Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 4 (1936-1937)
Heft: 9

Artikel: Elemente zur Beurteilung Nietzsches
Autor: Kesser, Armin
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-759076

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Elemente zur Beurteilung Nietzsches

von Armin Kesser

I

Biographische Methoden

Friedrich Nietzsche ist in den letzten Jahren die meistberufene Instanz der deutschen Philosophie geworden. Wo heute über Staatskunst, Philosophie, Seelenkunde geurteilt wird, fällt sein Name, und es sind meist grosse Sätze, die wir zu hören bekommen. Eine unabsehbare Kette von Büchern und Broschüren, die alle seinen Namen tragen, zieht an uns vorüber, und man weiss nicht, wann sie wieder abreissen wird. Ein altes Spiel der menschlichen Einbildungskraft hat begonnen: Man ruft das Vergangene in die Gegenwart vor, und es hebt jene Zeremonie der Befragung, der Autoritäts-Erforschung an, deren Ausgang schon darum nicht zweifelhaft ist, weil der Fragende und der Befragte so häufig eines sind. Aus diesem Grunde hat der grösste Teil der heutigen Nietzsche-Literatur rein zeitgeschichtlichen Wert, und es gilt von ihr, was Lichtenberg von anderen Büchern sagte: „Solche Werke sind Spiegel: wenn ein Affe hineinguckt, kann kein Apostel heraussehen."

Unser Beitrag zur Beurteilung Nietzsches darf nicht im Sinne einer neuen Auslegung verstanden werden. Es geht nicht darum, das „wahre Bild" Nietzsches gegen zeitgenössische Missdeutungen zu schützen. Was wir zu geben versuchen, sind einige Fingerzeige aus dem Werk Nietzsches auf deutsche Gegenwart und Vergangenheit; wir haben es mit bestimmten einzelnen Ansichten zu tun, nicht mit einer Gesamtheit von Widersprüchen, und diesen „Elementen", wie wir sie nennen wollen, schreiben wir Modellcharakter zu, d. h. wir versuchen an ihnen einige Züge der deutschen geistigen Struktur klarzumachen. Die psychologische Darstellung geht den umgekehrten Weg: sie deutet das Zerrissene in Nietzsches Existenz aus einer ursprünglich tragischen Veranlagung und hebt die Widersprüche auf, indem sie sie als notwendige Glieder im Aufbau der Persönlichkeit begreift. Auch die phänomenologische („wesenerschauende") Methode erweist sich hierin als Abart der psychologischen: sie

sucht das Werk und die Gestalt „aus sich selbst" zu deuten und verzichtet mit betonter Verachtung auf alle Erklärungsversuche zeitgeschichtlich bedingender Art. Vorzüglich die Literatur über Nietzsche teilt sich in die beiden Grundrichtungen der mythologisierend-kultischen und der nach Gründen forschenden soziologischen Biographik. Beide Darstellungsweisen werden einander streng gegenübergesetzt. Die kultische oder mit Nietzsche zu reden: die monumentalische Beschreibungsweise vermeidet alles, was das Gefühl der Illusion, einer weihevollen Betrachtung von Grösse und Mass stören könnte. Innerhalb ihrer Sprache wird „nietzschisch" über Nietzsche geredet. Sie ist literatur-theologisch gerichtet, wenn man uns den Ausdruck nachsehen will. Die dichterischen Geistestaten werden als Offenbarungslehre angesehen, und die Literaturhistoriker sind ihre Ausleger, ihre Priester. Von diesem Typus ist das Nietzsche-Buch Ernst Bertrams. Es ist ein nuancenreiches hochgescheites Werk, das auf literarischem Gebiet den Führermythos vorweggenommen hat, indem es den Leser gleichsam zur Entscheidung zwingt, sich entweder als Gefolgsmann oder als Feind des Bewunderten zu bekennen. Es stellt in Nietzsche den leidenden Halbgott dar und macht ernst mit der menschlich-frommen Uebertreibungslust, welche keine Abstufungen und Grade kennt, sondern nur die absolute Norm.

Aber hat Bertram nicht vielleicht recht? Was zeichnet denn das Genie, die wahre Grösse, vor dem Normalmenschen aus? Ist es nicht dies, dass sie einiges „besser" machen als die anderen? Man bedenke: ein Satz, der schneller und genauer trifft, eine Verszeile, die leichter, geschmeidiger, durchscheinender ist als eine andere: diese Geheimnisse, dieses Mehr oder Minder an Anmut, an auszeichnendem Können ist es, worauf alles beruht; nur seinetwegen rühmen wir die einen als Götter und fühlen wir die andern als unsresgleichen. Es ist das Verhältnismässige, das uns unerreichbar erscheint. Bertrams Buch erzieht zur Bewunderung, aber es enthält die Gefahr, dass es auch da Grösse und Schicksal wittert, wo sich dem kritischen Blick nur die einfache Lebensnot, die Willkür der Umstände, die Unvernunft der Tatsachen zeigt.

