

RUDOLF STEINER

Friedrich Nietzsche

Ein Kämpfer gegen
seine Zeit

Zweite, durch Aufnahme
mehrerer Aufsätze erweiterte Auflage
2. bis 6. Tausend

1 9 2 6

Philosophisch-Anthroposophischer Verlag
am Goetheanum, Dornach (Schweiz)

B
331
568
1726

Inhalt.

Einleitung zur Neuausgabe 1926	1
Friedrich Nietzsche im „Lebensgang“ Rudolf Steiners	13
Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit Vorrede zur ersten Auflage 1895	33
I. Der Charakter	37
II. Der Übermensch	61
III. Nietzsches Entwicklungsgang	121
Die Philosophie Friedrich Nietzsches als psycho- pathologisches Problem	153
Friedrich Nietzsches Persönlichkeit und die Psycho-Pathologie	183
Die Persönlichkeit Friedrich Nietzsches. Ge- dächtnisrede	203

Einleitung zur Neuausgabe 1926.

Eine jener Aufgaben, die Rudolf Steiner sich vorgesetzt hatte und die leider vor seinem Hinscheiden im letzten Jahre nicht mehr zur Ausführung kommen konnte, war die Neuherausgabe seiner vor mehr als dreißig Jahren erschienenen Schrift: „Nietsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit“. Im Jahre 1921 hatte ich Gelegenheit, mit ihm über den Plan der Neuherausgabe zu sprechen. Er äußerte die Absicht, diese Schrift mit seinen Aufsätzen über die psycho-pathologische Seite der Philosophie Friedrich Nietzsches sowie mit einer Gedächtnisrede zu Nietzsches Tod aus dem Jahre 1900 zu vereinigen und dem Ganzen eine Vorrede voranzusenden. Diese sollte die beiden so verschiedenartigen Behandlungsweisen, wie sie in dem Buche von 1895 und in den Aufsätzen von 1900 zum Ausdruck kommen, in ihrem wechselseitig bedingten, sich ergänzenden Zusammenhang darstellen.

Das Zweite, worauf Rudolf Steiner großen Wert legte, war seine Stellung zu der Nietzscheschen Lehre von der „Wiederkunft des Gleichen“. Er hatte im Jahre 1896 die Entdeckung gemacht, daß Nietzsche diese Lehre nach der Lektüre von Eugen Dührings Buch „Kursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung“, als eine Art Gegenidee gegen die moderne Natur-

wissenschaft ausgebildet hat. Im Jahrgang 1900 des damals von ihm herausgegebenen „Magazin für Literatur“ hat Rudolf Steiner diese Gedanken zuerst ausgesprochen. Es lag ihm daran, auch diese für das Verständnis von Nietzsches Wesen grundlegende Erkenntnis über die „ewige Wiederkunft“ in der Neuausgabe zur Darstellung zu bringen. Schon die letzten Worte seines Nietzschebuches (vgl. unten S. 151) weisen auf diese Notwendigkeit hin.

Nun hat Rudolf Steiner ein Kapitel in seinem Buche „Mein Lebensgang“¹⁾ der Schilderung seiner geistigen Beziehungen zu Nietzsche gewidmet. Darin hat er seine Gedanken über die „Wiederkunft des Gleichen“, losgelöst aus dem damals im „Magazin für Literatur“ gegebenen Zusammenhange, wiedergegeben und ihre Bedeutung in lichtvoller Weise erläutert. Er zeigt da, daß viele der Ideen Nietzsches als solche „Gegenideen“ gebildet worden sind, ja, daß darin geradezu der Schlüssel für die Art zu finden ist, wie Nietzsche als „Kämpfer gegen seine Zeit“ an dieser Zeit leiden mußte.

Darum erscheint es berechtigt, diese Neuausgabe durch jene letzten und zusammenfassenden Gedanken Rudolf Steiners über Nietzsche einzuleiten. Dann sollen das Buch vom Jahre 1895 und die genannten Aufsätze im Sinne jener Unterredung folgen. Durch die gütige Erlaubnis von Frau Marie Steiner, in deren Händen die Verwaltung des Nachlasses Rudolf Steiners liegt, bin ich in der Lage, hier diese Erläuterung zum Zustandekommen der Anordnung für die Neu-

¹⁾ Rudolf Steiner. Mein Lebensgang. Philosoph. Anthroposoph. Verlag 1925. Dornach, Goetheanum, Schweiz.

ausgabe geben zu können und noch einige Ausführungen über das gegenseitige Verhältnis des Nietzschebuches und der später veröffentlichten Aufsätze hinzuzufügen.

Rudolf Steiner hat in Nietzsche stets jene bedeutende Persönlichkeit gesehen, die am meisten gelitten hat unter dem Ernst der Erkenntnisprobleme des modernen Menschen. Er selbst hat mit ihnen gerungen, und an diesem Ringen ist ihm die Kraft erstarkt für die Schöpfung seiner Geisteswissenschaft. „Ich empfand es als theoretische Ehrensache, ihm überallhin zu folgen. Manchmal war mir's, als ob sich mein Gehirn von seinem Boden löste, manchmal fingen die feinsten Fasern desselben zu zappeln an; ich glaubte es zu spüren, wie sie sich sträubten, die von allen Urvätern ererbten Lagen so ganz plötzlich verlassen zu müssen. Vielleicht aber ist der Urgrund der Dinge so schwer zu erreichen, daß wir gar nicht zu ihm gelangen können, wenn wir nicht unser Gehirn aufs Spiel setzen wollen.“ So schreibt Steiner über Nietzsche im Jahre 1892, kurz, nachdem er zuerst Nietzsches Schriften kennen gelernt hatte, in einem Aufsatz im „Literarischen Merkur“ (Nietzscheanismus. Lit. Merkur 1892, S. 106).

Solches vollständige Sich-Hineinleben in die Denkweise des Anderen bildete Rudolf Steiners wahres Lebenselement. Aus dieser Gesinnung ist auch die Schrift „Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit“, entstanden. Wer so wie Rudolf Steiner, von der Naturwissenschaft ausgehend, sich Schritt für Schritt eine Geisteswissenschaft als Erweiterung der modernen Naturerkenntnis erkämpft hat, muß die tiefste Sym-

pathie und Wertschätzung für denjenigen empfinden, der an dem unendlichen Leiden, das ihm jene unvergeistigten naturwissenschaftlichen Ideen verursachten, als ein wahrer Blutzeuge modernen Erkenntnisstrebens zugrunde gegangen ist. Die Genialität Nietzsches, seine unbegrenzte Redlichkeit, sein Wahrheitsmut sind in ergreifender Weise dargestellt, nirgends ist auf eine psycho-pathologische Seite in Nietzsches Wesen hingewiesen. Nur eines betont Steiner (S. 119), daß Nietzsche stets die Bedeutung des Bewußtseins für die menschliche Persönlichkeit unterschätzt habe. Daher sei es ihm nie möglich gewesen, zwischen den bloß sinnlichen Instinkten und den geistigen, den moralischen Instinkten, die bewußte Triebfedern des menschlichen Handelns sind, zu unterscheiden. Die „moralische Phantasie“, die im Menschen in Freiheit ein eigenes Gutes und Böses schafft, in der instinktive Ursprünglichkeit und Bewußtheit zu einer Einheit verbunden sind, und die das wesentlich Neue von Steiners Freiheitsphilosophie ausmacht, fehlt Nietzsche. Er kann sie nicht finden, darum findet auch sein Übermensch keine Erdenziele. Rudolf Steiner ist Nietzsche in jenem Buche ganz gefolgt, er hat ihn gegen alle Angriffe philiströser Zeitgenossen verteidigt, aber er hat auf den Punkt hingewiesen, wo Nietzsche in tragischer Weise das Hereinbrechen einer geistigen Welt in die menschlichen Instinkte nur zerstörend, aber nicht aufbauend erleben kann.

Hier mag es nun am Platze sein, auf die Verschiedenheit der Betrachtungsweisen Rudolf Steiners in dem Buche vom Jahre 1895 und den Aufsätzen über Psycho-Pathologie hinzuweisen. An einem Beispiel

mag diese Verschiedenheit deutlich werden. „Gesetzt, wir wollen Wahrheit, warum nicht lieber Unwahrheit?“, so sagt Nietzsche in „Jenseits von Gut und Böse“. Steiner äußert sich in dem Nietzschebuch zu diesem Ausspruch: „Das ist ein Gedanke von kaum zu überbietender Kühnheit. Stellt man daneben, was ein anderer kühner ‚Grübler und Rätselfreund‘, Johann Gottlieb Fichte, von dem Streben nach Wahrheit sagt, so sieht man erst, wie tief aus dem Wesen der menschlichen Natur Nietzsche seine Vorstellungen heraufholt. ‚Ich bin dazu berufen‘ — sagte Fichte — ‚der Wahrheit Zeugnis zu geben; an meinem Leben und an meinem Schicksal liegt nichts; an den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel. Ich bin ein Priester der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde; ich habe mich verbindlich gemacht, alles für sie zu tun und zu wagen und zu leiden‘ (Fichte, Vorlesungen ‚Über die Bestimmung des Gelehrten‘, vierte Vorlesung). Diese Worte sprechen das Verhältnis aus, in das sich die edelsten Geister der abendländischen neueren Kultur zur Wahrheit setzen. Nietzsches angeführtem Ausspruch gegenüber erscheinen sie oberflächlich. Man kann gegen sie einwenden: Ist es denn nicht möglich, daß die Unwahrheit wertvollere Wirkungen für das Leben hat, als die Wahrheit? Ist es ausgeschlossen, daß die Wahrheit dem Leben schadet? Hat sich Fichte diese Fragen gestellt? Haben es andere getan, die ‚der Wahrheit Zeugnis‘ gegeben haben?“

Demgegenüber heißt es in dem Aufsätze „Die Philosophie Friedrich Nietzsches als psycho-pathologisches Problem“ (S. 156): „Eine Eigenschaft, die sich durch Nietzsches ganzes Wirken hindurchzieht, ist der Mangel

des Sinnes für objektive Wahrheit. Was die Wissenschaft als Wahrheit anstrebt, das war für ihn im Grunde nie vorhanden. In der Zeit, die kurz vor dem Ausbruche des völligen Wahnsinns liegt, steigert sich dieser Mangel zu einem förmlichen Haß auf alles, was man logische Begründung nennt.“

Man kann sich fragen: Warum wird der Wahrheitsinn Nietzsches in den beiden Schriften so grundverschieden charakterisiert? Dies ist so zu verstehen: Das eine Mal sehen wir hin auf Nietzsches Genialität, die kühner fragen konnte als alle anderen, auf den genialen Kämpfer gegen seine Zeit. Das andere Mal aber sehen wir darauf hin, daß es Nietzsche unmöglich war, die großen Fragen, die er sich stellte, durch Erkenntnis zu lösen. Seine Genialität mußte aus unbegrenzter Redlichkeit Fragen stellen, der seine logischerkenntnistheoretische Fähigkeit nicht gewachsen war. Daran zerbrach er. Das ist das Krankhafte bei Nietzsche, daß seine logische Fähigkeit, sein Sinn für objektive Wahrheit, seinem unbegrenzten Willensdrang, redliche Fragen zu stellen, nicht das Gleichgewicht halten konnte.

Rudolf Steiner hat sich einmal in einem Aufsatz „Der geniale Mensch“ (Magazin 1900) über das Wesen des Genies ausgesprochen: „Bei dem Genie ist die Erfindungsgabe nur eine reichere als beim Durchschnittsmenschen. Vollkommen werden geniale Schöpfungen nur, wenn der Erfindungsgabe ein entsprechendes Maß von Talent zur Seite steht, das dem Genie die Herrschaft über seine Ideen sichert. Verliert es die letztere, so wird es von seinen eigenen Gebilden wie von fremden Gewalten beherrscht. Deshalb kann, wenn

die Erfindungsgabe einseitig ausgebildet ist, und von keiner registrierenden, ordnenden Seelenkraft unterstützt wird, das Genie in Wahnsinn übergehen.“

Von zwei Seiten stellt also Rudolf Steiner Nietzsches Wesen dar. Von der Seite seiner Genialität und von der Seite seiner dieser Genialität nicht das Gleichgewicht haltenden Selbstkritik, Besonnenheit und Logik. Diese aber konnte sein Gehirn wegen der krankhaften Anlage nicht genügend stark entwickeln. Er konnte nicht Philosoph genug sein, um die von seiner eigenen Genialität gestellten Fragen zu beantworten. Dem Erkenntnisleiden der Fragestellung stand niemals die voll ausgleichende Befriedigung des Denkers gegenüber, der die Lösung der Probleme findet. Sein Denken ließ keine geistige Welt einstrahlen, die die Wunden hätte heilen können, welche der durch moderne Erkenntnisrätsel angeregte geniale Fragemut geschlagen hatte.

„Man kann Nietzsches Geisteskonstitution nicht mit den Begriffen der Psychologie verstehen, man muß die Psycho-Pathologie zu Hilfe rufen. Mit dieser Behauptung soll nichts gegen das geniale Schaffen Nietzsches gesagt werden (S. 178). Am wenigsten soll damit über Wahrheit und Irrtum in seinen Ideen selbst etwas entschieden werden. Nietzsches Genie hat mit dieser Untersuchung überhaupt nichts zu tun. Das Genialische erscheint bei ihm durch ein pathologisches Medium hindurch“ (S. 179). So spricht sich Steiner in dem unten folgenden Aufsatz über sein Unternehmen aus.

Die morbide Anlage von Nietzsches Nervensystem war seiner außerordentlichen genialen Produktivität,

seinem Willen zum Leben, nicht gewachsen. So lebte sich diese Produktivität, dieses geniale Dionysische zuletzt immer mehr zerstörend für sein Nervensystem aus. Was eigentlich als größte Genialität, was als bedeutendste Intuition durch ein gesundes Nervensystem in höchster Besonnenheit zu gesunden Erkenntnissen geführt worden wäre, welche aus geistigen Urgründen hätten einstrahlen müssen, wurde hier zum Zerstörer des Leibes. „Das Problem Nietzsche,“ so spricht sich Steiner (S. 179) aus, „hat gerade dadurch sein großes Interesse, weil ein genialer Mensch Jahre hindurch mit morbiden Elementen kämpft, weil er große Gedanken nur in einem Zusammenhang vorzubringen vermag, der durch die Psycho-Pathologie erklärbar wird.“ So sehen wir in den Jahren 1879—1888 einen ständig fortschreitenden Prozeß, der Ende Dezember 1888 seinen Höhepunkt erreicht, indem der Wahnsinn zum Ausbruch kommt. Zuletzt muß Nietzsche in seinem „Ecce homo“ sagen, in dem sich dieser Vorgang der Zerstörung ganz klar ausspricht: „Ich kenne die Lust am Vernichten in einem Grade, die meiner Kraft zum Vernichten gemäß ist — in Beidem gehorche ich meiner dionysischen Natur, welche das Nein-Tun nicht vom Ja-Sagen zu trennen weiß. Ich bin der erste Immoralist. Damit bin ich der Vernichter par excellence.“ Wie zerstörend offenbart sich in Nietzsche der Geist durch das erkrankte Nervensystem hindurch.

Warum hat aber die Idee der Wiederkunft des Gleichen eine so außerordentliche Bedeutung? Steiner deutet es im „Lebensgang“ an: „Die wiederholten Erdenleben des Menschen dämmerten im Unterbewußtsein Nietzsches ... Nietzsche war umklammert von den

Fesseln der Naturanschauung. Was diese aus den wiederholten Erdenleben machen konnte, das zauberte sich vor seine Seele. Und er lebte das ... Dieses Leben noch unzählige Male zu erfahren, das stand vor seiner Seele statt der Perspektive auf die befreienden Erfahrungen, die eine solche Tragik in der Weiterentwicklung kommenden Lebens zu erfahren hat.“ Diese Idee aber war eine zwangsmäßige Gegenidee zu Dührings naturwissenschaftlicher Idee. Es konnte sich seinem morbiden Nervensystem nur eine solche Gegenidee entringen, anstatt einer Geistanschauung, der eine solche Wiederholung sinnvoll erscheinen kann. Nietzsches geistiger Wesenskern fragt unbewußt nach den wiederholten Erdenleben, aber er kann nur die naturwissenschaftlich sinnlose Gegenidee der „Wiederholung des Gleichen“ erzeugen. Den mutigen Frager nach dem Schicksal grinste aus dem zerstörten Instrument seines Geistes die „ewige Wiederkunft“ an und er zerbrach an ihr.

Rudolf Steiner durfte in dem Aufsatz des Jahres 1900 sagen (S. 179): „Nicht die Genialität Friedrich Nietzsches soll aus seiner kranken Konstitution erklärt werden. Nietzsche war ein Genie, trotzdem er krank war. Ein anderes ist es, die Genialität selbst als krankhaften Geisteszustand zu erklären; ein anderes, die Gesamtpersönlichkeit eines Menschen von Genie unter Berücksichtigung des Morbiden in seinem Wesen zu begreifen.“ In seinem „Lebensgang“ hat Rudolf Steiner auf seinen einzigen Besuch bei Nietzsche hingewiesen. Er spricht von einem Geisterlebnis, das sich vor seine Seele stellte, als er vor dem geistig Umnachteten stand: Nietzsches Seele schwebend, frei hin-

gegeben geistigen Welten über dem Körper, der ihr Widerstand bot, sich in vollem Lichte zu entfalten. Rudolf Steiner durfte so von dem Genie Nietzsches sprechen, weil er sein wahres Wesen geschaut hatte. Er tat es in dem Buche „Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit“.

Und er durfte auf der anderen Seite im Jahre 1900 über das Morbide in Nietzsches Konstitution sprechen. In welchem Sinne er dies konnte, darauf weist ein Aufsatz hin, den Rudolf Steiner kurz darauf in derselben medizinischen Wochenschrift (Wiener Klinische Rundschau 1901 Nr. 2, S. 24) hat erscheinen lassen: „Goethe und die Medizin“¹⁾. Für Goethe war das Krankhafte niemals bloß etwas Abnormes, sondern er wußte, daß die Betrachtung des Krankhaften Licht verbreitet über die Gesetze des Gesunden. Daher nimmt seine Metamorphose der Pflanzen den Ausgang von einer pathologischen Erscheinung, den gefüllten Blumen, und er erkennt, daß in jedem Staubgefäß die Möglichkeit liegt, Blatt zu werden, daß aber diese Möglichkeit nur gewöhnlich verhindert wird. Im scheinbar Abnormen wird also nur offenbar, was auch bei der normalen Bildung wirkt, aber dort durch eine andere Kraft in Schranken gehalten wird. So dachte Goethe über das Krankhafte, er, der in der Natur immer den Geist suchte und auch fand. „Goethe,“ so sagt Steiner in jenem Aufsätze, „hat durch seine Beziehungen zur Medizin bewiesen, daß er diesem Geistgebiete den rechten Platz in der Gesamtheit des menschlichen Geistes anzuweisen hatte.“

¹⁾ Abgedruckt in der Wochenschrift „Das Goetheanum“, III. Jahrgang, Nr. 15 vom 18. November 1923.

Was aber Goethe nur andeuten konnte als einen Weg des Medizinischen, Rudolf Steiner hat es in seiner letzten, nach seinem Tode erschienenen Schrift „Grundlegendes zur Erweiterung der Heilkunst nach geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen“ zum Ziele geführt¹⁾. Denn dort ist die Krankheit geschildert als das gestörte Zusammenwirken des Geistig-Seelischen mit dem Physisch-Leiblichen. Krankheit entsteht, wenn das Geistig-Seelische zu wenig oder zu stark in das Physisch-Leibliche eingreift. Dort steht geisteswissenschaftliche Anschauung in innigster Verbindung mit einer medizinischen Erkenntnis, welche die Fortführung der Goetheschen keimhaften Gedanken ist. Und wir sehen im Lichte dieser geisteswissenschaftlichen Heilkunde, wie Nietzsches „übergesundes“ Stoffwechselsystem sein morbiges Nervensystem gleichsam überfluten mußte, und wie das Geistig-Seelische Nietzsches endlich den Kampf verloren geben und das zerstörte Nervensystem verlassen mußte.

So geben uns gerade die letzten Werke Rudolf Steiners gleichsam Aufschluß über seine beiden Versuche, Nietzsches Gesamtpersönlichkeit zu schildern. Der „Lebensgang“ zeigt uns das geistig geschaute Bild, das rechtfertigte, so über Nietzsche sich zu äußern, wie es 1895 geschehen ist, und die medizinische Schrift zeigt uns, welche medizinische Denkweise das Recht hatte, von dem Morbiden in Nietzsche zu sprechen, „ohne die Behauptungen der Gegner Friedrich Nietzsches zu vermehren“ (vgl. S. 155).

¹⁾ Dr. Rudolf Steiner und Dr. Ita Wegman, Grundlegendes zur Erweiterung der Heilkunst nach geisteswissenschaftlichen Erkenntnissen. Phil. anthr. Verlag, Dornach 1925.

Goethe hat den Geist in der Natur gefunden. Die in seinem Sinne wirkende Medizin kann dem Menschenwesen gerecht werden, kann ohne Verletzung der Pietät an das Krankhafte herantreten, das den großen Geist Nießsches, sich ganz rein auszusprechen, gehindert hat. Die geistige Anschauung einer Geistpersönlichkeit und ein Medizinisches, das aus der Goetheschen Naturanschauung hervorgegangen ist, verbinden sich, um Nießsches tragisches Geschick in seiner ganzen Größe begreifen zu lassen.

Eugen Kolisko.

Friedrich Nietzsche
im „Lebensgang“ Rudolf Steiners.

(1924.)

In diese Zeit fällt mein Hineintreten in die Kreise des geistigen Erlebens, in denen Nietzsche gewirkt hat.

Meine erste Bekanntschaft mit Nietzsches Schriften fällt in das Jahr 1889. Vorher hatte ich keine Zeile von ihm gelesen. Auf den Inhalt meiner Ideen, wie sie in der „Philosophie der Freiheit“ zum Ausdruck kamen, haben die seinigen keinen Einfluß gehabt. Ich las, was er geschrieben hatte, mit der Empfindung des Angezogenwerdens von dem Stil, den ihm sein Verhältnis zum Leben gegeben hatte. Ich empfand seine Seele als ein Wesen, das mit vererbter und erzogener Aufmerksamkeit auf alles hinhorchen mußte, was das Geistesleben seiner Zeit hervorgebracht hatte, das aber stets fühlte, was geht mich doch dieses Geistesleben an; es muß eine andere Welt geben, in der ich leben kann; in dieser stört mich so vieles am Leben. Dieses Gefühl machte ihn zum geistbefeuernten Kritiker seiner Zeit; aber zu einem Kritiker, den die eigene Kritik krank machte. Der die Krankheit erleben mußte, und der von der Gesundheit, von seiner Gesundheit nur träumen konnte. Er suchte zuerst nach Möglichkeiten, seinen Traum von der Gesundheit zum Inhalt seines Lebens zu machen; und so suchte er mit Richard Wagner, mit Schopenhauer, mit dem modernen „Positivismus“ so zu träumen, als ob er den Traum in seiner Seele zur Wirklichkeit machen wollte.

Eines Tages entdeckte er, daß er nur geträumt hatte. Da fing er an, mit jeglicher Kraft, die seinem Geiste eigen war, nach Wirklichkeiten zu suchen. Wirklichkeiten, die „irgendwo“ liegen mußten; er fand nicht „Wege“ zu diesen Wirklichkeiten, aber Sehnsuchten. Da wurden die Sehnsuchten in ihm Wirklichkeiten. Er träumte weiter; aber die gewaltige Kraft seiner Seele schuf aus den Träumen innermenschliche Wirklichkeiten, die ohne die Schwere, die den Menschenideen seit lange eigen war, frei in einer geistfrohen, aber von dem „Zeitgeist“ widerlich berührten Seelenstimmung schwebten.

So empfand ich Nietzsche. Das Freischwebende, Schwerelose seiner Ideen riß mich hin. Ich fand, daß dieses Freischwebende in ihm manche Gedanken gezeitigt hatte, die Ähnlichkeit mit denen hatten, die in mir selbst auf Wegen, die den seinigen ganz unähnlich waren, sich gebildet hatten.

So konnte ich 1895 in der Vorrede zu meinem Buche „Nietzsche als Kämpfer gegen seine Zeit“ schreiben: „Schon in meinem 1886 erschienenen kleinen Buche ‚Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung‘ kommt dieselbe Gesinnung zum Ausdruck“, wie in einigen Werken Nietzsches. Was mich aber besonders anzog, war, daß man Nietzsche lesen durfte, ohne irgendwie bei ihm selbst auf etwas zu stoßen, das den Leser zu seinem „Anhänger“ machen wollte. Man konnte mit hingebender Freude seine Geisteslichter empfinden; man fühlte sich in diesem Empfinden ganz frei; denn man fühlte, seine Worte fingen an zu lachen, wenn man ihnen zugemutet hätte, man solle ihnen zustimmen, wie Haeckel oder Spencer dies voraussetzten.

So durfte ich auch, um mein Verhältnis zu Nietzsche auszusprechen, in dem genannten Buche dies mit Worten tun, die er über das seinige zu Schopenhauer geformt hat: „Ich gehöre zu den Lesern Nietzsches, welche, nachdem sie die erste Seite von ihm gelesen, mit Bestimmtheit wissen, daß sie alle Seiten lesen und auf jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat. Mein Vertrauen zu ihm war sofort da . . . Ich verstand ihn, als ob er für mich geschrieben hätte, um mich verständlich, aber unbescheiden und töricht auszudrücken.“

Kurz, bevor ich an die Niederschrift dieses Buches ging, erschien eines Tages Nietzsches Schwester, Elisabeth Förster-Nietzsche, im Goethe- und Schillerarchiv. Sie machte eben die ersten Schritte zur Gründung eines Nietzschearchives und wollte erfahren, wie das Goethe- und Schillerarchiv eingerichtet war. Bald darauf erschien auch der Herausgeber von Nietzsches Werken, Fritz Koegel, in Weimar, und ich lernte ihn kennen.

Ich bin später mit Frau Elisabeth Förster-Nietzsche in schwere Konflikte gekommen. Damals forderte ihr beweglicher, lebenswürdiger Geist meine tiefste Sympathie heraus. Ich habe unter den Konflikten unsäglich gelitten; eine verwickelte Situation hat es dazu kommen lassen; ich wurde genötigt, mich gegen Anschuldigungen zu verteidigen; ich weiß, daß das alles notwendig war, daß mir dadurch schöne Stunden, die ich im Nietzschearchiv in Naumburg und Weimar erleben durfte, mit einem Schleier der Bitternis in der Erinnerung überzogen sind; aber ich bin Frau Förster-Nietzsche doch dankbar, daß sie mich bei dem ersten

der vielen Besuche, die ich bei ihr machen durfte, in das Zimmer Friedrich Nietzsches führte. Da lag der Umnachtete mit der wunderbar schönen Stirne, Künstler- und Denkerstirne zugleich, auf einem Ruhesofa. Es waren die ersten Nachmittagsstunden. Diese Augen, die im Erloschensein noch durchseelt wirkten, nahmen nur noch ein Bild der Umgebung auf, das keinen Zugang zur Seele mehr hatte. Man stand da, und Nietzsche wußte nichts davon. Und doch hätte man von dem durchgeistigten Antlitz noch glauben können, daß es der Ausdruck einer Seele wäre, die den ganzen Vormittag Gedanken in sich gebildet hatte, und die nun eine Weile ruhen wollte. Eine innere Erschütterung, die meine Seele ergriff, durfte meinen, daß sie sich in Verständnis für den Genius verwandle, dessen Blick auf mich gerichtet war, mich aber nicht traf. Die Passivität dieses lange Zeit verharrenden Blickes löste das Verständnis des eigenen Blickes aus, der die Seelenkraft des Auges wirken lassen durfte, ohne daß ihm begegnet wurde.

Und so stand vor meiner Seele: Nietzsches Seele wie schwebend über seinem Haupte, unbegrenzt schon in ihrem Geisteslichte; frei hingegeben geistigen Welten, die sie vor der Umnachtung ersehnt, aber nicht gefunden; aber gefesselt noch an den Leib, der nur so lange von ihr wußte, als diese Welt noch Sehnsucht war. Nietzsches Seele war noch da; aber sie konnte nur noch von außen den Körper halten, der ihr Widerstand bot, sich in ihrem vollen Lichte zu entfalten, so lange sie in seinem Innern war.

Ich hatte vorher den Nietzsche gelesen, der geschrieben hatte; jetzt hatte ich den Nietzsche geschaut,

der aus weit entlegenen Geistgebieten Ideen in seinem Leib trug, die noch in Schönheit schimmerten, trotzdem sie auf dem Wege ihre ursprüngliche Leuchtkraft verloren hatten. Eine Seele, die aus früheren Erdenleben reiches Lichtgold brachte, es aber nicht ganz in diesem Leben zum Leuchten bringen konnte. Ich bewunderte, was Nietzsche geschrieben; aber ich schaute jetzt hinter meiner Bewunderung ein hellstrahlendes Bild.

Ich konnte in meinen Gedanken nur stammeln, von dem, was ich damals geschaut; und das Stammeln ist der Inhalt meines Buches „Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit“. Daß das Buch nur ein solches Stammeln geblieben ist, verbirgt die aber doch wahre Tatsache, daß das Bild Nietzsches es mir inspiriert hat.

Frau Foerster-Nietzsche hat mich dann aufgefordert, Nietzsches Bibliothek zu ordnen. Ich habe dadurch mehrere Wochen im Nietzschearchiv in Naumburg zubringen dürfen. Ich wurde dabei auch mit Fritz Koegel sehr befreundet. Es war eine schöne Aufgabe, die die Bücher vor meine Augen stellte, in denen Nietzsche gelesen hatte. Sein Geist lebte in den Eindrücken auf, welche diese Bücher machten. Ein ganz mit Randbemerkungen versehenes, alle Spuren hingebendster Durcharbeitung tragendes Exemplar eines Emersonschen Buches. Guyaus Schriften mit ebensolchen Spuren. Bücher mit leidenschaftlich kritisierenden Bemerkungen von seiner Hand. Eine große Anzahl von Randbemerkungen, aus denen man die Keime seiner Ideen aufschließen sieht.

