moral ausgeht, es weiß nichts von „Wahrheit“, sondern beruht auf Schein und künstlerischer Lüge, es spricht der Tugend Hohn, denn es ist wesentlich Ruchlosigkeit und Ausbeutung, – und, sagt Nietzsche, es gibt einen Pessimismus der Stärke, eine intellektuelle Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse, Problematische des Daseins aus Wohlsein, aus Fülle des Daseins. Dieses „Wohlsein“, diese „Fülle des Daseins“ schreibt der kranke Euphoriker sich zu und macht es zu seiner Sache, die bisher verneinten, vor

allem vom Christentum verneinten, Seiten des Lebens als seine bejahenswertesten auszurufen. Das Leben über alles! Warum? Das hat er nie gesagt. Er hat nie einen Grund dafür angegeben, warum das Leben etwas unbedingt Anbetungswürdiges und höchst Erhaltenswertes ist, sondern hat nur erklärt, Leben gehe über Erkennen, *denn* mit dem Leben vernichte das Erkennen sich selbst. Es setze das Leben voraus und habe also an ihm das Interesse der Selbsterhaltung. Es scheint also, das Leben muß sein, damit es was zu erkennen gebe. Uns ist aber doch, als reiche diese Logik nicht aus für seine begeisterte Protektion des Lebens. Wenn er die Schöpfung eines Gottes darin sähe, so müßte man seine Frömmigkeit ehren, auch wenn man persönlich wenig Anlaß fände, vor dem explodierenden Weltall der modernen Physik auf die Stirn zu fallen. Er sieht aber eine massive und sinnlose Ausgeburt des Willens zur Macht darin, über dessen Sinnlosigkeit und kolossale Unmoralität eben man sich zu entzücken habe. Sein Huldigungsruf ist nicht „Hosianna!“, sondern „Evoe!“, und der Ruf hat außerordentlich gebrochenen und gequälten Klang. Er soll verleugnen, daß im Menschen etwas Über-Biologisches ist, das im Interesse am Leben nicht-aufgeht, die Möglichkeit einer Distanzierung von diesem Interesse, eine kritische Ungebundenheit, die vielleicht das ist, was Nietzsche „Moral“ nennt, und die dem lieben Leben zwar nie etwas Ernstliches anhaben wird – dazu ist dieses viel zu unverbesserlich –, aber als leises Korrektiv und Gewissensschärfung wirken mag, wie das Christentum es immer getan hat. „Es gibt keinen festen Punkt außerhalb des Lebens“, sagt Nietzsche, „von dem aus über das Dasein reflektiert wer-

den könnte, keine Instanz, vor der das Leben sich *schämen* könnte." Wirklich nicht? Man hat das Gefühl, daß doch eine da ist, und möge es nicht die Moral sein, so ist es schlechthin der Geist des Menschen, die Humanität selbst als Kritik, Ironie und Freiheit, verbunden mit dem richtenden Wort. „Das Leben hat keinen Richter über sich?“ Aber im Menschen kommen doch irgendwie Natur und Leben über sich selbst hinaus, sie verlieren in ihm ihre Unschuld, sie bekommen *Geist* – und Geist ist die Selbstkritik des Lebens. Dieses humane Etwas in uns hat einen zweifelnden Blick des Mitleids für eine „Gesundheitslehre“ des Lebens, die in noch nüchternen Tagen sich nur gegen die historische Krankheit richtet, aber dann in eine mädische Wut gegen Wahrheit, Moral, Religion, Menschlichkeit, gegen alles ausartet, was zu einer leidlichen Zähmung des wilden Lebens dienen kann.

Soviel ich sehe, sind es zwei Irrtümer, die das Denken Nietzsches verstören und ihm verhängnisvoll werden. Der erste ist eine völlige, man muß annehmen: geflissentliche Verkennung des Machtverhältnisses zwischen Instinkt und Intellekt auf Erden, so, als sei dieser das gefährlich Dominierende, und höchste Notzeit sei es, den Instinkt vor ihm zu retten. Wenn man bedenkt, wie völlig bei der großen Mehrzahl der Menschen der Wille, der Trieb, das Interesse den Intellekt, die Vernunft, das Rechtsgefühl beherrschen und niederhalten, so gewinnt die Meinung etwas Absurdes, man müsse den Intellekt überwinden durch den Instinkt. Nur historisch, aus einer philosophischen Augenblickssituation, als Korrektur rationalistischer Saturiertheit, ist diese Meinung zu erklären, und sofort bedarf sie der Gegen-

Korrektur. Als ob es nötig wäre, das Leben gegen den Geist zu verteidigen! Als ob die geringste Gefahr bestünde, daß es je zu geistig zugehen könnte auf Erden! Die einfachste Generosität sollte dazu anhalten, das schwache Flämmchen der Vernunft, des Geistes, der Gerechtigkeit zu hüten und zu schützen, statt sich auf die Seite der Macht und des instinkthaften Lebens zu schlagen und sich in einer korybantischen Überschätzung seiner „verneinten“ Seiten, des Verbrechens zu gefallen, – dessen Schwachsinn wir Heutigen erlebt haben. Nietzsche tut – und hat damit viel Unheil angerichtet –, als sei es das moralische Bewußtsein, das dem Leben, wie Mephistopheles, die kalte Teufelsfaust entgegenstrecke. Für mein Teil sehe ich nichts besonders Teuflisches in dem Gedanken (einem alten Mystiker-Gedanken), daß einmal durch den Menscheng Geist das Leben aufgehoben werden könnte, – womit es ja gute, unendlich gute Weile hat. Die Gefahr, daß das Leben auf diesem Stern sich durch die Vervollkommenung der Atom-bombe selber aufhebt, ist wesentlich dringender. Aber auch das ist unwahrscheinlich. Das Leben ist eine zähe Katze, und eine solche ist die Menschheit.