Nietzsche hat wie wenig andere an den deutschen Zuständen gelitten, und es wäre zu wünschen, dass sich die Forschung

einmal der Widersacher dieses Lebens bemächtigen würde, der bedingenden Mächte von Kultur, Wissenschaft und Politik. Was bisher in dieser Richtung getan worden ist, bleibt freilich unter dem Niveau der Kritik. Ein Beispiel dafür ist Franz Mehring, der als Literaturhistoriker oft ein scharfsinniger Historiker, aber ein miserabler Kenner in Kunstsachen war. In seiner „Lessinglegende" (1892) stellte er fest, dass Nietzsche der Philosoph des Grosskapitals gewesen sei. Er habe mit Abscheu und Grauen das grenzenlose Elend der industriellen Gesellschaft gesehen, „aber erblich belastet, im Schosse des Reichtums aufgewachsen (!), vermochte er nicht in dem Elend von heute die Hoffnung auf morgen zu entdecken, und so suchte er krampfhaft die Vernunft des Grosskapitals, worüber er denn freilich seine eigene Vernunft verlieren musste und leider auch im traurigen Sinne des Wortes verlor." Das Schicksal Nietzsches, seine zündende Zeitkritik sind ihm gerade recht, die sozialistische Kinderfibel zu illustrieren. Wir erwähnen ihn hier, weil er für seine Richtung typisch ist. Er hat in Nietzsche nur den Funktionswert wirtschaftlicher Verhältnisse gesehen, und ihn damit seiner Bedeutung beraubt. Umgekehrt entfällt in der mythischen Biographie ein wichtiges Element lebendiger Wirkung: die Reflexion vom Vergangenen auf das Bestehende, der Anreiz, die Werke eines grossen Mannes nicht nur zu bewundern, sondern auch zu benutzen, in Gegenwart und tätige Kritik zu verwandeln. Eine dritte Art der Biographik, die aktivistisch-mythische, wird später zu betrachten sein.

Man wende nicht ein, dass es unser Gefühl für Grösse beeinträchtigen könne, wenn man uns den Kaufpreis der menschlichen Würde nennt: drückendes Elend, Verfolgung von innen und aussen, Zerfall. Hier liegt der Grundfehler der Mythologen. Sie drücken sich scheu oder liebevoll beschönigend (wie die Schwester Nietzsches) an der banalen Lebensnotdurft des Mannes vorbei und scheinen zu vergessen, dass wir die Erfahrung der Grösse nur auf dem Hintergrund des menschlich Alltäglichen machen. Den Soziologen aber möchten wir sagen: Zeigt uns die Macht der Verhältnisse, aber auch den Kampf gegen sie! Werft euch auf das, was ihr noch erklären könnt, aber hütet euch vor ästhetischen Urteilen! Es wäre denkbar, dass uns eine bequeme Verbindung beider Methoden, der verehrend-

formbedachten und der zeitgeschichtlich-kritischen die grosse Nietzsche-Biographie brächte, die uns — trotz Bertram und Jaspers — einstweilen noch fehlt.

II

Nietzsches Jugendkritik an Deutschland.

Die ersten Schriften Nietzsches, mit Ausnahme der „Geburt der Tragödie", traten als Kampfschriften auf. Sie waren erregte rhetorisch glühende Auseinandersetzungen mit dem Zustand der deutschen Kultur unmittelbar nach dem deutsch-französischen Krieg. Dem deutschen Bürgertum war eben erst die Saat des Hegelschen Historismus aufgegangen. Das kulturelle Selbstbewusstsein fand sich in dem Waffensieg über Frankreich gestärkt, und nichts schien selbstverständlicher, als die strategische Ueberlegenheit in die kulturelle umzudeuten, die militärische Macht mit der moralisch-geistigen gleichzusetzen. Die erste unzeitgemässe Betrachtung, „David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller", zeigt uns deutlich, wo Nietzsches Kritik einsetzte. In einer ausserordentlich kühnen Verbindung wurde das Kulturproblem zugleich mit dem politischen aufgeworfen: „Von allen schlimmen Folgen", schreibt Nietzsche, „die der letzte mit Frankreich geführte Krieg hinter sich drein zieht, ist vielleicht die schlimmste ein weitverbreiteter, ja allgemeiner Irrtum: der Irrtum der öffentlichen Meinung und aller öffentlich Meinenden, dass auch die deutsche Kultur in jenem Kampfe gesiegt habe und deshalb jetzt mit den Kränzen geschmückt werden müsse, die so ausserordentlichen Begebnissen und Erfolgen gemäss seien. Dieser Wahn ist höchst verderblich: nicht etwa weil er ein Wahn ist — denn es gibt die heilsamsten und segensreichsten Irrtümer — sondern weil er imstande ist, unseren Sieg in eine völlige Niederlage zu verwandeln: in die Niederlage, ja Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des ‚deutschen Reiches'."