Eine durchgreifende Idee der letzten Schaffensperiode Nietzsches konnte ich aufleuchten sehen, indem ich

seine Randbemerkung in Eugen Dührings philosophischem Hauptwerk las. Dühring konstruiert da den Gedanken, daß man das Weltall in einem Augenblick als eine Kombination von Elementarteilen vorstellen könne. Dann wäre das Weltgeschehen der Ablauf aller möglichen solcher Kombinationen. Wären diese erschöpft, dann müßte die allererste wiederkehren und der ganze Ablauf sich wiederholen. Stellte so etwas die Wirklichkeit vor, so müßte es unzählige Male schon geschehen sein und weiter in die Zukunft hinein unzählige Male geschehen. Man käme zu der Idee der ewigen Wiederholung gleicher Zustände des Weltalls. Dühring weist diesen Gedanken als einen unmöglichen zurück. Nietzsche liest das; er nimmt davon einen Eindruck auf; der arbeitet in den Untergründen seiner Seele weiter; und er formt sich dann in ihm als „die Wiederkunft des Gleichen“, die mit der Idee vom „Übermenschen“ zusammen seine letzte Schaffensperiode beherrscht.

Ich war tief ergriffen, ja erschüttert von dem Eindruck, den ich durch ein solches Nachgehen von Nietzsches Lektüre bekam. Denn ich sah, welcher Gegensatz zwischen Nietzsches Geistesart und der seiner Zeitgenossen war. Dühring, der extreme Positivist, der alles ablehnt, was sich nicht aus einer ganz nüchtern orientierten, mathematisch verfahrenen Schematik ergibt, findet den Gedanken der „ewigen Wiederkunft des Gleichen“ absurd, konstruiert ihn nur, um seine Unmöglichkeit darzutun: Nietzsche muß ihn als seine Welträtsellösung wie eine aus den Tiefen der eigenen Seele kommende Intuition aufnehmen.

So steht Nietzsche in vollem Gegensatz zu vielem,

was als Inhalt des Denkens und Fühlens seiner Zeit auf ihn einstürmt. Er nimmt diese Stürme so auf, daß er tief durch sie leidet, und im Leiden, in unsäglichem Seelenschmerzen den Inhalt der eigenen Seele schafft. Das war die Tragik seines Schaffens.

Sie erreichte ihren Höhepunkt, als er die Gedanken-skizzen zu seinem letzten Werke notierte, zum „Willen zur Macht“, oder der „Umwertung aller Werte“. Nietzsche war dazu veranlagt, alles, was er dachte und empfand, aus den Tiefen seiner Seele in rein geistiger Art heraufzuholen. Das Weltbild zu schaffen aus dem Geistgeschehen, das die Seele miterlebt, das lag in seiner Richtung. Das positivistische Weltbild seines, des naturwissenschaftlichen Zeitalters, floß aber auf ihn ein. Darinnen war nur die rein materielle geistlose Welt. Was in diesem Bild noch auf geistige Art gedacht war, das war der Überrest alter Denkweisen, die nicht mehr zu ihm paßten. Nietzsches unbegrenzter Wahrheitssinn wollte alles das ausmerzen. So kam er dazu, den Positivismus ganz extrem zu denken. Eine Geistwelt hinter der materiellen ward ihm zur Lüge. Er konnte aber nur aus der eigenen Seele heraus schaffen. So schaffen, wie ein wahres Schaffen nur Sinn erhält, wenn es den Inhalt der Geistwelt in Ideen vor sich hinstellt. Diesen Inhalt lehnte er ab. Der naturwissenschaftliche Weltinhalt hatte seine Seele so stark ergriffen, daß er ihn wie auf Geisteswegen schaffen wollte. Lyrisch, in dionysischem Seelenfluge, schwingt sich seine Seele im „Zarathustra“ auf. Wunderbar webt da das Geistige, aber es träumt in Geistwundern von materiellem Wirklichkeitsgehalt. Es zerstäubt der Geist in seiner Entfaltung, weil er nicht sich finden,

sondern nur den erträumten Abglanz des Materiellen als seine Scheinwesenheit erleben kann.

Ich lebte in der eigenen Seele damals in Weimar viel in dem Anschauen von Nietzsches Geistesart. In meinem eigenen Geist-Erleben hatte diese Geistesart ihren Platz. Dieses Geist-Erleben konnte mit Nietzsches Ringen, mit Nietzsches Tragik leben; was gingen es die positivistisch gestalteten Gedankenergebnisse Nietzsches an!

Andere haben mich für einen „Nietzscheaner“ gehalten, weil ich restlos bewundern konnte auch, was meiner eigenen Geistesrichtung entgegengesetzt war. Mich fesselte, wie der Geist in Nietzsche sich offenbarte; ich glaubte, ihm gerade dadurch nahe zu sein, denn er stand niemand nahe durch Gedankeninhalte; er fand sich allein mit Menschen und Zeiten im Miterleben der Geistwege zusammen.

Eine Zeitlang habe ich mit dem Herausgeber von Nietzsches Werken, Fritz Koegel, viel verkehrt. Manches auf die Nietzscheausgabe Bezügliche haben wir durchgesprochen. Eine offizielle Stellung im Nietzschearchiv oder zur Nietzscheausgabe habe ich nie gehabt. Als Frau Foerster-Nietzsche mir eine solche anbieten wollte, führte gerade das zu Konflikten mit Fritz Koegel, die fortan mir jede Gemeinsamkeit mit dem Nietzschearchiv unmöglich machten.

Mein Verhältnis zum Nietzschearchiv stellte sich in mein Weimarer Leben als eine Episode starker Anregungen hinein, die mir zuletzt im Zerbrechen des Verhältnisses tiefes Leid brachte.

Aus der weitgehenden Beschäftigung mit Nietzsche verblieb mir die Anschauung von seiner Persönlich-

keit, deren Schicksal war, das naturwissenschaftliche Zeitalter der letzten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts in Tragik mitzerleben, und an der Berührung mit ihm zu zerbrechen. Er suchte in diesem Zeitalter, konnte aber in ihm nichts finden. Mich konnte das Erleben an ihm nur festigen in der Anschauung, daß alles Suchen in den Ergebnissen der Naturwissenschaft das Wesentliche nicht in ihnen, sondern durch sie im Geiste finden müsse.

So trat gerade durch Nietzsches Schaffen das Problem der Naturwissenschaft in erneuerter Gestalt vor meine Seele. Goethe und Nietzsche standen in meiner Perspektive. Goethes energischer Wirklichkeitssinn nach den Wesen und Vorgängen der Natur gerichtet. Er wollte in der Natur bleiben. Er hielt sich in reinen Anschauungen von Pflanzen-, Tier- und Menschenformen. Aber indem er sich mit der Seele in diesen bewegte, kam er überall zum Geiste. Den in der Materie waltenden Geist fand er. Bis zu der Anschauung des in sich selbst lebenden und waltenden Geistes wollte er nicht gehen. Eine „geistgemäße“ Naturerkenntnis bildete er aus. Vor einer reinen Geist-Erkenntnis machte er Halt, um die Wirklichkeit nicht zu verlieren.

Nietzsche ging vom Geistanschauen in mythischer Form aus. Apollo und Dionysos waren Geistgestalten, die er erlebte. Der Ablauf der menschlichen Geistgeschichte erschien ihm wie ein Zusammenwirken, oder auch wie ein Kampf zwischen Apollo und Dionysos. Aber er brachte es nur zu dem mythischen Vorstellen solcher Geistgestalten. Er drang nicht vor zu der Anschauung wirklicher geistiger Wesenheit. Vom Geistmythos aus drang er zur Natur vor. Apollo sollte in

Nietzsches Seele das Materielle nach dem Muster der Naturwissenschaft vorstellen; Dionysos sollte wirken wie Naturkräfte. Aber da verfinsterte sich Apollos Schönheit; da ward des Dionysos' Weltemotion durch die Naturgesetzmäßigkeit gelähmt.

Goethe fand den Geist in der Naturwirklichkeit; Nietzsche verlor den Geistmythos in dem Naturtraum, in dem er lebte.

Ich stand zwischen diesen beiden Gegensätzen. Die seelischen Erlebnisse, die sich in meiner Schrift „Nietzsche als Kämpfer gegen seine Zeit“ ausgelebt hatten, fanden zunächst keine Fortsetzung; dagegen stellte sich in meiner letzten Weimarer Zeit Goethe wieder beherrschend vor meine Betrachtung. Ich wollte den Weg kennzeichnen, den das Weltanschauungsleben der Menschheit bis zu Goethe genommen hat; um dann Goethes Anschauungsart in ihrem Hervorgehen aus diesem Leben darzustellen. Ich habe das versucht in dem Buche „Goethes Weltanschauung“, das 1897 erschienen ist.

Ich wollte da zur Anschauung bringen, wie Goethe aus der reinen Naturerkenntnis überall, wo er hinblickt, den Geist aufblitzend erblickt; aber ich habe die Art, wie Goethe sich zum Geist als solchem stellte, ganz unberührt gelassen. Ich wollte den Teil von Goethes Weltanschauung charakterisieren, der in einer „geistgemäßen“ Naturanschauung lebt.

Nietzsches Ideen von der „ewigen Wiederkunft“ und dem „Übermenschen“ standen lange vor mir. Denn in ihnen spiegelte sich, was eine Persönlichkeit über die Entwicklung der Menschheit und über das Wesen des Menschen erleben mußte, die von der Erfassung

der geistigen Welt durch die festgezimmerten Gedanken der Naturanschauung vom Ende des neunzehnten Jahrhunderts zurückgehalten wurde. Nietzsche sah die Entwicklung der Menschheit so, daß sich, was in einem Augenblick geschieht, unzählige Male in ganz gleicher Gestalt schon ereignet hat und unzählige Male sich in der Zukunft ereignen werde. Die atomistische Gestaltung des Weltalls läßt den gegenwärtigen Augenblick als eine bestimmte Kombination der kleinsten Wesenheiten erscheinen; an diese muß sich eine andere anschließen, an diese wieder eine andere; und wenn alle möglichen Kombinationen erschöpft sind, so muß die anfängliche wieder erscheinen. — Ein menschliches Leben mit allen seinen Einzelheiten war unzählige Male da; es wird unzählige Male mit all diesen selben Einzelheiten wiederkehren.

Die „wiederholten Erdenleben“ des Menschen dämmerten im Unterbewußtsein Nietzsches. Sie führen das Menschenleben durch die Menschheitsentwicklung zu Lebensetappen, in denen das waltende Schicksal auf geistgestaltenden Bahnen den Menschen nicht zu einer Wiederholung des gleichen Erlebens, sondern zu einem vielgestalteten Hindurchgehen durch den Weltenlauf kommen läßt. Nietzsche war umklammert von den Fesseln der Naturanschauung. Was diese aus den wiederholten Erdenleben machen konnte, das zauberte sich vor seine Seele. Und er lebte das. Denn er empfand sein Leben als ein tragisches, erfüllt mit schmerzvollsten Erfahrungen, niedergedrückt von Leid. — Dieses Leben noch unzählige Male zu erfahren — das stand vor seiner Seele statt der Perspektive auf die befreienden Erfahrungen, die eine solche Tragik

in der Weiterentfaltung kommender Leben zu erfahren hat.

Und Nietzsche empfand, daß in dem Menschen, der sich in Einem Erdendasein erlebt, ein anderer sich offenbart — ein „Übermensch“, der aus sich nur die Fragmente seines Gesamtlebens im leiblichen Erdendasein ausgestalten kann. Die naturalistische Entwicklungsidee ließ ihm diesen „Übermenschen“ nicht als das geistig Waltende innerhalb des Sinnlich-Physischen schauen, sondern als das durch bloß naturgemäße Entwicklung sich Ausgestaltende. Wie aus dem Tier der Mensch sich entfaltet hat, wird sich aus dem Menschen der „Übermensch“ entfalten. Die Naturanschauung entriß Nietzsche den Ausblick auf den „Geistmenschen“ im „Naturmenschen“ und blendete ihn mit einem höheren Naturmenschen.

Was nach dieser Richtung Nietzsche erlebt hat, das stand in vollster Lebhaftigkeit im Sommer 1896 vor meiner Seele. Damals gab mir Fritz Koegel seine Zusammenstellung von Nietzsches Aphorismen zur „ewigen Wiederkunft“ zur Durchsicht. Ich habe, was ich damals über das Hervorgehen von Nietzsches Ideen gedacht habe, 1900 in einem Aufsatz im „Magazin für Literatur“ niedergeschrieben. — In einzelnen Sätzen dieses Aufsatzes ist festgehalten, was ich 1896 an Nietzsche und der Naturwissenschaft erlebt habe. Ich werde diese meine Gedanken von damals hier wiederholen, losgelöst von der Polemik, in die sie damals gekleidet waren.

„Es ist kein Zweifel, daß Nietzsche diese einzelnen Aphorismen in zwangloser Reihenfolge aufgeschrieben hat . . . Ich habe meine damals ausgesprochene Über-

zeugung auch heute noch: daß Nietzsche bei Gelegenheit der Lektüre von Eugen Dührings „Kursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung“ (Leipzig 1875) und unter dem Einflusse dieses Buches die Idee gefaßt hat. Auf Seite 84 dieses Werkes findet sich nämlich der Gedanke ganz klar ausgesprochen; nur wird er da energisch bekämpft, wie ihn Nietzsche verteidigt. Das Buch ist in Nietzsches Bibliothek vorhanden. Es ist, wie zahlreiche Bleistiftstriche am Rande zeigen, von Nietzsche eifrig gelesen worden . . . Dühring sagt: „Der tiefere logische Grund alles bewußten Lebens fordert daher im strengsten Sinne des Wortes eine Uner-schöpflichkeit der Gebilde. Ist diese Unendlichkeit, vermöge deren immer neue Formen hervorge-trieben werden, an sich möglich? Die bloße Zahl der materiellen Teile und Kraftelemente würde an sich die unendliche Häufung der Kombinationen ausschließen, wenn nicht das stetige Medium des Raumes und der Zeit eine Unbeschränktheit der Variationen verbürgte. Aus dem, was zählbar ist, kann auch nur eine erschöpfbare Anzahl von Kombinationen folgen. Aus dem aber, was seinem Wesen nach ohne Widerspruch gar nicht als etwas Zählbares konzipiert werden darf, muß auch die unbeschränkte Mannigfaltigkeit der La-gen und Beziehungen hervorgehen können. Diese Unbeschränktheit, die wir für das Schicksal der Gestal-tungen des Universums in Anspruch nehmen, ist nun mit jeder Wandlung und selbst mit dem Eintreten eines Intervalls der annähernden Beharrung oder der voll-ständigen Sichselbstgleichheit (von mir unter-strichen), aber nicht mit dem Aufhören alles Wandels

verträglich. Wer die Vorstellung von einem Sein kultivieren möchte, welches dem Ursprungszustande entspricht, sei daran erinnert, daß die zeitliche Entwicklung nur eine einzige reale Richtung hat, und daß die Kausalität ebenfalls dieser Richtung gemäß ist. Es ist leichter, die Unterschiede zu verwischen als sie festzuhalten, und es kostet daher wenig Mühe, mit Hinwegsetzung über die Kluft das Ende nach Analogie des Anfangs zu imaginieren. Hüten wir uns jedoch vor solchen oberflächlichen Voreiligkeiten; denn die einmal gegebene Existenz des Universums ist keine gleichgültige Episode zwischen zwei Zuständen der Nacht, sondern der einzige feste und lichte Grund, von dem aus wir unsere Rückschlüsse und Vorwegnahmen bewerkstelligen . . .“ Dühring findet auch, daß eine immerwährende Wiederholung der Zustände keinen Reiz für das Leben hat. Er sagt: „Nun versteht es sich von selbst, daß die Prinzipien des Lebensreizes mit ewiger Wiederholung derselben Formen nicht verträglich sind . . .“

Nietzsche wird mit der Naturanschauung in eine Konsequenz hineingetrieben, vor der Dühring durch die mathematische Betrachtung und durch das Schreckbild, das sie vor dem Leben darstellt, zurückschauert.

In meinem Aufsätze heißt es weiter: „... machen wir die Voraussetzung, daß mit den materiellen Teilen und Krafterelementen eine zählbare Anzahl von Kombinationen möglich sei, so haben wir die Nietzschesche Idee der ‚Wiederkunft des Gleichen‘. Nichts anderes als die Verteidigung einer aus der Dühringschen Ansicht genommenen Gegenidee haben wir in dem

Aphorismus 203 (Band XII in Koegels Ausgabe, und Aphorismus 22 in Horneffers Schrift: ‚Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft‘): ‚Das Maß der Allkraft ist bestimmt, nichts ‚Unendliches‘: hüten wir uns vor solchen Ausschweifungen des Begriffs! Folglich ist die Zahl der Lagen, Veränderungen, Kombinationen und Entwicklungen dieser Kraft zwar ungeheuer groß und praktisch ‚unermesslich‘, aber jedenfalls auch bestimmt und nicht unendlich, das heißt: die Kraft ist ewig gleich und ewig tätig: — bis zu diesem Augenblick ist schon eine Unendlichkeit abgelaufen, das heißt, alle möglichen Entwicklungen müssen schon dagewesen sein. Folglich muß die augenblickliche Entwicklung eine Wiederholung sein, und so die, welche sie gebär, und die, welche aus ihr entsteht, und so vorwärts und rückwärts weiter! Alles ist unzählige Male dagewesen, insofern die Gesamtlage aller Kräfte wiederkehrt . . .“ Und Nietzsches Gefühl gegenüber diesem Gedanken ist genau das Gegenteil von dem, das Dühring bei ihm hat. Nietzsche ist dieser Gedanke die höchste Formel der Lebensbejahung. Aphorismus 43 (bei Horneffer 234 in Koegels Ausgabe) lautet: „die zukünftige Geschichte: immer mehr wird dieser Gedanke siegen — und die nicht daran glauben, die müssen ihrer Natur nach endlich aussterben! Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt übrig: unter solchen aber ist ein Zustand möglich, an den kein Utopist gereicht hat!“ Es ist der Nachweis möglich, daß viele der Nietzscheschen Gedanken auf dieselbe Art entstanden sind wie der ewige Wiederkunftsgedanke. Nietzsche bildete zu irgend einer vorhandenen Idee die

Minimum daily intake: Nitrogen 14 g, Energy 1200 kcal

[illegible]

Friedrich Nietzsche,
ein Kämpfer gegen seine Zeit.

Vorrede zur ersten Auflage.

Als ich vor sechs Jahren die Werke Friedrich Nietzsches kennen lernte, waren in mir bereits Ideen ausgebildet, die den seinigen ähnlich sind. Unabhängig von ihm und auf anderen Wegen als er, bin ich zu Anschauungen gekommen, die im Einklang stehen mit dem, was Nietzsche in seinen Schriften: „Zarathustra“, „Jenseits von Gut und Böse“, „Genealogie der Moral“ und „Götzendämmerung“ ausgesprochen hat. Schon in meinem 1886 erschienenen kleinen Buche „Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung“ kommt dieselbe Gesinnung zum Ausdruck, wie in den genannten Werken Nietzsches.

Dies ist der Grund, warum ich mich gedrängt fühlte, ein Bild von dem Vorstellungs- und Empfindungsleben Nietzsches zu zeichnen. Ich glaube, daß ein solches Bild Nietzsche am ähnlichsten dann wird, wenn man es seinen erwähnten letzten Schriften gemäß schafft. So habe ich es getan. Die früheren Schriften Nietzsches zeigen uns ihn als Suchenden. Er stellt sich uns in ihnen dar als rastlos aufwärts Strebender. In seinen letzten Schriften sehen wir ihn auf dem Gipfel angelangt, der eine seiner ureigenen Geistesart angemessene Höhe hat. In den meisten der bis jetzt über Nietzsche erschienenen Schriften wird

Steiner, Friedrich Nietzsche.

dessen Entwicklung so dargestellt, als ob er in den verschiedenen Zeiten seiner Schriftstellerlaufbahn voneinander mehr oder weniger abweichende Meinungen gehabt hätte. Ich habe zu zeigen versucht, daß von einem Meinungswechsel bei Nietzsche nicht die Rede sein kann, sondern nur von einer Aufwärtsbewegung, von der naturgemäßen Entwicklung einer Persönlichkeit, die noch nicht die ihren Anschauungen entsprechende Ausdrucksform gefunden hatte, als sie ihre ersten Schriften schrieb.

Das Endziel von Nietzsches Wirken ist die Zeichnung des Typus „Übermensch“. Diesen Typus zu charakterisieren, habe ich als eine der Hauptaufgaben meiner Schrift betrachtet. Mein Bild des Übermenschen ist genau das Gegenteil des Zerrbildes geworden, das in dem augenblicklich verbreitetsten Buche über Nietzsche von Frau Lou Andreas-Salomé entworfen ist. Man kann nichts dem Nietzscheschen Geiste mehr Zuwiderlaufendes in die Welt setzen, als das mystische Ungefüm, das Frau Salomé aus dem Übermenschen gemacht hat. Mein Buch zeigt, daß in Nietzsches Ideen nirgends auch nur die geringste Spur von Mystik anzutreffen ist. Auf die Widerlegung der Ansicht von Frau Salomé, daß Nietzsches Gedanken in „Menschliches, Allzumenschliches“ von den Ausführungen Paul Rées, des Verfassers der „Psychologischen Beobachtungen“ und des „Ursprungs der moralischen Empfindungen“ usw., beeinflusst seien, habe ich mich nicht eingelassen. Ein so mittelmäßiger Kopf wie Paul Réé konnte auf Nietzsche keinen bedeutenden Eindruck machen. Ich würde diese Dinge auch hier nicht berühren, wenn nicht das Buch von Frau

Salomé so viel beigetragen hätte, geradezu widerwärtige Ansichten über Nietzsche zu verbreiten. Fritz Koegel, der ausgezeichnete Herausgeber von Nietzsches Werken, hat im „Magazin für Literatur“ diesem Machwerke die gebührende Abfertigung angedeihen lassen.

Ich kann diese kurze Vorrede nicht beschließen, ohne Frau Foerster-Nietzsche, der Schwester Nietzsches, herzlichst zu danken für die vielen Freundlichkeiten, die ich von ihr während der Zeit erfahren habe, in der meine Schrift entstanden ist. Den im „Nietzsche-Archiv“ in Naumburg verlebten Stunden verdanke ich die Stimmung, aus der heraus die folgenden Gedanken geschrieben sind.

Weimar, April 1895.

Rudolf Steiner.

I. Der Charakter.

1.

Friedrich Nietzsche charakterisiert sich selbst als einsamen Grübler und Rätselfreund, als unzeitgemäße Persönlichkeit. Wer auf solchen eigenen Wegen geht, wie er, „begegnet niemandem; das bringen die eigenen Wege mit sich. Niemand kommt, ihm dabei zu helfen; mit allem, was ihm von Gefahr, Zufall, Bosheit und schlechtem Wetter zustößt, muß er allein fertig werden“, sagt er in der Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner „Morgenröte“. Aber reizvoll ist es, ihm in seine Einsamkeit zu folgen. Die Worte, die er über sein Verhältnis zu Schopenhauer ausgesprochen hat, möchte ich über das meinige zu Nietzsche sagen: „Ich gehöre zu den Lesern Nietzsches, welche, nachdem sie die erste Seite von ihm gelesen, mit Bestimmtheit wissen, daß sie alle Seiten lesen und auf jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat. Mein Vertrauen zu ihm war sofort da Ich verstand ihn, als ob er für mich geschrieben hätte, um mich verständlich, aber unbescheiden und thöricht auszudrücken.“ Man kann so sprechen und weit davon entfernt sein, sich als „Gläubigen“ der Nietzscheschen Weltanschauung zu bekennen. Weiter allerdings nicht, als Nietzsche davon entfernt war, sich solche „Gläubige“ zu wünschen. Legt er doch seinem „Zarathustra“ die Worte in den Mund:

„Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen!

Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich. So thun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben.

Nun heiße ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.“

Nietzsche ist kein Messias und Religionsstifter; er kann deshalb sich wohl Freunde seiner Meinungen wünschen; Bekenner seiner Lehren aber, die ihr eigenes Selbst aufgeben, um das seinige zu finden, kann er nicht wollen.

In Nietzsches Persönlichkeit finden sich Instinkte, denen ganze Vorstellungskreise seiner Zeitgenossen zuwider sind. Von den wichtigsten Kulturideen derjenigen, in deren Mitte er sich entwickelt hat, wendet er sich ab mit einem instinktiven Widerwillen; und zwar nicht so, wie man eine Behauptung ablehnt, in der man einen logischen Widerspruch entdeckt hat, sondern wie man sich von einer Farbe abwendet, die dem Auge Schmerz verursacht. Der Widerwille geht von dem unmittelbaren Gefühl aus; die bewußte Überlegung kommt zunächst gar nicht in Betracht. Was andere Menschen empfinden, wenn ihnen die Gedanken: Schuld, Gewissensbi, Sünde, jenseitiges Leben, Ideal, Seligkeit, Vaterland durch den Kopf gehen, wirkt auf Nietzsche unangenehm. Die instinktive Art der Abneigung gegen die genannten Vorstellungen unterscheidet Nietzsche auch von den sogenannten „Freigeistern“ der Gegenwart. Diese kennen alle Verstan-

deseinwnde gegen die „alten Wahnvorstellungen“; aber wie selten findet sich einer, der von sich sagen kann: seine Instinkte hängen nicht mehr an ihnen! Gerade die Instinkte sind es, die den Freigeistern der Gegenwart böse Streiche spielen. Das Denken nimmt einen von den überlieferten Ideen unabhängigen Charakter an, aber die Instinkte können sich diesem veränderten Charakter des Verstandes nicht anpassen. Diese „freien Geister“ setzen irgend einen Begriff der modernen Wissenschaft an die Stelle einer älteren Vorstellung; aber sie sprechen so von ihm, daß man erkennt: der Verstand geht einen andern Weg als die Instinkte. Der Verstand sucht in dem Stoffe, in der Kraft, in der Naturgesetzlichkeit den Urgrund der Erscheinungen; die Instinkte aber verleiten dazu, diesen Wesen gegenüber dasselbe zu empfinden, was andere ihrem persönlichen Gotte gegenüber empfinden. Geister dieser Art wehren sich gegen den Vorwurf der Gottesleugnung; aber sie tun es nicht deshalb, weil ihre Weltauffassung sie auf etwas führt, was mit irgend einer Gottesvorstellung übereinstimmt, sondern weil sie von ihren Vorfahren die Eigenschaft ererbt haben, bei dem Worte „Gottesleugner“ ein instinktives Gruseln zu empfinden. Große Naturforscher betonen, daß sie die Vorstellungen: Gott, Unsterblichkeit nicht verbannen, sondern nur im Sinne der modernen Wissenschaft umgestalten wollen. Ihre Instinkte sind eben hinter ihrem Verstande zurückgeblieben.

Eine große Zahl dieser „freien Geister“ vertritt die Ansicht, daß der Wille des Menschen unfrei ist. Sie sagen: der Mensch muß in einem bestimmten Falle

so handeln, wie es sein Charakter und die auf ihn einwirkenden Verhältnisse bedingen. Man halte aber Umschau bei diesen Gegnern der Ansicht vom „freien Willen“, und man wird finden, daß sich die Instinkte dieser „Freigeister“ von dem Vollbringer einer „bösen“ Tat geradeso mit Abscheu abwenden, wie es die Instinkte der anderen tun, die der Meinung sind: der „freie Wille“ könne sich nach Belieben dem Guten oder dem Bösen zuwenden.

Der Widerspruch zwischen Verstand und Instinkt ist das Merkmal unserer „modernen Geister“. Auch in den freiesten Denkern der Gegenwart leben noch die von der christlichen Orthodoxie gepflanzten Instinkte. Genau die entgegengesetzten sind in Nietzsches Natur wirksam. Er braucht nicht erst darüber nachzudenken, ob es Gründe gegen die Annahme eines persönlichen Weltenlenkers gibt. Sein Instinkt ist zu stolz, um sich vor einem solchen zu beugen; deshalb lehnt er eine derartige Vorstellung ab. Er spricht mit seinem Zarathustra: „Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.“ Sich selbst oder einen andern wegen einer begangenen Handlung „schuldig“ zu sprechen, dazu drängt ihn nichts in seinem Innern. Um ein solches „schuldig“ unstatthaft zu finden, dazu braucht er keine Theorie vom „freien“ oder „unfreien“ Willen.

Auch die patriotischen Empfindungen seiner deutschen Volksgenossen sind Nietzsches Instinkten zuwider. Er kann sein Empfinden und Denken nicht abhängig machen von den Gedankenkreisen des Volkes,

innerhalb dessen er geboren und erzogen ist; auch nicht von der Zeit, in der er lebt. „Es ist so kleinstädtisch“ — sagt er in seiner Schrift ‚Schopenhauer als Erzieher‘ —, „sich zu den Ansichten verpflichten, die ein paar hundert Meilen weiter schon nicht mehr verpflichten. Orient und Okzident sind Kreidestriche, die uns jemand vor unsere Augen hinmalt, um unsere Furchtsamkeit zu narren. Ich will den Versuch machen, zur Freiheit zu kommen, sagt sich die junge Seele; und da sollte es sie hindern, daß zufällig zwei Nationen sich hassen und bekriegen, oder daß ein Meer zwischen zwei Erdteilen liegt, oder daß rings um sie eine Religion gelehrt wird, welche vor ein paar tausend Jahren nicht bestand.“ Die Empfindungen der Deutschen während des Krieges im Jahre 1870 fanden in seiner Seele einen so geringen Widerhall, daß er, „während die Donner der Schlacht von Wörth über Europa weggingen“, in einem Winkel der Alpen saß, „sehr vergrübelt und verrätselt, folglich sehr bekümmert und unbekümmert zugleich“, und seine Gedanken über die Griechen niederschrieb. Und als er einige Wochen darauf sich selbst „unter den Mauern von Meg“ befand, war er „noch immer nicht losgekommen von den Fragezeichen, die er zum Leben und der Kunst der Griechen gesetzt hatte“. (Vgl. „Versuch einer Selbstkritik“ in der zweiten Auflage seiner „Geburt der Tragödie“.) Als der Krieg zu Ende war, stimmte er so wenig in die Begeisterung seiner deutschen Zeitgenossen über den errungenen Sieg ein, daß er schon im Jahre 1873 in seiner Schrift über David Strauß von den „schlimmen und gefährlichen Folgen“ des siegreich beendeten Kampfes sprach. Er

stellte es sogar als einen Wahn hin, daß auch die deutsche Kultur in diesem Kampfe gesiegt habe, und er nannte diesen Wahn gefährlich, weil, wenn er innerhalb des deutschen Volkes herrschend wird, die Gefahr vorhanden ist, den Sieg in eine völlige Niederlage zu verwandeln; in die Niederlage, ja Exstirpation des deutschen Geistes zugunsten des „Deutschen Reiches“. Das ist Nietzsches Gesinnung in einer Zeit, in der ganz Europa voll ist von nationaler Begeisterung. Es ist die Gesinnung einer unzeitgemäßen Persönlichkeit, eines Kämpfers gegen seine Zeit. Außer dem Angeführten ließe sich noch vieles nennen, was in Nietzsches Empfindungs- und Vorstellungslieben anders ist, als in dem seiner Zeitgenossen.

