

Nietzsche und die politischen Ideologien der Gegenwart

Autor(en): **Barth, Hans**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Schweizer Rundschau**

Band (Jahr): **10 (1942-1943)**

Heft 7

PDF erstellt am: **04.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-759898>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Nietzsche und die politischen Ideologien der Gegenwart

Von Hans Barth

Nietzsches Werk lebt von der Spannung zwischen Nein und Ja. Es ist ein einziger Protest gegen die Kultur seiner Zeit und zugleich die Vision einer neuen Kultur eines zukünftigen Menschen. Es ist Kritik am überlieferten Begriff der Vernunft und Kritik an den Lebensformen der christlichen Religion und Moral. Dahinter aber steht — als Masstab der Kritik — eine neue, die „grosse Vernunft“, die eine neue Religion und Philosophie zu schaffen bestimmt ist. Aus dem Spannungsverhältnis zwischen kritischer Destruktion und Neubegründung einer weltdeutenden und welterlösenden Philosophie stammt die eigentümliche Doppelsinnigkeit von Nietzsches Begriffen, die sein Werk oft widersprüchlich erscheinen lässt. Es ist zu vermuten, dass auch Nietzsches Gedanken über den Staat unter dem Aspekt dieser Polarität geordnet werden können. Und in der Tat begegnet der Versuch, die Kritik des Staates des 19. Jahrhunderts abzuheben von den Visionen, in denen die „Gesetzgeber der Zukunft“ mit ihrer „grossen Politik“ am Horizont erscheinen, nicht der geringsten Schwierigkeit. Freilich hat Nietzsche nirgends systematisch den Staat und die gesellschaftliche Ordnung zum Gegenstand der philosophischen Besinnung gemacht, wenn man auch nicht übersehen darf, dass er auf dem Gebiete der Soziologie, die er als eine „Lehre von den Herrschaftsgebilden“ verstanden wissen wollte, entscheidende und vielfach unausgeschöpfte Anregungen vermittelt. Dazu kommt, dass seine Ausführungen über „Völker und Vaterländer“ oft mehr den Charakter des geistreichen, aber auch unverpflichteten Aperçus tragen und dass seine Einstellung dem Staate und dem Recht gegenüber in den verschiedenen Phasen seines Schaffens einem bemerk-

kenswerten Wandel unterworfen war. Einen Aspekt hat Nietzsche aber nie aufgegeben. Er verschafft sich Geltung in der Kritik am deutschen Staat in den Jahren, die der Reichsgründung folgten, und er bleibt erhalten im „Zarathustra“ und in den Fragmenten über den „Willen zur Macht“. Der Staat ist nie Selbstzweck, sondern immer nur ein Mittel. Seine Rechtfertigung besteht darin, dass „die höchsten Exemplare in ihm leben können“. „Dort wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied des Notwendigen, die einmalige, notwendige Weise“ — heisst es im „Zarathustra“. Die Kultur rechtfertigt den Staat. Gleichwohl zeigt aber die Geschichte der Nachwirkung von Nietzsches Werken, dass seit dem Ende des ersten Weltkrieges in Deutschland das Schwergewicht der Betrachtung und der Bewertung von dem Moral-kritiker, Kulturphilosophen und Psychologen auf den „Politiker“ verlegt wurde. Es gehört überdies zu den Eigentümlichkeiten dieser Geschichte, dass das, was Nietzsches Werke über den Staat enthalten, schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf die Philosophie der Politik in Frankreich und Italien eine gewaltige Wirkung auszuüben begann. In den beiden romanischen Ländern entdeckte man frühzeitig, dass sich Nietzsche für politische Zwecke ausbeuten liess. Das metaphysische Prinzip des Willens zur Macht, das sich zwar gemäss der Absicht seines Schöpfers in den mathematischen Naturwissenschaften auch hätte bewähren sollen, entfaltete seine Wirkung unbestritten in der Psychologie und in der Lehre vom Staat und der Gesellschaft, zumal Nietzsche mehrfach seine fast neidvolle Bewunderung für einen der grössten politischen Denker seit der Renaissance, für Machiavelli, zum Ausdruck gebracht hatte. Sein glühender Wunsch „ein böses Buch einmal zu machen, schlimmer als Machiavell“ (XIV 311), stellt nicht nur eine provokatorische Uebertreibung dar, an denen Nietzsches Werk keinen Mangel leidet, sondern er verrät vielmehr die Absicht, einige sechsundzwanzig staatsphilosophische Kapitel zu schaffen, deren Wirkung sich mit derjenigen des „Principe“ messen konnte.¹⁾ Ein Buch, das eben so sehr auf