Die Schrift gegen David Strauss ist u. a. durch den Nebenumstand berühmt geworden, dass sie den Begriff „Bildungsphilister" in den Mund der Leute brachte. Nicht die Erfindung

des Wortes, das von Haym herrührt, ist Nietzsches Verdienst, sondern seine Verbreitung. Es richtete sich gegen den biedermännischen Optimismus, der eine Mischung von Nationaldünkel und bürgerlicher Selbstzufriedenheit war. Auf der philosophischen Stufe hat ihn Nietzsche als „Sokratismus" bekämpft; mindestens ist dies seine Formel dafür. In Nietzsches polemischem Stil sind noch die Wirkungen Schopenhauers zu spüren und seiner zornmütigen Ausfälle gegen den „ruchlosen Optimismus". In den Jahren nach 1871 aber dröhnte ein ganzes Land vom Optimismus. Es war die „Gründerzeit", die eine Unzahl geschäftlicher Unternehmungen hochbrachte und im Krach wieder enden liess. Die unzeitgemässen Betrachtungen zeigen den jungen Nietzsche als den radikalsten Diagnostiker dieser Epoche. Was war ihm die Kultur, die er an die Einheit des Reiches zu verlieren glaubte? Er nannte sie: Die Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes. Der Deutsche seiner Tage aber, meinte er, lebe in einem chaotischen Durcheinander aller Stile, und diesem Zustande stellte er die „wirkliche, produktive" Kultur der Franzosen gegenüber. Die Bevorzugung der Latinität, der Hinweis auf die in Frankreich vollbrachte Einheit des künstlerischen Menschen mit dem Bürger, tritt in diesen frühen Schriften noch als Mittel der Steigerung, ja Provokation des nationalen Ehrgeizes auf. Nietzsche hat sich noch nicht die gesamte Nation gegenübergestellt, wie in „Ecce homo" und im „Fall Wagner", sondern nur einen Teil von ihr: das siegestrunkene Bildungsphilisterium. Die Diskussion wurde noch mit Deutschen unter Deutschen geführt. Aber durch alle Polemik hindurch schimmert schon das spätere Bekenntnis: „Ich glaube nur an französische Bildung und halte alles, was sich sonst in Europa ‚Bildung' nennt, für Missverständnis..." Und: „Man ist beim Lesen von Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargue, Chamfort, dem Altertum näher, als bei irgendwelcher Gruppe von... Autoren anderer Völker." Die Sympathie des jungen Nietzsche mit französischer Bildung und Kultur hat den nationalen Exegeten vom Schlage Alfred Baeumlers erhebliche Schwierigkeiten gemacht. In seinem Buch „Nietzsche der Philosoph und Politiker" (Reclam-Verlag 1931) polemisiert er gegen eine Untersuchung O. Westphals, die aus dem Kulturbegriff der Unzeitgemässen den Schluss zog,

Nietzsche habe in jene soziologisch, psychologisch und ästhetisch eingestellte Opposition des Bismarck-Reiches gehört, deren Zentralbegriff nicht der Staat, sondern die Gesellschaft war („Feinde Bismarcks" 1930). Baeumlers These, dessen Werk selber eine Umwertung aller „Werte Nietzsches" ist, besteht in der Annahme eines „staatlichen Nietzsche", einer nationalpolitischen Denkweise, die hinter den Unzeitgemässen stecken soll. Er glaubt Nietzsche zu folgen, wenn er sagt: „Die Wirklichkeit des Staates mit allen ihren Schrecken ist die dauernde Voraussetzung einer Geburt des erlösenden Kunstwerks." Die Forderung Nietzsches nach einer originalen deutschen Lebensform enthalte zugleich die Vision und das Wunschbild einer neuen Staatlichkeit. Welcher Art aber wäre dieser Staat? Es kann nicht zweifelhaft sein, dass die Reichsidee Nietzsches nicht mit Bismarcks Gründung zusammenfiel. Oder hätte sich der junge Zuchtmeister der Deutschen nur die Maske des erbitterten Gegners geliehen? War es vielleicht sein Ziel, den Staatsbegriff strenger zu fassen, das Ideal höher hinaufzurücken, sodass am Ende aller Absichten nur ein veredeltes, kulturell legitimiertes Bismarckreich stünde? Die Frage ist schwierig zu beantworten, denn es ist die romantische Mischung von visionärer Unbestimmtheit und aktualistischem Furor, von inhaltlicher Weite und Schärfe der Behauptung, welche den Typus der unzeitgemässen Betrachtungen ausmacht. Man ist daher auf den fassbaren Kulturbegriff zurückgegangen, um von hier aus die Staatsanschauungen Nietzsches zu bestimmen. Die Verwandtschaft mit dem Griechenideal liegt nahe. Hat Nietzsche die Griechen richtig gesehen? Wer so frägt, vergisst zu leicht, dass sie uns nur in der Erlebnisgeschichte der Winckelmann, Goethe, Hölderlin, Burckhardt, Nietzsche gegenwärtig sind. Alle diese Wiedergeburten, diese neuen Mythen aus antikischem Urbesitz sind an einem gemeinsamen Zeichen erkennbar: es ist der Glaube an das Bildsam-Menschliche, an die Vereinigung des Entzweiten unter der Form der Kultur. War es aber nicht Nietzsche, der auf die aussermoralischen Kräfte, die „räuberischen und tiegerhaften" Instinkte hingewiesen hat, auf denen sich die griechische Kultur erhob? Das Stärkste, was die Gegner des Kulturkritikers Nietzsche (und die Befürworter seiner Machttheorien) vorzubringen wissen, sind einige Sätze aus dem