2.

Nietzsche ist kein „Denker“ im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Für die fragwürdigen und tiefdringenden Fragen, die er der Welt und dem Leben gegenüber zu stellen hat, reicht das bloße Denken nicht aus. Für diese Fragen müssen alle Kräfte der menschlichen Natur entfesselt werden; die denkende Betrachtung allein ist ihnen nicht gewachsen. Zu bloß erdachten Gründen für eine Meinung hat Nietzsche kein Vertrauen. „Es gibt ein Mißtrauen in mir gegen Dialektik, selbst gegen Gründe“, schreibt er am 2. Dezember 1887 an Georg Brandes. (Vgl. dessen „Menschen und Werke“, S. 212.) Wer ihn um die Gründe seiner Ansichten fragt, für den hat er „Zarathustras“ Antwort bereit: „Du fragst warum? Ich gehöre nicht zu denen, welche man nach ihrem Warum fragen darf.“ Nicht ob eine Ansicht logisch bewiesen werden kann, ist für

ihn maßgebend, sondern ob sie auf alle Kräfte der menschlichen Persönlichkeit so wirkt, daß sie für das Leben Wert hat. Er läßt einen Gedanken nur gelten, wenn er ihn geeignet findet, zur Entwicklung des Lebens beizutragen. Den Menschen so gesund als möglich, so machtvoll als möglich, so schöpferisch als möglich zu sehen, ist sein Wunsch. Wahrheit, Schönheit, alle Ideale haben nur Wert und gehen den Menschen nur etwas an, insofern sie lebensfördernd sind.

Die Frage nach dem Werte der Wahrheit tritt in mehreren Schriften Nietzsches auf. In der verwegenen Form wird sie in seinem Buche: „Jenseits von Gut und Böse“ gestellt. „Der Wille zur Wahrheit, der uns noch zu manchem Wagnisse verführen wird, jene berühmte Wahrhaftigkeit, von der alle Philosophen bisher mit Ehrerbietung geredet haben: was für Fragen hat dieser Wille zur Wahrheit uns schon vorgelegt! Welche wunderlichen, schlimmen, fragwürdigen Fragen! Das ist bereits eine lange Geschichte — und doch scheint es, daß sie kaum eben angefangen hat. Was Wunder, wenn wir endlich auch mißtrauisch werden, die Geduld verlieren, uns ungeduldig umdrehn? Daß wir von dieser Sphinx auch unsererseits das Fragen lernen? Wer ist das eigentlich, der uns hier Fragen stellt? Was in uns will eigentlich „zur Wahrheit“? In der Tat, wir machten lange halt vor der Frage nach der Ursache dieses Willens — bis wir, zuletzt, vor einer noch gründlicheren Frage ganz und gar stehen blieben. Wir fragten nach dem Werte dieses Willens. Ge-setzt, wir wollen Wahrheit: warum nicht lieber Unwahrheit?“

Das ist ein Gedanke von kaum zu überbietender

Kühnheit. Stellt man daneben, was ein anderer kühner „Grübler und Rätselsfreund“, Johann Gottlieb Fichte, von dem Streben nach Wahrheit sagt, so sieht man erst, wie tief aus dem Wesen der menschlichen Natur Nietzsche seine Vorstellungen heraufholt. „Ich bin dazu berufen“ — sagt Fichte — „der Wahrheit Zeugnis zu geben; an meinem Leben und an meinem Schicksal liegt nichts; an den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel. Ich bin ein Priester der Wahrheit; ich bin in ihrem Solde; ich habe mich verbindlich gemacht, alles für sie zu tun und zu wagen und zu leiden.“ (Fichte, Vorlesungen „Über die Bestimmung des Gelehrten“, vierte Vorlesung.) Diese Worte sprechen das Verhältnis aus, in das sich die edelsten Geister der abendländischen neueren Kultur zur Wahrheit setzen. Nietzsches angeführtem Ausspruch gegenüber erscheinen sie oberflächlich. Man kann gegen sie einwenden: Ist es denn nicht möglich, daß die Unwahrheit wertvollere Wirkungen für das Leben hat, als die Wahrheit? Ist es ausgeschlossen, daß die Wahrheit dem Leben schadet? Hat sich Fichte diese Fragen gestellt? Haben es andere getan, die „der Wahrheit Zeugnis“ gegeben haben?

Nietzsche aber stellt diese Fragen. Und er glaubt über sie erst dann ins Reine zu kommen, wenn er das Streben nach Wahrheit nicht als bloße Verstandes-sache behandelt, sondern nach den Instinkten sucht, die dieses Streben erzeugen. Denn es könnte ja wohl sein, daß sich diese Instinkte der Wahrheit nur als Mittel bedienten, um etwas zu erreichen, was höher steht, als die Wahrheit. Nietzsche findet, nachdem er „lange genug den Philosophen zwischen die Zeilen

und auf die Finger gesehn“ hat: „Das meiste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen.“ Die Philosophen glauben, die letzte Triebfeder ihres Tuns sei das Streben nach Wahrheit. Sie glauben dies, weil sie nicht auf den Grund der menschlichen Natur zu sehen vermögen. In Wirklichkeit wird das Streben nach Wahrheit gelenkt von dem Willen zur Macht. Mit Hilfe der Wahrheit soll die Macht und Lebensfülle der Persönlichkeit erhöht werden. Das bewußte Denken des Philosophen ist der Meinung: die Erkenntnis der Wahrheit sei ein letztes Ziel; der unbewußte Instinkt, der das Denken treibt, strebt nach Förderung des Lebens. Für diesen Instinkt ist „die Falschheit eines Urteils noch kein Einwand gegen ein Urteil“; für ihn kommt allein die Frage in Betracht: „wie weit ist es lebensfördernd, lebenerhaltend, arterhaltend, vielleicht gar artzüchtend“ (Jenseits von Gut und Böse § 4).

„Wille zur Wahrheit“ heißt ihr's, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht?

Wille zur Denkbareit alles Seienden: also heiße ich euren Willen!

Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen: denn ihr zweifelt mit gutem Mißtrauen, ob es schon denkbar ist.

Aber es soll sich euch fügen und biegen! So will's euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste untertan, als sein Spiegel und Widerbild.

Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht . . .“ (Zarathustra, 2. Teil, Von der Selbstüberwindung.)

Die Wahrheit soll die Welt dem Geiste untertan machen und dadurch dem Leben dienen. Nur als Lebensbedingung hat sie einen Wert. — Kann man nicht aber noch weiter gehen und fragen: was ist das Leben selbst wert? Nietzsche hält eine solche Frage für unmöglich. Daß alles Lebende so machtvoll, so inhaltsreich leben will, als irgend möglich ist, nimmt er als eine Tatsache hin, über die er nicht weiter grübelt. Die Lebensinstinkte fragen nicht nach dem Werte des Lebens. Sie fragen nur: welche Mittel gibt es, um die Macht ihres Trägers zu erhöhen. „Urteile, Werturteile über das Leben, für oder wider, können zuletzt niemals wahr sein: sie haben nur Wert als Symptome, sie kommen nur als Symptome in Betracht, — an sich sind solche Urteile Dummheiten. Man muß durchaus seine Finger darnach ausstrecken und den Versuch machen, die erstaunliche Finesse zu fassen, daß der Wert des Lebens nicht abgeschätzt werden kann. Von einem Lebenden nicht, weil ein solcher Partei, ja sogar Streitobjekt ist, und nicht Richter; von einem Toten nicht, aus einem andern Grunde. — Von seiten eines Philosophen im Wert des Lebens ein Problem sehn, bleibt dergestalt sogar ein Einwurf gegen ihn, ein Fragezeichen an seiner Weisheit, eine Unweisheit.“ — (Götzendämmerung. Das Problem des Sokrates.) Die Frage nach dem Werte des Lebens existiert nur für eine mangelhaft ausgebildete, kranke Persönlichkeit. Wer allseitig entwickelt ist, lebt, ohne zu fragen, wieviel sein Leben wert ist.

Weil Nietzsche die beschriebenen Ansichten hat, deshalb legt er auf logische Beweisgründe für ein Urteil wenig Gewicht. Nicht darauf kommt es ihm an, ob

sich das Urteil logisch beweisen läßt, sondern wie gut sich unter seinem Einflusse leben läßt. Nicht allein der Verstand, sondern die ganze Persönlichkeit des Menschen soll befriedigt werden. Die besten Gedanken sind diejenigen, welche alle Kräfte der menschlichen Natur in eine ihnen angemessene Bewegung bringen.

Nur Gedanken dieser Art haben für Nietzsche Interesse. Er ist kein philosophischer Kopf, sondern ein „Honigsammler des Geistes“, der die „Bienenkörbe“ der Erkenntnis aufsucht und heimzubringen sucht, was dem Leben frommt.

3.

In Nietzsches Persönlichkeit sind diejenigen Instinkte vorherrschend, die den Menschen zu einem gebietenden, herrischen Wesen machen. Ihm gefällt alles, was Macht bekundet; ihm mißfällt alles, was Schwäche verrät. Er fühlt sich nur so lange glücklich, als er sich in Lebensbedingungen befindet, die seine Kraft erhöhen. Er liebt Hemmnisse, Widerstände für seine Tätigkeit, weil er sich bei ihrer Überwindung seiner Macht bewußt wird. Er sucht die beschwerlichsten Wege auf, die der Mensch gehen kann. Ein Grundzug seines Charakters ist in dem Spruche ausgedrückt, den er der zweiten Ausgabe seiner „fröhlichen Wissenschaft“ auf das Titelblatt gesetzt hat:

„Ich wohne in meinem eignen Haus,
Hab' niemandem nie nichts nachgemacht
Und — lachte noch jeden Meister aus,
Der nicht sich selber ausgelacht.“

Jede Art von Unterordnung unter eine fremde Macht empfindet Nietzsche als Schwäche. Und über das, was eine „fremde Macht“ ist, denkt er anders als

mancher, der sich als „unabhängigen, freien Geist“ bezeichnet. Nietzsche empfindet es als Schwäche, wenn der Mensch sich in seinem Denken und Handeln sogenannten „ewigen, ehernen“ Gesetzen der Vernunft unterwirft. Was die allseitig entwickelte Persönlichkeit tut, das läßt sie sich von keiner Moralwissenschaft vorschreiben, sondern allein von den Antrieben des eigenen Selbst. Der Mensch ist in dem Augenblicke schon schwach, in dem er nach Gesetzen und Regeln sucht, nach denen er denken und handeln soll. Der Starke bestimmt die Art seines Denkens und Handelns aus seinem eigenen Wesen heraus.

Diese Ansicht spricht Nietzsche am schroffsten in Sätzen aus, um derentwillen ihn kleinlich denkende Menschen geradezu als einen gefährlichen Geist bezeichnet haben: „Als die christlichen Kreuzfahrer im Orient auf jenen unbesiegbaren Assassinenorden stießen, jenen Freigeisterorden par excellence, dessen unterste Grade in einem Gehorsame lebten, wie einen gleichen kein Mönchsorden erreicht hat, da bekamen sie auf irgend welchem Wege auch einen Wink über jenes Symbol und Kerbholzwort, das nur den obersten Graden, als deren Sekretum, vorbehalten war: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt!“ ... Wohlan, das war Freiheit des Geistes, damit war der Wahrheit selbst der Glaube gekündigt“ ... (Genealogie der Moral, 3. Abh. § 24.) Daß diese Sätze die Empfindungen einer vornehmen, einer Herrennatur zum Ausdruck bringen, die sich die Erlaubnis, frei, nach ihren eigenen Gesetzen zu leben, durch keine Rücksicht auf ewige Wahrheiten und Vorschriften der Moral verkümmern lassen will, fühlen diejenigen Menschen nicht, die, ihrer Art nach,

zur Unterwürfigkeit geeignet sind. Eine Persönlichkeit, wie die Nietzsches ist, verträgt auch jene Tyrannen nicht, die in der Form abstrakter Sittengebote auftreten. Ich bestimme, wie ich denken, wie ich handeln will, sagt eine solche Natur.

Es gibt Menschen, die ihre Berechtigung, sich „Freidenker“ zu nennen, davon herleiten, daß sie sich in ihrem Denken und Handeln nicht solchen Gesetzen unterwerfen, die von anderen Menschen herrühren, sondern nur den „ewigen Gesetzen der Vernunft“, den „unumstößlichen Pflichtbegriffen“ oder dem „Willen Gottes“. Nietzsche sieht solche Menschen nicht als wahrhaft starke Persönlichkeiten an. Denn auch sie denken und handeln nicht nach ihrer eigenen Natur, sondern nach den Befehlen einer höheren Autorität. Ob der Sklave der Willkür seines Herrn, der Religiöse den geoffenbarten Wahrheiten eines Gottes oder der Philosoph den Ansprüchen der Vernunft folgt, das ändert nichts an dem Umstande, daß sie alle Gehorchende sind. Was befiehlt, ist dabei gleichgültig; das ausschlaggebende ist, daß überhaupt befohlen wird, daß der Mensch sich nicht selbst die Richtung für sein Tun gibt, sondern der Meinung ist, es gebe eine Macht, welche ihm diese Richtung vorzeichnet.

Der starke, wahrhaft freie Mensch will die Wahrheit nicht empfangen — er will sie schaffen; er will sich nichts „erlauben“ lassen, er will nicht gehorchen. „Die eigentlichen Philosophen sind Befehlende und Gesetzgeber; sie sagen: so soll es sein!“ sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit

.....
 aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, — sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr „Erkennen“ ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist — Wille zur Macht. — Gibt es heute solche Philosophen? Gab es schon solche Philosophen? Muß es nicht solche Philosophen geben?“ (Jenseits von Gut und Böse § 211.)

4.

Ein besonderes Zeichen menschlicher Schwäche sieht Nietzsche in jeder Art von Glauben an ein Jenseits, an eine andere Welt, als die ist, in der der Mensch lebt. Man kann, nach seiner Ansicht, dem Leben keinen größeren Schaden tun, als wenn man sein Leben im Diesseits im Hinblick auf ein anderes Leben im Jenseits einrichtet. Man kann sich keiner größeren Verirrung hingeben, als wenn man hinter den Erscheinungen dieser Welt Wesenheiten annimmt, die der menschlichen Erkenntnis unzugänglich sind, und die als der eigentliche Urgrund, als das Bestimmende alles Daseins gelten sollen. Durch eine solche Annahme verdirbt man sich die Freude an dieser Welt. Man würdigt sie zum Scheine, zu einem bloßen Abglanz eines Unzugänglichen herab. Man erklärt die uns bekannte Welt, die für uns allein wirkliche, für einen nichtigen Traum und schreibt die wahre Wirklichkeit einer erträumten, erdichteten anderen Welt zu. Man erklärt die menschlichen Sinne für Betrüger, die uns Scheinbilder statt Wirklichkeiten liefern.

.....
 Nur aus der Schwäche kann eine solche Ansicht stammen. Denn der Starke, der fest in der Wirklichkeit wurzelt, der seine Freude am Leben hat, wird es sich nicht in den Sinn kommen lassen, eine andere Wirklichkeit zu erdichten. Er ist mit dieser Welt beschäftigt und bedarf keiner andern. Aber die Leidenden, die Kranken, die unzufrieden sind mit diesem Leben, nehmen ihre Zuflucht zum Jenseits. Was ihnen das Diesseits entzogen hat, soll ihnen das Jenseits bieten. Der Starke, der Gesunde, der entwickelte und taugliche Sinne hat, um die Gründe dieser Welt in ihr selber aufzusuchen, der bedarf zur Erklärung der Erscheinungen, innerhalb deren er lebt, keiner jenseitigen Gründe und Wesenheiten. Der Schwache, der mit verkrüppelten Augen und Ohren die Wirklichkeit wahrnimmt, der braucht Ursachen hinter den Erscheinungen.

Aus dem Leiden und der kranken Sehnsucht ist der Glaube an das Jenseits geboren. Aus dem Unvermögen, die wirkliche Welt zu durchschauen, sind alle Annahmen von „Dingen an sich“ erwachsen.

Alle, welche Grund haben, das wirkliche Leben zu verneinen, sagen Ja zu einem erdichteten. Nietzsche will ein Ja-sager gegenüber der Wirklichkeit sein. Diese Welt will er durchforschen nach allen Richtungen, er will sich einbohren in die Tiefen des Daseins; von einem andern Leben will er nichts wissen. Ihn kann selbst das Leiden nicht veranlassen, Nein zum Leben zu sagen; denn auch das Leiden ist ihm ein Mittel der Erkenntnis. „Nicht anders, als es ein Reisender macht, der sich vorsetzt, zu einer bestimmten Stunde aufzuwachen, und sich dann ruhig

dem Schläfe überläßt: so ergeben wir Philosophen, gesetzt, daß wir krank werden, uns zeitweilig mit Leib und Seele der Krankheit — wir machen gleichsam vor uns die Augen zu. Und wie jener weiß, daß irgend etwas nicht schläft, irgend etwas die Stunden abzählt und ihn aufwecken wird, so wissen auch wir, daß der entscheidende Augenblick uns wach finden wird, — daß dann etwas hervorspringt und den Geist auf der Tat ertappt, ich meine auf der Schwäche oder Umkehr oder Ergebung oder Verhärtung oder Verdüsterung, und wie alle die krankhaften Zustände des Geistes heißen, welche in gesunden Tagen den Stolz des Geistes wider sich haben. Man lernt nach einer derartigen Selbstbefragung, Selbstversuchung, mit einem feineren Auge nach allem, worüber überhaupt bisher philosophiert worden ist, hinsehen“ ... (Vorrede zur zweiten Ausgabe der „fröhlichen Wissenschaft“.) —

5.

Dieser lebens- und wirklichkeitsfreundliche Sinn Nietzsches zeigt sich auch in seinen Anschauungen über die Menschen und ihre gegenseitigen Beziehungen. Auf diesem Gebiete ist Nietzsche vollkommener Individualist. Jeder Mensch gilt ihm als eine Welt für sich, ein Unikum. „Das wunderbar bunte Mancherlei, das zum ‚Einerlei‘ vereinigt ist und uns als ein bestimmter Mensch entgegentritt, kann kein noch so seltsamer Zufall ein zweites Mal in gleicher Weise zusammenschütteln.“ (Schopenhauer als Erzieher 1.) Die wenigsten Menschen sind jedoch geneigt, ihre nur einmal vorhandenen Eigentümlichkeiten zu ent-

falten. Sie fürchten sich vor der Einsamkeit, in die sie dadurch gedrängt werden. Es ist bequemer und gefahrloser, in gleicher Weise wie die Mitmenschen zu leben; man findet dann immer Gesellschaft. Wer auf seine eigene Art sich einrichtet, wird von anderen nicht verstanden und findet keine Genossen. Für Nietzsche hat die Einsamkeit einen besonderen Reiz. Er liebt es, die Heimlichkeiten des eigenen Innern aufzusuchen. Er flieht die Gemeinschaft der Menschen. Seine Gedankengänge sind zumeist Bohrversuche nach Schätzen, die tief in seiner Persönlichkeit verborgen liegen. Das Licht, das andere ihm bieten, verschmäht er; die Luft, die man da atmet, wo das „Gemeinsame der Menschen“, die „Regel Mensch“ lebt, will er nicht mitatmen. Er trachtet instinktiv nach seiner „Burg und Heimlichkeit“, wo er von der Menge, den vielen, den allermeisten erlöst ist. (Jenseits von Gut und Böse § 26.) In seiner „fröhlichen Wissenschaft“ klagt er, daß es ihm schwer ist, seine Mitmenschen zu „verdauen“; und in „Jenseits von Gut und Böse“ (§ 282) verrät er, daß er zumeist gefährliche Verdauungsstörungen davontrug, wenn er sich an Tische setzte, an denen die Kost des „Allgemein-Menschlichen“ genossen wurde. Die Menschen dürfen Nietzsche nicht zu nahe kommen, wenn er sie ertragen soll.

6.

Nietzsche erklärt einen Gedanken, ein Urteil in derjenigen Form für gültig, zu der die freiwaltenden Lebensinstinkte ihre Zustimmung geben. Ansichten, für die das Leben sich entscheidet, läßt er sich durch

keine logischen Zweifel nehmen. Dadurch erhält sein Denken einen sichern, freien Zug. Es wird nicht beirrt durch Bedenken wie: ob eine Behauptung auch „objektiv“ wahr ist, ob sie die Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens nicht überschreitet usw. Wenn Nietzsche den Wert eines Urtheiles für das Leben erkannt hat, dann fragt er nicht mehr nach einer weiteren „objektiven“ Bedeutung und Gültigkeit desselben. Und wegen Grenzen des Erkennens macht er sich keine Sorgen. Er ist der Ansicht, daß ein gesundes Denken das schafft, was es schaffen kann, und sich nicht mit der nutzlosen Frage abquält: was kann ich nicht?

Wer den Wert eines Urtheils nach dem Grade bestimmen will, in dem es das Leben fördert, kann diesen Grad natürlich nur durch seine eigenen, persönlichen Lebenstriebe und Lebensinstinkte festsetzen. Er kann nie mehr sagen wollen, als: in bezug auf meine Lebensinstinkte halte ich dieses bestimmte Urtheil für ein wertvolles. Und Nietzsche will auch nie etwas anderes sagen, wenn er eine Ansicht ausspricht. Gerade dieses sein Verhältnis zu seiner Gedankenwelt wirkt so wohltuend auf den freiheitlich gesinnten Leser. Es gibt Nietzsches Schriften den Charakter anspruchsloser, bescheidener Vornehmheit. Wie abstoßend und unbescheiden klingt es daneben, wenn andere Denker glauben, ihre Person sei das Organ, durch das der Welt ewige, unumstößliche Wahrheiten verkündet werden. Man kann in Nietzsches Werken Sätze finden, die ein starkes Selbstbewußtsein ausdrücken, z. B.: „Ich habe der Menschheit das tiefste Buch gegeben, das sie besitzt, meinen Zarathustra:

ich gebe ihr über kurzem das unabhängigeste.“ — (Götzendämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen § 51.) Was besagt dies aber aus seinem Munde? Ich habe es gewagt, ein Buch zu schreiben, dessen Inhalt tiefer aus dem Wesen einer Persönlichkeit geholt ist, als das sonst bei ähnlichen Büchern der Fall ist; und ich werde ein Buch liefern, das unabhängiger von jedem fremden Urtheil ist, als andere philosophische Schriften; denn ich werde über die wichtigsten Dinge bloß aussprechen, wie sich meine persönlichen Instinkte zu ihnen verhalten. Das ist vornehme Bescheidenheit. Sie geht freilich denen wider den Geschmack, deren verlogene Demut sagt: ich bin nichts, mein Werk ist alles; ich bringe nichts von persönlichem Empfinden in meine Bücher, sondern ich spreche bloß aus, was die reine Vernunft mich aussprechen heißt. Solche Menschen wollen ihre Person verleugnen, um behaupten zu können, daß ihre Aussprüche die eines höheren Geistes sind. Nietzsche hält seine Gedanken für Erzeugnisse seiner Person und für nicht mehr.

7.

Die Fachphilosophen mögen über Nietzsche lächeln oder ihre Meinungen über die „Gefahren“ seiner „Weltanschauung“ zum besten geben. Manche dieser Geister, die nichts sind als personifizierte Lehrbücher der Logik, können natürlich Nietzsches aus den mächtigsten, unmittelbarsten Lebensimpulsen entspringendes Schaffen nicht loben.

Nietzsche mit seinen kühnen Gedankensprüngen trifft jedenfalls auf tiefere Geheimnisse der menschlichen

Natur, als mancher logische Denker mit seinem vorsichtigen Kriechen. Was nützt alle Logik, wenn sie mit ihren Begriffsnetzen nur einen wertlosen Inhalt fängt? Wenn uns wertvolle Gedanken mitgeteilt werden, dann erfreuen wir uns an ihnen, wenn sie auch nicht mit logischen Fäden verknüpft sind. Das Heil des Lebens hängt nicht allein von der Logik ab, sondern auch von der Gedankenerzeugung. Unsere Fachphilosophie ist gegenwärtig unfruchtbar genug, und sie könnte die Belebung mit Gedanken eines mutigen, kühnen Schriftstellers, wie es Nietzsche ist, sehr wohl brauchen. Die Entwicklungskraft dieser Fachphilosophie ist gelähmt durch den Einfluß, den das Kantsche Denken auf sie genommen hat. Sie hat durch diesen Einfluß alle Ursprünglichkeit, allen Mut verloren. Kant hat aus der Schulphilosophie seiner Zeit den Begriff von Wahrheiten, die aus der „reinen Vernunft“ stammen, übernommen. Er hat zu zeigen versucht, daß wir durch solche Wahrheit nichts wissen können von Dingen, die jenseits unserer Erfahrung liegen, von „Dingen an sich“. Seit einem Jahrhundert ist nun unermesslicher Scharfsinn aufgewendet worden, um diesen Kantschen Gedanken nach allen Seiten durchzudenken. Die Erzeugnisse dieses Scharfsinns sind allerdings oft dürftig und trivial. Übersetzte man die Banalitäten manches philosophischen Buches der Gegenwart aus den Schulformeln in eine gesunde Sprache, so würde sich ein solcher Inhalt gegenüber manchem kurzen Aphorismus Nietzsches armselig genug ausnehmen. Dieser konnte im Hinblick auf die Philosophie der Gegenwart mit einem gewissen Recht den stolzen Satz aussprechen: „Mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen

zu sagen, was jeder andere in einem Buche sagt, — was jeder andere in einem Buche nicht sagt . . .“

8.

Wie Nietzsche in seinen eigenen Meinungen nichts geben will als ein Erzeugnis seiner persönlichen Instinkte und Triebe, so sind ihm auch fremde Ansichten nichts weiter als Symptome, aus denen er auf die in einzelnen Menschen oder ganzen Völkern, Rassen usw. vorwaltenden Instinkte schließt. Er macht sich nichts mit Diskussionen oder Widerlegungen fremder Meinungen zu schaffen. Aber er sucht die Instinkte auf, die sich in diesen Meinungen aussprechen. Er sucht die Charaktere der Persönlichkeiten oder Völker aus ihren Ansichten zu erkennen. Ob eine Ansicht auf das Vorwalten der Instinkte für Gesundheit, Tapferkeit, Vornehmheit, Lebensfreude hinweist, oder ob sie aus ungesunden, sklavischen, müden, lebensfeindlichen Instinkten entspringt, das interessiert ihn. Wahrheiten an sich sind ihm gleichgültig; er kümmert sich darum, wie die Menschen ihre Wahrheiten ihren Instinkten gemäß ausbilden, und wie sie damit ihre Lebensziele fördern. Die natürlichen Ursachen der menschlichen Ansichten will er aufsuchen.

Nach dem Sinne jener Idealisten, die der Wahrheit einen selbständigen Wert zuerkennen, die ihr einen „reinen, höheren Ursprung“ als den aus den Instinkten geben wollen, ist Nietzsches Bestreben allerdings nicht. Er erklärt die menschlichen Ansichten als das Ergebnis natürlicher Kräfte, wie der Naturforscher die Einrichtung des Auges aus dem Zusammenwirken natürlicher Ursachen erklärt. Eine Er-

klärung der geistigen Entwicklung der Menschheit aus besonderen sittlichen Zwecken, Idealen, aus einer sittlichen Weltordnung erkennt er ebensowenig an, wie der Naturforscher der Gegenwart die Erklärung anerkennt, daß die Natur das Auge deswegen in einer bestimmten Weise gebaut hat, weil sie den Zweck hatte, dem Organismus ein Organ zum Sehen anzuschaffen. In jedem Ideal sieht Nietzsche nur den Ausdruck für einen Instinkt, der sich auf eine bestimmte Art seine Befriedigung sucht, wie der moderne Naturforscher in der zweckmäßigen Einrichtung eines Organes das Ergebnis organischer Bildungsgesetze sieht. Wenn es gegenwärtig noch Naturforscher und Philosophen gibt, die jedes Schaffen der Natur nach Zwecken ablehnen, aber vor dem sittlichen Idealismus Halt machen und in der Geschichte die Verwirklichung eines göttlichen Willens, einer idealen Ordnung der Dinge sehen, so ist dies eine Instinkthalbheit. Solchen Personen fehlt für die Beurteilung geistiger Vorgänge der richtige Blick, während sie ihn in der Beobachtung von Naturvorgängen zeigen. Wenn ein Mensch glaubt, er strebe ein Ideal an, das nicht aus der Wirklichkeit stammt, so glaubt er dies nur, weil er den Instinkt nicht kennt, aus dem dieses Ideal entsteht.

Nietzsche ist Anti-Idealist in dem Sinne, wie der moderne Naturforscher Gegner der Annahme von Zwecken ist, die die Natur verwirklichen soll. Er spricht ebensowenig von sittlichen Zwecken, wie der Naturforscher von Naturzwecken spricht. Nietzsche hält es nicht für weiser, zu sagen: der Mensch soll ein sittliches Ideal verwirklichen, wie zu erklären: der

Stier hat Hörner, damit er stoßen könne. Er betrachtet den einen wie den andern Ausspruch als Produkt einer Welterklärung, welche von „göttlicher Vorsehung“, „weiser Allmacht“, statt von natürlichen Wirkungen spricht.

Diese Welterklärung ist ein Hemmschuh für alles gesunde Denken; sie schafft einen erdichteten, idealen Nebel, der das natürliche, auf die Beobachtung der Wirklichkeit gerichtete Sehvermögen hindert, die Weltvorgänge zu durchschauen; sie stumpft endlich völlig allen Wirklichkeitssinn ab.

9.