Der zweite von Nietzsches Irrtümern ist das ganz und gar falsche Verhältnis, in das er Leben und Moral zueinander bringt, wenn er sie als Gegensätze behandelt. Die Wahrheit ist, daß sie zusammengehören. Ethik ist Lebensstütze, und der moralische Mensch ein rechter Lebensbürger, – vielleicht etwas langweilig, aber höchst nützlich. Der wahre Gegensatz ist der von Ethik und *Ästhetik*. Nicht die Moral, die Schönheit ist todverbunden, wie viele Dichter gesagt und gesungen haben, – und Nietzsche sollte es nicht wis-

sen? „Als Sokrates und Plato anfangen, von Wahrheit und Gerechtigkeit zu sprechen“, sagt er einmal, „da waren sie keine Griechen mehr, sondern Juden – oder ich weiß nicht was.“ Nun, die Juden haben sich, dank ihrer Moralität, als gute und ausharrende Kinder des Lebens erwiesen. Sie haben, nebst ihrer Religion, ihrem Glauben an einen gerechten Gott, die Jahrtausende überdauert, während das liederliche Ästheten- und Artistenvölkchen der Griechen sehr bald vom Schauplatz der Geschichte verschwunden ist.

Aber Nietzsche, fern allem Rassen-Antisemitismus, sieht allerdings im Judentum die Wiege des Christentums und in diesem mit Recht, aber mit Abscheu, den Keim der Demokratie, der Französischen Revolution und der verhaßten „modernen Ideen“, die sein schmetterndes Wort als Herdentier-Moral brandmarkt. „Krämer, Christen, Kühe, Weiber, Engländer und andere Demokraten“, sagter, denn den Ursprung der „modernen Ideen“ sieht er in England (die Franzosen, meint er, waren nur ihre Soldaten), und was er an diesen Ideen verachtet und verflucht, ist ihr Utilitarismus und Eudämonismus, ihre Erhebung von Frieden und Erdenglück zu höchsten Wünschbarkeiten, – während auf solche gemeinen und weichlichen Werte der vornehme, der tragische, der heroische Mensch doch mit Füßen tritt. Dieser ist notwendig ein Krieger, hart gegen sich und andere, bereit zur Opferung seiner selbst und anderer. Was er dem Christentum vor allem zum Vorwurf macht, ist, daß es das Individuum zu solcher Wichtigkeit erhob, daß man es nicht mehr *opfern* konnte. Aber, sagt er, die Gattung bestehe nur durch Menschenopfer, und Christentum sei das

Gegenprinzip gegen die Selektion. Es hat tatsächlich die Kraft, die Verantwortlichkeit, die hohe Pflicht, Menschen zu opfern, heruntergebracht und abgeschwächt und für Jahrtausende, bis zu Nietzsche hin, die Entstehung jener Energie der Größe verhindert, welche „durch Züchtung und andererseits durch Vernichtung von Millionen Mißratener den zukünftigen Menschen gestaltet und nicht zugrunde geht an dem nie dagewesenen Leid, das er schafft.“ – Wer hat jüngst die Kraft zu dieser Verantwortung besessen, diese Größe frech sich zugemutet und die hohe Pflicht, Menschen hekatombenweise zu opfern, ohne Wanken erfüllt? Eine Crapule größenwahnsinniger Kleinbürger, bei deren Anblick Nietzsche sofort von schwerster Migräne mit allen ihren Begleiterscheinungen befallen worden wäre.

Er hat es nicht erlebt. Er hat auch seit dem altmodischen Chassepot- und Zündnadelgewehr-Kriege von 1870 keinen Krieg mehr erlebt und kann daher, aus lauter Haß auf die christlich-demokratische Glücksphilanthropie, in Verherrlichungen des Krieges schwelgen, die uns heute anmuten wie das Gerede eines erhitzten Knaben. Daß die gute Sache den Krieg heilige, ist ihm viel zu moralisch: es ist der gute Krieg, der *jede* Sache heiligt. „Die Wertung, mit der heute die verschiedenen Formen der Sozietät beurteilt werden“, schreibt er, „ist ganz und gar eins mit jener, welche dem *Frieden* einen höheren Wert zuerteilt als dem Krieg: aber dies Urteil ist antibiologisch, ist selbst eine Ausgeburt der *décadence* des Lebens ... Das Leben ist eine Folge des Kriegs, die Gesellschaft selbst ein Mittel zum Krieg.“ Kein Gedanke daran, daß es vielleicht nicht schlecht wäre, wenn

man versuchte, aus der Gesellschaft etwas anderes zu machen als ein Mittel zum Kriege. Sie ist ein Naturprodukt, das, wie das Leben selbst, auf unmoralischen Voraussetzungen beruht, Voraussetzungen, welche anzutasten einem tückischen Anschlag auf das Leben gleichkommt. „Man hat auf das große Leben verzichtet“, ruft er, „wenn man auf den Krieg verzichtet hat.“ Auf das Leben und auf die Kultur; denn diese bedarf zu ihrer Erfrischung der gründlichen Rückfälle in die Barbarei, und es ist eitel Schwärmerei, von der Menschheit an Kultur und Größe noch irgend etwas zu erwarten, wenn sie verlernt hat, Krieg zu führen. Er verachtet alle nationalistische Borniertheit. Aber diese Verachtung ist offenbar ein esoterisches Vorrecht einzelner, denn er beschreibt Ausbrüche von nationalistischem Macht- und Opferrausch mit einer Begeisterung, die keinen Zweifel läßt, daß er den Völkern, den Massen das „kräftige Wahnbild“ des Nationalismus zu erhalten wünscht.