kleinen Bruchstück „Der griechische Staat" (1871). Hier wird vom „entsetzlichen Ursprung" des Staates geredet. Nietzsche erinnert an das Sklaventum, das die griechische Kultur wesenhaft bestimmt habe und wirft die Frage nach der Entstehung des Sklaven auf. „Die Griechen haben es uns in ihrem völkerrechtlichen Instinkte verraten, der, auch in der reinsten Fülle ihrer Gesittung und Menschlichkeit, nicht aufhörte, aus erzenem Munde solche Worte auszurufen: ‚dem Sieger gehört der Besiegte mit Weib und Kind, Gut und Blut, die Gewalt gibt das erste Recht, und es gibt kein Recht, das nicht in seinem Fundament Anmassung, Usurpation, Gewalttat ist'." Der militärische Genius wird für den ursprünglichen Staatengründer angesehen, und dieses Stichwort ist es offenbar, das Alfred Baeumler zu der kühnen Feststellung veranlasst, „Nietzsche stehe trotz jener einleitenden Sätze der ersten ‚Unzeitgemässen' (die wir oben zitiert haben) nicht auf der Seite der Kunst und der Bildung gegen das ‚Reich'." Es ist wahr, Nietzsche hat das Barbarische in eine gefährliche Nachbarschaft zur Kultur gerückt, er hat es mit dem künstlerischen Schimmer des „Dionysischen" umgeben, er hat in jener kleinen Schrift über den Griechenstaat selbst die Praevalenz des Staates über die Kultur zugegeben, aber er hat mit einer Konsequenz, die durch keinen Widerspruch aufgehoben wird, immer wieder das Gegenbild, die Kehrseite aller machtpolitischen Veranstaltungen dargestellt: die Selbstfindung des Menschen in den Formen einer reichen, Form und Inhalt miteinander verschmelzenden Kultur. „Wohin", fragt er, „deutet diese naive Barbarei des griechischen Staates, woher nimmt er seine Entschuldigung vor dem Richterstuhle der ewigen Gerechtigkeit? Stolz und ruhig tritt der Staat vor ihn hin: und an der Hand führt er das herrlich blühende Weib, die griechische Gesellschaft. Für diese Helena führt er jene Kriege..." Es ist eine der Merkwürdigkeiten der deutschen Nietzsche-Deutung, dass sie das kulturelle Element in Nietzsches Staatsbegriff so geflissentlich übersehen hat. Nietzsche bemass den Wert einer Nation vorzüglich nach ihrem kulturellen Besitzstand. Selbst die Glorifizierung jenes funkelnden Bösewichtes, des Typus „Borgia", erfolgte noch im Hinblick auf das lebensmächtige Ganze der Renaissance. An keiner Stelle, auch in den späteren Schriften nicht, hat Nietzsche

das Mächtige mit der unschöpferischen Brutalität, den Begriff der Rasse mit einem bornierten Blutmythos gleichgesetzt.

Diese Bestimmung ist immer festzuhalten. Nietzsches Kulturbegriff schloss das Politische ein: das Kunstwerk, die Gesellschaft, die Erzeugung eines höheren Menschentypus waren die Rechtfertigung für den Staat. Es kann nicht mehr zweifelhaft sein, wie sich Nietzsche zum Rassendogma als nationalem Bekenntnis verhalten haben würde. Er hätte es unter die europäischen Provinzialismen gerechnet, von welchen uns seine Philosophie befreien sollte. Denn nur deswegen hat er gelegentlich die Demokratien gerühmt, weil sie berufen seien, die Residuen des Mittelalters abzutragen und den völkerrechtlichen Partikularismus aufzuheben. Als Schöpfer des Nationalitätenprinzips sind sie zugleich seine Vernichter, indem sie Gestalten wie Napoleon aus sich hervortreiben, deren Machtanspruch von Rasse und Volkstum unabhängig ist.

III

Das Problem der Einheit des Menschen. (Hegel, Marx, Nietzsche)

Das Verständnis von Nietzsches Jugendkritik an Deutschland kann durch einen Hinweis auf Hegel und Marx gefördert werden. Die Frühschriften der beiden Männer weisen gemeinsame Züge auf, die sich nicht auf ihre Mittel und Lösungen beziehen, sondern ausschliesslich auf die Art der Frage, welche sie lösen wollten. Wir bezeichnen sie kurz als das Problem: Wie ist die Philosophie in den Stand einer eingreifenden Macht zu setzen? Wie wird sie wieder funktionell? Am Beginn ihres Denkens steht die Frage nach der Einheit des Menschen, die sich in den grossen Versuch übersetzt, die innere und äussere Freiheit, die sogenannte theoretische und die praktische Seite menschlicher Tätigkeit zu vereinen. Wir möchten diese Bemühung ein vorzüglich deutsches Problem nennen, weil es sich so eng an die geistig-politische Hinterlassenschaft Luthers anschliesst. Denn durch Luther wurde in Deutschland die Trennung von Glaube und Werk, von Religion und Politik vollzogen, die sich in Kant weiter fortgesetzt hat und in seiner scharfen Entgegensetzung von „theoretischer" und „praktischer"