Wenn Nietzsche sich in einen geistigen Kampf einläßt, so will er nicht fremde Meinungen als solche widerlegen, sondern er tut es, weil diese Meinungen auf schädliche, naturwidrige Instinkte hinweisen, die er bekämpfen will. Er hat dabei eine ähnliche Absicht, wie sie jemand hat, der eine schädliche Naturwirkung bekämpft oder ein gefährliches Naturwesen vertilgt. Er baut nicht auf die „überzeugende“ Kraft der Wahrheit, sondern darauf, daß er den Gegner besiegen wird, wenn dieser die ungesunden, schädlichen Instinkte, er aber die gesunden, lebensfördernden hat. Er sucht nach keiner weiteren Rechtfertigung eines solchen Kampfes, wenn seine Instinkte die des Gegners als schädlich empfinden. Er glaubt nicht als Vertreter irgend einer Idee kämpfen zu müssen, sondern er kämpft, weil ihn seine Instinkte dazu treiben. Zwar ist das bei keinem geistigen Kampfe anders, aber gewöhnlich sind sich die Kämpfer der wirklichen Triebfedern ebensowenig bewußt, wie die Philosophen

sich ihres „Willens zur Macht“ oder die Anhänger der sittlichen Weltordnung der natürlichen Ursachen ihrer sittlichen Ideale. Sie glauben, daß lediglich Meinung gegen Meinung kämpft, und verhüllen ihre wirklichen Motive durch Begriffsmäntel. Sie nennen auch die Instinkte des Gegners nicht, die ihnen unsympathisch sind, ja diese kommen ihnen vielleicht gar nicht zum Bewußtsein. Kurz, die Kräfte, die eigentlich feindlich gegen einander gerichtet sind, treten gar nicht offen hervor. Nießsche nennt rücksichtslos die Instinkte des Gegners, die ihm zuwider sind, und er nennt auch die Instinkte, die er ihnen entgegensetzt. Wer dies Zynismus nennen will, der mag es tun. Er soll aber nur nicht übersehen, daß es in aller menschlichen Tätigkeit niemals etwas anderes als solchen Zynismus gegeben hat, und daß alle idealistischen Wahngewebe von diesem Zynismus gewebt sind.

II. Der Übermensch.

10.

Alles Streben des Menschen besteht, wie das eines jeden Lebewesens, darin, von der Natur eingepflanzte Triebe und Instinkte in der besten Weise zu befriedigen. Wenn die Menschen nach Tugend, Gerechtigkeit, Erkenntnis und Kunst streben, so geschieht dies deshalb, weil Tugend, Gerechtigkeit usw. Mittel sind, durch die die menschlichen Instinkte sich so entwickeln können, wie es deren Natur entsprechend ist. Die Instinkte würden ohne diese Mittel verkümmern. Es ist nun eine Eigentümlichkeit des Menschen, daß er diesen Zusammenhang seiner Lebensbedingungen mit seinen natürlichen Trieben vergißt und jene Mittel zu einem naturgemäßen, machtvollen Leben als etwas ansieht, das an sich einen unbedingten Wert hat. Der Mensch sagt dann: Tugend, Gerechtigkeit, Erkenntnis usw. müssen um ihrer selbst willen erstrebt werden. Sie haben nicht dadurch einen Wert, daß sie dem Leben dienen, sondern vielmehr das Leben erhalte erst einen Wert dadurch, daß es nach jenen idealen Gütern strebt. Der Mensch sei nicht dazu da, nach Maßgabe seiner Instinkte zu leben, wie das Tier; sondern er solle seine Instinkte dadurch adeln, daß er sie in den Dienst höherer Zwecke stelle. Auf diese Weise kommt der Mensch dazu, das, was er selbst erst zur Befriedigung seiner Triebe geschaffen hat, als Ideale anzubeten, die

seinem Leben erst die rechte Weihe geben. Er fordert Unterwerfung unter die Ideale, die er höher schätzt, als sich selbst. Er löst sich los von dem Mutterboden der Wirklichkeit und will seinem Dasein einen höheren Sinn und Zweck geben. Er erfindet einen unnatürlichen Ursprung für seine Ideale. Er nennt sie den „Willen Gottes“, die „ewigen sittlichen Gebote“. Er will die „Wahrheit um der Wahrheit willen“, „die Tugend um der Tugend willen“ anstreben. Er betrachtet sich als einen guten Menschen erst dann, wenn es ihm angeblich gelungen ist, seine Selbstsucht, d. h. seine natürlichen Instinkte zu bändigen und selbstlos einem idealen Ziele zu folgen. Einem solchen Idealisten gilt der Mensch als unedel und „böse“, der es bis zu solcher Selbstüberwindung nicht gebracht hat.

Nun stammen ursprünglich alle Ideale aus natürlichen Instinkten. Auch was der Christ als Tugend ansieht, die ihm Gott geoffenbart hat, ist ursprünglich von Menschen erfunden, um irgendwelche Instinkte zu befriedigen. Der natürliche Ursprung ist vergessen und der göttliche hinzugedichtet worden. Ähnlich verhält es sich mit den Tugenden, die die Philosophen und Moralprediger aufstellen.

Wenn die Menschen bloß gesunde Instinkte hätten und diesen gemäß ihre Ideale bestimmten, so würde der theoretische Irrtum über den Ursprung dieser Ideale nicht schaden. Die Idealisten hätten zwar falsche Ansichten über die Herkunft ihrer Ziele, aber diese Ziele selbst wären gesund, und das Leben müßte gedeihen. Aber es gibt ungesunde Instinkte, die nicht auf Stärkung, Förderung des Lebens, sondern auf dessen Schwächung, Verkümmern abzielen. Diese bemäch-

tigen sich des genannten theoretischen Irrtums und machen ihn zum praktischen Lebenszweck. Sie verleiten den Menschen, zu sagen: ein vollkommener Mensch ist nicht derjenige, der sich selbst, seinem Leben dienen will, sondern derjenige, der sich der Verwirklichung eines Ideals hingibt. Unter dem Einfluß dieser Instinkte bleibt der Mensch nicht bloß dabei stehen, irrtümlich seinen Zielen einen un- oder unnatürlichen Ursprung anzudichten, sondern er macht sich wirklich solche Ideale zurecht oder übernimmt sie von anderen, die nicht den Bedürfnissen des Lebens dienen. Er strebt nicht mehr darnach, die in seiner Persönlichkeit liegenden Kräfte ans Tageslicht zu ziehen, sondern er lebt nach einem seiner Natur aufgezwungenen Musterbilde. Ob er dieses Ziel einer Religion entnimmt, oder ob er es selbst auf Grund gewisser, nicht in seiner Natur liegenden Voraussetzungen bestimmt: darauf kommt es nicht an. Der Philosoph, der einen allgemeinen Zweck der Menschheit im Auge hat und aus diesem seine sittlichen Ideale ableitet, legt der menschlichen Natur ebenso Fesseln an, wie der Religionsstifter, der den Menschen sagt: dies ist das Ziel, das euch Gott gesetzt hat; und dem müßt ihr folgen. Es ist auch gleichgültig, ob der Mensch sich vorseht, ein Ebenbild Gottes zu werden, oder ob er ein Ideal des „vollkommenen Menschen“ erfindet und diesem möglichst ähnlich werden will. Wirklich ist nur der einzelne Mensch und die Triebe und Instinkte dieses einzelnen Menschen. Nur wenn er auf die Bedürfnisse seiner eigenen Person sein Augenmerk richtet, kann der Mensch erfahren, was seinem Leben frommt. Der einzelne Mensch wird nicht „vollkommen“, wenn

er sich verleugnet und einem Vorbilde ähnlich wird, sondern wenn er das verwirklicht, was in ihm zur Verwirklichung drängt. Die menschliche Tätigkeit erhält nicht erst einen Sinn, wenn sie einem unpersönlichen, äußeren Zwecke dient; sie hat ihren Sinn in sich selbst.

Der Anti-Idealist wird zwar auch in der ungesunden Abkehr des Menschen von seinen ureigenen Instinkten noch eine Instinktäußerung erblicken. Er weiß, daß der Mensch selbst das Instinktwidrige nur aus Instinkt vollbringen kann. Er wird aber doch die Instinktwidrigkeit bekämpfen, wie der Arzt eine Krankheit bekämpft, trotzdem er weiß, daß sie naturgemäß aus bestimmten Ursachen entstanden ist. Es darf also dem Anti-Idealisten nicht der Einwurf gemacht werden: du behauptest, alles, was der Mensch erstrebt, also auch alle Ideale, seien naturgemäß entstanden; dennoch bekämpfst du den Idealismus. Gewiß entstehen Ideale ebenso naturgemäß wie Krankheiten; aber der Gesunde bekämpft den Idealismus, wie er die Krankheit bekämpft. Der Idealist aber sieht die Ideale als etwas an, das gehegt und gepflegt werden muß.

Der Glaube, daß der Mensch vollkommen erst wird, wenn er „höheren“ Zwecken dient, ist, nach Nietzsches Meinung, etwas, das überwunden werden muß. Der Mensch muß sich auf sich selbst besinnen und erkennen, daß er Ideale nur erschaffen hat, um sich zu dienen. Naturgemäß leben, ist gesünder, als Idealen nachjagen, die angeblich nicht aus der Wirklichkeit stammen. Den Menschen, der nicht unpersönlichen Zielen dient, sondern der den Zweck und Sinn seines Daseins in sich selbst sucht, der solche Tu-

genden zu den seinigen macht, die seiner Kraftentfaltung, seiner Machtvollkommenheit dienen — diesen Menschen stellt Nietzsche höher als den selbstlosen Idealisten.

Dies ist es, was er durch seinen „Zarathustra“ verkündet. Das souveräne Individuum, das weiß, daß es nur aus seiner Natur heraus leben kann, und das in einer seinem Wesen entsprechenden Lebensgestaltung sein persönliches Ziel sieht, ist für Nietzsche der Übermensch, im Gegensatz zu dem Menschen, der glaubt: ihm sei das Leben geschenkt, um einem außer ihm selbst liegenden Zwecke zu dienen.

Den Übermensch, d. h. den Menschen, der naturgemäß zu leben versteht, lehrt Zarathustra. Er lehrt die Menschen, ihre Tugenden als ihre Geschöpfe betrachten; er heißt sie diejenigen verachten, die ihre Tugenden höher als sich selbst achten.

Zarathustra ist in die Einsamkeit gegangen, um sich frei zu machen von der Demut, in der sich die Menschen beugen vor ihren Tugenden. Er geht erst wieder unter Menschen, als er die Tugenden verachten gelernt hat, die das Leben bändigen und nicht dem Leben dienen wollen. Er bewegt sich nun leicht wie ein Tänzer, denn er folgt nur sich und seinem Willen und achtet nicht auf die Linien, die ihm von den Tugenden vorgezeichnet werden. Nicht schwer mehr lastet der Glaube auf seinem Rücken, daß es unrecht sei, nur sich selbst zu folgen. Zarathustra schläft nun nicht mehr, um von Idealen zu träumen; er ist ein Wachender, der der Wirklichkeit sich frei gegenüberstellt. Ein schmutziger Strom ist ihm der Mensch, der sich selbst verloren hat und vor seinen eigenen Geschöpfen im

Staub liegt. Der Übermensch ist ihm ein Meer, das diesen Strom aufnimmt, ohne selbst unrein zu werden. Denn der Übermensch hat sich selbst gefunden; er erkennt sich als Herrn und Schöpfer seiner Tugenden. Zarathustra hat das Große erlebt, daß ihm alle Tugend zum Ekel geworden ist, die über den Menschen gesetzt wird.

„Was ist das Größte, das ihr erleben könnt? Das ist die Stunde der großen Verachtung. Die Stunde, in der euch euer Glück zum Ekel wird und ebenso eure Vernunft und eure Tugend.“

11.

Die Weisheit Zarathustras ist nicht nach dem Sinne der „modernen Gebildeten“. Sie möchten alle Menschen einander gleich machen. Wenn alle nur nach einem Ziele streben, sagen sie, dann ist Zufriedenheit und Glück auf Erden. Der Mensch soll zurückhalten, so fordern sie, seine besonderen persönlichen Wünsche und nur der Allgemeinheit, dem gemeinsamen Glücke dienen. Friede und Ruhe wird dann auf der Erde herrschen. Wenn jeder die gleichen Bedürfnisse hat, dann stört keiner die Kreise des andern. Nicht sich und seine individuellen Ziele soll der Einzelne im Auge haben, sondern nach der einmal bestimmten Schablone sollen alle leben. Verschwinden soll alles einzelne Leben, und Glieder der gemeinsamen Weltordnung sollen alle werden.

„Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das gleiche, jeder ist gleich, wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus.“

„Ehemals war alle Welt irre — sagen die Feinsten und blinzeln.“

„Man ist klug und weiß alles, was geschehen ist: so hat man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald, sonst verdirbt es den Magen.“

Zarathustra ist zu lange Einsiedler gewesen, um solcher Weisheit zu huldigen. Er hat die eigenartigen Töne gehört, die aus dem Innern der Persönlichkeit erklingen, wenn der Mensch abseits steht von dem Lärm des Marktes, wo einer nur die Worte des andern nachspricht. Und er möchte es den Menschen in die Ohren rufen: höret auf die Stimmen, die nur in jedem Einzelnen von euch erklingen. Denn die nur sind naturgemäß, die nur sagen jedem, was er vermag. Ein Feind des Lebens, des reichen, vollen Lebens, ist derjenige, welcher diese Stimmen ungehört verhallen läßt und auf das gemeinsame Geschrei der Menschen hört. Zu den Freunden der Gleichheit aller Menschen will Zarathustra nicht sprechen. Sie könnten ihn nur mißverstehen. Denn sie würden glauben, daß sein Übermensch jenes ideale Musterbild sei, dem alle gleich werden sollen. Aber Zarathustra will den Menschen keine Vorschriften darüber machen, wie sie sein sollen; er will nur jeden Einzelnen auf sich selbst verweisen und ihm sagen: überlasse dich dir selbst, folge nur dir allein, stelle dich über Tugend, Weisheit und Erkenntnis. Zu solchen, die sich suchen wollen, spricht Zarathustra; nicht einer Menge, die ein gemeinsames Ziel sucht, sondern solchen Gefährten gelten seine Worte, die gleich ihm einen eigenen Weg gehen. Sie allein verstehen ihn, denn sie wissen, daß er nicht

sagen will: seht, dies ist der Übermensch, werdet wie er, sondern: seht, ich habe mich gesucht; so bin ich, wie ich es euch lehre; geht hin und sucht euch ebenso, dann habt ihr den Übermenschen.

„Den Einsiedlern werde ich mein Lied singen und den Zweisiedlern; und wer noch Ohren hat für Un-erhörtes, dem will ich sein Herz schwer machen mit meinem Glücke.“

12.

Zwei Tiere: die Schlange, als das klügste, und der Adler, als das stolzeste Tier, begleiten Zarathustra. Sie sind die Symbole seiner Instinkte. Klugheit schätzt Zarathustra, denn sie lehrt den Menschen die verschlungenen Pfade der Wirklichkeit finden; sie lehrt ihn kennen, was er zum Leben braucht. Und auch den Stolz liebt Zarathustra, denn der Stolz bringt die Selbstachtung des Menschen hervor, durch die dieser dazu kommt, sich selbst als den Sinn und Zweck seines Daseins zu betrachten. Der Stolze stellt seine Weisheit, seine Tugend nicht über sich selbst. Der Stolz bewahrt den Menschen davor, sich selbst zu vergessen über „höheren, heiligeren“ Zielen. Lieber noch als den Stolz möchte Zarathustra die Klugheit verlieren.

Denn die Klugheit, die nicht von Stolz begleitet ist, sieht sich nicht als Menschenwerk an. Wem der Stolz und die Selbstachtung fehlt, der glaubt, seine Klugheit sei ihm vom Himmel geschenkt. Ein solcher sagt: ein Tor ist der Mensch, und er hat nur so viel Weisheit, als ihm der Himmel schenken will.

„Und wenn mich einst meine Klugheit verläßt: —

ach, sie liebt es, davonzufiegen! — möge mein Stolz dann noch mit meiner Torheit fliegen!“

13.

Drei Verwandlungen muß der menschliche Geist durchmachen, bis er sich selbst gefunden hat. Dies lehrt Zarathustra. Ehrfürchtig ist der Geist zuerst. Er nennt Tugend, was auf ihm lastet. Er erniedrigt sich, um seine Tugend zu erhöhen. Er sagt: alle Weisheit ist bei Gott, und Gottes Wegen muß ich folgen. Gott legt mir das Schwerste auf, um meine Kraft zu prüfen, ob sie auch stark sei und geduldig ausharre. Nur der Geduldige ist stark. Gehorchen will ich, sagt der Geist auf dieser Stufe, und ausführen die Gebote des Weltengeistes, ohne zu fragen, was der Sinn dieser Gebote ist. Der Geist fühlt den Druck, den eine höhere Macht auf ihn ausübt. Nicht seine Wege geht der Geist, sondern die Wege dessen, dem er dient.

Es kommt die Zeit, wo der Geist inne wird, daß kein Gott zu ihm redet. Dann will er frei sein und Herr in seiner eigenen Welt. Er sucht nach einer Richtschnur für seine Geschicke. Er fragt nicht mehr den Weltgeist, wie er sein Leben einrichten solle. Aber nach einem festen Gesetz, nach einem heiligen „du sollst“ strebt er. Er sucht nach einem Maßstab, um den Wert der Dinge zu messen; er sucht nach einem Unterscheidungszeichen von Gut und Böse. Es muß eine Regel für mein Leben geben, die nicht von mir, von meinem Willen abhängt, so spricht der Geist auf dieser Stufe. Dieser Regel will ich mich fügen. Frei bin ich, meint der Geist, aber nur frei, um einer solchen Regel zu gehorchen.

Auch diese Stufe überwindet der Geist. Er wird wie das Kind, das bei seinem Spielen nicht fragt: wie soll ich dies oder jenes machen, sondern das nur seinen Willen ausführt, das nur sich selbst folgt. „Seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der Weltverlorne.“

„Drei Verwandlungen nannte ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kamele ward, und zum Löwen das Kamel, und der Löwe zuletzt zum Kinde. — Also sprach Zarathustra.“

14.

Was wollen die Weisen, die die Tugend über den Menschen stellen? fragt Zarathustra. Sie sagen: die Ruhe der Seele kann nur haben, wer seine Pflicht getan hat, wer dem heiligen „du sollst“ gefolgt ist. Tugendhaft soll der Mensch sein, damit er nach getaner Pflicht träumen könne von erfüllten Idealen und keine Gewissensbisse fühle. Ein Mensch mit Gewissensbissen gleicht, sagen die Tugendhaften, einem Schlafenden, dem böse Träume die Nachtruhe stören.

„Wenige wissen das, aber man muß alle Tugenden haben, um gut zu schlafen. Werde ich falsch Zeugnis reden? Werde ich ehebrechen?“

„Werde ich mich gelüsten lassen meines Nächsten Magd? Das alles vertrüge sich schlecht mit gutem Schläfe . . .“

„Friede mit Gott und dem Nachbar, so will es der gute Schlaf. Und Friede auch noch mit des Nachbarn Teufel! Sonst geht er bei dir des Nachts um.“

Nicht was sein Trieb ihn heißt, tut der Tugendhafte, sondern was Seelenruhe bewirkt. Er lebt, um in Ruhe

über das Leben träumen zu können. Noch lieber ist es ihm, wenn den Schlaf, den er Seelenruhe nennt, gar kein Traum stört. Das heißt: dem Tugendhaften ist es am liebsten, wenn er irgendwoher die Regeln seines Handelns erhält und im übrigen seine Ruhe genießen kann. „Seine Weisheit heißt: wachen, um gut zu schlafen. Und wahrlich, hätte das Leben keinen Sinn, und müßte ich Unsinn wählen, so wäre auch mir dies der wählenswürdigste Unsinn,“ spricht Zarathustra.

Auch für Zarathustra gab es eine Zeit, da er glaubte, ein außerhalb der Welt wohnender Geist, ein Gott, habe die Welt geschaffen. Einen unzufriedenen, leidenden Gott dachte sich Zarathustra. Um sich eine Befriedigung zu verschaffen, um von seinem Leiden loszukommen, habe Gott die Welt erschaffen, meinte einst Zarathustra. Aber er hat einsehen gelernt, daß es ein Wahnbild war, das er sich selbst geschaffen hatte. „Ach, ihr Brüder, dieser Gott, den ich schuf, war Menschenwerk und -wahnsinn gleich allen Göttern!“ Zarathustra hat seine Sinne gebrauchen und die Welt betrachten gelernt. Und zufrieden wurde er mit der Welt; nicht mehr schweiften seine Gedanken ins Jenseits. Blind war er ehemals und konnte die Welt nicht sehen, deshalb suchte er sein Heil außerhalb der Welt. Aber Zarathustra hat sehen gelernt und erkennen, daß die Welt in sich selbst ihren Sinn habe.

„Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erdenkopf, der der Erde Sinn schafft.“

15.

In Leib und Seele haben die Idealisten den Menschen gespalten, in Idee und Wirklichkeit haben sie alles Dasein geteilt. Und sie haben die Seele, den Geist, die Idee zu einem besonders Wertvollen gemacht, um die Wirklichkeit, den Leib umsomehr verachten zu können. Zarathustra aber sagt: Nur eine Wirklichkeit, nur einen Leib gibt es, und die Seele ist nur etwas am Leibe, die Idee nur etwas an der Wirklichkeit. Eine Einheit sind Leib und Seele des Menschen; aus einer Wurzel entspringen Körper und Geist. Der Geist ist nur da, weil ein Körper da ist, der Kräfte hat, an sich den Geist zu entwickeln. Wie die Pflanze an sich die Blüte, so entfaltet der Körper an sich den Geist.

„Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser — der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.“

Wer einen Sinn hat für das Wirkliche, der sucht den Geist, die Seele in und an dem Wirklichen, er sucht die Vernunft in dem Wirklichen; nur wer die Wirklichkeit für geistlos, für „bloß natürlich“, für „roh“ hält, der gibt dem Geiste, der Seele ein besonderes Dasein. Er macht die Wirklichkeit zur bloßen Wohnung des Geistes. Einem solchen fehlt aber auch der Sinn für die Wahrnehmung des Geistes selbst. Nur weil er den Geist in der Wirklichkeit nicht sieht, sucht er ihn anderswo.

„Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit . . .

„Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt.

„Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft.“

Ein Tor ist, wer die Blüte von der Pflanze reißt und glaubt, die abgerissene Blüte werde nun sich noch zur Frucht entwickeln. Ein Tor ist ebenso, wer den Geist von der Natur absondert und glaubt, ein solcher abgesonderter Geist könne noch schaffen.

Menschen mit kranken Instinkten haben die Scheidung von Geist und Körper vorgenommen. Ein kranker Instinkt nur kann sagen: mein Reich ist nicht von dieser Welt. Eines gesunden Instinktes Reich ist nur diese Welt.

16.

Was für Ideale haben sie doch geschaffen, diese Verächter der Wirklichkeit! Fassen wir sie ins Auge, die Ideale der Asketen, die da sagen: wendet ab euren Blick vom Diesseits und schaut nach dem Jenseits! Was bedeuten asketische Ideale? Mit dieser Frage und den Vermutungen, mit denen er sie beantwortet, hat uns Nietzsche am tiefsten hineinblicken lassen in sein von der abendländischen neueren Kultur unbefriedigtes Herz. (Genealogie der Moral, 3. Abteilung.)

Wenn ein Künstler, wie z. B. Richard Wagner, in der letzten Zeit seines Schaffens, Anhänger des asketischen Ideals wird, so hat das nicht viel zu bedeuten. Der Künstler steht sein ganzes Leben hin-

durch über seinen Schöpfungen. Er sieht von oben herab auf seine Wirklichkeiten. Er schafft Wirklichkeiten, die nicht seine Wirklichkeit sind. „Ein Homer hätte keinen Achill, ein Goethe keinen Faust gedichtet, wenn Homer ein Achill, und wenn Goethe ein Faust gewesen wäre.“ (Genealogie, 3. Abt. § 4.) Wenn nun ein solcher Künstler sein eigenes Dasein einmal ernst nimmt, sich selbst und seine persönlichen Ansichten in Wirklichkeit umsetzen will, so ist es kein Wunder, wenn etwas sehr Unreales entsteht. Richard Wagner hat über seine Kunst vollständig umgelernt, als ihm die Philosophie Schopenhauers bekannt wurde. Vorher hielt er die Musik für ein Ausdrucksmittel, das etwas braucht, dem es Ausdruck verschafft, das Drama. In seiner Schrift *Oper und Drama*, die 1851 geschrieben ist, spricht er aus, daß der größte Irrtum, dem man sich in bezug auf die Oper hingeben kann, der ist,

„daß ein Mittel des Ausdrucks (die Musik) zum Zwecke, der Zweck des Ausdrucks (das Drama) aber zum Mittel gemacht werde“.

Er bekannte sich zu einer andern Ansicht, nachdem er Schopenhauers Lehre von der Musik kennen gelernt hatte. Schopenhauer ist der Ansicht, daß durch die Musik das Wesen der Dinge selbst zu uns spricht. Der ewige Wille, der in allen Dingen lebt, er wird in allen andern Künsten nur in seinen Abbildern, in den Ideen, verkörpert; die Musik ist kein bloßes Bild des Willens: in ihr gibt sich der Wille unmittelbar kund. Was uns in allen unseren Vorstellungen nur im Abglanz erscheint: der ewige Grund alles Seins, der Wille, ihn glaubt Schopenhauer in den Klängen der

Musik unmittelbar zu vernehmen. Kunde aus dem Jenseits bringt für Schopenhauer die Musik. Diese Ansicht wirkte auf Richard Wagner. Nicht mehr als Ausdrucksmittel wirklicher menschlicher Leidenschaften, wie sie im Drama verkörpert sind, ließ er die Musik gelten, sondern als „eine Art Mundstück des Ansich der Dinge, ein Telephon des Jenseits“. Richard Wagner glaubte jetzt nicht mehr die Wirklichkeit in Tönen auszudrücken; „er redete fernerhin nicht nur Musik, dieser Bauchredner Gottes, — er redete Metaphysik: was Wunder, daß er endlich eines Tages asketische Ideale redete“. (Genealogie, 3. Abhandlung § 5.)

Hätte Richard Wagner bloß seine Ansicht über die Bedeutung der Musik geändert, so hätte Nietzsche keinen Anlaß, ihm etwas vorzuwerfen. Nietzsche könnte dann höchstens sagen: Wagner hat außer seinen Kunstwerken auch noch allerlei verkehrte Theorien über die Kunst geschaffen. Daß aber Wagner in der letzten Zeit seines Schaffens den Schopenhauerschen Jenseitsglauben auch in seinen Kunstwerken verkörpert hat, daß er seine Musik dazu verwendet hat, die Flucht vor der Wirklichkeit zu verherrlichen: das ging Nietzsche wider den Geschmack.

Aber der „Fall Wagner“ besagt nichts, wenn es sich um die Bedeutung der Verherrlichung des Jenseits auf Kosten des Diesseits, wenn es sich um die Bedeutung der asketischen Ideale handelt. Künstler stehen nicht auf eigenen Füßen. Wie Richard Wagner von Schopenhauer abhängig ist, so waren die Künstler „zu allen Zeiten Kammerdiener einer Moral, oder Philosophie oder Religion“.

Anders ist es, wenn die Philosophen für die Ver-

achtung der Wirklichkeit, für die asketischen Ideale eintreten. Sie tun das aus einem tiefen Instinkte heraus.

Schopenhauer hat diesen Instinkt verraten durch die Beschreibung, die er von dem Schaffen und Genießen eines Kunstwerkes gibt. „Daß also das Kunstwerk die Auffassung der Ideen, in welcher der ästhetische Genuß besteht, so sehr erleichtert, beruht nicht bloß darauf, daß die Kunst durch Hervorhebung des Wesentlichen und Aussonderung des Unwesentlichen die Dinge deutlicher und charakteristischer darstellt, sondern ebenso sehr darauf, daß das zur objektiven Auffassung des Wesens der Dinge erforderliche gänzliche Schweigen des Willens am sichersten dadurch erreicht wird, daß das angeschaute Objekt gar nicht im Gebiete der Dinge liegt, welche einer Beziehung zum Willen fähig sind.“ (Ergänzungen zum 3. Buch der Welt als Wille und Vorstellung, Kap. 30.) „Wann aber ein äußerer Anlaß oder eine innere Stimmung uns plötzlich aus dem endlosen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntnis dem Sklavendienst des Willens entreißt, die Aufmerksamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, sondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, also ohne Interesse, ohne Subjektivität, rein objektiv sie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, sofern sie bloß Vorstellungen, nicht sofern sie Motive sind: dann ist . . . der schmerzlose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries [eingetreten]: denn wir sind für jenen Augenblick des schnöden Willens-

dranges entledigt, wir feiern den Sabbat der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still.“ (Welt als Wille und Vorstellung, § 38.)

Dies ist eine Beschreibung einer Art des ästhetischen Genusses, die nur bei dem Philosophen vorkommt. Nietzsche stellt ihr gegenüber eine andere Beschreibung, „die ein wirklicher Zuschauer und Artist gemacht hat — Stendhal“, der das Schöne „une promesse de bonheur“ nennt. Schopenhauer möchte alles Willensinteresse, alles wirkliche Leben ausschalten, wenn es sich um die Betrachtung eines Kunstwerkes handelt, und nur mit dem Geiste genießen; Stendhal sieht in dem Kunstwerke ein Versprechen von Glück, also einen Hinweis auf das Leben, und sieht in diesem Zusammenhang der Kunst mit dem Leben den Wert der Kunst.

Kant fordert vom schönen Kunstwerk, daß es ohne Interesse gefalle, d. h. daß es uns heraushebe aus dem wirklichen Leben und einen rein geistigen Genuß gewähre.

Was sucht der Philosoph in dem künstlerischen Genuß? Erlösung von der Wirklichkeit. In eine Wirklichkeit-fremde Stimmung will der Philosoph durch das Kunstwerk versetzt werden. Er verrät dadurch seinen Grundinstinkt. Der Philosoph fühlt sich in den Augenblicken am wohlsten, in denen er von der Wirklichkeit loskommen kann. Seine Ansicht vom ästhetischen Genuß zeigt, daß er die Wirklichkeit nicht liebt.