Es ist hier eine Einschaltung nötig. Wir haben die Erfahrung gemacht, daß es um den unbedingten Pazifismus unter Umständen eine mehr als fragwürdige, eine lügenhafte und niederträchtige Sache sein kann. Jahrelang war er über Europa und über die Welt hin nichts als die Maske fascistischer Sympathien, und wahre Friedensfreunde haben den Frieden von München, den 1938 die Demokratien mit dem Fascismus schlossen, angeblich um den Völkern den Krieg zu ersparen, als den tiefsten Punkt der europäischen Geschichte empfunden. Der Krieg gegen Hitler, oder vielmehr die bloße Bereitschaft dazu, die genügt hätte, ist ersehnt worden von diesen Friedensfreunden. Wenn man

sich aber vor Augen stellt – und es stellt sich einem vor Augen! –, welches Verderben in jedem Sinne des Wortes selbst der für die Menschheit geführte Krieg zeitigt, welche Entsittlichung, welche Entfesselung gierig egoistischer und antisozialer Triebe; wenn man, belehrt durch das schon Erlebte, sich ein ungefähres Bild davon macht, wie die Erde erst nach dem nächsten, dem dritten Weltkrieg aussehen wird – aussehen würde –, so erscheinen einem Nietzsches Rodomontaden von der kulturethaltenden und selektiven Funktion des Krieges als die Phantasien eines Unerfahrenen, des Sohnes einer langen Friedens- und Sekuritäts-epoche mit „mündelsicheren Anlagen“, welche sich an sich selbst zu langweilen beginnt.

Da er übrigens mit erstaunlichem prophetischem Vorgefühl eine Folge ungeheurer Kriege und Explosionen, ja das klassische Zeitalter des Krieges voraussagt, „worauf Spätere mit Neid und Ehrfurcht blicken werden“, so scheint es ja um die humanitäre Entartung und Verschneidung der Menschheit noch nicht so gefährlich bestellt zu sein, und man sieht den Grund nicht ein, weshalb sie zu dem selektiven Gemetzel noch philosophisch angespornt werden muß. Will diese Philosophie die moralischen Skrupel beseitigen, die den kommenden Greueln etwa im Wege sind? Will sie die Menschheit für das prachtvoll Bevorstehende in Form bringen? Aber sie tut es auf eine voluptuöse Weise, die – nicht etwa, wie beabsichtigt, unseren moralischen Protest hervorruft, sondern uns weh und bange macht um den edlen Geist, der hier wollüstig gegen sich selber wütet. Über bloße Erziehung zur Männlichkeit geht es peinlich hinaus, wenn mittelalterliche Formen der Folter aufgezählt,

beschrieben und empfohlen werden mit einer Genüßlichkeit, die ihre Spuren in zeitgenössischer deutscher Literatur hinterlassen hat. Es grenzt ans Gemeine, wenn „Zärtlingen zum Trost“ die geringere Schmerzfähigkeit niedriger Rassen, der Neger etwa, zu bedenken gegeben wird. Und wenn dann der Sang von der „blonden Bestie“ sich erhebt, „dem frohlockenden Ungeheuer“, dem Typus Mensch, der „von der scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folter mit Übermut heimkommt wie von einem Studentenstreich“, so ist das Bild des infantilen Sadismus vollkommen; und unsere Seele windet sich in Pein.

Es ist der Romantiker Novalis, ein Geist von Nietzsches Familie also, der die schlagendste Kritik dieser Geisteshaltung gegeben hat. „Das Ideal der Sittlichkeit“, sagt er, „hat keinen gefährlicheren Nebenbuhler als das Ideal der höchsten Stärke, des kräftigsten Lebens, das man auch das Ideal der ästhetischen Größe (im Grunde sehr richtig, der Meinung nach aber sehr falsch) benannt hat. Es ist das Maximum des Barbaren und hat leider in diesen Zeiten verwildernder Kultur gerade unter den größten Schwächlingen sehr viele Anhänger erhalten. Der Mensch wird durch dieses Ideal zum Tier-Geiste, eine Vermischung, deren brutaler Witz eben eine brutale Anziehungskraft für Schwächlinge hat.“