¹⁾ Nietzsche wird zitiert nach der 22bändigen Musarion-Ausgabe, München 1923—29.

laute und leidenschaftliche, moralisch begründete Ablehnung und Entrüstung stossen musste wie es mit der geflüsterten, konspirativ bedingten Zustimmung der um die *arcana imperii* Wissenden zu allen Zeiten rechnen konnte, musste seine Phantasie aufs höchste erregen. Nietzsche hat dieses „schlimmere“ Buch nicht geschrieben. Was — so muss gefragt werden — bot in seinen Schriften Anlass dazu, dass — *nota bene* — politisch äusserst erfolgreiche Denker für die Ausbildung ihrer Ideologien auf Nietzsches Werk zurückgriffen? Drei Dinge waren es, von denen sie sich mächtig angezogen fühlten: von Nietzsches Ablehnung des zeitgenössischen Staates und der Ideen, die sich in ihm verkörperten; von der Forderung einer neuen Aristokratie, die in dem heraufkommenden „Zeitalter der Massen“, der Nivellierung und der Unkultur das Element der Ordnung und der Selbstbeherrschung, des geistigen und künstlerischen Schöpfertums und der Verantwortung darstellen sollten; und endlich von der Lehre des Willens zur Macht als dem Wesen des Seins.

*

Schon in den Anfängen von Nietzsches Einfluss auf die politische Philosophie zeigt sich, was die bisherige Geschichte seiner Wirkung nur bestätigt: die Schriften, die nach dem „Zarathustra“ erschienen, lieferten den in unversöhnlichem Widerstreite stehenden politischen Denkern in gleicher Weise die Parolen und die Bilder, die sich im Machtkampf der Staaten und Parteien als wirksamste geistige Waffen erwiesen haben. Dieser eigentümliche Sachverhalt, der darin zum Ausdruck kommt, dass der revolutionäre Syndikalismus eines Georges Sorel mit gleichem Rechte Nietzsche für sich in Anspruch nehmen zu dürfen glaubte wie der imperialistische Nationalismus Enrico Corradinis, hängt damit zusammen, dass Nietzsche zwar das, was seine Kritik negierte, verständlich zu machen in der Lage war, dass er aber den aufbauenden, den positiven Teil seines Werkes in der gefährlichen Unbestimmtheit einer vieldeutig schimmernden Vision beliess. Seiner vehementen Ablehnung der demokratischen und liberalen, der sozialistischen und nationalen Ideen des 19. Jahrhunderts mangelte die not-

wendige Ergänzung durch konstruktive politische Gedanken, die als Grundlage der Staats- und Völkerordnung hätten verwendet werden können. Der kategorische Gegner der „erbärmlichen Kleinstaaterei“ und des „Hornviehnationalismus“, der Nietzsche war, bildete eine Instanz, auf die sich der extreme französische und italienische Nationalismus vor dem ersten Weltkrieg berief. Und wenn auch Jacques Bainville Nietzsche nachrühmte, er habe der „*église humanitaire*“ und der „*gnose démocratique*“ die kräftigsten Schläge versetzt, so ist doch in Nietzsches ideologischem Gegensatz zum 19. Jahrhundert der wirkliche Grund seines mächtigen Einflusses noch nicht gefunden. Er ist an einem andern Ort zu suchen, nämlich dort, wo Nietzsche sein Urbild aller Aristokratien entwirft. Wie Nietzsche dem Egoismus „das gute Gewissen“ zu verschaffen strebt (XVI 152), so will er denen, die er für die „Vornehmen“, die „Mächtigen“ und die „Herrschenden“ hält, „die Unschuld des Raubthier-Gewissens“ „zurück“-geben. Diese „vornehmen Rassen“... „sind nach aussen hin, dort wo das Fremde, die Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubthiere. Sie geniessen da die Freiheit von allem sozialen Zwang, sie halten sich in der Wildnis schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschliessung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft gibt, sie treten in die Unschuld des Raubthiergewissens zurück, als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheusslichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Uebermuth und seelischem Gleichgewichte davongehen wie als ob nur ein Studentenstreik vollbracht sei, überzeugt, dass die Dichter für lange nun wieder etwas zu singen und zu rühmen haben.“ — „Das Tier muss wieder heraus, muss in die Wildnis zurück“.