Vernunft ihren sichtbarsten Ausdruck erhielt. An dieser Stelle interessiert uns das Zeugnis des Historikers Gerhard Ritter, der den Folgen der Reformation in einem Vortrag über „Die Ausprägung deutscher und westeuropäischer Geistesart im konfessionellen Zeitalter" (Historikerkongress in Warschau, 1933) mit Konsequenz und Scharfsinn nachgegangen ist: „Als unmittelbare Folge einer solchen (der Lutherischen) Haltung ergibt sich ein für das deutsche Wesen der späteren Jahrhunderte besonders charakteristisches Ernstnehmen rein geistiger Entscheidungen überhaupt. Alle deutsche Literatur der nachlutherischen Zeit zeugt davon..." Er zählt die auffallendsten Symptome auf: „Der unerbittliche Ernst und Kampfeseifer, mit dem in Deutschland Prinzipienfragen rein weltanschaulicher Natur behandelt werden, ohne Rücksicht auf ihre praktische Bedeutsamkeit; die besondere Wertschätzung des geistig-sittlichen Gehalts in der Literatur und Kunst, oft unter Vernachlässigung der Form; die theoretisch-spekulative Richtung des deutschen Geistes im Gegensatz zu der nüchtern-praktischen Art des Engländers u. dergl. m. Lutherisch ist der unerschöpfliche Tiefsinn deutscher philosophischer Spekulation und Dichtung. Lutherisch sind aber auch gewisse Erscheinungsformen theoretischen Starrsinns, die im geistigen und politischen Leben Deutschlands so manches Unheil gestiftet haben. Aus dem Luthertum stammt (wenigstens teilweise) die Neigung des Deutschen, im Besitz rein geistiger Freiheit nicht allzu viel nach politischer „Freiheit" zu fragen, sondern blindlings seiner Obrigkeit zu vertrauen..."

Wenn man den deutschen Beitrag zum europäischen Ideenbestande in der Entdeckung des „subjektiven Geistes", in der „inneren Freiheit", in der Bereicherung durch die „Mächte des Gemütes" gesehen hat, so ist zu sagen, dass es gerade der Ehrgeiz der grössten Genien der Deutschen war, aus dem Reich der Innerlichkeit herauszutreten und die menschenwürdige Uebereinstimmung zwischen Innerem und Aeusserem, Inhalt und Form zu begründen. Was so lange Zeit hindurch ein Vorzug der deutschen Philosophie schien, ihr insularisches, von Politik und Leben unberührtes Dasein als „Gelehrtenrepublik", war dem jungen Hegel als Problem aufgegeben, das er in seinen theologischen Jugendschriften und in seiner grossartigen

Abrechnung mit dem Geist der Romantik zu lösen versuchte. Seine Beschreibung des „Lebens Jesu" ist in theologischer Form die Auseinandersetzung mit dem theoretischen Menschen, der sich aus jedem Lebenszusammenhang herausgezogen hat, um „sein reines Leben in sich zu erhalten, jedoch unentwickelt und ungenossen". Durch die Gestalt Jesu hindurch wird der Umriss des höchsten Typus deutscher Philosophie sichtbar, des hochsinnigen abstrakt geschulten Denkers, der sich inmitten der politischen und geschichtlichen Wirklichkeit makellos erhalten möchte. Von ihm heisst es, dass er in unerfülltes Leben fliehend, von allem Schicksal sich entfernt habe, und dies sei sein „grösstes Schicksal". Immer von Jesus redend, analysiert Hegel das abstrakte Weltverhalten überhaupt, und wenn er oft die Person des Nazareners aus den Augen verliert, so trifft er doch mit jedem Wort die deutsche Philosophie. Es fallen Worte, die sich wie eine Vorwegnahme von Marxens Kritik der „Deutschen Ideologie" anhören: „Solange Jesus die Welt nicht verändert hatte, musste er sie fliehen." Dagegen Marx: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an sie zu verändern." Hegel sagt: „Weil sein (Jesu) Reich Gottes auf Erden noch nicht Platz finden konnte, musste er es in den Himmel verlegen." Marx schrieb ohne Kenntnis dieser Stelle in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" (1844): „Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren."

Alle echten Fragestellungen sind dadurch ausgezeichnet, dass in ihnen das persönliche Problem mit dem philosophischen zusammenfällt. Hegel und später Marx hatten sich die Frage nach dem Uebergang der Reflexion in die Praxis gestellt. Beide gaben dabei ihre Existenz ins Spiel; es wird zu untersuchen sein, wie das geschah. Nach den Jahren der Jugendbegeisterung für die französische Revolution, nach jener Periode, die, wie Dilthey schreibt, vom „pragmatischen politischen und praktischen Geist der Aufklärung" beherrscht war, ging Hegel daran, den ersten Entwurf seines philosophischen Systems niederzuschreiben. Er setzte sich darin mit seinen Hoffnungen auf die politische Umwälzung auseinander und mässigte sein „Herzklopfen für das Wohl der Menschheit" in den kunstvollen, gotisch

überladenen Perioden seines philosophischen Stils. Die Jugendgenossen, deren Enttäuschung über die französische Revolution in eine innere und folgenlose Aktivität umgeschlagen war, bezeichnete er als „ewige Jünglinge" und sprach von ihrem romantischen und spekulativen Treiben im gleichen Sinne, wie er einst von dem Stifter des Christentums gesprochen hatte. Er sah sie dem „Schicksal der Schicksalslosigkeit" verfallen. Er, für seine Person, strebte nach der „männlichen Vereinigung mit der Zeit". „In meiner wissenschaftlichen Bildung", schreibt er an Schelling unter dem 2. November 1800, „die von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfing, musste ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters musste sich zur Reflexionsform, in ein System verwandeln. Ich frage mich jetzt, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist?" Sein ‚Eingreifen' vollzog sich zuerst unter der Form seiner Habilitation in Jena, der nach einigen Jahren die Berufung nach Heidelberg folgte. In dieser Zeit arbeitete er das grossartigste und gedankenreichste System aus, dessen sich jemals ein Staat zu seiner Rechtfertigung und Verteidigung rühmen durfte.