Das ist nicht zu übertreffen. Hat Nietzsche die Stelle gekannt? Man kann nicht daran zweifeln. Aber er hat sich durch sie in seinen trunkenen, bewußt trunkenen und darum im Grunde nicht ernst gemeinten Provokationen des „Ideals der Sittlichkeit“ nicht stören lassen. Was Novalis

das Ideal der ästhetischen Größe, das Maximum des Barbaren, den Menschen als Tier-Geist nennt, das ist Nietzsches Übermensch, und er schildert ihn als die „Ausscheidung eines Luxus-Überschusses der Menschheit, in welcher eine stärkere Art, ein höherer Typus ans Licht tritt, der andere Entstehungs- und andere Erhaltungsbedingungen hat als der Durchschnittsmensch“. Es sind die zukünftigen Herren der Erde, ist der prangende Tyrannentyp, zu dessen Erzeugung die Demokratie gerade recht ist, und der sie denn auch als Instrument benutzen, seine neue Moral, in machiavellistischer Anknüpfung an das bestehende Sittengesetz, unter dessen Worten einführen muß. Denn diese Schreckensutopie von Größe, Stärke und Schönheit lügt bei weitem lieber, als daß sie die Wahrheit sagt, – es kostet mehr Geist und Willen. Der Übermensch ist der Mensch, „in dem die spezifischen Eigenschaften des Lebens – Unrecht, Lüge, Ausbeutung am größten sind“.

Es wäre die letzte Inhumanität, all diesen schrillen und gequälten Herausforderungen mit Spott und Schimpf – und bloße Dummheit, ihnen mit moralischer Entrüstung zu begegnen. Wir haben ein Hamletschicksal vor uns, ein tragisches Schicksal über die Kraft gehender Erkenntnis, das Ehrfurcht einflößt und Erbarmen. „Ich glaube“, sagt Nietzsche einmal, „ich habe einiges aus der Seele des höchsten Menschen erraten – *vielleicht geht jeder zugrunde, der ihn errät.*“ Er ist daran zugrunde gegangen, und zu vielfach sind die Atrozitäten seines Lehrens von unendlich rührendem lyrischem Leid, von tiefen Liebesblicken, von Lauten schwermütigster Sehnsucht nach dem Tau der Liebe für das dürre, das regenlose Land seiner Einsamkeit durchzogen,

als daß Hohn oder Abscheu vor solchem Ecce-Homo-Bilde sich hervorragen dürfte. Aber etwas in die Enge getrieben sieht unsere Verehrung sich freilich, wenn der von Nietzsche hundertmal verhöhnte und als giftiger Hassler höheren Lebens angeprangerte „Sozialismus der unterworfenen Kaste“ uns nachweist, daß sein Übermensch nichts anderes ist als die Idealisierung des fascistischen Führers, und daß er selbst mit seinem ganzen Philosophieren ein Schrittmacher, Mitschöpfer und Ideensouffleur des europäischen —, des Welt-Fascismus gewesen ist. Unter der Hand bin ich geneigt, hier Ursache und Wirkung umzukehren und nicht zu glauben, daß Nietzsche den Fascismus gemacht hat, sondern der Fascismus ihn, — will sagen: politikfern im Grunde und unschuldig-geistig, hat er als sensibelstes Ausdrucks- und Registrierinstrument mit seinem Macht-Philosophem den heraufsteigenden Imperialismus vorempfunden und die fascistische Epoche des Abendlandes, in der wir leben und trotz dem militärischen Sieg über den Fascismus noch lange leben werden, als zitternde Nadel angekündigt.

Als Denker, der mit seinem ganzen Wesen von Anbeginn aus dem Bürgerlichen heraustrat, hat er die fascistische Komponente der nachbürgerlichen Zeit scheinbar bejaht und die sozialistische verneint, weil diese die moralische war, und weil er Moral überhaupt mit bürgerlicher Moral verwechselte. Aber dem Einfluß des sozialistischen Elements im Kommenden hat seine Empfindlichkeit sich gar nicht entziehen können, und das ist es, was die Sozialisten verkennen, die ihn als Fascisten pur sang verrufen. Es ist so einfach nicht, — soviel für diese Vereinfachung vorge-

bracht werden kann. Wahr ist es: seine heroische Glücksverachtung, die etwas sehr Persönliches und politisch schlecht verwendbar war, hat ihn verleitet, in jedem Willen zur Abstellung der entehrendsten sozialen und ökonomischen Mißstände, des vermeidbaren Leidens auf Erden das verächtliche Verlangen nach dem „grünen Weideglück der Herdentiere“ zu sehen. Nicht umsonst ist sein Wort vom „gefährlichen Leben“ ins Italienische übersetzt worden und in den Argot des Fascismus eingegangen. Alles, was er in letzter Überreiztheit gegen Moral, Humanität, Mitleid, Christentum und für die schöne Ruchlosigkeit, den Krieg, das Böse gesagt hat, war leider geeignet, in der Schund-Ideologie des Fascismus seinen Platz zu finden, und Verirrungen wie seine „Moral für Ärzte“ mit der Vorschrift der Krankentötung und Kastrierung der Minderwertigen, seine Einprägung von der Notwendigkeit der Sklaverei, dazu manche seiner rassehygienischen Auslese-, Züchtungs-, Ehevorschriften sind tatsächlich, wenn auch vielleicht ohne wissentliche Bezugnahme auf ihn, in die Theorie und Praxis des Nationalsozialismus übergegangen. Wenn das Wort wahr ist: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“, so steht es schlimm um Nietzsche. Bei Spengler, seinem klugen Affen, ist der Herrenmensch seines Traumes zum modernen „Tatsachenmenschen großen Stils“, zu dem über Leichen gehenden Raub- und Profitmenschen, zum Geldmagnaten, Rüstungsindustriellen, zum deutschen Generaldirektor geworden, der den Fascismus finanziert, — kurz, Nietzsche wird bei ihm in stupider Eindeutigkeit zum philosophischen Patron des Imperialismus, — von dem er in Wahrheit nichts verstanden hat. Wie hätte er sonst dem

Händler-, dem Krämergeist, den er für pazifistisch hält, auf Schritt und Tritt seine Verachtung erweisen und ihm den heldischen, den Geist des Soldatentums rühmend entgegenstellen können? Das Bündnis von Industrialismus und Militarismus, ihre politische Einheit, in welcher der Imperialismus besteht, und daß es der Geist des Verdienens ist, der die Kriege macht, das hat sein „aristokratischer Radikalismus“ überhaupt nicht gesehen.