Es ist kein Zufall, dass Sorel in den „*Réflexions sur la Violence*“ diese Stellen aus der „*Genealogie der Moral*“ interpretiert und dazu bemerkt: „*Pour bien comprendre cette thèse, il ne faut pas trop s'attacher à des formules qui ont été parfois exagérées à dessein, mais aux faits historiques*“. Nietzsche hat aber so wenig wie Sorel die Geschichte in rein kontemplativer Absicht herangezogen. Das geschichtliche Beispiel wurde vielmehr zur Verdeutlichung der eigenen Absicht beschworen. Es hatte die Funktion eines Vorbildes, das zu erheben und zur Nach-

ahnung aufzufordern bestimmt war. Die Geschichte enthüllte das Wesen der Aristokratien. Was aber in Nietzsches Darstellung der Eliten vor allem eine faszinierende Wirkung ausübte, das war die Glorifizierung der kämpferischen Tugenden, des Krieges und der Eroberung. Das radikal antibürgerliche Lebensgefühl, das den revolutionären Syndikalismus ebenso sehr erfüllte wie den imperialistischen Nationalismus, führte zur Inthronisierung der Gewalt als des primären und eigentlichen Mittels im politischen Kampf. Die Doktrin der *action directe*, die zunächst in den romanischen Staaten ausgebildet wurde, ruht auf einer Anthropologie, nach der ein „*istinto individuale imperialista*“ das Wesen der menschlichen Natur bildet. Auch wenn Corradini sich nicht ausdrücklich auf die Lehre vom Willen zur Macht beziehen würde, so wäre doch die Herkunft von Nietzsches anthropologischem Entwurf unverkennbar. Wie Sorel eine „*Apologie de la violence*“, so inaugurierte Corradini den „*Culto della morale guerresca*“.²⁾ Nietzsche vermittelte dem individuellen und nationalen Imperialismus das gute Gewissen; denn seine Kritik der überlieferten universalen, wesentlich christlich-stoischen Moral entlarvte das Urteil, dass der Wille zur Macht und seine Auswirkung böse sei, als das Urteil der „Schlechtweggekommenen“ und Ohnmächtigen, die nur daran interessiert sind, den Mächtigen an der Entfaltung seiner Macht durch die Bindung an das „absolute“ Sittengesetz zu hindern. Da indessen auch das allgemeinverbindliche, bedingungslose Geltung beanspruchende Sittengesetz eine Schöpfung des Machtwillens ist, nämlich des Willens derjenigen, die zwar als Einzelne ohnmächtig, durch den Zusammenschluss aber mächtig werden, so stehen sich in der geschichtlichen Welt, deren Charakter der Kampf um die Herrschaft in der Gesellschaft ist, immer zwei Moralen gegenüber, von denen eine von oben, die andere von unten ihre Rechtfertigung herleitet. Weil in beiden Moralen sich der eine

²⁾ Enrico Corradini, *Discorsi Politici 1902—1923*, Florenz 1923, S. 172 ff. und 67 ff. Ueber Corradini als geistigen Wegbereiter des Faschismus, Erwin v. Beckerath, *Wesen und Werden des faschistischen Staates*, Berlin 1927, S. 24 ff. Ferner Adolf Menzel, *Der Staatsgedanke des Faschismus. Eine geistesgeschichtliche Untersuchung*, Wien 1935, S. 102 ff.

Wille zur Macht manifestiert, die geschichtlichen Begriffe der Sittlichkeit also nicht allein an einem „absoluten“ Masstab zu messen sind, sondern als Verkörperung von Macht zu gelten haben, so liegt die Bestimmung über gut und böse in der Hand des Mächtigeren. Der Mächtige aber ist die Ausnahme; er steht über der Regel. „Die Mittel, vermöge deren eine stärkere Art sich hält“, sind: „sich ein Recht auf Ausnahme zuzugestehen; sich in Zustände begeben, wo es nicht erlaubt ist, nicht Barbar zu sein; sich durch jede Art von Askese eine Uebermacht und Gewissheit in Hinsicht auf seine Willensstärke verschaffen; nie schliessen, ‚was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig‘, — sondern umgekehrt“ (XIX 295/6). Nietzsches Analyse der aristokratischen Schicht und ihrer Ideologie lag bereit wie das Rezept, das einem Kranken Heilung verspricht. Die Georges Sorel, Edouard Berth, Elie Faure, Ernest Psichari, Georges Valois und Maurice Barres, die Corradini, Caetano Mosca und Vilfredo Pareto zögerten denn auch nicht, für die Begründung der „Moral der Produkteure“ und die „formazione d’una coscienza guerresca“, für die Verherrlichung der Nation und des Krieges — „la guerre qui purifiera, qui sera sainte, qui sera douce à nos coeurs malades“ ruft Psichari im „Appel des Armes“ — und für den Ausbau des Elite- und Herrschaftsgedankens sich des geäußerten Arsenal Nietzschescher Metaphern, Parolen und Aperçus zu bedienen. Freilich darf man nicht den Anschein erwecken, als ob zwischen Nietzsches Werk und der politischen Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein ursächliches Verhältnis bestanden hätte. Der Begriff der Ursache ist ohnehin auf dem Felde der Geisteswissenschaften kaum zu gebrauchen, weil Ursache und Wirkung im seelischen und geistigen Leben nur bedingt, wenn überhaupt anwendbar sind. Feststellen kann man allein, dass Nietzsche bestimmten politischen Denkern die stimmungsträchtigen Bilder zur Verfügung gestellt hat, die es ihnen gestatteten, ihrem Willen und ihren Anschauungen einen wirksamen Ausdruck zu geben.