Hegel war mit seinem Lösungsversuch noch innerhalb der Philosophie geblieben; er hatte ihr theoretisches Dasein nur insofern aufgehoben, als er sie den praktisch verstehbaren Interessen des preussischen Staates auslieferte. Hegelisch ist noch der Satz des jungen Marx: „Man kann die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen", aber der entscheidende Anstoss wird nicht mehr aus der Philosophie kommen, sondern aus der Politik. Marx hielt die deutsche Rechts- und Staatsphilosophie für die einzige mit der modernen Gegenwart „al pari stehende deutsche Geschichte". Aber auch diese Geschichte war Traumgeschichte und verhielt sich zur Wirklichkeit wie ihre „ideale Verlängerung", wie ihr posthumer Mythus. Es wurde gefordert, dass die wahre Philosophie nicht nur innerlich, sondern auch äusserlich durch ihre Erscheinung mit der wirklichen Welt ihrer Zeit in Berührung treten müsse. Während Hegel die Verbindung zur Wirklichkeit auf dem Wege der Kapitulation vor dem Bestehenden erreichte (und Wirklichkeit und Bestehendes sind bei ihm sehr

häufig eins), gewann Marx den Anschluss an die Praxis durch die Teilnahme an den sozialen Kämpfen, die er als echter Schüler des deutschen Idealismus für notwendige Phasen im Prozesse der Humanisierung hielt. Da die Philosophie den Humanismus nicht verwirklichen konnte, sollte der humanistisch gemeinte Klassenkampf die Philosophie verwirklichen. Die Kehrseite dieser sozialistischen Einheit von Wirklichkeit und Ideologie, von persönlicher Lage und Klassenbewusstsein, war aber die Losreissung von den nationalen Banden, die Aufhebung einer Unzahl natürlicher Verhältnisse, deren entgegenwirkende Macht gross genug war, um eine Reaktion von unabsehbarer Dauer hervorzurufen.

Es gibt eine Stelle in Nietzsches Schrift „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", wo davon geredet wird, dass es die deutsche Einheit in jenem höchsten Sinne sei, die er erstrebe und heisser erstrebe als die politische Wiedervereinigung: „die Einheit des deutschen Geistes und Lebens nach der Vernichtung des Gegensatzes von Form und Inhalt, von Innerlichkeit und Convention." Der Satz nimmt das alte Problem auf. Nach Marx und Hegel hat Nietzsche die schärfste Kritik an der deutschen Innerlichkeit geübt. Er sah das Phänomen von der Seite der Bildung her und analysierte es in schonungsloser Weise. „Der moderne Mensch", schreibt er in der zweiten „Unzeitgemässen", schleppt zuletzt eine ungeheure Menge von unverdauten Wissenssteinen mit sich herum, die dann bei Gelegenheit auch ordentlich im Leibe rumpeln, wie es im Märchen heisst. Durch dieses Rumpeln verrät sich ... der merkwürdige Gegensatz eines Inneren, dem kein Aeusseres, eines Aeusseren, dem kein Inneres entspricht, ein Gegensatz, den die alten Völker nicht kennen". Der Formensinn werde von den Deutschen geradezu ironisch abgelehnt: „denn man hat ja den Sinn des Inhalts: sie sind doch das berühmte Volk der Innerlichkeit." Und vor der zeitgenössischen Literatur fragt er sich, „ob die berühmte Innerlichkeit wirklich noch in ihrem unzugänglichen Tempelchen sitze: es wäre ein schrecklicher Gedanke, dass sie eines Tages verschwunden sei..."

Sein Kampf gegen die Wissenschaft steht im Zuge seiner Forderung nach Einheit des inneren und äusseren Stils. Der

Mensch, meint er, solle nicht mehr Wissen aufnehmen, als er in Tätigkeit und Leben verwandeln könne. Sein Protest gegen die Wissenschaftsbarbarei der Deutschen nimmt sehr häufig den Charakter der Wissenschaftsverneinung an. Wir dürfen hierbei nicht vergessen, dass sich sein erstes philosophisches Wort gegen das Erkennen richtete. Er sah eine Erbfeindschaft zwischen Leben und intellektueller Einsicht und hat mit dieser These unbewusst die Waffen derer vermehrt, die sich heute im Namen mythischer Urkräfte zu den Herren über Vernunft und Menschlichkeit aufwerfen. Sie ist zugleich nicht ohne erhebliche Mitschuld an der gewaltigen Ausbreitung des philosophischen Dilettantismus in Deutschland. Wenn sich Hegel den deutschen Verhältnissen gebeugt hat, wenn sie von Marx in der Rolle eines Gegen-Bismarcks bekämpft wurden, so verzehrte sich Nietzsche abseits und ohne Genossen in den Visionen einer kommenden Menschenordnung. Aber auch er wollte — das ist der Sinn seiner letzten Wahnsinnstat, der geplanten Erschiessung der deutschen Fürsten in Rom — das Geisterzeugte in Handlung, in praktisches Eingreifen verwandeln. Der romantische Individualist konnte nicht, wie Marx, auf den Gedanken einer organisierten Gegenmacht kommen. Die Form, in der er sich Luft macht, ist der Ueberfall, das Attentat.