Nicht was der dem Leben zugewandte Zuschauer von dem Kunstwerke verlangt, sagen uns die Philosophen in ihren Theorien, sondern nur, was ihnen

selbst angemessen ist. Und dem Philosophen ist die Abkehr von dem Leben sehr förderlich. Er will sich seine verschlungenen Gedankenwege nicht durchkreuzen lassen von der Wirklichkeit. Das Denken gedeiht besser, wenn sich der Philosoph von dem Leben abkehrt. Es ist nun kein Wunder, wenn dieser philosophische Grundinstinkt geradezu zu einer lebensfeindlichen Stimmung wird. Wir finden eine solche Stimmung bei der Mehrzahl der Philosophen ausgebildet. Und nahe liegt es, daß der Philosoph seine eigene Antipathie gegen das Leben zu einer Lehre ausbildet und fordert, daß sich alle Menschen zu einer solchen Lehre bekennen. Schopenhauer hat dieses getan. Er fand, daß der Lärm der Welt seine Gedankenarbeit störte. Er empfand, daß man über die Wirklichkeit am besten nachdenken kann, wenn man dieser Wirklichkeit entflieht. Zugleich vergaß er, daß alles Denken über die Wirklichkeit doch nur dann einen Wert hat, wenn es aus dieser Wirklichkeit entspringt. Er beachtete nicht, daß das Zurückziehen des Philosophen von der Wirklichkeit nur geschehen kann, damit die entfernt von dem Leben entstandenen philosophischen Gedanken dann dem Leben um so besser dienen können. Wenn der Philosoph den Grundinstinkt, der nur ihm als Philosophen förderlich ist, der ganzen Menschheit aufdrängen will, dann wird er zu einem Feinde des Lebens.

Der Philosoph, der die Weltflucht nicht als Mittel betrachtet, um weltfreundliche Gedanken zu schaffen, sondern als Zweck, als Ziel, kann nur Wertloses schaffen. Der wahre Philosoph flieht auf der einen Seite die Wirklichkeit nur, um sich auf der andern

um so tiefer in sie einzubohren. Aber es ist begreiflich, daß dieser Grundinstinkt den Philosophen leicht dazu verführen kann, die Weltflucht als solche für wertvoll zu halten. Dann wird der Philosoph zu einem Anwalt der Weltverneinung. Er lehrt Abkehr vom Leben, asketisches Ideal. Er findet: „Ein gewisser Asketismus . . . eine harte und heitere Entsagsamkeit besten Willens gehört zu den günstigen Bedingungen höchster Geistigkeit, insgleichen auch zu deren natürlichsten Folgen: so wird es von vornherein nicht wundernehmen, wenn das asketische Ideal gerade von den Philosophen nie ohne einige Voreingenommenheit behandelt worden ist.“ (Genealogie der Moral, 3. Abhandlung § 9.)

17.

Einen andern Ursprung haben die asketischen Ideale der Priester. Was bei dem Philosophen durch das Überwuchern eines bei ihm berechtigten Triebes entsteht, das bildet das Grundideal des priesterlichen Wirkens. Der Priester sieht in der Hingabe des Menschen an das wirkliche Leben einen Irrtum; er verlangt, daß man dieses Leben gering achte gegenüber einem andern Leben, das von höheren als bloß natürlichen Kräften gelenkt wird. Der Priester leugnet, daß das wirkliche Leben einen Sinn in sich selbst habe, und er fordert, daß ihm dieser Sinn verliehen werde durch Einimpfung eines höheren Willens. Er sieht das Leben in der Zeitlichkeit als unvollkommen an und stellt ihm ein ewiges, vollkommenes Leben gegenüber. Abkehr von der Zeitlichkeit und Einkehr in das Ewige, Unwandelbare lehrt der Priester. Ich

möchte als besonders bezeichnend für die priesterliche Denkweise einige Sätze aus dem berühmten Buche „Die deutsche Theologie“ anführen, das aus dem 14. Jahrhundert stammt und von dem Luther sagt, daß er aus keinem Buche, die Bibel und den heiligen Augustin ausgenommen, mehr gelernt habe, was Gott, Christus und der Mensch sei, als aus diesem. Auch Schopenhauer findet, daß der Geist des Christentums in diesem Buche vollkommen und kräftig ausgesprochen ist. Nachdem der Verfasser, der uns unbekannt ist, auseinandergesetzt hat, daß alle Dinge der Welt nur ein Unvollkommenes und Geteiltes seien gegenüber dem Vollkommenen, „das in sich und in seinem Wesen alle Wesen begriffen und beschlossen hat, und ohne das und außer dem kein wahres Wesen ist und in dem alle Dinge ihr Wesen haben“, führt er aus, daß der Mensch in dieses Wesen nur eindringen kann, wenn er „Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit und dergleichen alles verloren“ und in sich zu nichte gemacht hat. Was von dem Vollkommenen ausgeflossen ist und was der Mensch als seine wirkliche Welt erkennt, das wird folgendermaßen charakterisiert: „Das ist kein wahres Wesen und hat kein Wesen anders denn in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und ein Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat anders als in dem Feuer, wo der Glanz ausfließt, oder in der Sonne, oder in dem Lichte. Die Schrift spricht und der Glaube und die Wahrheit: Sünde sei nichts anderes, denn daß sich die Kreatur abkehrt von dem unwandelbaren Gute und kehret sich zu dem wandelbaren, das ist: daß sie sich kehrt von dem

Vollkommenen zu dem Geteilten und Unvollkommenen und allermeist zu sich selber. Nun merke. Wenn sich die Kreatur etwas Gutes annimmt, als Wesens, Lebens, Wissens, Erkennens, Vermögens und kürzlich alles dessen, was man gut nennen soll, und meint, daß sie das sei oder daß es das Ihre sei oder ihr zugehöre oder daß es von ihr sei: so oft und viel dabei geschieht, so kehrt sie sich ab. Was tat der Teufel anders oder was war sein Fall und Abkehren anders, als daß er sich annahm, er wäre auch etwas und etwas wäre sein und ihm gehörte auch etwas zu? Dies Annehmen und sein Ich und sein Mich, sein Mir und sein Mein, das war sein Abkehren und sein Fall. Also ist es noch . . . Denn alles das, was man für gut hält oder gut nennen soll, das gehört niemand zu, denn allein dem ewigen wahren Gut, der Gott allein ist, und wer sich dessen annimmt, der tut Unrecht und wider Gott.“ (1., 2., 4. Kap. der deutsch. Theol., 3. Aufl., übersetzt von Pfeiffer.)

Diese Sätze sprechen die Gesinnung jedes Priesters aus. Sie sprechen den eigentlichen Charakter der Priesterlichkeit aus. Und dieser Charakter ist das Gegenteil desjenigen, den Nietzsche als den höherwertigen, den lebenswürdigen bezeichnet. Der höherwertige Typus Mensch will alles, was er ist, nur durch sich sein; er will, daß alles, was er für gut hält und gut nennt, niemand zugehört, denn ihm selbst.

Aber jene minderwertige Gesinnung ist kein Ausnahmefall. Sie „ist eine der breitesten und längsten Tatsachen, die es gibt. Von einem fernen Gestirn aus gelesen, würde vielleicht die Majuskelschrift un-

seres Erdendaseins zu dem Schluß verführen, die Erde sei der eigentlich asketische Stern, ein Winkel mißvergnügter, hochmütiger und widriger Geschöpfe, die einen tiefen Verdruß an sich, an der Erde, an allem Leben gar nicht los würden.“ (Genealogie der Moral, 3. Abteilung § 11.) Der asketische Priester ist deshalb eine Notwendigkeit, weil die Mehrzahl der Menschen an einer „Hemmung und Ermüdung“ der Lebenskräfte leidet, weil sie an der Wirklichkeit leidet. Der asketische Priester ist der Tröster und Arzt derjenigen, die am Leben leiden. Er tröstet sie dadurch, daß er ihnen sagt: dieses Leben, an dem ihr leidet, ist nicht das wahre Leben; das wahre Leben ist denjenigen, die an diesem Leben leiden, viel leichter erreichbar als den Gesunden, die an diesem Leben hängen und sich ihm hingeben. Durch solche Aussprüche züchtet der Priester die Verachtung, die Verleumdung dieses wirklichen Lebens. Er bringt endlich die Gesinnung hervor, die sagt: um das wahre Leben zu erreichen, muß dieses wirkliche Leben verneint werden. In der Verbreitung dieser Gesinnung sucht der asketische Priester seine Stärke. Er beseitigt durch die Züchtung dieser Gesinnung eine große Gefahr, die den Gesunden, Starken, Selbstbewußten von den Verunglückten, Niedergeworfenen, Zerbrochenen droht. Die letzteren hassen die Gesunden und die leiblich und seelisch Glücklichen, die ihre Kräfte aus der Natur nehmen. Diesen Haß, der sich dadurch äußern mußte, daß die Schwachen gegen die Starken einen fortwährenden Vernichtungskrieg führten, sucht der Priester niederzuhalten. Er stellt deshalb die Starken als diejenigen hin, die ein wertloses, menschen-

unwürdiges Leben führen und behauptet dagegen, daß das wahre Leben allein denen erreichbar ist, die von dem Erdenleben geschädigt werden. „Der asketische Priester muß uns als der vorherbestimmte Heiland, Hirt und Anwalt der kranken Herde gelten: damit erst verstehen wir seine ungeheure historische Mission. Die Herrschaft über Leidende ist sein Reich, auf sie weist ihn sein Instinkt an, in ihr hat er seine eigenste Kunst, seine Meisterschaft, seine Art von Glück.“ (Genealogie, 3. Abt. § 15.)

Es ist kein Wunder, wenn eine solche Denkweise endlich dazu führt, daß ihre Anhänger nicht nur das Leben verachten, sondern geradezu auf seine Zerstörung hinarbeiten. Wenn den Menschen gesagt wird, nur der Leidende, der Schwache kann wirklich zu einem höheren Leben kommen, so wird endlich das Leiden, die Schwäche gesucht werden. Sich selbst Schmerz zuzufügen, den Willen in sich ganz ertönen, das wird Ziel des Lebens werden. Die Opfer dieser Gesinnung sind die Heiligen. „Völlige Keuschheit und Entsagung aller Wollust für den, welcher eigentliche Heiligkeit anstrebt; Wegwerfung alles Eigentums, Verlassung jedes Wohnortes, aller Angehörigen, tiefe, gänzliche Einsamkeit, zugebracht in stillschweigender Betrachtung, mit freiwilliger Buße und schrecklicher langsamer Selbstpeinigung, zur gänzlichen Mortifikation des Willens, welche zuletzt bis zum freiwilligen Tode geht durch Hunger, auch durch Entgegengehen den Krokodilen, durch Herabstürzen vom geheiligten Felsengipfel im Himalaya, durch Lebendigbegrabenwerden, auch durch Hinwerfung unter die Räder des unter Gesang, Jubel und Tanz der Bajadern die

Götterbilder umfahrenden Wagens“, dies sind die letzten Früchte der asketischen Gesinnung. (Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung § 68.)

Diese Denkweise ist dem Leiden am Leben entsprungen, und sie richtet ihre Waffen gegen das Leben. Wenn der Gesunde, Lebensfrohe von ihr angesteckt wird, dann tilgt sie bei ihm die gesunden, starken Instinkte aus. Nietzsches Werk gipfelt darinnen, dieser Lehre gegenüber etwas anderes geltend zu machen, eine Ansicht für Gesunde, Wohlgeratene. Mögen die Mißratenen, Verdorbenen in der Lehre der asketischen Priester ihr Heil suchen; die Gesunden will Nietzsche um sich sammeln und ihnen eine Meinung sagen, die ihnen besser zu Gesichte steht, als jedes lebensfeindliche Ideal.

18.

Auch in den Pflegern der modernen Wissenschaft steckt noch das asketische Ideal. Zwar rühmt sich diese Wissenschaft, alle alten Glaubensvorstellungen über Bord geworfen zu haben und sich nur an die Wirklichkeit zu halten. Sie will nichts gelten lassen, was sich nicht zählen, berechnen, wägen, sehen und greifen läßt. Daß man auf diese Weise „das Dasein zu einer Rechenknechtsübung und Stubenhockerei für Mathematiker“ herabwürdigt, ist den modernen Gelehrten gleichgültig. (Fröhliche Wissenschaft § 373.) Ein Recht, die vor seinen Sinnen und seiner Vernunft vorüberziehenden Vorkommnisse der Welt zu interpretieren, so daß er sie mit seinem Denken beherrschen kann, schreibt sich ein solcher Gelehrter nicht zu. Er sagt: die Wahrheit muß von meiner

Interpretationskunst unabhängig sein, und ich habe die Wahrheit nicht zu schaffen, sondern ich muß sie mir von den Erscheinungen der Welt diktieren lassen.

Wozu diese moderne Wissenschaft zuletzt gelangt, wenn sie sich alles Zurechtlegens der Welterscheinungen enthält, das hat ein Anhänger dieser Wissenschaft (Richard Wahle) in einem soeben erschienenen Buche („Das Ganze der Philosophie und ihr Ende“) ausgesprochen: „Was könnte der Geist, der in das Weltgehäuse spähend und in sich die Fragen nach dem Wesen und dem Ziele des Geschehens herumwälzte, endlich als Antwort finden? Es ist ihm widerfahren, daß er, wie er so scheinbar im Gegensatz zur umgebenden Welt dastand, sich auflöste und in einer Flucht von Vorkommnissen mit allen Vorkommnissen zusammenfloß. Er „wußte“ nicht mehr die Welt; er sagte, ich bin nicht sicher, daß Wissende da sind, sondern Vorkommnisse sind da schlecht-hin. Sie kommen freilich in solcher Weise, daß der Begriff eines Wissens vorschnell, ungerechtfertigt, entstehen konnte . . . Und „Begriffe“ huschten empor, um Licht in die Vorkommnisse zu bringen, aber es waren Irrlichter, Seelen der Wünsche nach Wissen, erbärmliche, in ihrer Evidenz nichtssagende Postulate einer unausgefüllten Wissensform. Unbekannte Faktoren müssen im Wechsel walten. Über ihre Natur war Dunkel gebreitet. Vorkommnisse sind der Schleier des Wahrhaften.“

Daß die menschliche Persönlichkeit in die Vorkommnisse der Wirklichkeit einen Sinn hineinlegen könne und die unbekannten Faktoren, die im Wechsel der Ereignisse walten, aus eigenem Ver-

mögen ergänzen könne, daran denken die modernen Gelehrten nicht. Sie wollen nicht die Flucht der Erscheinungen durch die Ideen interpretieren, die aus ihrer Persönlichkeit stammen. Sie wollen die Erscheinungen bloß beobachten und beschreiben, aber nicht deuten. Sie wollen bei dem Tatsächlichen stehen bleiben und es der schöpferischen Phantasie nicht gestatten, sich ein in sich gegliedertes Bild von der Wirklichkeit zu machen.

Wenn ein phantasievoller Naturforscher, wie z. B. Ernst Haeckel, aus den Ergebnissen einzelner Beobachtungen ein Gesamtbild der Entwicklung des organischen Lebens auf der Erde entwirft, dann fallen diese Fanatiker der Tatsächlichkeit über ihn her und zeihen ihn der Veründigung an der Wahrheit. Die Bilder, die er von dem Leben in der Natur entwirft, können sie nicht mit Augen sehen, oder mit Händen greifen. Ihnen ist das unpersönliche Urteil lieber, als das durch den Geist der Persönlichkeit gefärbte. Sie möchten bei ihren Beobachtungen am liebsten die Persönlichkeit ganz ausschalten.

Es ist das asketische Ideal, das die Fanatiker der Tatsächlichkeit beherrscht. Sie wollen eine Wahrheit jenseits des persönlichen, individuellen Urteils. Was der Mensch in die Dinge „hineinphantasieren“ kann, bekümmert sie nicht; die „Wahrheit“ ist ihnen etwas absolut Vollkommenes, ein Gott; der Mensch soll sie entdecken, sich ihr ergeben, aber sie nicht schaffen. Die Naturforscher und die Geschichtsschreiber sind gegenwärtig von dem gleichen Geiste des asketischen Ideals beseelt. Überall Aufzählen, Beschreiben von Tatsachen, und nichts darüber. Jedes Zurechtlegen der

Tatsachen ist verpönt. Alles persönliche Urteilen soll unterbleiben.

Unter diesen modernen Gelehrten finden sich auch Atheisten. Diese Atheisten sind aber keine freieren Geister als ihre Zeitgenossen, die an Gott glauben. Mit den Mitteln der modernen Wissenschaft läßt sich das Dasein Gottes nicht beweisen. Hat sich doch eine der Leuchten moderner Wissenschaft (Du Bois-Reymond) über die Annahme einer „Weltseele“ also geäußert: bevor der Naturforscher sich zu einer solchen Annahme entschließt, verlangt er, „daß ihm irgendwo in der Welt, in Neuroglia gebettet und mit warmem arteriellen Blut unter richtigem Druck gespeist, ein dem geistigen Vermögen solcher Seele an Umfang entsprechendes Konvolut von Ganglienzellen und Nervenfasern gezeigt“ werde (Grenzen des Naturerkennens S. 44). Die moderne Wissenschaft lehnt den Glauben an Gott ab, weil dieser Glaube neben dem Glauben an die „objektive Wahrheit“ nicht bestehen kann. Diese „objektive Wahrheit“ ist aber nichts anderes als ein neuer Gott, der über den alten gesiegt hat. „Der unbedingte redliche Atheismus (und seine Luft allein atmen wir, wir geistigeren Menschen dieses Zeitalters!) steht nicht im Gegensatz zu jenem (asketischen) Ideal, wie es den Anschein hat; er ist vielmehr nur eine seiner letzten Entwicklungsphasen, eine seiner Schlußformen und inneren Folgerichtigkeiten, er ist die Ehrfurcht gebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet.“ (Genealogie, 3. Abhandlung § 27.) Der Christ sucht die Wahrheit in Gott, weil er Gott für den Quell aller Wahr-

heit hält; der moderne Atheist lehnt den Glauben an Gott ab, weil ihm sein Gott, sein Ideal von Wahrheit diesen Glauben verbietet. Der moderne Geist sieht in Gott eine menschliche Schöpfung; in der „Wahrheit“ sieht er etwas, was ohne alles menschliche Zutun durch sich selbst besteht. Der wirklich „freie Geist“ geht noch weiter. Er fragt: „Was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?“ Wozu Wahrheit? Alle Wahrheit entsteht doch dadurch, daß der Mensch über die Erscheinungen der Welt nachdenkt, sich Gedanken über die Dinge bildet. Der Mensch selbst ist der Schöpfer der Wahrheit. Der „freie Geist“ kommt zum Bewußtsein seines Schaffens der Wahrheit. Er betrachtet die Wahrheit nicht mehr als etwas, dem er sich unterordnet; er betrachtet sie als sein Geschöpf.

19.

Die mit schwachen, mißratenen Erkenntnisinstinkten ausgestatteten Menschen wagen es nicht, aus der Begriffe bildenden Macht ihrer Persönlichkeit heraus den Welterscheinungen einen Sinn unterzulegen. Sie wollen, daß ihnen die „Gesetzmäßigkeit der Natur“ als Tatbestand vor die Sinne trete. Ein subjektives, der Einrichtung des menschlichen Geistes gemäß geformtes Weltbild scheint ihnen wertlos. Aber die bloße Beobachtung der Vorkommnisse in der Welt liefert uns nur ein zusammenhangloses und doch nicht in Einzelheiten gesondertes Weltbild. Dem bloßen Beobachter der Dinge erscheint kein Gegenstand, kein Geschehnis wichtiger, bedeutungsvoller als das andere. Das rudimentäre Organ eines Organismus, das vielleicht dann, wenn wir darüber nachgedacht haben, ohne alle Be-

deutung für die Entwicklung des Lebens erscheint, steht gerade mit demselben Anspruch auf Beachtung da, wie der edelste Teil des Organismus, so lange wir bloß den objektiven Tatbestand beschauen. Ursache und Wirkung sind aufeinanderfolgende Erscheinungen, die ineinander überfließen, ohne durch etwas getrennt zu sein, so lange wir sie bloß beobachten. Erst wenn wir mit unserem Denken einsetzen, die ineinander fließenden Erscheinungen sondern und gedanklich aufeinander beziehen, wird ein gesetzmäßiger Zusammenhang sichtbar. Erst das Denken erklärt die eine Erscheinung für die Ursache, die andere für die Wirkung. Wir sehen einen Regentropfen auf den Erdboden fallen und eine Vertiefung hervorrufen. Ein Wesen, das nicht denken kann, wird hier nicht Ursache und Wirkung sehen, sondern nur eine Aufeinanderfolge von Erscheinungen. Ein denkendes Wesen isoliert die Erscheinungen, bringt die isolierten Fakten in ein Verhältnis und bezeichnet das eine Faktum als Ursache, das andere als Wirkung. Durch die Beobachtung wird der Intellekt angeregt, Gedanken zu produzieren und diese mit den beobachteten Tatsachen zu einem gedankenvollen Weltbilde zu verschmelzen. Der Mensch tut dies, weil er die Summe der Beobachtungen gedanklich beherrschen will. Ein ihm gegenüberstehendes Gedankenleeres drückt auf ihn wie eine unbekannte Macht. Er widersetzt sich dieser Macht, überwindet sie, indem er sie denkbar macht. Auch alles Zählen, Wägen und Berechnen der Erscheinungen geschieht aus demselben Grunde. Es ist der Wille zur Macht, der sich in dem Erkenntnistriebe auslebt. (Ich habe den Erkennt-

nisprozeß im einzelnen dargestellt in meinen beiden Schriften: „Wahrheit und Wissenschaft“ und „Die Philosophie der Freiheit“.)

Der stumpfe, schwache Intellekt will sich nicht eingestehen, daß er es selbst ist, der als Äußerung seines Strebens nach Macht die Erscheinungen interpretiert. Er hält auch seine Interpretation für einen Tatbestand. Und er fragt: wie der Mensch dazu kommt, einen solchen Tatbestand in der Wirklichkeit zu finden. Er fragt z. B.: wie kommt es, daß der Intellekt in zwei aufeinander folgenden Erscheinungen Ursache und Wirkung anerkennt? Alle Erkenntnistheoretiker von Locke, Hume, Kant bis auf die Gegenwart haben sich mit dieser Frage beschäftigt. Die Spitzfindigkeiten, die sie auf diese Untersuchung verwendet haben, sind unfruchtbar geblieben. Die Erklärung ist gegeben in dem Streben des menschlichen Intellekts nach Macht. Die Frage ist gar nicht: sind Urteile, Gedanken über die Erscheinungen möglich, sondern: hat der menschliche Intellekt solche Urteile nötig? Weil er sie nötig hat, deshalb wendet er sie an, und nicht weil sie möglich sind. Es kommt darauf an, „zu begreifen, daß zum Zweck der Erhaltung von Wesen unserer Art solche Urteile als wahr geglaubt werden müssen; weshalb sie natürlich noch falsche Urteile sein könnten!“ (Jenseits von Gut und Böse § 11.) „Und wir sind grundsätzlich geneigt, zu behaupten, daß die falschesten Urteile uns die unentbehrlichsten sind, daß ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst-Gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der

Mensch nicht leben könnte, — daß Verzichtleisten auf falsche Urteile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre.“ (Ebenda § 4.) Wem dieser Ausspruch paradox erscheint, der besinne sich darauf, wie fruchtbar die Anwendung der Geometrie auf die Wirklichkeit ist, obgleich es nirgends in der Welt wirklich geometrisch regelmäßige Linien, Flächen usw. gibt.

Wenn der stumpfe, schwache Intellekt einsieht, daß alle Urteile über die Dinge aus ihm selbst stammen, durch ihn produziert und mit den Beobachtungen verschmolzen werden, dann hat er nicht den Mut, diese Urteile rückhaltslos anzuwenden. Er sagt: Urteile solcher Art können uns keine Erkenntnis von dem „wahren Wesen“ der Dinge vermitteln. Dieses „wahre Wesen“ bleibt daher unserer Erkenntnis verschlossen.

Noch in einer anderen Art sucht der schwache Intellekt zu beweisen, daß durch das menschliche Erkennen kein Feststehendes gewonnen werden kann. Er sagt: Der Mensch sieht, hört, tastet die Dinge und Vorgänge. Was er dabei wahrnimmt, sind Eindrücke auf seine Sinnesorgane. Wenn er eine Farbe, einen Ton wahrnimmt, so kann er nur sagen: mein Auge, mein Ohr werden in einer gewissen Art bestimmt, Farbe, Ton wahrzunehmen. Nicht etwas außer ihm nimmt der Mensch wahr, sondern nur eine Bestimmung, eine Modifikation seiner eigenen Organe. In der Wahrnehmung werden das Auge, das Ohr usw. dazu veranlaßt, in einer gewissen Weise zu empfinden; sie werden in einen bestimmten Zustand versetzt. Diese Zustände seiner eigenen Organe nimmt der Mensch als Farben, Töne, Gerüche usw. wahr. In aller Wahr-

nehmung nimmt der Mensch nur seine eigenen Zustände wahr. Was er Außenwelt nennt, ist nur aus diesen seinen Zuständen zusammengesetzt; ist also im eigentlichen Sinne sein Werk. Die Dinge, die ihn veranlassen, aus sich heraus die Außenwelt zu spinnen, kennt er nicht; nur ihre Wirkungen auf seine Organe. Einem von dem Menschen geträumten Traume gleich, der durch ein Unbekanntes veranlaßt wird, erscheint die Welt in dieser Beleuchtung.

Wenn dieser Gedanke konsequent zu Ende gedacht wird, so zieht er folgenden Nachsatz nach sich. Auch seine Organe kennt der Mensch nur, insofern er sie wahrnimmt; sie sind Glieder in seiner Wahrnehmungswelt. Und seines eigenen Selbst wird sich der Mensch nur bewußt, insofern er die Bilder der Welt aus sich herausspinnt. Traumbilder nimmt er wahr und inmitten dieser Traumbilder ein „Ich“, an dem diese Traumbilder vorüberziehen. Jedes Traumbild erscheint in Begleitung dieses „Ich“. Man kann auch sagen: jedes Traumbild erscheint inmitten der Traumwelt immer in Beziehung auf dieses „Ich“. Dieses „Ich“ haftet als Bestimmung, als Eigenschaft an den Traumbildern. Es ist somit, als Bestimmung von Traumbildern, selbst ein Traumhaftes. J. G. Fichte faßt diese Ansicht in die Worte zusammen: „Was durch das Wissen und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen. Alles Wissen aber ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und ein System des Wissens ist notwendig ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck.“ „Alle Realität“ ist für Fichte

ein wunderbarer „Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt“; ein Traum, „der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt“. (Bestimmung des Menschen, 2. Buch.)

Was hat diese ganze Gedankenkette für eine Bedeutung? Ein schwacher Intellekt, der sich nicht unterfangen will, der Welt aus sich heraus einen Sinn zu geben, sucht diesen Sinn in der Welt der Beobachtungen. Er kann ihn da natürlich nicht finden, weil die bloße Beobachtung gedankenleer ist.

Der starke, produktive Intellekt verwendet seine Begriffswelt dazu, die Beobachtungen zu deuten; der schwache, unproduktive Intellekt erklärt sich selbst für zu ohnmächtig, um das zu tun und sagt: ich kann in den Erscheinungen der Welt keinen Sinn finden; sie sind bloße Bilder, die an mir vorüberziehen. Der Sinn des Daseins muß außerhalb, jenseits der Erscheinungswelt gesucht werden. Dadurch wird die Erscheinungswelt, d. h. die menschliche Wirklichkeit für einen Traum, eine Täuschung, ein Nichts erklärt und das „wahre Wesen“ der Erscheinungen wird in einem „Ding an sich“ gesucht, bis zu dem keine Beobachtung, kein Erkennen reicht, d. h. von dem sich der Erkennende keine Vorstellung machen kann. Dieses „wahre Wesen“ ist also für den Erkennenden ein völlig leerer Gedanke, der Gedanke an ein Nichts. Traum ist bei jenen Philosophen, die von dem „Ding an sich“ sprechen, die Erscheinungswelt. Nichts ist aber das, was sie als das „wahre Wesen“ dieser Erscheinungswelt ansehen. Die ganze philosophische Bewegung, die von dem „Ding an sich“ spricht und die in der neueren

Zeit sich namentlich auf Kant stützt, ist der Glaube an das Nichts, ist philosophischer Nihilismus.

20.

Wenn der starke Geist nach der Ursache eines menschlichen Handelns und Vollbringens sucht, so findet er diese immer in dem Willen zur Macht der einzelnen Persönlichkeit. Der Mensch mit schwachem, mutlosem Intellekt will dies aber nicht zugeben. Er fühlt sich nicht kräftig genug, sich zum Herrn und Richtungsgeber seines Handelns zu machen. Er deutet die Triebe, die ihn lenken, als Gebote einer fremden Macht. Er sagt nicht: ich handle, wie ich will; sondern er sagt: ich handle gemäß einem Gebote, wie ich soll. Er will sich nicht befehlen, er will gehorchen. Auf der einen Stufe der Entwicklung sehen die Menschen ihre Antriebe zum Handeln als Gebote Gottes an, auf einer andern Stufe glauben sie in ihrem Innern eine Stimme zu vernehmen, die ihnen gebietet. Sie wagen es im letzteren Falle nicht, zu sagen: ich bin es selbst, der da befiehlt; sie behaupten: in mir spricht ein höherer Wille sich aus. Daß sein Gewissen ihm in jedem einzelnen Falle sagt, wie er handeln soll, ist die Meinung des einen; daß ein kategorischer Imperativ ihm befiehlt, behauptet ein anderer. Hören wir, was J. G. Fichte sagt: „Es soll schlechthin etwas geschehen, weil es nun einmal geschehen soll: dasjenige, was das Gewissen nun eben von mir . . . fordert; daß es geschehe, dazu, lediglich dazu bin ich da; um es zu erkennen, habe ich Verstand; um es zu vollbringen habe ich Kraft.“ („Bestimmung des Menschen“, 3. Buch.)

Ich führe mit Vorliebe J. G. Fichtes Aussprüche an, weil er mit eiserner Konsequenz die Meinung der „Schwachen und Mißratenen“ bis ans Ende gedacht hat. Wozu diese Meinungen zuletzt führen, kann man nur erkennen, wenn man sie da aufsucht, wo sie zu Ende gedacht worden sind; auf die Halben, die jeden Gedanken nur bis in seine Mitte denken, kann man sich nicht stützen.