*

In Deutschland wurde im Vergleich zu Frankreich und Italien spät — erst nach dem ersten Weltkrieg — der staats- und sozialphilosophische Gehalt von Nietzsches Werk entdeckt. Nachdem der Moralist und Kulturkritiker, der Psychologe und Erzieher das Feld fast ausschliesslich beherrscht hatten, bemächtigte sich die Interpretation des Politikers Nietzsche mit einer Uebertreibung, die den Anschein erwecken konnte, als sei Nietzsche überhaupt ein politischer Denker von grösster, bis anhin bloss verkannter Bedeutung. Dieses Werturteil stützte sich auf die oft erstaunlichen, übrigens auch sehr widerspruchsvollen weltpolitischen Prognosen, denen freilich auch unbestätigte Prophezeiungen in beträchtlicher Zahl entgegenstehen. Die Würdigung Nietzsches als eines politischen Philosophen von Rang hängt überdies mit der Unbestimmtheit seiner Visionen zusammen. Diese Unbestimmtheit liess die verschiedensten Interpretationen zu und gestattete, dass sein Werk für politische Zwecke ausgebeutet und missbraucht wurde, denen er nach menschlichem Ermessen, d. h. sofern man voraussetzt, dass sein tiefstes Anliegen doch in der Begründung einer neuen Kultur lag, seine Zustimmung versagt hätte. Es stehen vor allem zwei Probleme in Frage. Dass Nietzsche sich mit ihnen beschäftigte, hat ihm den Ruhm eingetragen, in die Reihe der Politiker und Philosophen des Staates erhoben zu werden. Das eine Anliegen — es hatte schon das politische Denken in Frankreich und Italien gefesselt — ist das Problem der Elite, das in der Aufgabe, „eine Herren-Rasse, die zur künftigen „Herren der Erde“ heraufzuzüchten“, gipfelt (XIX 317). Das andere ist das Problem der Einigung Europas und der Weltherrschaft. „Der Refrain meiner praktischen Philosophie“, bekannte Nietzsche (XIV 185), bleibt die Frage: „Wer soll der Erde Herr sein?“ In beiden Fällen hat Nietzsche es verschmäht, denjenigen Weg einzuschlagen, der ihm allein und mit Recht den Rang eines politischen Philosophen vermittelt hätte: er bemühte sich nirgends um die wirklichen Verhältnisse einer politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Ordnung der Völker Europas und der Welt. Zwar hat er „die grosse Frage“ aufgeworfen, „wie soll die Erde als Ganzes verwaltet werden? Und wozu soll der ‚Mensch‘ als Ganzes — und nicht mehr als ein Volk, eine Rasse — ge-

zogen und gezüchtet werden?" Aber gleichzeitig beklagte er obwohl er die „Erdregierung in der Nähe" glaubte, den „vollständigen Mangel an Prinzipien dafür" (XIX 327). Der visionäre und ästhetische Charakter seines angeblich politischen Denkens kam über die gewaltsame und krampfhaft Beschwörung der „grossen Politik", welche die „Gesetzgeber der Zukunft" zu inaugurieren bestimmt waren, nicht hinaus. Man sucht in den letzten Werken Nietzsches vergeblich nach einem politischen Prinzip, das einer staatlichen Ordnung der Welt zu Grunde gelegt werden könnte. Selbst ein so wohlmeinender Nietzsche-Interpret wie Karl Jaspers spricht von einer „eben-so grossartigen (!) wie schliesslich leer (!) bleibenden Aussicht".³⁾