IV

Dilettantismus.

Wir haben versucht, den kulturphilosophischen Ausgangspunkt Nietzsches durch einen Hinweis auf Hegel und Marx zu erläutern. Wir haben nicht die schriftstellerischen Charaktere dieser Männer verglichen, sondern das Typische, Gleichartige der Anlässe, unter denen sie hervorgetreten sind. Hegels „Theologische Jugendschriften", Marx' „Deutsche Ideologie" und Nietzsches „Unzeitgemässe Betrachtungen" versuchen sich, auf immer verschiedene Art, in der Ueberwindung des deutsch-lutherischen Gegensatzes von Geist und Macht, Philosophie und Praxis, Innerlichkeit und Formbewusstsein. Hegel erreichte die Praxis, indem er sich zum philosophischen Funktionär und Zeichendeuter des preussischen Staates machte. Marx revolutionierte das

Proletariat, das er für den politischen Vollstrecker des Erbes der deutschen idealistischen Philosophie erklärte. Nietzsches Dasein fehlte der ausgreifende Plan. „Von seinem 25. Jahre ab bis zu seinem Ende lebte er im Ausland" (Jaspers), zuerst als begeisterter Herold Wagners, von dem er sich die Erneuerung der deutschen Kultur versprach, dann enttäuscht und auf sich selbst zurückgeworfen, als „fugitivus errans", unter wechselnden Himmelsstrichen, bis er im Wahnsinn zusammenbrach.

Mit Hegels Tode schliesst das Zeitalter der Systeme. Die grossen philosophischen Bewegungen gingen nicht mehr von den Akademien aus. Für die nachfolgenden Philosophen ist das Misstrauen gegen den Systembau kennzeichnend, das sich zu keiner umfassenden Kritik der Systeme steigerte, sondern zunächst in einer dumpfen Aengstlichkeit verblieb, die sich, wie bei den Neukantianern, als redlich-schlichte Detailforschung maskierte. Das Gefühl, eine Niederlage erlebt zu haben, verbreitete sich unter den Philosophen, und es war zuerst Nietzsche, der den Sachverhalt mit der wünschenswerten Klarheit aussprach („Schopenhauer als Erzieher", 1874). Wären wir schon so weit gekommen, fragt er, dass die Philosophie nur noch als geduldetes Dekorum auf ihrem akademischen Platz verbleibt? Er schildert dann die zunehmende Missachtung, der sich der akademische Typus ausgesetzt sah, und fährt fort: „Man gedenke nur an seine eigene Studentenzeit; für mich zum Beispiel waren die akademischen Philosophen ganz und gar gleichgültige Menschen und galten mir als Leute, die aus den Ergebnissen der anderen Wissenschaften sich etwas zusammen rührten, in Mussestunden Zeitungen lasen und Konzerte besuchten; die übrigens selbst von ihren akademischen Genossen mit einer artig maskierten Geringschätzung behandelt wurden. Man traute ihnen zu, wenig zu wissen und nie um eine verdunkelnde Wendung verlegen zu sein, um über diesen Mangel des Wissens zu täuschen. Der Eine wendete gegen die Naturwissenschaften ein: keine kann mir das einfachste Werden völlig erklären, was liegt mir also an ihnen allen? Ein anderer sagte von der Geschichte: dem, welcher die Ideen hat, sagt sie nichts Neues — kurz, sie hatten immer Gründe, weswegen es philosophischer sei, nichts zu wissen als etwas zu lernen. Liessen sie sich aber aufs Lernen ein, so war ihr geheimer Impuls, den Wissenschaften zu

entfliehen... So gingen sie nur noch in dem Sinne den Wissenschaften voran, wie das Wild vor den Jägern, die hinter ihm her sind".

Der junge Nietzsche sah die Gefahr, welche der spekulativen Philosophie von der Naturwissenschaft her drohte, und er begrüsste ihren wahrscheinlichen Zusammenbruch. Hier schon tritt ein merkwürdiger Zug seines Selbstwidersprechens auf. Nietzsche wollte das Ende einer philosophischen Epoche, aber er wollte nicht zugleich die Mittel ihrer Vernichtung, denn gerade gegen den exakten Geist der Logik, gegen das eigentlich Wissenschaftliche hatte er sich in den gleichzeitigen Schritten gewendet. In unzähligen Wendungen hatte er sie als Kulturhemmnis, als versteckte Bedrohung des kunsterzeugenden Genius verdächtigt und abgewiesen. Die Vermutung liegt nahe, dass sich ihm die Abneigung gegen den Wissenschaftsbetrieb seiner Zeit auf die Wissenschaft „an sich" übertrug und dass er in der Frage, ob „Wissenschaft" oder „neue Metaphysik" seiner eigenen indirekten Kulturpolemik zum Opfer fiel, die ihn nicht mehr zu einer klaren Frontenstellung zurückkommen liess. Die leidenvolle Ambivalenz zwischen Wissenschaft und Dilettantismus zieht sich durch sein ganzes späteres Leben hindurch, und es ist uns bezeugt, dass er wiederholt den Plan erwogen hat, an einer Universität Physik zu studieren. (Siehe hierzu Karl Löwith, „Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen", pag. 94 und Jaspers „Nietzsche", pag. 312). Wenn wir von Nietzsches Dilettantismus reden, so meinen wir nicht seine psychologischen und kulturkritischen Einsichten, sondern seine Uebergriffe auf das Gebiet der Bilologie und Rassenforschung, ja der Physik, die als eigene Wissenschaftsbereiche bereits gegründet waren und deren Erweiterung durch wirkliche Erkenntnis selten dem Forscher und niemals dem Laien gelingt. Die Deutschen haben sich noch über Nietzsches „Rassebegriff" und seine physikalische Begründung der „Ewigen Wiederkunft" gestritten, nachdem es schon lange feststand, dass er die entsprechenden Wissenschaften nicht einmal in ihren Grundbegriffen kannte! Nietzsches Kritik an den wissenschaftlichen und politischen Vorgängen blieb im Wesentlichen auf das Kulturelle eingeschränkt; seine Masstäbe waren ästhetisch-artistischer Herkunft. Sein Verzicht auf systematisches Philosophieren, seine