Man sollte sich doch nicht täuschen lassen: Der Fascismus als Massenfäng, als letzte Pöbelei und elendestes Kulturbanausentum, das je Geschichte gemacht hat, ist dem Geiste dessen, für den alles sich um die Frage: „Was ist vornehm?“ drehte, im Tiefsten fremd; er liegt ganz außerhalb seiner Einbildungskraft, und daß das deutsche Bürgertum den Nazi-Einbruch mit Nietzsches Träumen von kultur-erneuernder Barbarei verwechselte, war das plumpste aller Mißverständnisse. Ich rede nicht von seinem verachtungsvollen Hinwegsehen über allen Nationalismus, seinem Haß auf das „Reich“ und die verdummende deutsche Machtpolitik, seinem Europäertum, seinem Hohn auf den Antisemitismus und den gesamten Rasseschwindel. Aber ich wiederhole, daß der sozialistische Einschlag in seiner Vision nachbürgerlichen Lebens ebenso stark ist wie derjenige, den man den fascistischen nennen kann. Was ist es denn, wenn Zarathustra ruft: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu! Nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge stecken, sondern frei ihn tragen, einen Erdenkopf, der der Erde Sinn schafft! . . . Führt gleich mir die verflogene Tugend zur Erde zurück – ja, zurück zu Liebe und Leben: daß sie der Erde einen Sinn gebe, einen

Menschensinn!"? Es bedeutet den Willen, das Materielle mit Menschlichem zu durchdringen, den Materialismus des Geistes, es ist Sozialismus.

Sein Kulturbegriff hat hie und da eine stark sozialistische, jedenfalls nicht mehr bürgerliche Färbung. Er wendet sich gegen das Auseinanderfallen von Gebildeten und Ungebildeten, und sein jugendlicher Wagnerismus meint vor allem dies: das Ende der Renaissance-Kultur, dieses Groß-Zeitalters der Bürgerlichkeit, eine Kunst für hoch und niedrig, keine höchsten Beglückungen mehr, die nicht den Herzen aller gemein wären.

Von Arbeiterfeindschaft zeugt es nicht, es zeugt vom Gegenteil, wenn er sagt: „Die Arbeiter sollen als Soldaten empfinden lernen: ein Honorar, ein Gehalt, aber keine Bezahlung. Sie sollen einmal leben wie jetzt die Bürger, aber über ihnen, sich durch Bedürfnislosigkeit auszeichnend, die höhere Kaste, also ärmer und einfacher, aber im Besitz der Macht.“ Und er hat sonderbare Anweisungen gegeben, den Besitz moralischer zu machen: „Man halte alle Arbeitswege zum kleinen Vermögen offen“, sagt er, „aber verhindere die mühelose, die plötzliche Bereicherung, man ziehe alle Zweige des Transports und Handels, welche der Anhäufung großer Vermögen günstig sind, also namentlich den Geldhandel, aus den Händen der Privaten und Privatgesellschaften – und betrachte ebenso die Zuviel- wie die Nichts-Besitzer als gemeingefährliche Wesen.“ – Der Nichts-Besitzer als bedrohliche Bestie in den Augen des philosophischen Kleinkapitalisten: das stammt von Schopenhauer. Die Gefährlichkeit des Zuviel-Besitzers hat Nietzsche dazu gelernt.

Um 1875, vor mehr als siebenzig Jahren, prophezeit er, nicht gerade mit Enthusiasmus, sondern einfach als Konsequenz der siegenden Demokratie, einen europäischen *Völkerbund*, „in welchem jedes einzelne Volk, nach geographischen Zweckmäßigkeiten abgegrenzt, die Stellung eines Kantons und dessen Sonderrecht innehat“. Die Perspektive ist damals noch rein europäisch. Im Lauf des folgenden Jahrzehnts weitet sie sich ins Globale und Universelle. Er spricht von der unvermeidlich bevorstehenden Wirtschafts-Gesamtverwaltung der Erde. Er ruft nach möglichst vielen internationalen Mächten — „um die Welt-Perspektive einzuüben“. Sein Glaube an Europa schwankt. „Die Europäer bilden sich im Grunde ein, jetzt den höheren Menschen auf der Erde darzustellen. Die asiatischen Menschen sind hundertmal großartiger als die europäischen.“ Andererseits hält er für möglich, daß in der Welt der Zukunft der geistige Einfluß in den Händen des typischen Europäers sein könnte, einer Synthese der europäischen Vergangenheit im höchsten geistigen Typ. „Die Herrschaft der Erde — angelsächsisch. Das deutsche Element ein gutes Ferment, es versteht nicht zu herrschen.“ Dann wieder sieht er das Ineinanderwachsen der deutschen und slavischen Rasse und Deutschland als eine vor-slavische Station, einem panslavischen Europa den Weg bereitend. Das Heraufkommen Rußlands als Weltmacht ist ihm vollkommen klar: „Die Gewalt geteilt zwischen Slaven und Angelsachsen und Europa als Griechenland unter der Herrschaft Roms.“ Für einen Ausflug ins Weltpolitische, unternommen von einem Geist, dem es im Grunde nur um die Aufgabe der Kultur zu tun ist, den Philosophen, den Künstler und den