Aehnlich steht es mit dem Problem der Elite. Die Polarität von Elite und Masse, Führern und Geführten, Befehl und Gehorsam ist ein rein formales Prinzip jeder Gesellschaft. Es gibt keine Sozietät, die keine führende Schicht besässe. Jede Gesellschaft braucht eine Elite, die den gemeinsamen Willen auf bestimmte Ziele ausrichtet und die Mittel zu deren Erreichung bereitstellt. Die ausschlaggebende Frage ist allein die, in welchen politischen Formen der Prozess der gesellschaftlichen Willensbildung sich vollzieht. Worin liegt der Grund der Legitimation, welche den einen ermächtigt, zu befehlen und den andern anweist, zu gehorchen? Mit der Feststellung, dass eine Elite für den Aufbau einer Gesellschaft unerlässlich ist, wird über die politische Form, in der die Elite die für das gedeihliche Zusammenwirken notwendige Unterstützung und Zustimmung der „Masse" erwerben soll, gar nichts ausgesagt. Je nachdem man von Abstimmung oder traditioneller Herrschaft einer Dynastie, von Akklamation oder einer mythischen Einheit von Führung und Gefolgschaft ausgeht, gelangt man zu verschiedenen politischen Formen, die indessen alle das formale Prinzip der Elite bestätigen. Das Postulat einer neuen Aristokratie genügt nie und nirgends. Alles kommt darauf an, welches politische Ordnungssystem eine Elite zu verkörpern beabsichtigt und für welche politischen Ziele sie sich entscheidet. Nietzsches Forderung einer „Moral mit der Absicht, eine regierende Kaste zu züchten",

³⁾ Karl Jaspers, Nietzsche, Berlin 1936, S. 246.

bietet für das Fehlen eines solchen Ordnungsprinzips keinen Ersatz, weil eine Elite die Funktion der Führung in einer staatlichen Gemeinschaft oder in einer weltumspannenden Organisation der Völker nur auf Grund bestimmter Ordnungsvorstellungen inne hat und ausübt — sofern man nicht im bloss faktischen und darum vielfach temporären Besitz der Macht den Rechtfertigungsgrund einer Elite zu erblicken geneigt ist.

Es ist nicht erstaunlich, dass diejenigen, die Nietzsches politische Visionen als Staatsphilosophie auszugeben bemüht waren, zu keinem einheitlichen und fassbaren Ergebnis gekommen sind. Nachdem der Versuch, die Entwicklung des deutschen Staatsgedankens bei Nietzsche darzustellen, mit dem Eingeständnis endete, dass sich Nietzsche nicht einmal darüber „mit Bestimmtheit“ ausgesprochen habe, wie er sich die staatliche Zukunft Deutschlands denke⁴⁾, drängt sich die Vermutung auf, dass auch Nietzsches Gesetzgebung für die Regierung der Erde im undurchdringlichen Geheimnis des Visionärs verborgen bleibe. Und in der Tat: die Interpretationen, die dem politischen Denken Nietzsches in Deutschland zuteil geworden sind, bestätigten durch ihre Widersprüchlichkeit die Unbestimmtheit von Nietzsches Entwürfen. Für den einen mündet Nietzsches Staatsphilosophie im „Edelanarchismus“, der den Staat als dauernd notwendig nur bejaht, damit Hinz und Kunz sich nicht prügeln — wobei sich „die wirklich grossen und entscheidenden Ereignisse“ der schöpferischen Kultur „jenseits des Staates“ vollziehen.⁵⁾ Den andern ist Nietzsche der antichristliche, antiwestliche Begründer eines mächtigen „nordisch“-deutschen Reiches mit imperialen Zielen⁶⁾. Noch ein Urteil möge erwähnt sein. Es steht am Anfang der politischen Interpretation und begreift Nietzsche vom Standpunkte des historischen Materialismus aus. Für Franz Mehring, der Verfasser eines bedeutenden Beitrages zur deutschen Geistes- und Ge-

⁴⁾ Walter Lemke, Die Entwicklung des deutschen Staatsgedankens bei Friedrich Nietzsche, Leipzig 1941, S. 18. Ungenügend ist Erich Kessler, Nietzsche und das Recht, Leipzig 1941.

⁵⁾ Friedrich Mess, Nietzsche der Gesetzgeber, Leipzig 1930, S. 400.