Nicht in der Einzelpersönlichkeit wird von denen, die in der angedeuteten Weise denken, der Quell des Wissens gesucht; sondern jenseits dieser Persönlichkeit in einem „Willen an sich“. Eben dieser „Wille an sich“ soll als „Stimme Gottes“ oder „als Stimme des Gewissens“, „kategorischer Imperativ“ usw. zu dem Einzelnen sprechen. Er soll der universelle Lenker des menschlichen Handelns und der Urquell der Sittlichkeit sein und auch die Zwecke des sittlichen Handelns bestimmen. „Ich sage, das Gebot des Handelns selbst ist es, welches durch sich selbst mir einen Zweck setzt: dasselbe in mir, was mich nötigt, zu denken, daß ich so handeln solle, nötigt mich, zu glauben, daß aus diesem Handeln etwas erfolgen werde; es eröffnet dem Auge die Aussicht auf eine andere Welt.“ „Wie ich im Gehorsam lebe, lebe ich zugleich in der Anschauung seines Zweckes, lebe ich in der besseren Welt, die er mir verheißt.“ (Fichte, die Bestimmung des Menschen, 3. Buch.) Der also Denkende will sich nicht selbst ein Ziel setzen; er will von dem höheren Willen, dem er gehorcht, sich zu einem Ziele führen lassen. Er will sich seines Eigenwillens entledigen und sich zum Werkzeug „höherer“ Zwecke machen. In Worten,

die zu den schönsten Erzeugnissen des Sinnes für Gehorsam und Demut gehören, die mir bekannt sind, schildert Fichte die Hingabe an den „ewigen Willen an sich“. „Erhabener, lebendiger Wille, den kein Name nennt und kein Begriff umfaßt, wohl darf ich mein Gemüt zu dir erheben; denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir, die meinige tönt in dir wieder; und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht. — In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst, und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Rätsel meines Daseins werden gelöst, und die vollendetste Harmonie entsteht in meinem Geiste.“ „Ich verhülle vor dir mein Angesicht, und lege die Hand auf den Mund. Wie du für dich selbst bist, und dir selbst erscheinst, kann ich nie einsehen, so gewiß ich nie du selbst werden kann. Nach tausendmal tausend durchlebten Geisterleben werde ich dich noch ebensowenig begreifen als jetzt, in dieser Hütte von Erde.“ (Bestimmung des Menschen, 3. Buch.)

Wohin dieser Wille den Menschen zuletzt führen will, das kann der Einzelne nicht wissen. Wer an diesen Willen glaubt, gesteht also damit, daß er über die Endzwecke seines Handelns nichts weiß. Die Ziele, die sich der Einzelne schafft, sind aber für einen solchen Gläubigen eines höheren Willens keine „wahren“ Ziele. Er setzt somit an die Stelle der durch das Individuum geschaffenen positiven Einzelziele einen Endzweck der ganzen Menschheit, dessen Gedankeninhalt aber ein Nichts ist. Ein solcher Gläubiger ist moralischer Nihilist. Er ist in der schlimmsten Art von Unwissenheit befangen, die sich erdenken läßt.

Nietzsche wollte diese Art von Unwissenheit in einem besonderen Buche seines unvollendet gebliebenen Werkes „Der Wille zur Macht“ behandeln. (Vgl. Anhang zu Band VIII der Gesamtausgabe von Nietzsches Werken.)

Die Lobpreisung des moralischen Nihilismus finden wir wieder in Fichtes „Bestimmung des Menschen“ (3. Buch): „Ich will nicht versuchen, was mir durch das Wesen der Endlichkeit versagt ist, und was mir zu nichts nützen würde; wie du an dir selbst bist, will ich nicht wissen. Aber deine Beziehungen und Verhältnisse zu mir, dem Endlichen, und zu allem Endlichen, liegen offen vor meinem Auge: werde ich, was ich sein soll! — und sie umgeben mich in hellerer Klarheit, als das Bewußtsein meines eignen Daseins. Du wirkst in mir die Erkenntnis von meiner Pflicht, von meiner Bestimmung in der Reihe der vernünftigen Wesen; wie, das weiß ich nicht, noch bedarf ich es zu wissen. Du weißt und erkennst, was ich denke und will; wie du wissen kannst, — durch welchen Akt du dieses Bewußtsein zustande bringst, darüber verstehe ich nichts; ja ich weiß sogar sehr wohl, daß der Begriff eines Akts, und eines besonderen Akts des Bewußtseins nur von mir gilt, nicht aber von dir, dem Unendlichen. Du willst, denn du willst, daß mein freier Gehorsam Folgen habe in alle Ewigkeit; den Akt deines Willens begreife ich nicht; und weiß nur soviel, daß er nicht ähnlich ist dem meinigen. Du tust, und dein Wille selbst ist Tat; aber deine Wirkungsweise ist der, die ich allein zu denken vermag, geradezu entgegengesetzt. Du lebst und bist, denn du weißt, willst und wirkst, allgegen-

wärtig der endlichen Vernunft; aber du bist nicht, wie ich alle Ewigkeiten hindurch allein ein Sein werde denken können.“

Dem moralischen Nihilismus stellt Nietzsche die Ziele gegenüber, die der schaffende Einzelwille sich setzt. Den Lehrern der Ergebung ruft Zarathustra zu:

„Diese Lehrer der Ergebung. Überall hin, wo es klein und krank und grindig ist, kriechen sie hin, gleich Läusen; und nur mein Ekel hindert mich, sie zu knacken.

Wohlan! Dies ist meine Predigt für ihre Ohren: ich bin Zarathustra, der Gottlose, der da spricht: ‚wer ist gottloser denn ich, daß ich mich seiner Unterweisung freue?‘

Ich bin Zarathustra, der Gottlose: wo finde ich meinesgleichen? Und alle die sind meinesgleichen, die sich selber ihren Willen geben und alle Ergebung von sich abtun.“

21.

Die starke Persönlichkeit, die Ziele schafft, ist rücksichtslos in der Ausführung derselben. Die schwache Persönlichkeit dagegen führt nur das aus, wozu der Wille Gottes oder die „Stimme des Gewissens“ oder der „kategorische Imperativ“ Ja sagt. Was diesem Ja entspricht, bezeichnet der Schwache als gut, was diesem Ja zuwider ist als böse. Der Starke kann dieses „gut und böse“ nicht anerkennen; denn er erkennt diejenige Macht nicht an, von der sich der Schwache sein Gutes und Böses bestimmen läßt. Was er, der Starke, will, ist für ihn gut; er

führt es durch gegen alle widerstrebenden Mächte. Was ihn in dieser Durchführung stört, das sucht er zu überwinden. Er glaubt nicht, daß ein „ewiger Weltwille“ alle einzelnen Willensentschlüsse zu einer großen Harmonie lenkt; aber er ist der Ansicht, daß alle menschliche Entwicklung aus den Willensimpulsen der Einzelpersönlichkeiten sich ergibt, und daß ein ewiger Krieg besteht zwischen den einzelnen Willensäußerungen, in dem immer der stärkere Wille über den schwächeren siegt.

Von den Schwachen und Mutlosen wird die starke Persönlichkeit, die sich selbst Gesetz und Zweck geben will, als böse, als sündhaft bezeichnet. Sie erregt Furcht, denn sie durchbricht die hergebrachten Ordnungen; sie nennt wertlos, was die Schwachen gewohnt sind, wertvoll zu nennen, und sie erfindet Neues, vor ihr Unbekanntes, das sie als wertvoll bezeichnet. „Jede individuelle Handlung, jede individuelle Denkweise erregt Schauder; es ist gar nicht auszurechnen, was gerade die selteneren, ausgesuchteren, ursprünglicheren Geister im ganzen Verlauf der Geschichte dadurch gelitten haben müssen, daß sie immer als die bösen und gefährlichen empfunden wurden, ja daß sie sich selber so empfanden. Unter der Herrschaft der Sitte hat die Originalität jeder Art ein böses Gewissen bekommen; bis diesen Augenblick ist der Himmel der Besten noch dadurch verdüsterter, als er sein mußte.“ (Morgenröte § 9.)

Der wahrhaft freie Geist faßt schlechthin erste Entschlüsse; der unfreie entscheidet sich nach dem Herkommen. „Sittlichkeit ist nichts anderes (also namentlich nicht mehr!), als Gehorsam gegen Sit-

ten, welcher Art diese auch sein mögen; Sitten aber sind die herkömmliche Art zu handeln und abzuschätzen.“ (Morgenröte § 9.) Dieses Herkommen ist es, was von den Moralisten als „ewiger Wille“, „kategorischer Imperativ“ gedeutet wird. Jedes Herkommen ist aber das Ergebnis der naturgemäßen Triebe und Impulse einzelner Menschen, ganzer Stämme, Völker usw. Es ist ebenso das Produkt natürlicher Ursachen, wie etwa die Witterungsverhältnisse einzelner Gegenden. Der freie Geist erklärt sich durch dieses Herkommen nicht gebunden. Er hat seine individuellen Triebe und Impulse, und diese sind nicht weniger berechtigt als die der anderen. Er setzt diese Impulse in Handlungen um, wie eine Wolke Regen auf die Erdoberfläche sendet, wenn die Ursachen dazu vorhanden sind. Der freie Geist steht jenseits dessen, was das Herkommen als gut und böse ansieht. Er schafft sich selbst sein Gut und Böse.

„Als ich zu den Menschen kam, da fand ich sie sitzen auf einem alten Dünkel: Alle dünkten sich lange schon zu wissen, was dem Menschen gut und böse sei.

Eine alte müde Sache dünkte ihnen alles Reden von Tugend; und wer gut schlafen wollte, der sprach vor dem Schlafengehen noch von ‚Gut und Böse‘.

Diese Schläferei störte ich auf, als ich lehrte: was gut und böse ist, das weiß noch niemand — es sei denn der Schaffende.

Das aber ist der, welcher des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn gibt und ihre Zukunft: dieser erst schafft es, daß etwas gut und

böse ist.“ (Zarathustra, 3. Teil, Von alten und neuen Tafeln.)

Auch dann wenn der freie Geist handelt, wie es dem Herkommen gemäß ist, dann tut er es, weil er die herkömmlichen Motive zu den seinigen machen will, und weil er es in bestimmten Fällen nicht für nötig hält, an die Stelle des Herkömmlichen etwas Neues zu setzen.

22.

Der Starke sucht in der Durchsetzung seines schaffenden Selbst seine Lebensaufgabe. Diese Selbstsucht unterscheidet ihn von den Schwachen, die in der selbstlosen Hingabe an das, was sie das Gute nennen, die Sittlichkeit sehen. Die Schwachen predigen die Selbstlosigkeit als die höchste Tugend. Ihre Selbstlosigkeit ist aber nur die Folge ihres Mangels an Schaffenskraft. Hätten sie ein schaffendes Selbst, so würden sie dieses auch durchsetzen wollen. Der Starke liebt den Krieg, denn er braucht den Krieg, um seine Schöpfungen gegen die widerstrebenden Mächte durchzusetzen.

„Euren Feind sollt ihr suchen, euren Krieg sollt ihr führen und für eure Gedanken! Und wenn euer Gedanke unterliegt, so soll eure Redlichkeit darüber noch Triumph rufen!

Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr als den langen.

Euch rate ich nicht zur Arbeit, sondern zum Kampfe. Euch rate ich nicht zum Frieden, sondern zum Siege. Eure Arbeit sei ein Kampf, euer Friede sei ein Sieg!

Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den

Krieg heilige! Ich aber sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt.

Der Krieg und der Mut haben mehr große Dinge getan, als die Nächstenliebe. Nicht euer Mitleiden, sondern eure Tapferkeit rettete bisher die Verunglückten.“ (Zarathustra, 1. Teil. Vom Krieg und Kriegsvolke.)

Unerbittlich und ohne Schonung des Widerstrebenden handelt der Schaffende. Er kennt nicht die Tugend der Leidenden: das Mitleid. Aus seiner Kraft kommen die Antriebe des Schaffenden, nicht aus dem Gefühle des fremden Leidens. Daß die Kraft siege, dafür setzt er sich ein, nicht daß das Leidende, Schwache gepflegt werde. Schopenhauer hat die ganze Welt für ein Lazarett erklärt, und die aus dem Mitgefühl mit den Leidenden entspringenden Handlungen für die höchsten Tugenden. Er hat damit die Moral des Christentums in anderer Form ausgesprochen, als dieses selbst es tut. Der Schaffende fühlt sich nicht berufen, Krankenwärterdienste zu verrichten. Die Tüchtigen, Gesunden können nicht um der Schwachen, Kranken willen da sein. Das Mitleid schwächt die Kraft, den Mut, die Tapferkeit.

Das Mitleid sucht gerade das zu erhalten, was der Starke überwinden will: die Schwäche, das Leiden. Der Sieg des Starken über das Schwache ist der Sinn aller menschlichen wie aller natürlichen Entwicklung. „Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächen, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeulung.“ (Jenseits von Gut und Böse § 259.)

„Und wollt ihr nicht Schicksale sein und Unerbittliche; wie könntet ihr mit mir — siegen?

Und wenn eure Härte nicht blißen und scheiden und zerschneiden will: wie könntet ihr einst mit mir — schaffen?

Die Schaffenden nämlich sind hart. Und Seligkeit muß es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs, —

— Seligkeit, auf dem Willen von Jahrtausenden zu schreiben wie auf Erz, — härter als Erz, edler als Erz. Ganz hart ist allein das Edelste.

Diese neue Tafel, o meine Brüder, stelle ich über euch: werdet hart“ (Zarathustra, 3. Teil. Von alten und neuen Tafeln.)

Der freie Geist macht keinen Anspruch auf Mitleid. Wer ihn bemitleiden wollte, den müßte er fragen: hältst du mich für so schwach, daß ich mein Leid nicht selbst tragen kann? Ihm geht jedes Mitleid gegen die Scham. Nietzsche bringt den Widerwillen des Starken gegen das Mitleiden im vierten Teil seines „Zarathustra“ zur Anschauung. Zarathustra kommt auf seinen Wanderungen in ein Tal, das „Schlangentod“ heißt. Kein Lebewesen findet sich hier. Nur eine Art häßlicher grüner Schlangen kommt hierher, um zu sterben. Dieses Tal hat der „häßlichste Mensch“ aufgesucht. Dieser will von keinem Wesen gesehen werden wegen seiner Häßlichkeit. In diesem Tal sieht ihn niemand außer Gott. Aber auch dessen Anblick kann er nicht ertragen. Das Bewußtsein, daß Gottes Blicke in alle Räume dringen, ist ihm zur Last. Er hat deshalb Gott getötet, d. h. er hat den Glauben an Gott in sich ertötet. Er ist zum

Atheisten geworden wegen seiner Häßlichkeit. Als Zarathustra diesen Menschen sieht, überfällt ihn noch einmal das, was er für immer in sich gefügt zu haben glaubt: das Mitleid mit der furchtbaren Häßlichkeit. Dies ist eine Versuchung Zarathustras. Er weist aber das Gefühl des Mitleids bald zurück und wird wieder hart. Der häßlichste Mensch sagt zu ihm: Deine Härte ehrt meine Häßlichkeit. Ich bin zu reich an Häßlichkeit, um irgend eines Menschen Mitleid zu ertragen. Mitleid geht gegen die Scham.

Wer Mitleid braucht, kann nicht allein stehen, und der freie Geist will vollständig auf sich selbst gestellt sein.

23.

Mit der Aufzeigung des natürlichen Willens zur Macht als Ursache der menschlichen Handlungen geben sich die Schwachen nicht zufrieden. Sie suchen nicht bloß nach natürlichen Zusammenhängen in der Menschenentwicklung, sondern sie suchen das Verhältnis der menschlichen Handlungen zu dem, was sie als den „Willen an sich“, die „ewige, sittliche Weltordnung“ nennen. Wer dieser Weltordnung zuwiderhandelt, dem sprechen sie eine Schuld zu. Und sie begnügen sich auch nicht damit, eine Handlung nach ihren natürlichen Folgen zu bewerten, sondern sie machen den Anspruch darauf, daß eine schuldvolle Handlung auch moralische Folgen, Strafen nach sich ziehe. Sie nennen sich selbst schuldig, wenn sie ihr Handeln mit der sittlichen Weltordnung nicht in Übereinstimmung finden; sie wenden sich mit Abscheu von dem Quell des Bösen in sich ab

und nennen dies Gefühl böses Gewissen. Alle diese Begriffe läßt die starke Persönlichkeit nicht gelten. Sie kümmert sich nur um die natürlichen Folgen ihrer Handlungen. Sie fragt: wieviel ist meine Handlungsweise für das Leben wert? Entspricht sie dem, was ich gewollt habe? Der Starke kann sich grämen, wenn ihm eine Handlung fehlschlägt, wenn das Resultat seinen Absichten nicht entspricht. Aber er klagt sich nicht an. Denn er mißt seine Handlungsweise nicht an außernatürlichen Maßstäben. Er weiß, daß er so handelt, wie es seinen natürlichen Trieben entspricht, und kann höchstens bedauern, daß diese nicht besser sind. Ebenso hält er es mit der Beurteilung fremder Handlungen. Ein moralisches Abschätzen der Handlungen kennt er nicht. Er ist Immoralist.

Was das Herkommen als böse bezeichnet, sieht der Immoralist ebenso als Ausfluß menschlicher Instinkte an, wie das Gute. Die Strafe gilt ihm nicht als moralisch bedingt, sondern nur als ein Mittel, Instinkte gewisser Menschen, die andern schädlich sind, auszurotten. Die Gesellschaft straft nach Ansicht des Immoralisten nicht deswegen, weil sie ein „moralisches Recht“ hat, die Schuld zu sühnen, sondern allein, weil sie sich stärker erweist, als der Einzelne, welcher der Gesamtheit widerstrebende Instinkte hat. Die Macht der Gesellschaft steht gegen die Macht des Einzelnen. Dies ist der natürliche Zusammenhang einer „bösen“ Handlung des Einzelnen mit der Rechtsprechung der Gesellschaft und der Bestrafung dieses Einzelnen. Es ist der Wille zur Macht, d. h. zum Ausleben jener Instinkte, die bei der Mehrzahl der

Menschen vorhanden sind, der sich in der Rechtspflege einer Gesellschaft äußert. Der Sieg einer Mehrheit über einen Einzelnen ist jede Bestrafung. Siegte der Einzelne über die Gesellschaft, so müßte seine Handlungsweise als gut, die der andern als böse bezeichnet werden. Das jeweilige Recht drückt nur aus, was die Gesellschaft eben als die beste Grundlage ihres Willens zur Macht anerkennt.

24.

Weil Nietzsche in der menschlichen Handlungsweise nur einen Ausfluß der Instinkte sieht, und diese letzteren bei verschiedenen Menschen verschieden sind, scheint es ihm notwendig, daß auch deren Handlungsweisen verschieden sind. Nietzsche ist deshalb ein entschiedener Gegner des demokratischen Grundsatzes: Gleiche Rechte und gleiche Pflichten für alle. Die Menschen sind ungleich, deshalb müssen auch ihre Rechte und Pflichten ungleich sein. Der natürliche Gang der Weltgeschichte wird stets starke und schwache, schaffende und unfruchtbare Menschen aufweisen. Und die Starken werden immer dazu berufen sein, den Schwachen die Ziele zu bestimmen. Ja noch mehr: die Starken werden sich der Schwachen als Mittel zum Zwecke, d. h. als Sklaven bedienen. Nietzsche spricht natürlich nicht von einem „moralischen“ Recht der Starken zur Haltung von Sklaven. „Moralische“ Rechte erkennt er nicht an. Sondern er ist der Meinung, daß die Überwindung des Schwächeren durch den Stärkeren, die er für das Prinzip alles Lebens hält, notwendig zur Sklaverei führen muß. Es ist auch natürlich, daß sich der Überwundene

gegen den Überwinder auflehnt. Wenn diese Auflehnung sich nicht durch die Tat äußern kann, so äußert sie sich wenigstens im Gefühle. Und der Ausdruck dieses Gefühles ist die Rache, die stets in den Herzen derer wohnt, die in irgend einer Weise von den besser Veranlagten überwunden worden sind. Als Ausfluß dieser Rache sieht Nietzsche die moderne sozialdemokratische Bewegung an. Der Sieg dieser Bewegung würde ihm eine Erhöhung der Mißratenen, Übel-Weggekommenen zu Ungunsten der Besseren sein. Gerade das Gegenteil strebt Nietzsche an: die Pflege der starken, selbstherrlichen Persönlichkeit. Und er haßt die Sucht, die alles gleich machen und die souveräne Individualität in dem Meere der allgemeinen Mittelmäßigkeit verschwinden lassen will.

Nicht alle sollen dasselbe haben und genießen, meint Nietzsche, sondern jeder soll haben und genießen, was er nach Maßgabe seiner persönlichen Stärke erreichen kann.

25.

Was der Mensch wert ist, hängt allein von dem Wert seiner Instinkte ab. Durch nichts anderes kann der Wert des Menschen bestimmt werden. Man spricht von dem Werte der Arbeit. Die Arbeit soll den Menschen adeln. Aber die Arbeit hat an sich gar keinen Wert. Nur dadurch, daß sie dem Menschen dient, erhält sie einen Wert. Nur insofern sich die Arbeit als natürliche Folge der menschlichen Neigungen darstellt, ist sie des Menschen würdig. Wer sich zum Diener der Arbeit macht, entwürdigt sich. Nur der Mensch, der nicht sich selbst seinen Wert be-

stimmen kann, sucht diesen Wert an der Größe seines Werkes abzumessen. Es ist charakteristisch für das demokratische Bürgertum der neueren Zeit, daß es in der Wertbemessung des Menschen sich nach dessen Arbeit richtet. Sogar Goethe ist von dieser Gesinnung nicht frei. Läßt er doch seinen Faust die volle Befriedigung in dem Bewußtsein getaner Arbeit finden.

26.

Auch die Kunst hat nach Nietzsches Meinung nur Wert, wenn sie dem Leben des Einzelmenschen dient. Auch hier vertritt Nietzsche die Ansicht der starken Persönlichkeit und lehnt alles ab, was die schwachen Instinkte über die Kunst aussprechen. Fast alle deutschen Ästhetiker vertreten den Standpunkt der schwachen Instinkte. Die Kunst soll ein „Unendliches“ im „Endlichen“, ein „Ewiges“ im „Zeitlichen“, eine „Idee“ in der „Wirklichkeit“ darstellen. Für Schelling z. B. ist alle sinnliche Schönheit nur ein Abglanz jener unendlichen Schönheit, die wir nie mit den Sinnen wahrnehmen können. Das Kunstwerk ist nicht um seiner selbst willen und durch das, was es ist, schön; sondern weil es die Idee der Schönheit abbildet. Das sinnliche Bild ist nur ein Ausdrucksmittel, nur die Form für einen übersinnlichen Inhalt. Und Hegel nennt das Schöne „das sinnliche Scheinen der Idee“. Ähnliches kann man auch bei den andern deutschen Ästhetikern finden. Für Nietzsche ist die Kunst ein lebensförderndes Element, und nur, wenn sie dieses ist, hat sie Berechtigung. Wer das Leben, wie er es unmittelbar wahrnimmt, nicht ertragen kann, der formt es sich nach

seinem Bedürfnisse um, und damit schafft er ein Kunstwerk. Und was will der Genießende vom Kunstwerk? Er will Erhöhung seiner Lebensfreude, Stärkung seiner Lebenskräfte, Befriedigung von Bedürfnissen, die ihm die Wirklichkeit nicht befriedigt. Aber er will, wenn sein Sinn auf das Wirkliche gerichtet ist, nicht durch das Kunstwerk den Abglanz des Göttlichen, Überirdischen erblicken. Hören wir, wie Nietzsche den Eindruck schildert, den Bizets Carmen auf ihn gemacht: „Ich werde ein besserer Mensch, wenn mir dieser Bizet zuredet. Auch ein besserer Musikant, ein besserer Zuhörer. Kann man überhaupt noch besser zuhören? — Ich vergrabe meine Ohren noch unter diese Musik, ich höre deren Ursache. Es scheint mir, daß ich ihre Entstehung erlebe — ich zittere vor Gefahren, die irgend ein Wagnis begleiten, ich bin entzückt über Glücksfälle, an denen Bizet unschuldig ist. — Und seltsam! im Grunde denke ich nicht daran, oder weiß es nicht, wie sehr ich daran denke. Denn ganz andere Gedanken laufen mir während dem durch den Kopf... Hat man bemerkt, daß die Musik den Geist frei macht? dem Gedanken Flügel gibt? daß man um so mehr Philosoph wird, je mehr man Musiker wird? — Der graue Himmel der Abstraktion wie von Blitzen durchzuckt; das Licht stark genug für alles Filigran der Dinge; die großen Probleme nahe zum Greifen; die Welt wie von einem Berge aus überblickt. — Ich definierte eben das philosophische Pathos. — Und unversehens fallen mir Antworten in den Schoß, ein kleiner Hagel von Eis und Weisheit, von gelösten Problemen... Wo bin ich? — Bizet macht mich fruchtbar. Alles Gute

macht mich fruchtbar. Ich habe keine andere Dankbarkeit, ich habe auch keinen andern Beweis dafür, was gut ist.“ — (Fall Wagner § 1.) Weil Richard Wagners Musik eine solche Wirkung nicht auf ihn machte, deshalb lehnte sie Nietzsche ab: „Meine Einwände gegen die Musik Wagners sind physiologische Einwände . . . Meine Tatsache, mein *petit fait vrai* ist, daß ich nicht mehr leicht atme, wenn diese Musik erst auf mich wirkt; daß alsbald mein Fuß gegen sie böse wird und revoltiert: er hat das Bedürfnis nach Takt, Tanz, Marsch . . . er verlangt von der Musik vorerst die Entzückungen, welche in gutem Gehen, Schreiten, Tanzen liegen. Protestiert aber nicht auch mein Magen? mein Herz? mein Blutlauf? Betrübt sich nicht mein Eingeweide? Werde ich nicht unversehens heiser dabei? Und so frage ich mich: was will eigentlich mein ganzer Leib von der Musik überhaupt? . . . Ich glaube, seine Erleichterung: wie als ob alle animalischen Funktionen durch leichte, kühne, ausgelassene, selbstgewisse Rhythmen beschleunigt werden sollten; wie als ob das eherne, bleierne Leben durch goldene, zärtliche, ölgliche Melodien seine Schwere verlieren sollte. Meine Schwermut will in den Verstecken und Abgründen der Vollkommenheit ausruhen: dazu brauche ich Musik.“ (Nietzsche kontra Wagner. Kap.: Wo ich Einwände mache.) —

Im Anfange seiner schriftstellerischen Laufbahn täuschte sich Nietzsche über das, was seine Instinkte von der Kunst verlangen, deshalb war er damals ein Anhänger Wagners. Er hat sich durch das Studium der Schopenhauerschen Philosophie zum Idealismus

verführen lassen. Er glaubte einige Zeit hindurch an den Idealismus und täuschte sich künstliche Bedürfnisse, ideale Bedürfnisse vor. Erst im weiteren Verlaufe seines Lebens merkte er, daß aller Idealismus seinen Trieben gerade entgegengesetzt ist. Er wurde nun aufrichtiger gegen sich selbst. Er sprach aus, wie er selbst empfand. Und das konnte nur zur vollständigen Ablehnung von Wagners Musik führen, die ja immer mehr den asketischen Charakter annahm, den wir bereits als Kennzeichen von Wagners letztem Wirkensziel aufgeführt haben.

Die Ästhetiker, die es der Kunst zur Aufgabe machen, die Idee zu versinnlichen, das Göttliche zu verkörpern, vertreten auf diesem Gebiete eine ähnliche Ansicht wie die philosophischen Nihilisten auf dem Gebiete der Erkenntnis und der Moral. Sie suchen in den Kunstobjekten ein Jenseitiges, das sich aber vor dem Wirklichkeitssinn in ein Nichts auflöst. Es gibt auch einen ästhetischen Nihilismus.

Diesem steht die Ästhetik der starken Persönlichkeit gegenüber, die in der Kunst ein Abbild der Wirklichkeit, eine höhere Wirklichkeit sieht, die der Mensch lieber genießt als die Alltäglichkeit.

27.

Zwei Menschentypen stellt Nietzsche einander gegenüber: den Schwachen und den Starken. Der erstere sucht die Erkenntnis als einen objektiven Tatbestand, der von der Außenwelt in seinen Geist einfließen soll. Er läßt sich sein Gutes und Böses von einem „ewigen Weltwillen“ oder einem „kategorischen Imperativ“ diktieren. Er bezeichnet jede nicht von diesem

Weltwillen, sondern nur von dem schöpferischen Eigenwillen bestimmte Handlung als Sünde, die eine moralische Strafe nach sich ziehen muß. Er möchte für alle Menschen gleiche Rechte dekretieren und den Wert des Menschen nach einem äußeren Maßstabe bestimmen. Er möchte endlich in der Kunst ein Abbild des Göttlichen, eine Kunde aus dem Jenseits erblicken. Der Starke dagegen sieht alle Erkenntnis als den Ausdruck des Willens zur Macht an. Er sucht durch die Erkenntnis die Dinge denkbar und sich dadurch untertan zu machen. Er weiß, daß er selbst der Schöpfer der Wahrheit ist; daß niemand als er selbst sein Gutes und sein Böses schaffen kann. Er betrachtet die Handlungen des Menschen als Folgen natürlicher Triebe und läßt sie gelten als Naturereignisse, die niemals als Sünden zu betrachten sind und nicht eine moralische Verurteilung verdienen. Er sucht den Wert des Menschen in der Tüchtigkeit seiner Instinkte. Einen Menschen mit den Instinkten für Gesundheit, Geist, Schönheit, Ausdauer, Vornehmheit schätzt er höher als einen solchen mit den Instinkten für Schwäche, Häßlichkeit, Sklaverei. Er beurteilt ein Kunstwerk nach dem Grade, in dem es zur Steigerung seiner Kräfte beiträgt.

Diesen letzteren Menschentypus versteht Nietzsche unter seinem Übermenschen. Solche Übermenschen konnten bisher nur durch das Zusammentreffen zufälliger Umstände entstehen. Ihre Entwicklung zum bewußten Ziele der Menschheit zu machen, ist die Absicht, die Zarathustra hat. Man sah bisher das Ziel der menschlichen Entwicklung in irgendwelchen Idealen. Hier hält Nietzsche eine Änderung der Anschauungen für nötig. Der „höherwertigere Typus ist oft ge-

nug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt. Vielmehr ist er gerade am besten gefürchtet worden, er war bisher beinahe das Furchtbare; — und aus der Furcht heraus wurde der umgekehrte Typus gewollt, gezüchtet, erreicht: das Haustier, das Herdentier, das kranke Tier Mensch, — der Christ . . .“ (Antichrist § 3.)

Zarathustras Weisheit soll diesen Übermenschen, zu dem jener andere Typus nur ein Übergang ist, lehren.