Heiligen zu erzeugen, sind das frappante Ergebnisse. Er sieht, über annähernd ein Jahrhundert hinweg, ungefähr was wir Heutigen sehen. Denn die Welt; ein neu sich bildendes Weltbild, ist eine Einheit, und wohin, nach welcher Seite immer eine so ungeheuere Reizbarkeit sich wendet, und vortastet, erfühlt sie das Neue, das Kommende und zeigt es an. Nietzsche nimmt, rein intuitiv, Ergebnisse der modernen Physik vorweg durch seine Bekämpfung der mechanistischen Weltinterpretation, seine Leugnung einer kausal determinierten Welt, des klassischen „Naturgesetzes“, der Wiederkehr identischer Fälle. „Es gibt kein zweites Mal.“ Es gibt auch keine Berechenbarkeit, nach der auf eine bestimmte Ursache eine bestimmte Wirkung folgen müßte. Die Auslegung eines Geschehens nach Ursache und Wirkung ist falsch. Es handelt sich um einen Kampf zweier an Macht ungleichen Elemente, ein Neu-Arrangement von Kräften, wobei der neue Zustand etwas Grundverschiedenes vom alten, keineswegs dessen Wirkung ist. Dynamik also statt Logik und Mechanik. Nietzsches „naturwissenschaftliche Ahnungen“, um Helmholtz' Wort über Goethe aufzunehmen, sind geistig tendenziös, sie wollen etwas, sie ordnen sich seinem Macht-Philosophem, seinem Anti-Rationalismus ein und dienen seiner Erhebung des Lebens über das Gesetz, — weil das Gesetz als solches schon etwas „Moralisches“ hat. Aber wie es um diese Tendenz nun stehe — vor der Naturwissenschaft, der das „Gesetz“ sich unterdessen zur bloßen Wahrscheinlichkeit abgeschwächt hat und die am Kausalbegriff weitgehend irre geworden ist, hat er recht behalten.

Wie mit jedem Gedanken, den er gedacht hat, tritt er mit seinen physikalischen Ideen aus der bürgerlichen Welt klassischer Rationalität in eine neue, in der er selbst seiner Herkunft nach der Fremdeste ist. Ein Sozialismus, der ihm das nicht zugut rechnen will, erregt die Vermutung, daß er selbst der Bürgerlichkeit weit mehr angehört, als er weiß. Die Beurteilung Nietzsches als eines zentrumslosen Aphoristikers ist aufzugeben: seine Philosophie ist so gut wie die Schopenhauers ein durchorganisiertes System, entwickelt aus einem einzigen, alles durchdringenden Grundgedanken. Aber dieser Grund- und Ausgangsgedanke ist nun freilich radikal ästhetischer Art, — wodurch allein sein Schauen und Denken in unversöhnlichen Gegensatz zu allem Sozialismus geraten muß. Es gibt zuletzt nur zwei Gesinnungen und innere Haltungen: die ästhetische und die moralische, und der Sozialismus ist streng moralische Weltansicht. Nietzsche dagegen ist der vollkommenste und rettungsloseste Ästhet, den die Geschichte des Geistes kennt, und seine Voraussetzung, die seinen dionysischen Pessimismus in sich enthält: daß nämlich das Leben nur als ästhetisches Phänomen zu rechtfertigen sei, trifft genauestens auf ihn, sein Leben, sein Denk- und Dichtwerk zu, — nur als ästhetisches Phänomen ist es zu rechtfertigen, zu verstehen, zu verehren, bewußt, bis in die Selbst-Mythologisierung des letzten Augenblicks und bis in den Wahnsinn hinein ist dieses Leben eine künstlerische Darbietung, nicht nur dem wundervollen Ausdruck, sondern dem innersten Wesen nach, — ein lyrisch-tragisches Schauspiel von höchster Faszination.

Es ist merkwürdig genug, obgleich wohl verständlich, daß die erste Form, in der der europäische Geist gegen die Gesamtmoral des bürgerlichen Zeitalters rebellierte, der Ästhetizismus war. Nicht umsonst habe ich Nietzsche und Wilde zusammen genannt — als Revoltierende, und zwar im Namen der Schönheit Revoltierende gehören sie zusammen, möge auch bei dem deutschen Tafelbrecher die Revolte ungeheuer viel tiefer gehen und ungeheuer viel mehr an Leiden, Entsagung, Selbstüberwindung kosten. Bei sozialistischen Kritikern, namentlich russischen, habe ich wohl gelesen, die ästhetischen Aperçus und Urteile Nietzsches seien oft von bewundernswerter Feinheit, in moralisch-politischen Dingen aber sei er ein Barbar. Diese Distinktion ist naiv, denn Nietzsches Verherrlichung des Barbarischen ist nichts weiter als eine Ausschweifung seiner ästhetischen Trunkenheit, und allerdings verrät sie eine Nachbarschaft, über die wir allen Grund haben, nachzudenken: die Nachbarschaft eben von Ästhetizismus und Barbarei. Diese unheimliche Nähe wurde gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts noch nicht gesehen, gefühlt, gefürchtet, — sonst hätte Georg Brandes, ein Jude und liberaler Schriftsteller, den „aristokratischen Radikalismus“ des deutschen Philosophen nicht als neue Nuance entdecken und Propaganda-Vorlesungen darüber halten können: ein Zeichen für das damals noch herrschende Sicherheitsgefühl, die Sorglosigkeit des zur Neige gehenden bürgerlichen Zeitalters, — ein Zeichen aber auch, daß der gewiegte dänische Kritiker Nietzsches Barbarismus nicht ernst, nicht eigentlich nahm, ihn cum grano salis verstand, — woran er sehr recht tat.