vollständige Lösung vom akademischen Lehrberuf mussten ihn immer entschiedener von der wissenschaftlichen Richtung abdrängen. In scherzender Redeweise pflegte er wohl von sich zu sagen, dass er sein philosophisches Organ „in den Nüstern" habe. Die Metapher ist treffend, denn es ist in der Tat die Verwechslung von Geschmack und Urteil, die seine literarischen Schüler, beispielsweise auf dem Gebiet der Literaturkritik und des Feuilletons, kennzeichnet.

Es war eine der grössten sprachlichen Befreiungstaten Nietzsches, dass er die akademisch-herkömmliche Terminologie bewusst beiseite schob. Sein Stil, obzwar in keinem Sinne klassisch, kannte wieder die einfachen Fragestellungen und die Anmut des lebendigen Worts. Wer die heutige Nietzsche-Literatur überblickt, möchte von einem gewaltigen Rückübersetzungsversuch der Nietzscheschen Formulierungen in den abgelebten Begriffsjargon der Akademien reden. Da wird sein Bekenntnis zum Diesseits wieder als „Weise des Transzendierens" ausgegeben, da raunt man uns in jenem zwitterhaften Sprachstil der Seminarien die Legende seines Lebens vor: „Immer ist der Mensch er selbst dadurch, dass er in Bezug auf Transzendenz lebt. Transzendenz ist die Form der Erscheinung im Dasein, durch die allein dem Menschen der Gehalt des Seins und seiner selbst gegenwärtig wird. Dieser Notwendigkeit kann es nicht entrinnen..." (Karl Jaspers)

Seltsamer Kreislauf! Aus Ungenügen an den kulturellen Verhältnissen des Landes, aus Protest gegen die Handwerker-Gesinnung des reinen Gelehrten, wird ein Dilettantismus ausgebildet, dessen Verstiegenheiten ein Notstand, dessen vorwissenschaftliche Form ein Ergebnis der Einsamkeit ist —, aber zwei Generationen genügen schon, um ihn an die selben Lehrstätten zurückzuführen, gegen die er ursprünglich gerichtet war. Hat man genügend bemerkt, dass die Reihe der unabhängigen Denker, welche in den letzten Jahrzehnten ausserhalb der Akademien gewirkt haben, immer dichter und ruhmreicher geworden ist? Wir gedenken der Namen von Schopenhauer, Nietzsche, Feuerbach, David Friedr. Strauss u.a.m. Die selbstgewählte oder erzwungene Isolierung geschah oft um den Preis der „Wissenschaftlichkeit", ja die Entfernung vom Wissenschaftsapparat erzeugte in ihnen eine Art Paria-Hochmut, eine Nei-

gung, die am deutlichsten Nietzsche verrät, nämlich: lieber ein Gaukler oder Clown zu sein als ein deutscher Gelehrter. „Wissenschaft" wurde leichthin als Katheder-Chinesentum verstanden, als verschleierte Staatsdienerei. Dennoch mochte von Einzelnen durch die Hilfe des Apparates (Schüler, Kollegenschaft, Bibliotheken) einiges wissenschaftlich Haltbare gefördert worden sein, denn an irgendeinem kleinen und dünnen Ende führten sie den Faden der Wissenschaft weiter, der sich aus alten Tagen zu uns herüberstimmt. Auf der anderen Seite steht Nietzsche! Eine gewaltige Begabung, welche die akademische Form gegen die belletristische vertauscht hat, die keine Stütze, keine Kontrolle an Kollegen und Schülern findet, hellseherisch für Probleme, aber einsam und zu sehr Privatmann, um ihnen wissenschaftlich nachzugehen, sodass es im besten Falle bei Fingerzeigen bleibt — Entdecker ohne Instrumentarium, grosser Finder, aber ohne Recht auf Besitz; so steht das Gegenbild der deutschen Wissenschaft vor uns: der geniale Dilettant, der entmachtete Aussenseiter mit dem unseligen Ruhm des Pioniers. — Wer uns heute eine kleine Schrift „Ueber die Gründe für die Ausbreitung des philosophischen Dilettantismus in Deutschland" schriebe, hätte vielleicht mehr für das Verständnis Nietzsches getan, als viele hundert Seiten neuer Nietzsche-Deutung vermögen.