⁶⁾ Alfred Baeumler, Nietzsche der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931, S. 165/6, 181/3.

sellschaftsgeschichte, der „Lessing-Legende“, stand schon 1891 fest, dass Nietzsche der „Sozialphilosoph des Kapitalismus“ sei. Mehring urteilte vornehmlich auf Grund von „Jenseits von Gut und Böse“, das ihm als der Versuch erschien, „die Klassenmoral des Kapitalismus auf der heutigen Stufe seiner Entwicklung zu entdecken und die Bande zu zersprengen, welche die Klassenmoralen seiner früheren Entwicklungsstufen, die kleinbürgerliche Ehrbarkeit und die grossbürgerliche Respektabilität, ihm noch anlegen“.⁷⁾

Dass Nietzsche auch von einzelnen Wortführern des Sozialismus und Pazifismus für die Sache der sozialen Gerechtigkeit und des Weltfriedens in Anspruch genommen worden ist, bleibt ein folgenloses Missverständnis, welches die Geschichte der Fehldeutungen seines Werkes auch noch um die tragikomische Note bereichert.

In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen war es Oswald Spengler, der in Deutschland Nietzsches Werk für das politisch-geschichtliche Denken fruchtbar zu machen suchte. Spengler hat im Vorwort zur endgültigen Fassung des „Unterganges des Abendlandes“ (1922) die Namen genannt, denen er „so gut wie alles verdanke“: Goethe und Nietzsche. Die Berufung auf den Dichter ist ein Selbstmissverständnis und von Nietzsche hat Spengler nur übernommen, was in seine Konzeption der Morphologie der Weltgeschichte passte. Und das war wenig genug: die Lehre vom Willen zur Macht mit ihrer verzweifelten Brutalität, die in Nietzsches Frage ausbricht (XIX 268): „Wo sind die Barbaren des 20. Jahrhunderts“, die als „herrschaftliche Rasse“ „nur aus furchtbaren und gewaltsamen Anfängen emporwachsen können? Spengler verehrt Nietzsche um seiner „grossartigen Kritik der Moral“ willen, „in welcher er nicht eine Moral predigt, sondern die geschichtlich aufgetretenen Moralen an ihrem Erfolge misst, nicht an irgend einer ‚wahren‘ Moral“.⁸⁾ Die Selbstrechtfertigung des Willens zur Macht durch den Erfolg bedeutet den Verzicht auf eine philosophische Begründung einer allgemein-

⁷⁾ Franz Mehring, gesammelte Schriften und Aufsätze, Bd. VI: Zur Geschichte der Philosophie, Berlin o. J., S. 177.

⁸⁾ Oswald Spengler, Nietzsche und sein Jahrhundert, 1924 gehaltener Vortrag, abgedruckt in: Reden und Aufsätze, München 1936, S. 122.

gültigen Moral. Für Spengler vermittelt Nietzsches Werk „das endgültige Begreifen der Geschichte“, welches in der Ansicht besteht, „dass der Wille zur Macht stärker ist als alle Grundsätze und Lehren, dass er die Geschichte von je gemacht hat und in alle Zukunft machen wird.“ Spengler war ein Verächter der „Moral der Ideologen und Weltverbesserer“; aber es wäre noch sehr zu prüfen, ob nicht zu Zeiten ein kluger Weltverbesserungsplan mit einem entsprechenden politischen Verhalten machtpolitisch weiter führt als der blosserückgriff auf den Willen zur Macht. Spengler gehört zu denen, die aus politischem „Ueberrealismus“ dazu neigen, die Bedeutung der von ihm verspotteten „weltfremden Ideale“ zu unterschätzen. Er scheint, wie Nietzsche, zu übersehen, dass derjenige, der die Geltung von universalen Rechtsideen bestreitet und auf überstaatliche, scheinbar weltfremde Ideale verzichtet, seine eigenen Lebensbedingungen zerstört. Es ist sein Irrtum, den ein einseitiges Nietzsche-Bild nährte, dass „Wirklichkeit und Ideal“ Mächte seien, „die einander nie verstehen“, weil in der Wirklichkeit nicht das Ideal und die Moral, sondern allein die Macht regiere. Das Verhältnis der beiden ist aber nicht ein solches der Trennung, sondern des Aufeinanderangewiesenseins.