Durch Nietzsches Ästhetizismus, der eine rasche Verleugnung des Geistes ist zugunsten des schönen, starken und ruchlosen Lebens, die Selbstverleugnung eines Menschen also, der tief am Leben leidet, kommt etwas Uneigentliches, Unverantwortliches, Unverlässiges und Leidenschaftlich-Gespieltes in seine philosophischen Ergüsse, ein Element tiefster Ironie, woran das Verständnis des schlichteren Lesers scheitern muß. Was er bietet, ist nicht nur Kunst, — eine Kunst ist es auch, ihn zu lesen, und keinerlei Plumpheit und Geradheit ist zulässig, jederlei Verschlagenheit, Ironie, Reserve erforderlich bei seiner Lektüre. Wer Nietzsche „eigentlich“ nimmt, wörtlich nimmt, wer ihm glaubt, ist verloren. Mit ihm wahrhaftig steht es wie mit Seneca, den er einen Menschen nennt, dem man immer sein Ohr, aber niemals „Treue und Glauben“ schenken sollte. Sind Beispiele nötig? Der Leser des „Fall Wagner“ etwa traut seinen Augen nicht, wenn in einem Brief an den Musiker Carl Fuchs vom Jahre 1888 plötzlich zu lesen ist: „Das, was ich über Bizet sage, dürfen Sie nicht ernst nehmen; so wie ich bin, kommt Bizet tausendmal für mich nicht in Betracht. Aber als ironische Antithese gegen Wagner wirkt es sehr stark . . .“ Das bleibt übrig, „unter uns“ geredet, von dem verzückten Loblied auf „Carmen“ im „Fall Wagner“. Es ist verblüffend, aber es ist noch gar nichts. In einem anderen Brief an denselben Adressaten gibt er Ratschläge, wie am besten über ihn als Psychologen, Schriftsteller, Immoralisten zu schreiben sei: nämlich nicht urteilend mit Nein und Ja, sondern charakterisierend in geistiger Neutralität. „Es ist durchaus *nicht* nötig, nicht einmal *erwünscht*, Partei dabei für mich zu nehmen: im Gegenteil,

eine Dosis Neugierde, wie vor einem fremden Gewächs, mit einem ironischen Widerstande, schiene mir eine unvergleichlich *intelligentere* Stellung zu mir. — Verzeihung! Ich schrieb eben einige Naivetäten — ein kleines Rezept, sich glücklich aus etwas *Unmöglichem* herauszuziehen . . ."

Hat je ein Autor auf seltsamere Art vor sich *gewarnt*? — „Antiliberal bis zur Bosheit“ nennt er sich. Antiliberal *aus* Bosheit, aus Drang nach Provokation, wäre richtiger. Als 1888 der Kaiser der hundert Tage, Friedrich III., der englisch verheiratete Liberale, stirbt, ist Nietzsche bewegt und niedergeschlagen wie der ganze deutsche Liberalismus. „Zuletzt war er ein kleines Schimmerlicht von *freiem* Gedanken, die letzte Hoffnung für Deutschland. Jetzt beginnt das Regiment Stöcker: — ich ziehe die Konsequenz und *weiß* bereits, daß nunmehr mein ‚Wille zur Macht‘ zuerst in Deutschland konfisziert werden wird . . .“ — Nun, es wird nichts konfisziert. Der Geist der liberalen Epöche ist noch zu stark, es darf in Deutschland alles gesagt werden. In der Trauer Nietzsches um Friedrich aber kommt unversehens etwas ganz Schlichtes, Einfaches und Un-Paradoxales — man kann sagen, es kommt die Wahrheit zum Vorschein: die natürliche Liebe des Geistesmenschen, des Schriftstellers zur *Freiheit*, die seine Lebensluft ist, — und auf einmal liegt das ganze ästhetische Phantasiewerk von Sklaverei, Krieg, Gewalt, herrlicher Grausamkeit irgendwo fern im Lichte unverantwortlichen Spiels und farbiger Theorie. Er hat sein Leben lang den „theoretischen Menschen“ vermaledet, aber er selbst ist dieser theoretische Mensch par excellence und in Reinkultur, sein Denken ist absolute Genialität, unpragmatisch zum Äußersten, bar jeder päd-