Nietzsche nennt diese Weisheit eine dionysische. Es ist eine Weisheit, die nicht dem Menschen von außen gegeben wird; es ist eine selbstgeschaffene Weisheit. Der dionysische Weise forscht nicht; er schafft. Er steht nicht als Betrachter außer der Welt, die er erkennen will; er ist Eins geworden mit seiner Erkenntnis. Er sucht nicht nach einem Gotte; was er sich noch als göttlich vorstellen kann, ist nur Er selbst als Schöpfer seiner eigenen Welt. Wenn dieser Zustand auf alle Kräfte des menschlichen Organismus sich erstreckt, so gibt das den dionysischen Menschen, dem es unmöglich ist, irgendeine Suggestion nicht zu verstehen; er übersieht kein Zeichen des Affekts, er hat den höchsten Grad des verstehenden und erratenden Instinktes, wie er den höchsten Grad von Mitteilungskunst besitzt. Er geht in jede Haut, in jeden Affekt ein: er verwandelt sich beständig. Dem dionysischen Weisen steht der bloße Betrachter gegenüber, der sich immer außerhalb seiner Erkenntnisobjekte stehend glaubt, als objektiver, leidender Zuschauer. Dem dionysischen Menschen steht der apollinische gegenüber, der „vor allem das Auge erregt

hält, so daß es die Kraft der Vision bekommt“. Visionen, Bilder von Dingen, die jenseits der Menschenwirklichkeit stehen, erstrebt der apollinische Geist, nicht eine durch ihn selbst geschaffene Weisheit.

28.

Die apollinische Weisheit hat den Charakter des Ernstes. Sie empfindet die Herrschaft des Jenseits, das sie nur im Bilde besitzt, als einen schweren Druck, als eine ihr widerstrebende Macht. Ernst ist die apollinische Weisheit, denn sie glaubt sich im Besitze einer Kunde aus dem Jenseits, wenn diese auch nur durch Bilder, Visionen vermittelt sein soll. Schwer beladen mit seiner Erkenntnis wandelt der apollinische Geist einher, denn er trägt eine Bürde, die aus einer andern Welt stammt. Und den Ausdruck der Würde nimmt er an, denn vor den Kundgebungen des Unendlichen muß jedes Lachen verstummen.

Dieses Lachen aber charakterisiert den dionysischen Geist. Er weiß, daß alles, was er Weisheit nennt, nur seine Weisheit ist, von ihm erfunden, um sich das Leben leicht zu machen. Nur dieses Eine soll ja seine Weisheit sein: ein Mittel, das ihm erlaubt, zum Leben ja zu sagen. Dem dionysischen Menschen ist der Geist der Schwere zuwider, weil er das Leben nicht erleichtert, sondern niederdrückt. Die selbstgeschaffene Weisheit ist eine heitere Weisheit, denn wer sich selbst seine Bürde schafft, der schafft sich nur eine solche, die er auch leicht tragen kann. Mit der selbstgeschaffenen Weisheit bewegt sich der dionysische Geist leicht durch die Welt wie ein Tänzer.

„Daß ich aber der Weisheit gut bin und oft zu

gut: das macht, sie erinnert mich gar sehr an das Leben!

Sie hat ihr Auge, ihr Lachen und sogar ihr goldnes Angelrütchen: was kann ich dafür, daß die beiden sich so ähnlich sehen?“

„In dein Auge schaute ich jüngst, o Leben: Gold sah ich in deinem Nachtauge blinken, — mein Herz stand still vor dieser Wollust:

— einen goldenen Kahn sah ich blinken auf nächtigen Gewässern, einen sinkenden, trinkenden, wieder winkenden goldenen Schaukelkahn!

Nach meinem Fuße, dem tanzwütigen, warfst du einen Blick, einen lachenden, fragenden, schmelzenden Schaukelblick:

zweimal nur regtest du deine Klapper mit kleinen Händen — da schaukelte mein Fuß vor Tanzwut. —

Meine Fersen bäumten sich, meine Zehen horchten, dich zu verstehen: doch trägt der Tänzer sein Ohr — in seinen Zehen!“

(Zarathustra 2. u. 3. Teil. Die Tanzlieder.)

29.

Weil der dionysische Geist aus sich selbst alle Antriebe seines Tuns entnimmt und keiner äußeren Macht gehorcht, ist er ein freier Geist. Denn ein freier Geist ist derjenige, der nur seiner Natur folgt. Nun ist allerdings in Nietzsches Werken nur die Rede von Instinkten als den Antrieben des freien Geistes. Ich glaube, daß hier Nietzsche mit einem Namen eine Reihe von Antrieben zusammengefaßt hat, die eine mehr ins Einzelne gehende Betrachtung erfordern. Nietzsche nennt Instinkte sowohl die bei den Tieren

vorhandenen Triebe zur Ernährung und Selbsterhaltung, wie auch die höchsten Antriebe der menschlichen Natur, z. B. den Erkenntnistrieb, den Trieb, nach sittlichen Maßstäben zu handeln, den Trieb, sich an Kunstwerken zu ergötzen usw. Nun sind zwar alle diese Triebe Äußerungsformen einer und derselben Grundkraft. Aber sie stellen doch verschiedene Stufen in der Entwicklung dieser Kraft dar. Die moralischen Antriebe z. B. sind eine besondere Stufe der Instinkte. Wenn auch zugegeben werden kann, daß sie nur höhere Formen sinnlicher Instinkte sind, so treten sie doch im Menschen auf eine besondere Art ins Dasein. Dies zeigt sich darin, daß es dem Menschen möglich ist, Handlungen zu vollführen, die nicht unmittelbar auf sinnliche Instinkte zurückzuführen sind, sondern nur auf jene Antriebe, die eben als höhere Formen des Instinktes zu bezeichnen sind. Der Mensch schafft sich Antriebe seines Handelns, die nicht aus seinen sinnlichen Trieben abzuleiten sind, sondern nur aus dem bewußten Denken. Er setzt sich individuelle Zwecke vor, aber er setzt sich diese mit Bewußtsein vor. Und es ist ein großer Unterschied, ob er einem unbewußt entstandenen und erst hinterher in das Bewußtsein aufgenommenen Instinkte oder einem Gedanken folgt, den er von vornherein mit vollem Bewußtsein produziert hat. Wenn ich esse, weil mein Nahrungstrieb mich drängt, so ist dies etwas wesentlich anderes, als wenn ich eine mathematische Aufgabe löse. Die denkende Erfassung der Welterscheinungen stellt eine besondere Form des allgemeinen Wahrnehmungsvermögens dar. Sie unterscheidet sich von der bloßen sinnlichen Wahrnehmung. Dem Men-

schen sind nun die höheren Entwicklungsformen des Instinktlebens ebenso natürlich wie die niederen. Stehen beide nicht im Einklange, dann ist er zur Unfreiheit verurteilt. Es kann der Fall eintreten, daß eine schwache Persönlichkeit mit vollkommen gesunden sinnlichen Instinkten nur schwache geistige Instinkte hat. Dann wird sie zwar in bezug auf ihr Sinnenleben ihre eigene Individualität entfalten, aber die gedanklichen Antriebe ihres Handelns wird sie aus dem Herkommen entlehnen. Es kann eine Disharmonie beider Triebwelten entstehen. Die sinnlichen Triebe drängen zum Ausleben der eigenen Persönlichkeit, die geistigen Antriebe stehen in dem Banne einer äußeren Autorität. Das Geistesleben einer solchen Persönlichkeit wird von den sinnlichen, das sinnliche Leben von den geistigen Instinkten tyrannisiert. Denn beide Gewalten gehören nicht zusammen, sind nicht aus einer Wesenheit erwachsen. Zur wirklich freien Persönlichkeit gehört also nicht nur ein gesund entwickeltes individuelles sinnliches Triebleben, sondern auch die Fähigkeit, sich die gedanklichen Antriebe für das Leben zu schaffen. Erst derjenige Mensch ist vollkommen frei, der auch Gedanken produzieren kann, die zum Handeln führen. Ich habe das Vermögen, rein gedankliche Triebfedern des Handelns zu schaffen, in meiner Schrift „Die Philosophie der Freiheit“ (Weimar, Emil Felber 1894) die „moralische Phantasie“ genannt. Nur wer diese moralische Phantasie hat, ist wirklich frei, denn der Mensch muß nach bewußten Triebfedern handeln. Und wenn er solche nicht selbst produzieren kann, dann muß er sich dieselben von äußeren Autoritäten oder von dem in Form der Gewissens-

stimme in ihm sprechenden Herkommen geben lassen. Ein Mensch, der sich bloß seinen sinnlichen Instinkten überläßt, handelt wie ein Tier; ein Mensch, der seine sinnlichen Instinkte unter fremde Gedanken stellt, handelt unfrei; erst der Mensch, der sich selbst seine moralischen Ziele schafft, handelt frei. Die moralische Phantasie fehlt in Nietzsches Ausführungen. Wer dessen Gedanken zu Ende denkt, muß notwendig auf diesen Begriff kommen. Aber andererseits ist es auch eine unbedingte Notwendigkeit, daß dieser Begriff der Nietzscheschen Weltanschauung eingefügt wird. Sonst könnte gegen dieselbe immerfort eingewendet werden: Zwar ist der dionysische Mensch kein Knecht des Herkommens oder des „jenseitigen Willens“, aber er ist ein Knecht seiner eigenen Instinkte.

Nietzsche hat seinen Blick auf das Ursprüngliche, Eigenpersönliche im Menschen gerichtet. Er suchte dieses Eigenpersönliche herauszulösen aus dem Mantel des Unpersönlichen, in den es eine wirklichkeitsfeindliche Weltanschauung eingehüllt hat. Aber er ist nicht dazu gekommen, die Stufen des Lebens innerhalb der Persönlichkeit selbst zu unterscheiden. Er hat deshalb die Bedeutung des Bewußtseins für die menschliche Persönlichkeit unterschätzt. „Die Bewußtheit ist die letzte und späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran. Aus der Bewußtheit stammen unzählige Fehlgänge, welche machen, daß ein Tier, ein Mensch zugrunde geht, früher als es nötig wäre, „über das Geschick“, wie Homer sagt. Wäre nicht der erhaltende Verband der Instinkte so überaus viel mächtiger, diente er nicht im ganzen als Regulator: an ihrem verkehrten

Urteilen und Phantasieren mit offenen Augen, an ihrer Ungründlichkeit und Leichtgläubigkeit, kurz eben an ihrer Bewußtheit müßte die Menschheit zugrunde gehen,“ sagt Nietzsche. (Fröhliche Wissenschaft § 11.)

Dies ist zwar durchaus zuzugeben; aber nicht minder wahr ist es, daß der Mensch nur insoweit frei ist, als er sich gedankliche Triebfedern seines Handelns innerhalb des Bewußtseins schaffen kann.

Die Betrachtung der gedanklichen Triebfedern führt aber noch weiter. Es ist eine Tatsache der Erfahrung, daß diese gedanklichen Triebfedern, die die Menschen aus sich heraus produzieren, bei den einzelnen Individuen doch bis zu einem gewissen Grade eine Übereinstimmung zeigen. Auch wenn der einzelne Mensch ganz frei aus sich heraus Gedanken schafft, so stimmen diese in gewisser Weise mit den Gedanken anderer Menschen überein. Daraus folgt für den Freien die Berechtigung, anzunehmen, daß die Harmonie in der menschlichen Gesellschaft von selbst eintritt, wenn sie aus souveränen Individuen besteht. Er kann diese Meinung dem Verteidiger der Unfreiheit gegenüberstellen, der glaubt, daß die Handlungen einer Mehrheit von Menschen nur zusammenstimmen, wenn sie durch eine äußere Gewalt nach einem gemeinsamen Ziele hingelenkt werden. Der freie Geist ist deshalb durchaus kein Anhänger jener Ansicht, welche die tierischen Triebe absolut frei walten lassen und alle gesetzlichen Ordnungen deshalb abschaffen will. Aber er verlangt absolute Freiheit für diejenigen, die nicht bloß ihren tierischen Instinkten folgen wollen, sondern die imstande sind, moralische Triebfedern, ihr eigenes Gutes und Böses, zu schaffen.

Nur wer Nietzsche nicht so weit durchdrungen hat, daß er die letzten Konsequenzen von dessen Weltanschauung zu ziehen vermag, trotzdem sie Nietzsche nicht selbst gezogen hat, kann in ihm einen Menschen sehen, der „mit einer gewissen stilistischen Wollust zu enthüllen den Mut gefunden hat, was bisher etwa im geheimsten Seelen Grunde grandioser Verbrechertypen . . . verborgen gelauert haben mag“. (Ludwig Stein, Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren S. 5.) Noch immer ist die Durchschnittsbildung eines deutschen Professors nicht so weit, das Große einer Persönlichkeit von deren kleinen Irrtümern abzutrennen. Sonst könnte man es nicht erleben, daß die Kritik eines solchen Professors gerade gegen diese kleinen Irrtümer sich richtet. Ich denke, wahrhafte Bildung nimmt das Große einer Persönlichkeit auf und verbessert kleine Irrtümer oder denkt halb fertige Gedanken zu Ende.

III. Nietzsches Entwicklungsgang.

30.

Ich habe Nietzsches Ansichten vom Übermenschen so dargestellt, wie sie uns in seinen letzten Schriften: Zarathustra (1883—1884), Jenseits von Gut und Böse (1886), Genealogie der Moral (1887), Der Fall Wagner (1888), Götzendämmerung (1889) entgegentreten. In dem unvollendet gebliebenen Werke: „Der Wille zur Macht“, Versuch einer Umwertung aller Werte, dessen erster Teil „Antichrist“ im 8. Bande der Gesamtausgabe erschienen ist, hätten sie wohl ihren philosophisch prägnantesten Ausdruck gefunden. Aus der Disposition, die im Anhang zu dem erwähnten Band abgedruckt ist, ist das deutlich zu erkennen. Sie heißt: 1. Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums. 2. Der freie Geist. Kritik der Philosophie als einer nihilistischen Bewegung. 3. Der Immoralist. Kritik der verhängnisvollsten Art von Unwissenheit, der Moral. 4. Dionysos. Philosophie der ewigen Wiederkunft.

Nietzsche hat seine Gedanken nicht sogleich im Beginne seiner schriftstellerischen Laufbahn in der ihnen ureigensten Form zum Ausdruck gebracht. Er stand anfangs unter dem Einflusse des deutschen Idealismus, namentlich in der Form, in der ihn Schopenhauer und Richard Wagner vertreten haben. In Schopenhauerschen und Wagnerschen Formeln

drückt er sich in seinen ersten Schriften aus. Wer aber durch dieses Formelwesen hindurch auf den Kern der Nietzscheschen Gedanken zu blicken vermag, der findet in diesen Schriften dieselben Absichten und Ziele, die in den späteren Werken zum Ausdruck kommen.

Man kann von Nietzsches Entwicklung nicht sprechen, ohne an den freiesten Denker erinnert zu werden, den die neuzeitliche Menschheit hervorgebracht hat, an Max Stirner. Es ist eine traurige Wahrheit, daß dieser Denker, der im vollsten Sinne dem entspricht, was Nietzsche von dem Übermenschen fordert, nur von wenigen erkannt und gewürdigt worden ist. Er hat bereits in den vierziger Jahren dieses Jahrhunderts Nietzsches Weltanschauung ausgesprochen. Allerdings nicht in solch gesättigten Herzenstönen wie Nietzsche, aber dafür in kristallklaren Gedanken, neben denen sich Nietzsches Aphorismen allerdings oft wie ein bloßes Stammeln ausnehmen.

Welchen Weg hätte Nietzsche genommen, wenn nicht Schopenhauer, sondern Max Stirner sein Erzieher geworden wäre! In Nietzsches Schriften ist keinerlei Einfluß Stirners zu bemerken. Aus eigener Kraft mußte sich Nietzsche aus dem deutschen Idealismus heraus zu einer der Stirnerschen gleichen Weltauffassung durchringen.

Stirner ist wie Nietzsche der Ansicht, das die Triebkräfte des menschlichen Lebens nur in der einzelnen, wirklichen Persönlichkeit gesucht werden können. Er lehnt alle Gewalten ab, die die Einzelpersönlichkeit von außen formen, bestimmen wollen. Er verfolgt den Gang der Weltgeschichte und findet den Grundirrtum der bisherigen Menschheit darin, daß sie nicht

die Pflege und Kultur der individuellen Persönlichkeit, sondern andere, unpersönliche Ziele und Zwecke sich vorsehte. Er sieht die wahre Befreiung des Menschen darin, daß dieser allen solchen Zielen keine höhere Realität zugesteht, sondern sich dieser Ziele als Mittel zu seiner Selbstpflege bedient. Der freie Mensch bestimmt sich seine Zwecke; er besitzt seine Ideale; er läßt sich nicht von ihnen besitzen. Der Mensch, der nicht als freie Persönlichkeit über seinen Idealen waltet, steht unter dem Einflusse derselben, wie der Irrsinnige, der an fixen Ideen leidet. Es ist für Stirner einerlei, ob sich der Mensch einbildet, der „König von China“, oder ob „ein behaglicher Bürger sich einbildet, es sei seine Bestimmung, ein guter Christ, ein gläubiger Protestant, ein loyaler Bürger, ein tugendhafter Mensch usw. zu sein — das ist beides ein und dieselbe ‚fixe Idee‘. Wer es nie versucht und gewagt hat, kein guter Christ, kein gläubiger Protestant, kein tugendhafter Mensch usw. zu sein, der ist in der Gläubigkeit, Tugendhaftigkeit usw. gefangen und befangen.“

Man braucht nur einige Sätze aus Stirners Buch: „Der Einzige und sein Eigentum“ zu lesen, um zu sehen, wie verwandt seine Anschauung der Nietzscheschen ist. Ich führe einige Stellen aus diesem Buche an, die besonders bezeichnend für Stirners Denkweise sind.

„Vorchristliche und christliche Zeit verfolgen ein entgegengesetztes Ziel; jene will das Reale idealisieren, diese das Ideale realisieren, jene sucht den „heiligen Geist“, diese den „verklärten Leib“. Daher schließt jene mit der Unempfindlichkeit gegen das Reale, mit der „Weltverachtung“; diese wird mit der Abwerfung des Idealen, mit der „Geistesverachtung“ enden.

Wie der Zug der Heiligung oder Reinigung durch die alte Welt geht (die Waschungen usw.), so geht der der Verleiblichung durch die christliche: der Gott stürzt sich in diese Welt, wird Fleisch und will sie erlösen, d. h. mit sich erfüllen; da er aber „die Idee“ oder „der Geist“ ist, so führt man (z. B. Hegel) am Schlusse die Idee in alles, in die Welt, ein und beweist, „daß die Idee, daß Vernunft in allem sei“. Dem, was die heidnischen Stoiker als „den Weisen“ aufstellten, entspricht in der heutigen Bildung „der Mensch“, jener wie dieser ein fleischloses Wesen. Der unwirkliche „Weise“, dieser leiblose „Heilige“ der Stoiker, wurde eine wirkliche Person, ein leiblicher „Heiliger“ in dem fleischgewordenen Gotte; der unwirkliche „Mensch“, das leiblose Ich, wird wirklich werden im leibhaftigen Ich, in Mir.

Daß der Einzelne für sich eine Weltgeschichte ist und an der übrigen Weltgeschichte sein Eigentum besitzt, das geht über das Christliche hinaus. Dem Christen ist die Weltgeschichte das Höhere, weil sie die Geschichte Christi oder „des Menschen“ ist; dem Egoisten hat nur seine Geschichte Wert, weil er nur sich entwickeln will, nicht die Menschheitsidee, nicht den Plan Gottes, nicht die Absichten der Vorsehung, nicht die Freiheit u. dgl. Er sieht sich nicht für ein Werkzeug der Idee oder ein Gefäß Gottes an, er erkennt keinen Beruf an, erwähnt nicht, zur Fortentwicklung der Menschheit dazusein, und sein Scherflein dazu beitragen zu müssen, sondern er lebt sich aus, unbesorgt darum, wie gut oder wie schlecht die Menschheit dabei fahre. Liefte es nicht das Mißverständnis zu, als sollte ein Naturzustand gepriesen werden, so könnte man an Lenaus

„Drei Zigeuner“ erinnern. — Was, bin Ich dazu in der Welt, um Ideen zu realisieren? Um etwa zur Verwirklichung der Idee „Staat“ durch mein Bürgertum das Meinige zu tun oder durch die Ehe, als Ehegatte und Vater, die Idee der Familie zu einem Dasein zu bringen? Was ficht mich ein solcher Beruf an! Ich lebe so wenig nach einem Berufe, als die Blume nach einem Berufe wächst und duftet.

Das Ideal „der Mensch“ ist realisiert, wenn die christliche Anschauung umschlägt in den Satz: „Ich, dieser Einzige, bin der Mensch.“ Die Begriffsfrage: „was ist der Mensch?“ — hat sich dann in die persönliche umgesezt: „wer ist der Mensch?“ Bei „was“ suchte man den Begriff, um ihn zu realisieren; bei „wer“ ist's überhaupt keine Frage mehr, sondern die Antwort im Fragenden gleich persönlich vorhanden: die Frage beantwortet sich von selbst.

Man sagt von Gott: „Namen nennen Dich nicht“. Das gilt von Mir: kein Begriff drückt Mich aus, nichts, was man als mein Wesen angibt, erschöpft mich; es sind nur Namen. Gleichfalls sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Beruf, nach Vollkommenheit zu streben. Auch das gilt allein von Mir.

Eigner bin Ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als Einzigen weiß. Im Einzigen kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erbleicht erst vor der Sonne dieses Bewußtseins: Stell' Ich auf Mich, den Einzigen, meine Sache, dann steht sie auf

dem vergänglichen, dem sterblichen Schöpfer seiner, der sich selbst verzehrt, und Ich darf sagen:

„Ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt.“

Dieser auf sich selbst gestellte, nur aus sich heraus schaffende Eigner ist Nietzsches Übermensch.

31.

Diese Stirnerschen Gedanken wären das geeignete Gefäß gewesen, in das Nietzsche sein reiches Empfindungsleben hätte gießen können. Statt dessen suchte er in Schopenhauers Begriffswelt die Leiter, auf der er zu seiner Gedankenwelt hinaufkletterte.

Aus zwei Wurzeln stammt, nach Schopenhauers Meinung, unsere gesamte Welterkenntnis. Aus dem Vorstellungsleben und aus der Wahrnehmung des Willens, der in uns selbst als Handelnder auftritt. Das „Ding an sich“ liegt jenseits der Welt unserer Vorstellung. Denn die Vorstellung ist nur die Wirkung, die das „Ding an sich“ auf mein Erkenntnisorgan ausübt. Nur die Eindrücke kenne ich, die die Dinge auf mich machen, nicht die Dinge selbst. Und diese Eindrücke sind eben meine Vorstellungen. Ich kenne keine Sonne und keine Erde, sondern nur ein Auge, das eine Sonne sieht, und eine Hand, die eine Erde fühlt. Der Mensch weiß nur: „daß die Welt, welche ihn umgibt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist“. (Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung § 1.) Aber der Mensch stellt die Welt nicht bloß vor, sondern er wirkt auch in ihr; er wird sich seines Willens bewußt, und er erfährt, daß dasjenige, welches er in sich als Wille empfindet, von

außen als Bewegung seines Leibes wahrgenommen werden kann, d. h. der Mensch nimmt sein eigenes Wirken doppelt wahr, von innen als Vorstellung, von außen als Wille. Schopenhauer schließt daraus, daß es der Wille selbst ist, der in der wahrgenommenen Leibesaktion als Vorstellung erscheint. Und er behauptet dann weiter, daß nicht nur der Vorstellung des eigenen Leibes und seiner Bewegungen ein Wille zugrunde liege, sondern daß dies auch bei allen übrigen Vorstellungen der Fall sei. Die ganze Welt ist also, nach Schopenhauers Ansicht, dem Wesen nach Wille und erscheint unserem Intellekt als Vorstellung. Dieser Wille, behauptet Schopenhauer weiter, ist in allen Dingen ein einheitlicher. Nur unser Intellekt verursacht, daß wir eine Mehrheit von besonderen Dingen wahrnehmen.

Durch seinen Willen hängt der Mensch, nach dieser Anschauung, mit dem einheitlichen Weltwesen zusammen. Insofern der Mensch wirkt, wirkt in ihm der einheitliche Urwille. Als einzelne, besondere Persönlichkeit existiert der Mensch nur in seiner eigenen Vorstellung; im Wesen ist er identisch mit dem einheitlichen Weltengrunde.

Nehmen wir an, daß in Nietzsche, als er die Schopenhauersche Philosophie kennen lernte, schon der Gedanke des Übermenschen unbewußt, instinktiv vorhanden war, so konnte ihn diese Willenslehre allerdings nur sympathisch berühren. In dem menschlichen Willen war ihm ein Element gegeben, das den Menschen unmittelbar an der Schöpfung des Weltinhaltes teilnehmen ließ. Als Wollender ist der Mensch nicht bloß ein außerhalb des Weltinhaltes stehender Zu-

schauer, der sich Bilder des Wirklichen macht, sondern er ist selbst ein Schaffender. In ihm waltet die göttliche Kraft, über die hinaus es keine andere gibt.

32.

Aus diesen Anschauungen heraus bildeten sich bei Nietzsche die beiden Ideen von der apollinischen und der dionysischen Weltbetrachtung. Sie wendete er auf das griechische Kunstleben an, das er demgemäß aus zwei Wurzeln entstehen ließ: aus einer Kunst des Vorstellens und einer Kunst des Wollens. Wenn der Vorstellende seine Vorstellungswelt idealisiert und seine idealisierten Vorstellungen in Kunstwerken verkörpert, so entsteht die apollinische Kunst. Er verleiht den einzelnen Vorstellungsobjekten dadurch, daß er ihnen die Schönheit einprägt, den Schein des Ewigen. Aber er bleibt innerhalb der Vorstellungswelt stehen. Der dionysische Künstler sucht nicht nur in seinen Kunstwerken die Schönheit auszudrücken, sondern er ahmt selbst das schöpferische Wirken des Weltwillens nach. Er sucht in seinen eigenen Bewegungen den Weltgeist abzubilden. Er macht sich zur sichtbaren Verkörperung des Willens. Er wird selbst Kunstwerk. „Singend und tanzend äußert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinschaft: er hat das Gehen und Sprechen verlernt und ist auf dem Wege, tanzend in die Lüfte emporzufliegen. Aus seinen Gebärden spricht die Verzauberung“. (Geburt der Tragödie § 1.) In diesem Zustande vergiftet der Mensch sich selbst, er fühlt sich nicht mehr als Individuum, er läßt in sich den allgemeinen Weltwillen walten. In dieser Weise deutet Niet-

sche die Feste, die zu Ehren des Gottes Dionysus durch die Dionysusdiener veranstaltet wurden. In dem Dionysusdiener sieht Nietzsche das Urbild des dionysischen Künstlers. Nun stellt er sich vor, daß die älteste dramatische Kunst der Griechen dadurch entstanden ist, daß eine höhere Vereinigung des Dionysischen mit dem Apollinischen sich vollzogen hat. Auf diese Weise erklärt er den Ursprung der ersten griechischen Tragödie. Er nimmt an, daß die Tragödie aus dem tragischen Chore entstanden ist. Der dionysische Mensch wird zum Zuschauer, zum Betrachter eines Bildes, das ihn selbst darstellt. Der Chor ist die Selbstspiegelung eines dionysisch erregten Menschen, d. h. der dionysische Mensch sieht seine dionysische Erregung durch ein apollinisches Kunstwerk abgebildet. Die Darstellung des Dionysischen im apollinischen Bilde ist die primitive Tragödie. Voraussetzung einer solchen Tragödie ist, daß in ihrem Schöpfer ein lebendiges Bewußtsein von dem Zusammenhang des Menschen mit den Urgewalten der Welt vorhanden ist. Ein solches Bewußtsein spricht sich als Mythos aus. Das Mythische muß der Gegenstand der ältesten Tragödie sein. Tritt nun in der Entwicklung eines Volkes der Zeitpunkt ein, wo der zerseßende Verstand das lebendige Gefühl für den Mythos zerstört, so ist der Tod des Tragischen die notwendige Folge.

33.

In der Entwicklung des Griechentums trat, nach Nietzsches Meinung, mit Sokrates dieser Zeitpunkt ein. Sokrates war ein Feind alles instinktiven, mit den Naturgewalten im Bunde stehenden Lebens. Er ließ

nur dasjenige gelten, was der Verstand denkend zu beweisen vermag, was lehrbar ist. Damit war dem Mythos der Krieg erklärt. Und der von Nietzsche als Schüler des Sokrates bezeichnete Euripides zerstörte die Tragödie, weil sein Schaffen nicht mehr, wie das des Äschylos, aus den dionysischen Instinkten, sondern aus dem kritischen Verstande entsprang. Statt der Nachbildung der Willensbewegungen des Weltgeistes findet sich bei Euripides die verständige Verknüpfung einzelner Vorgänge innerhalb der tragischen Handlung.

Ich frage nicht nach der historischen Rechtfertigung dieser Nietzscheschen Ideen. Er ist ihretwegen von einem klassischen Philologen scharf angegriffen worden. Nietzsches Beschreibung der griechischen Kultur läßt sich vergleichen mit der Schilderung, die ein Mensch von einer Landschaft gibt, die er von dem Gipfel eines Berges aus betrachtet; eine philologische Darstellung mit einer Beschreibung, die der Wanderer gibt, der jedes einzelne Fleckchen besucht. Von dem Berge aus verschiebt sich manches eben nach den Gesetzen der Optik.

34.

Was hier in Betracht kommt, ist die Frage: was für eine Aufgabe stellte sich Nietzsche in seiner „Geburt der Tragödie“? Nietzsche ist der Ansicht, daß die älteren Griechen die Leiden des Daseins sehr gut gekannt haben. „Es geht die alte Sage, daß König Midas lange Zeit nach dem weisen Silen, dem Begleiter des Dionysus, im Walde gejagt habe, ohne ihn zu fangen. Als er ihm endlich in die Hände ge-

fallen ist, fragt der König, was für den Menschen das Allerbeste und Allervorzüglichste sei. Starr und unbeweglich schweigt der Dämon, bis er, durch den König gezwungen, endlich unter gellem Lachen in diese Worte ausbricht: „Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich, dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Ersprießlichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich — bald zu sterben.“ (Geburt der Tragödie § 3.) In dieser Sage findet Nietzsche eine Grundempfindung der Griechen ausgedrückt. Er hält es für eine Oberflächlichkeit, wenn man die Griechen als das beständig heitere, kindlich tändelnde Volk hinstellt. Aus der tragischen Grundempfindung heraus mußte den Griechen der Drang entstehen, etwas zu schaffen, wodurch das Dasein erträglich wird. Sie suchten nach einer Rechtfertigung des Daseins — und fanden diese in ihrer Götterwelt und in der Kunst. Nur durch das Gegenbild der olympischen Götter und der Kunst wurde den Griechen die rauhe Wirklichkeit erträglich. Die Grundfrage in der „Geburt der Tragödie“ ist also für Nietzsche: Inwiefern ist die griechische Kunst lebensfördernd, lebenerhaltend gewesen? Nietzsches Grundinstinkt macht sich somit in bezug auf die Kunst als lebensfördernde Macht schon in diesem ersten Werke geltend.