Was Nietzsche in seinen eschatologischen Ahnungen über die „zukünftigen Herren der Erde“ und die „Rangordnung der Werte“, über Zucht und „Züchtung“ des neuen Menschen als sein ungreifbares und, wie er erwähnte, das Schicksal des nächsten Jahrtausends entscheidendes Geheimnis bewahrte, erhielt nach dem Ausbruch der nationalsozialistischen Revolution — sehr handfest — den Charakter einer präzisen Antizipation der politisch-weltanschaulichen Bewegung, welche in die Geschehnisse Deutschlands, Europas und der Welt bestimmend eingreifen sollte. Jetzt wird der Versuch unternommen, „Zug um Zug“ aufzuzeigen, „welche Brücken zwischen Nietzsche und uns bestehen“. „Die Gegenwart ist, kurz formuliert, wahrhafte Erfüllung Nietzsches.“⁹⁾ Nietzsche ist „der beste Wegbereiter des neuen Geschehens.“ „Was der Philosoph vor Jahrzehnten erschaut hat, der Erneuerer des deutschen Volkes führt es

⁹⁾ Friedrich Giese, Nietzsche. Die Erfüllung, Tübingen 1934, S. 2, 135, 141, 143, 150.

durch.”¹⁰⁾ Die Ideologen des totalen Staates scheuten keine Mühe, Nietzsche als den Vorläufer und Visionär dessen, was sie für den Sinn der politischen und weltanschaulichen Ordnung des 20. Jahrhunderts halten, zu preisen. „Im geschichtlichen Ganzen, schreibt etwa Giese, wird einst das erste Drittel des 20. Jahrhunderts weltanschaulich mit dem Aufkommen des Faschismus gleichgesetzt werden. Historisch wird aber damit die Gestalt Mussolinis für immer die Lehre Nietzsches in Erinnerung rufen! Niemand ist folgerichtiger als Staatsmann den Spuren Nietzsches gefolgt!“ Während der Philosophie-Professor Giese Nietzsche zum ideologischen Vorläufer primär des Faschismus und sekundär des Nationalsozialismus macht, sucht Oehler geradewegs Nietzsches Uebereinstimmung mit den Programmschriften des Nationalsozialismus herauszustellen. Der Wille zur Macht, die Züchtung der Herrenrasse und der „Kampf um die Erdherrschaft“ stehen naturgemäss im Mittelpunkt dieser Interpretation. Nietzsches Frage, „wer soll der Erde Herr sein“, die der Philosoph nicht im Sinne eines Volkes entschieden hat, wird daher von Oehler eingehend behandelt. Er schreibt im Kapitel über „die Herren der Erde“: „Die Weltaufgabe für die Menschheit nimmt der Nationalsozialismus auf. Er ‚masst‘ sie sich nicht an, er hat sie einfach, aus Notwendigkeit. Vom deutschen Volk aus, und zwar in der Ueberzeugung, dass nur vom arischen Menschen die Erdregierung im Sinne Nietzsches ausgehen kann“. Es ist ein leichtes Spiel, diese Deutungen, deren Herkunft aus politischen Antrieben allzu unverkennbar ist, mit Nietzsche selbst zu „widerlegen“. Die Interpretation seines verhängnisvollen vieldeutigen Werkes erfolgt immer nach demselben ordinären Muster: der politische Zweck fungiert als Filter, der zurückbehält, was die eigenen politischen Absichten stört. Was einem nicht passt, wird verschwiegen. Das Verfahren ist zweifellos einfach und erfolgreich; denn es rechnet mit der Dummheit und Kenntnislosigkeit des Lesers. Ein Beispiel für viele mag immerhin in diesem Zusammenhang seine Stelle finden. Es illustriert die hochkomplexe Art von Nietzsches sogenanntem politischem Denken, das sich jeder willkürlichen Simplifizierung — und

¹⁰⁾ Richard Oehler, Friedrich Nietzsche und die deutsche Zukunft, Leipzig 1935, S. 5, 120, 125, 127.

darin besteht die zweckgebundene politische Ausbeutung — zwar entzieht, aber auch offenbar macht, wie sich darin Einsicht, Wunsch und Phantastik seltsam überschneiden. Nietzsche schreibt (XVI 377): „Eine Frage: die Herrschaft der Erde — angelsächsisch. Das deutsche Element ein gutes Ferment, es versteht nicht zu herrschen. Die Herrschaft in Europa ist deshalb deutsch, weil es mit ermüdeten, greisen Völkern zu tun hat: es ist seine Barbarei, seine verzögerte Kultur, die die Macht gibt. Frankreich voran in der Kultur — Zeichen des Verfalls Europas. Russland muss Herr Europas und Asiens werden, — es muss kolonisieren und China und Indien gewinnen. Europa als das Griechenland unter der Herrschaft Roms. Europa also zu fassen als Kultur-Zentrum: die nationalen Torheiten sollen uns nicht blind machen, dass in der höheren Region bereits eine fortwährende gegenseitige Abhängigkeit besteht... Alles strebt nach einer Synthese der europäischen Vergangenheit in höchsten geistigen Typen.“ Und gleich darauf: „Die Gewalt ist einmal geteilt zwischen Slaven und Angelsachsen.“