gogischen Verantwortung, von tiefer Politiklosigkeit; es ist in Wahrheit *ohne* Beziehung zum Leben, dem geliebten, verteidigten, über alles erhobenen, und nie hat er sich die geringste Sorge darum gemacht, wie seine Lehren sich in praktischer, politischer Wirklichkeit ausnehmen würden. Das haben auch die zehntausend Dozenten des Irrationalen nicht getan, die in seinem Schatten, über ganz Deutschland hin, wie Pilze aus dem Boden wuchsen. Kein Wunder! Denn nichts konnte im Grunde der deutschen Anlage genehmer sein als sein ästhetischer Theoretizismus. Auch gegen die Deutschen, diese Verderber der europäischen Geschichte, hat er seine schweflichten kritischen Blitze geschleudert und schließlich kein gutes Haar an ihnen gelassen. Aber wer, zuletzt, war deutscher als er, wer hat den Deutschen alles noch einmal exemplarisch vorgemacht, wodurch sie der Welt eine Not und ein Schrecken geworden sind und sich zugrunde gerichtet haben: die romantische Leidenschaft, den Drang zur ewigen Ich-Entfaltung ins Grenzenlose ohne festen Gegenstand, den Willen, der frei ist, weil er kein Ziel hat und ins Unendliche geht? Als die Laster der Deutschen hat er den Trunk und den Hang zum Selbstmord bezeichnet. Ihre Gefahr liege in allem, was die Verstandeskkräfte bindet und die Affekte entfesselt, „denn der deutsche Affekt ist gegen den eigenen Nutzen gerichtet und selbstzerstörerisch wie der des Trunkenbolds. Die Begeisterung selber ist in Deutschland weniger wert als anderwärts, denn sie ist unfruchtbar.“ – Wie nennt Zarathustra sich? „Selbstkenner-Selbsthenker.“ –

In mehr als einem Sinn ist Nietzsche historisch geworden. Er hat Geschichte gemacht, fürchterliche Geschichte, und

übertrieb nicht, wenn er sich „ein Verhängnis“ nannte. Seine Einsamkeit hat er ästhetisch übertrieben. Er gehört allerdings in extrem deutscher Gestalt, einer allgemein abendländischen Bewegung an, die Namen wie Kierkegaard, Bergson und viele andere zu den Ihren zählt und eine geistesgeschichtliche Revolte ist gegen den klassischen Vernunftglauben des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Sie hat ihr Werk getan – oder nur insofern noch nicht vollendet, als seine notwendige Fortsetzung die Rekonstituierung der menschlichen Vernunft auf neuer Grundlage, die Eroberung eines Humanitätsbegriffes ist, der gegen den selbstgefällig verflachten der Bürgerzeit an Tiefe gewonnen hat.

Die Verteidigung des Instinkts gegen Vernunft und Bewußtheit war eine zeitliche Korrektur. Die dauernde, ewig notwendige Korrektur bleibt die des Lebens durch den Geist – oder die Moral, wenn man will. Wie zeitgebunden, wie theoretisch auch, wie unerfahren mutet uns Nietzsches Romantisierung des Bösen heute an! Wir haben es in seiner ganzen Miserabilität kennengelernt und sind nicht mehr Ästheten genug, uns vor dem Bekenntnis zum Guten zu fürchten, uns so trivialer Begriffe und Leitbilder zu schämen wie Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit. Zuletzt gehört der Ästhetizismus, in dessen Zeichen die freien Geister sich gegen die Bürger-Moral wandten, selbst dem bürgerlichen Zeitalter an, und dieses überschreiten, heißt heraustreten aus einer ästhetischen Epoche in eine moralische und soziale. Eine ästhetische Weltanschauung ist schlechterdings unfähig, den Problemen gerecht zu werden, deren Lösung uns obliegt, – so sehr Nietzsches Genie dazu beigetragen

hat, die neue Atmosphäre zu schaffen. Einmal vermutet er, daß in der kommenden Welt seiner Vision die religiösen Kräfte immer noch stark genug sein könnten zu einer ästhetischen Religion à la Buddha, welche über die Unterschiede der Konfessionen hinwegstriche — und die Wissenschaft hätte nichts gegen ein neues Ideal. „Aber allgemeine Menschenliebe“, fügt er vorsorglich hinzu, „wird es nicht sein!“ — Und wenn es nun gerade dies wäre? — Es brauchte die optimistisch-idyllische Liebe zum „Menschengeschlecht“ nicht zu sein, der das achtzehnte Jahrhundert sanfte Tränen weihte und der übrigens die Gesittung ungeheuere Fortschritte verdankt. Wenn aber Nietzsche verkündete: „Gott ist tot“ — ein Beschluß, der für ihn das schwerste aller Opfer bedeutete — zu wessen Ehrung, zu wessen Erhöhung tat er es, als zu der des Menschen? Wenn er Atheist war, wenn er es zu sein vermochte, so war er es, und klinge das Wort noch so pastoralement, aus Menschenliebe. Er muß es sich gefallen lassen, ein Humanist genannt zu werden, wie er es dulden muß, daß man seine Moralkritik als eine letzte Form der Aufklärung begreift. Die überkonfessionelle Religiosität, von der er spricht, kann ich mir nicht anders vorstellen als gebunden an die Idee des Menschen, als einen religiös fundierten und getönten Humanismus, der, vielerfahren, durch vieles hindurchgegangen, alles Wissen ums Untere und Dämonische hineinnähme in seine Ehrung des menschlichen Geheimnisses.

Religion ist Ehrfurcht, — die Ehrfurcht zuerst vor dem Geheimnis, das der Mensch ist. Sofern es um neue Ordnung, neue Bindung, die Anpassung der menschlichen Gesellschaft an die Erfordernisse der Weltstunde geht, ist gewiß