Dass die Ideologen des totalen Staates sich auf Nietzsche beriefen, ist ein Missverständnis und ein Missbrauch. Dass sie es aber konnten, muss seinen Grund in seinen Schriften haben. Wie immer man sich zu diesem Werke stellt, zu vieles spricht dafür, dass der späte Nietzsche die Absichten des frühen nicht preisgegeben hat: nämlich sein ursprüngliches philosophisches und pädagogisches Anliegen: das Problem der Erneuerung der europäischen Kultur. Aber selbst wenn sich die Inanspruchnahme Nietzsches für die politisch-weltanschaulichen Ideologien der Gegenwart als ein Fehlgriff und als Willkür erweist, so lässt sich ebenso wenig übersehen oder verschweigen, dass die Möglichkeit dieses Missbrauchs in seinem Werk in fataler Weise angelegt war. Vornehmlich nach 1884 hat sich Nietzsche mehr und mehr, wie um das Schweigen, mit dem die harthörigen Zeitgenossen seine Schriften quittierten, gewaltsam zu durchbrechen, der provokatorischen Exaltation bedient. Er verfiel, wie er selbst bekennt, der „Magie des Extrems“, von der er glaubte, sie werde seinen philosophischen „Immoralismus“ zum Siege führen (XIX 178). Es ist kein Zufall, dass die Gegenwart der kruden und brutalen Masslosig-

keit vieler Fragmente aus dem Nachlass und der emphatischen Vergötzung des Willens zur Macht eine sture Bewunderung zollt und seine grossartige psychologische Kritik und Analyse gänzlich ausser Acht lässt. Darum legen die Interpreten, die sein Werk für politische Zwecke herrichten, den Nachdruck auf Feststellungen, wie die folgende: „Ich freue mich der militärischen Entwicklung Europas, auch der innern anarchistischen Zustände: Die Zeit der Ruhe und des Chinesentums... ist vorbei... Der Barbar ist jedem von uns erwacht, auch das wilde Tier“ (XVIII 95/6). Nietzsches Diagnose des Zeitalters stimmt in vielen wesentlichen Zügen mit derjenigen von Zeitgenossen, die sich vom Glauben an den Fortschritt und die menschliche Perfektivität nicht betören liessen, überein. Aber seine Visionen, in denen er die Ueberwindung des heillosen Zerfalls der abendländischen Werte vorwegzunehmen glaubte, verharren in gespensterhafter Zweideutigkeit. Ihr faszinierender Glanz verdeckt nur kümmerlich seine tiefe Ratlosigkeit. Hilfe verheissen sie zwar, doch bringen sie sie nicht. Nietzsche bleibt das Ingenium der Kritik, die ihre geistigen Voraussetzungen zersetzt, um dann zu erkennen, dass sie ihn ins Bodenlose führt. Eine neue Grundlage konnte er nicht schaffen, weil er die abendländische Ueberlieferung für unfruchtbar hielt. Woher hätte Nietzsche denn auch die geistige Substanz für eine neue Kultur nehmen können, wenn nicht eben aus diesem Abendland, dessen gehaltvollste Werte er als dem Niedergang des kranken Lebens entstammend auffassen zu dürfen glaubte? Nietzsche musste sich darum als einen Heimatlosen bezeichnen, der eine Heimat sucht und sie nicht findet. „Wir Heimatlosen von Anbeginn — wir haben gar keine Wahl, wir müssen Eroberer und Entdecker sein: vielleicht dass wir, was wir selbst entbehren, unseren Nachkommen hinterlassen, — dass wir ihnen eine Heimat hinterlassen“ (XIV 367). Für den Politiker, den man aus Nietzsche machen wollte, fehlte ihm, obgleich er eine unvergleichlich feine psychologische „Witterung“ besass, die Einsicht in die konkreten politischen Probleme, die nicht gelöst werden durch die Züchtung einer Herren-Rasse, „in der dem Willen philosophischer Gewaltmenschen und Künstler-Tyrannen Dauer über Jahrtausende gegeben wird“ und die am „Menschen selbst“ als

„Künstler zu gestalten“ versucht. Und was schliesslich die Erhebung Nietzsches in den Rang eines europäischen Philosophen der Politik anbetrifft, so ist die Feststellung am Platze, dass ihm vor allem die staatsmännische Tugend par excellence abging — der Sinn für das Mass.