35.

Noch ein anderer Grundinstinkt Nietzsches ist in diesem Werke schon zu beobachten. Es ist die Ab-

neigung gegen die bloß logischen Geister, deren Persönlichkeit vollständig unter der Herrschaft ihres Verstandes steht. Aus dieser Abneigung stammt Nietzsches Meinung, daß der sokratische Geist der Zerstörer der griechischen Kultur ist. Das Logische gilt Nietzsche nur als eine Form, in der sich die Persönlichkeit äußert. Wenn zu dieser Form nicht noch andere Äußerungsweisen treten, so erscheint die Persönlichkeit als Krüppel, als Organismus, an dem notwendige Organe verstümmelt sind. Weil Nietzsche in Kants Schriften nur den grübelnden Verstand entdecken konnte, nennt er Kant einen „verwachsenen Begriffskrüppel“. Nur wenn die Logik der Ausdruck für die tieferen Grundinstinkte einer Persönlichkeit ist, läßt sie Nietzsche gelten. Sie muß ein Ausfluß des Über-Logischen in der Persönlichkeit sein. Nietzsche hat an der Ablehnung des sokratischen Geistes immer festgehalten. Wir lesen in der Götzendämmerung: „Mit Sokrates schlägt der griechische Geschmack zugunsten der Dialektik um: was geschieht da eigentlich? Vor allem wird ein vornehmer Geschmack besiegt; der Pöbel kommt mit der Dialektik oben auf. Vor Sokrates lehnte man in der guten Gesellschaft die dialektischen Manieren ab; sie galten als schlechte Manieren, sie stellten bloß.“ (Problem des Sokrates § 5.) Wo nicht kräftige Grundinstinkte für eine Sache sprechen, da tritt der beweisende Verstand ein und sucht sie durch Advokatenkünste zu stützen.

36.

Einen Erneuerer des dionysischen Geistes glaubte Nietzsche in Richard Wagner zu erkennen. Er hat aus diesem Glauben heraus die vierte seiner „Unzeitgemäßen Betrachtungen“: „Richard Wagner in Bayreuth“, 1875, geschrieben. Er hielt in dieser Zeit noch an der Deutung des dionysischen Geistes fest, die er sich in Gemäßheit der Schopenhauerschen Philosophie gebildet hatte. Er glaubte noch, daß die Wirklichkeit nur menschliche Vorstellung sei und jenseits dieser Vorstellungswelt das Wesen der Dinge in Form des Urwillens liege. Und der schaffende dionysische Geist war ihm noch nicht der aus sich heraus schaffende, sondern der sich selbst vergessende, in dem Urwollen aufgehende Mensch. Bilder des waltenden Urwillens, von einem an diesen Urwillen hingegebenen dionysischen Geiste geschaffen, waren ihm Wagners Musikdramen.

Und da Schopenhauer in der Musik ein unmittelbares Abbild des Willens sah, so glaubte auch Nietzsche in der Musik das beste Ausdrucksmittel für einen dionysisch schaffenden Geist sehen zu sollen. Die Sprache der zivilisierten Völker schien ihm erkrankt. Sie kann nicht mehr der schlichte Ausdruck der Gefühle sein, denn die Worte mußten allmählich immer mehr dazu verwendet werden, der Ausdruck für die zunehmende Verstandesbildung der Menschen zu werden. Dadurch aber ist die Bedeutung der Worte abstrakt, arm geworden. Sie können nicht mehr ausdrücken, was der aus dem Urwillen heraus schaffende dionysische Geist empfindet. Dieser kann daher in

dem Wortdrama sich nicht mehr aussprechen. Er muß andere Ausdrucksmittel, vor allem die Musik, aber auch die anderen Künste zu Hilfe rufen. Der dionysische Geist wird zum dithyrambischen Dramatiker, „diesen Begriff so voll genommen, daß er zugleich den Schauspieler, Dichter, Musiker umfaßt“. „Wie man sich nun auch die Entwicklung des Urdramatikers vorstellen möge, in seiner Reife und Vollendung ist er ein Gebilde ohne jede Hemmung und Lücke: der eigentlich freie Künstler, der gar nicht anders kann, als in allen Künsten zugleich denken, der Mittler und Versöhner zwischen scheinbar getrennten Sphären, der Wiederhersteller einer Ein- und Gesamtheit des künstlerischen Vermögens, welches gar nicht erraten und erschlossen, sondern nur durch die Tat gezeigt werden kann.“ (Richard Wagner in Bayreuth § 7.) Als dionysischen Geist verehrte Nietzsche Richard Wagner. Und nur in dem von Nietzsche in der eben genannten Schrift angegebenen Sinne kann Wagner als dionysischer Geist bezeichnet werden. Seine Instinkte sind auf das Jenseits gerichtet; er will die Stimme des Jenseits durch seine Musik erklingen lassen. Ich habe bereits (S. 78 f.) darauf hingewiesen, daß sich Nietzsche später selbst fand und imstande war, seine auf das Diesseits gerichteten Instinkte in ihrer Eigenart zu erkennen. Er hatte ursprünglich die Wagnersche Kunst mißverstanden, weil er sich selbst mißverstanden hatte, weil er seine Instinkte durch die Schopenhauersche Philosophie hatte tyrannisieren lassen. Wie ein Krankheitsprozeß erschien ihm später diese Unterordnung seiner Instinkte unter eine fremde Geistesmacht. Er

fand, daß er auf seine Instinkte nicht gehört hatte und sich durch eine ihm unangemessene Meinung hatte verführen lassen, eine Kunst auf diese Instinkte wirken lassen, die ihnen nur zum Nachteil gereichen konnte, die sie krank machen mußte.

37.

Nietzsche hat den Einfluß, den die seinen Grundtrieben widersprechende Schopenhauersche Philosophie auf ihn genommen, selbst geschildert in seiner dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“, „Schopenhauer als Erzieher“ (1874), zu einer Zeit, als er noch an diese Philosophie glaubte. Nietzsche suchte einen Erzieher. Der rechte Erzieher kann nur der sein, der auf den zu Erziehenden so wirkt, daß dessen innerster Wesenskern sich aus der Persönlichkeit heraus entwickelt. Auf jeden Menschen wirkt seine Zeit mit ihren Kulturmitteln ein. Er nimmt auf, was die Zeit an Bildungsstoff bietet. Aber es fragt sich, wie er sich inmitten dieses von außen auf ihn Eindringenden selbst finden kann; wie er das aus sich herausspinnen kann, was er und nur er und kein anderer sein kann. „Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: ‚sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt tust, meinst, begehrt‘, so spricht der Mensch zu sich, der eines Tages findet, daß er sich immer nur damit begnügt hat, Bildungsstoff von außen aufzunehmen.“ (Schopenhauer als Erzieher § 1.) Nietzsche fand sich selbst, wenn auch zunächst noch nicht in seiner ihm ureigensten Gestalt, durch das Studium

der Schopenhauerschen Philosophie. Nietzsche strebte unbewußt danach, einfach und ehrlich seinen Grundtrieben gemäß sich auszusprechen. Er fand um sich nur Menschen, die in den Bildungsformeln der Zeit sich ausdrückten, die ihr eigenes Wesen durch diese Formeln verhüllten. In Schopenhauer fand Nietzsche aber einen Menschen, der den Mut hatte, seine persönlichen Empfindungen der Welt gegenüber zum Inhalte seiner Philosophie zu machen: „Das kräftige Wohlgefühl des Sprechenden“ umfing Nietzsche beim ersten Lesen von Schopenhauers Sätzen. „Hier ist eine immer gleichartige, stärkende Luft, so fühlen wir; hier ist eine gewisse unnachahmliche Unbefangenheit und Natürlichkeit, wie sie Menschen haben, die in sich zu Hause und zwar in einem sehr reichen Hause Herren sind: im Gegensatz zu den Schriftstellern, welche sich selbst am meisten wundern, wenn sie einmal geistreich waren, und deren Vortrag dadurch etwas Unruhiges und Naturwidriges bekommt.“ „Schopenhauer redet mit sich; oder wenn man sich durchaus einen Zuhörer denken will, so denke man sich den Sohn, den der Vater unterweist. Es ist ein redliches, derbes, gutmütiges Aussprechen vor einem Hörer, der mit Liebe hört.“ (Schopenhauer § 2.) Daß er einen Menschen, der sich seinen innersten Instinkten gemäß ausspricht, reden hörte, das war es, was Nietzsche zu Schopenhauer hinzog.

Nietzsche sah in Schopenhauer eine starke Persönlichkeit, die nicht durch die Philosophie in einen bloßen Verstandesmenschen umgewandelt wird, sondern die das Logische nur zum Ausdrucke des Überlogischen, des Instinktiven in sich macht. „Die Seh-

sucht nach starker Natur, nach gesunder und einfacher Menschheit war bei ihm eine Sehnsucht nach sich selbst; und sobald er die Zeit in sich besiegt hatte, mußte er auch, mit erstauntem Auge, den Genius in sich erblicken.“ (Schopenhauer § 3.) In Nietzsches Geist arbeitete schon damals das Streben nach der Idee des Übermenschen, der sich selbst sucht, als den Sinn seines Daseins, und einen solchen Suchenden fand er in Schopenhauer. In solchen Menschen sieht er den Zweck und zwar den einzigen Zweck des Welt-daseins erreicht; die Natur scheint ihm an einem Ziele angekommen zu sein, wenn sie einen solchen Menschen hervorgebracht hat. „Die Natur, die nie springt, macht hier ihren einzigen Sprung und zwar einen Freudensprung, denn sie fühlt sich zum erstenmal am Ziele, dort nämlich, wo sie begreift, daß sie verlernen müsse, Ziele zu haben.“ (Schopenhauer § 5.) In diesem Satze liegt der Keim zur Konzeption des Übermenschen. Nietzsche wollte, als er diesen Satz niederschrieb, schon genau dasselbe, was er später mit seinem Zarathustra wollte; aber ihm fehlte noch die Kraft, dieses Wollen in einer eigenen Sprache auszusprechen. Er sah schon, als er sein Schopenhauerbuch schrieb, den Grundgedanken der Kultur in der Erzeugung des Übermenschen.

38.

In der Entwicklung der persönlichen Instinkte der Einzelmenschen sieht also Nietzsche das Ziel aller menschlichen Entwicklung. Was dieser Entwicklung entgegenarbeitet, erscheint ihm als die eigent-

lichste Versündigung an der Menschheit. Es gibt aber etwas im Menschen, das auf ganz natürliche Weise seiner freien Entwicklung widerstrebt. Der Mensch läßt sich nicht allein durch die in jedem einzelnen Augenblicke in ihm tätigen Triebe bestimmen, sondern auch durch alles das, was in seinem Gedächtnisse sich angesammelt hat. Der Mensch erinnert sich an seine eigenen Erlebnisse, er sucht sich ein Bewußtsein der Erlebnisse seines Volkes, Stammes, ja der ganzen Menschheit durch den Betrieb der Geschichte zu verschaffen. Der Mensch ist ein historisches Wesen. Die Tiere leben unhistorisch; sie folgen den Trieben, die in dem einzelnen Augenblicke in ihnen wirken. Der Mensch läßt sich durch seine Vergangenheit bestimmen. Wenn er irgend etwas unternehmen will, fragt er sich: welche Erfahrungen habe ich oder ein anderer mit einem ähnlichen Unternehmen schon gemacht? Der Antrieb zu einer Handlung kann durch die Erinnerung an ein Erlebnis vollständig abgetötet werden. Für Nietzsche entsteht aus der Beobachtung dieser Tatsache die Frage: inwiefern wirkt das Erinnerungsvermögen des Menschen auf sein Leben fördernd, und inwiefern wirkt es nachteilig ein? Die Erinnerung, die auch Dinge zu umfassen sucht, die der Mensch nicht selbst erlebt hat, lebt als historischer Sinn, als Studium des Vergangenen in dem Menschen. Nietzsche fragt: inwiefern wirkt der historische Sinn lebenfördernd? Die Antwort auf diese Frage sucht er zu geben in seiner zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ (1873). Die Veranlassung zu dieser Schrift war Nietzsches Wahr-

nehmung, daß der historische Sinn bei seinen Zeitgenossen, namentlich bei den Gelehrten unter denselben, ein hervorstechendes Charaktermerkmal geworden war. Die Vertiefung in die Vergangenheit fand Nietzsche überall gepriesen. Nur durch Erkenntnis der Vergangenheit soll der Mensch imstande sein, zu unterscheiden, was ihm möglich, was ihm unmöglich ist: dieses Glaubensbekenntnis drang ihm in die Ohren. Nur wer weiß, wie sich ein Volk entwickelt hat, kann ermessen, was für seine Zukunft förderlich ist: diesen Ruf hörte Nietzsche. Ja selbst die Philosophen wollten nicht mehr Neues erdenken, sondern lieber die Gedanken ihrer Vorfahren studieren. Dieser historische Sinn wirkt lähmend auf das gegenwärtige Schaffen. Wer bei jedem Impuls, der sich in ihm regt, erst zu bestimmen sucht, wozu ein ähnlicher Impuls in der Vergangenheit geführt hat, in dem erschaffen die Kräfte, bevor sie gewirkt haben. „Denkt euch das äußerste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besäße, der verurteilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinanderfließen und verliert sich in diesem Strome des Werdens. . . . Zu allem Handeln gehört Vergessen, wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört. Ein Mensch, der durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem ähnlich, der sich des Schlafens zu enthalten gezwungen würde, oder dem Tiere, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholtem Wiederkäuen fortleben sollte.“ (Historie § 1.) Nietzsche ist der Meinung, daß der

Mensch nur so viel Geschichte vertragen kann, als dem Maße seiner schöpferischen Kräfte entspricht. Die starke Persönlichkeit führt ihre Intentionen aus, trotzdem sie sich an die Erlebnisse der Vergangenheit erinnert, ja sie wird vielleicht gerade durch die Erinnerung an diese Erlebnisse eine Stärkung ihrer Kraft erfahren. Die Kräfte des schwachen Menschen aber werden durch den historischen Sinn ausgelöscht. Um den Grad zu bestimmen und durch ihn dann die Grenze, „an der das Vergangene vergessen werden muß, wenn es nicht zum Totengräber des Gegenwärtigen werden soll, müßte man genau wissen, wie groß die plastische Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Kultur ist, ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben.“ (Historie § 1.)

Nietzsche ist der Ansicht, daß das Historische nur insofern gepflegt werden soll, als es für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes oder einer Kultur nötig ist. Worauf es ihm ankommt, ist: „besser lernen, Historie zum Zwecke des Lebens zu treiben.“ (Historie § 1.) Er spricht dem Menschen das Recht zu, die Geschichte so zu treiben, daß sie möglichst zur Förderung der Antriebe einer bestimmten Gegenwart wirkt. Von diesem Gesichtspunkte aus ist er ein Gegner jener Geschichtsbetrachtung, die nur in der „historischen Objektivität“ ihr Heil sucht, die nur sehen und erzählen will, wie es in der Vergangenheit „tatsächlich“ zugegangen ist, die nur die „reine folgenlose“ Erkenntnis oder deutlicher „die Wahrheit, bei der nichts herauskommt“, sucht. (Historie § 6.) Eine

solche Betrachtung kann nur aus einer schwachen Persönlichkeit entspringen, deren Empfindungen nicht flut- und ebbeartig auf und ab wogen, wenn sie den Strom der Ereignisse an sich vorübergehen sieht. Eine solche Persönlichkeit „ist zum nachtönenden Passivum geworden, das durch sein Ertönen wieder auf andere derartige Passiva wirkt: bis endlich die ganze Luft einer Zeit von solchen durcheinanderschwirrenden zarten und verwandten Nachklängen erfüllt ist“. (Historie § 6.) Daß aber eine solche schwache Persönlichkeit wirklich die Kräfte nachempfinden kann, die in den Menschen der Vergangenheit gewaltet haben, glaubt Nietzsche nicht: „Doch scheint es mir, daß man gleichsam nur die Obertöne jedes originalen und geschichtlichen Haupttons vernimmt: das Derbe und Mächtige des Originals ist aus dem sphärisch-dünnen und spitzen Saitenklänge nicht mehr zu erraten. Dafür weckte der Originalton meistens Taten, Nöte, Schrecken, dieser lullt uns ein und macht uns zu weichlichen Genießern; es ist, als ob man die heroische Symphonie für zwei Flöten eingerichtet und zum Gebrauch von träumenden Opiumrauchern bestimmt habe.“ (Historie § 6.) Nur der kann die Vergangenheit wirklich verstehen, der auch in der Gegenwart machtvoll lebt, der kräftige Instinkte hat, durch die er die Instinkte der Vorfahren erraten und erschließen kann. Dieser kümmert sich weniger um das Tatsächliche, als um das, was aus den Tatsachen sich erraten läßt. „Es wäre eine Geschichtsschreibung zu denken, die keinen Tropfen der gemeinen empirischen Wahrheit in sich hat und doch im höchsten Grade auf das Prädikat der Objektivität

Anspruch machen dürfte.“ (Historie § 6.) Der Meister einer solchen Geschichtsschreibung wäre der, der überall in den historischen Personen und Ereignissen das aufsuchte, was hinter dem bloß Tatsächlichen steckt. Dazu muß er aber ein mächtiges Eigenleben führen, denn Instinkte und Triebe kann man unmittelbar nur an der eigenen Person beobachten. „Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten: nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr erraten, was in dem Vergangenen wissens- und bewahrenswürdig und groß ist. Gleiches durch Gleiches! Sonst zieht ihr das Vergangene zu euch nieder.“ „Alle Geschichte schreibt der Erfahrene und Überlegene. Wer nicht einiges größer und höher erlebt hat als alle, wird auch nichts Großes und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten wissen.“ (Historie § 6.)

Dem Überhandnehmen des historischen Sinnes in der Gegenwart gegenüber macht Nietzsche geltend, „daß der Mensch vor allem zu leben lerne, und nur im Dienste des erlernten Lebens die Historie gebrauche“. (Historie § 10.) Er will vor allen Dingen eine „Gesundheitslehre des Lebens“, und die Historie soll nur insoweit getrieben werden, als sie einer solchen Gesundheitslehre förderlich ist.

Was ist an der Geschichtsbetrachtung lebensfördernd? Diese Frage stellt Nietzsche in seiner „Historie“, und er steht damit bereits auf dem Boden, den er in dem S. 9 f. angeführten Satz aus „Jenseits von Gut und Böse“ bezeichnet.

39.

In besonders starkem Grade wirkt der gesunden Entwicklung der Eigenpersönlichkeit jene Gesinnung entgegen, die in dem bürgerlichen Philister zur Erscheinung kommt. Ein Philister ist der Gegensatz zu einem Menschen, der in dem freien Ausleben seiner Anlagen Befriedigung findet. Der Philister will dieses Ausleben nur insoweit gelten lassen, als es einem gewissen Durchschnittsmaß der menschlichen Begabung entspricht. So lange der Philister innerhalb seiner Grenzen bleibt, ist gegen ihn nichts einzuwenden. Wer ein Durchschnittsmensch bleiben will, der hat das mit sich abzumachen. Nietzsche fand unter seinen Zeitgenossen solche, die ihre philisterhafte Gesinnung zur Normalgesinnung für alle Menschen machen wollten, die ihre Philisterhaftigkeit als das einzige, wahre Menschentum ansahen. Zu ihnen rechnet er Dav. Friedr. Strauß, den Ästhetiker Friedr. Theodor Vischer u. a. Vischer, glaubt er, habe das Philisterbekenntnis unumwunden abgelegt in einer Rede, die er zum Andenken Hölderlins gehalten hat. Er sieht es in den Worten: „Er (Hölderlin) war eine der unbewaffneten Seelen, er war der Werther Griechenlands, ein hoffnungslos Verliebter; es war ein Leben voll Weichheit und Sehnsucht, aber auch Kraft und Inhalt war in seinem Willen, und Größe, Fülle und Leben in seinem Stil, der da und dort sogar an Aeschylus gemahnt. Nur hatte sein Geist zu wenig vom Harten; es fehlte ihm als Waffe der Humor; er konnte es nicht ertragen, daß man noch kein Barbar ist, wenn man ein Philister ist.“

(David Strauß § 2.) Der Philister will hervorragenden Menschen nicht geradezu die Existenzberechtigung absprechen; aber er meint: sie gehen an der Wirklichkeit zugrunde, wenn sie sich nicht abzufinden wissen mit den Einrichtungen, die der Durchschnittsmensch seinen Bedürfnissen entsprechend geschaffen hat. Diese Einrichtungen seien einmal das Einzige, was wirklich, was vernünftig ist, und in sie müsse sich auch der große Mensch fügen. Aus dieser Philistergesinnung heraus hat David Strauß sein Buch „Der alte und der neue Glaube“ geschrieben. Gegen dieses Buch oder vielmehr gegen die in ihm zum Ausdruck gekommene Gesinnung wendet sich die erste der Nietzscheschen „Unzeitgemäßen Betrachtungen“: „David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller“ (1873). Der Eindruck der neueren naturwissenschaftlichen Errungenschaften auf den Philister ist ein solcher, daß er sagt: „Der christliche Ausblick auf ein unsterbliches, himmlisches Leben ist, samt den andern Tröstungen der christlichen Religion, unrettbar dahingefallen.“ (David Strauß § 4.) Er will sich das Leben auf der Erde gemäß den Vorstellungen der Naturwissenschaft behaglich, d. h. so behaglich, wie es dem Philister entspricht, einrichten. Nun zeigt der Philister, wie man glücklich und zufrieden sein kann, trotzdem man weiß, daß kein höherer Geist über den Sternen waltet, sondern die starren, gefühllosen Kräfte der Natur über alles Weltgeschehen herrschen. „Wir haben während der letzten Jahre lebendigen Anteil genommen an dem großen nationalen Krieg und der Aufrichtung des deutschen Staates, und wir finden uns durch diese so unerwartete als herrliche Wen-

dung der Geschicke unserer vielgeprüften Nation im Innersten erhoben. Dem Verständnis dieser Dinge helfen wir durch geschichtliche Studien nach, die jetzt mittels einer Reihe anziehend und volkstümlich geschriebener Geschichtswerke auch dem Nichtgelehrten leicht gemacht sind; dabei suchen wir unsere Naturerkenntnisse zu erweitern, wozu es an gemeinverständlichen Hilfsmitteln gleichfalls nicht fehlt; und endlich finden wir in den Schriften unserer großen Dichter, bei den Aufführungen der Werke unserer großen Musiker eine Anregung für Geist und Gemüt, für Phantasie und Humor, die nichts zu wünschen übrig läßt. So leben wir, so wandeln wir beglückt.“ (Strauß, Der alte und neue Glaube § 88.)

Es ist das Evangelium des trivialsten Lebensgenusses, das aus diesen Worten spricht. Alles, was über das Triviale hinausgeht, nennt der Philister ungesund. Strauß sagt von der „Neunten Symphonie“ Beethovens, daß diese nur bei denen beliebt sei, welchen „das Barocke als das Geniale, das Formlose als das Erhabene gilt“ (Der alte und neue Glaube § 109); von Schopenhauer weiß der Messias des Philistertums zu verkünden, daß man an eine so „ungesunde und unersprießliche“ Philosophie wie die Schopenhauersche keine Gründe, sondern höchstens nur Worte und Scherze verschwenden dürfe. (David Strauß § 6.) Gesund nennt der Philister nur das, was der Durchschnittsbildung entspricht.

Als sittliches Urgebot stellt Strauß den Satz auf: „Alles sittliche Handeln ist ein Sichbestimmen des Einzelnen nach der Idee der Gattung.“ (Der alte und neue Glaube § 74.) Nietzsche erwidert darauf: „Ins
Steiner, Friedrich Nietzsche.

Deutliche und Greifbare übertragen heißt das nur: lebe als Mensch und nicht als Affe oder Seehund. Dieser Imperativ ist leider nur durchaus unbrauchbar und kraftlos, weil unter dem Begriff Mensch das Mannigfaltigste zusammen im Joche geht, z. B. der Patagonier und der Magister Strauß, und weil niemand wagen wird, mit gleichem Rechte zu sagen: lebe als Patagonier! und: lebe als Magister Strauß!“ (Dav. Strauß § 7.)

Es ist ein Ideal, und zwar ein Ideal jämmerlichster Art, das Strauß den Menschen vorsehen will. Und Nietzsche protestiert dagegen; er protestiert, weil in ihm ein lebhafter Instinkt ruft: lebe nicht, wie der Magister Strauß, sondern lebe, wie es dir angemessen ist!

40.

Erst in der Schrift: „Menschliches, Allzumenschliches“ (1878) erscheint Nietzsche frei von dem Einflusse der Schopenhauerschen Denkweise. Er hat es aufgegeben, übernatürliche Ursachen für die natürlichen Ereignisse zu suchen; er strebt nach natürlichen Erklärungsgründen. Er sieht jetzt alles Menschenleben als eine Art natürlichen Geschehens an; in dem Menschen sieht er das höchste Naturprodukt. Man lebt „zuletzt unter den Menschen und mit sich wie in der Natur, ohne Lob, Vorwürfe, Eiferung, an vielem sich wie an einem Schauspiel weidend, vor dem man sich bisher nur zu fürchten hatte. Man wäre die Emphasis los und würde die Anstachelung des Gedankens, daß man nicht nur Natur oder mehr als Natur sei, nicht weiter empfinden . . . vielmehr muß ein Mensch, von dem in solchem Maße die gewöhnlichen Fesseln des Lebens abgefallen sind, daß er nur deshalb weiter lebt,

um immer besser zu erkennen, auf vieles, ja fast auf alles, was bei den anderen Menschen Wert hat, ohne Neid und Verdruß verzichten können; ihm muß als der wünschenswerteste Zustand jenes freie, furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge genügen.“ (Menschliches I. § 34.) Nietzsche hat bereits allen Glauben an Ideale aufgegeben; er sieht in den menschlichen Handlungen nur noch Folgen natürlicher Ursachen, und in dem Erkennen dieser Ursachen findet er seine Befriedigung. Er findet, daß man eine unrichtige Vorstellung von den Dingen bekommt, wenn man bloß das an ihnen sieht, was von dem Lichte der idealistischen Erkenntnis beleuchtet wird. Es entgeht einem dann das, was von den Dingen im Schatten liegt. Nietzsche will jetzt nicht nur die Sonnen-, sondern auch die Schattenseite der Dinge kennen lernen. Aus diesem Streben ging die Schrift: „Der Wanderer und sein Schatten“ hervor (1879). Er will in diesem Buche die Erscheinungen des Lebens von allen Seiten erfassen. Er ist „Wirklichkeitsphilosoph“ im besten Sinne des Wortes geworden.

In der „Morgenröte“ (1881) schildert er den moralischen Prozeß in der Menschheitsentwicklung als einen Naturvorgang. Schon in dieser Schrift zeigt er, daß es keine überirdische sittliche Weltordnung, keine ewigen Gesetze des Guten und Bösen gibt, und daß alle Sittlichkeit entsprungen ist aus den in den Menschen waltenden natürlichen Trieben und Instinkten. Nun war die Bahn frei gemacht für den originellen Wandergang Nietzsches. Wenn keine außermenschliche Macht dem Menschen eine bindende Verpflichtung auferlegen kann,

dann ist er berechtigt, das eigene Schaffen frei walten zu lassen. Diese Erkenntnis ist das Leitmotiv der „fröhlichen Wissenschaft“ (1882). Keine Fessel ist nun dieser „freien“ Erkenntnis Nietzsches mehr angelegt. Er fühlt sich berufen, neue Werte zu schaffen, nachdem er den Ursprung der alten erkannt und gefunden hat, daß sie nur menschliche, keine göttlichen Werte sind. Er wagt es jetzt, das zu verwerfen, was seinen Instinkten widerspricht, und anderes an die Stelle zu setzen, was seinen Trieben gemäß ist: „Wir Neuen, Namenlosen, Schlechtverständlichen, wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft — wir bedürfen zu einem neuen Zwecke auch eines neuen Mittels, nämlich einer neuen Gesundheit, einer stärkeren, gewitteren, zäheren, verwegenen, lästigeren, als alle Gesundheit bisher waren. Wessen Seele darnach dürstet, den ganzen Umfang der bisherigen Werte und Wünschbarkeiten erlebt und alle Küsten dieses idealischen „Mittelmeeres“ umschiffen zu haben, wer aus den Abenteuern der eigensten Erfahrungen wissen will, wie es einem Eroberer und Entdecker des Ideals zumute ist ... der hat zu allererst Eins nötig, die große Gesundheit ... Und nun, nachdem wir lange dergestalt unterwegs waren, wir Argonauten des Ideals, mutiger vielleicht, als klug ist ... will es uns scheinen, als ob wir, zum Lohn dafür, ein noch unentdecktes Land vor uns haben ... Wie könnten wir uns, nach solchen Ausblicken und mit einem solchen Heißhunger in Gewissen und Wissen, noch am gegenwärtigen Menschen genügen lassen!“ (Fröhliche Wissenschaft § 382.)

41.

Aus der in den vorstehenden Sätzen charakterisierten Stimmung heraus erwuchs Nietzsche das Bild seines Übermenschen. Es ist das Gegenbild des Gegenwartsmenschen; es ist vor allem das Gegenbild des Christen. Im Christentum ist der Widerspruch gegen die Pflege des starken Lebens Religion geworden. (Antichrist § 5.) Der Stifter dieser Religion lehrte: daß vor Gott das verächtlich ist, was vor den Menschen Wert hat. In dem „Gottesreich“ will der Christ alles verwirklicht finden, was ihm auf Erden mangelhaft erscheint. Das Christentum ist die Religion, die dem Menschen alle Sorge für das irdische Leben benehmen will; es ist die Religion der Schwachen, die sich gerne als Gebot vorsehen lassen: „Widerstrebe nicht dem Bösen und dulde alles Ungemach“, weil sie nicht stark genug sind zum Widerstande. Der Christ hat keinen Sinn für die vornehme Persönlichkeit, die aus ihrer eigenen Wirklichkeit ihre Kraft schöpfen will. Er glaubt, der Blick für das Menschenreich verderbe die Sehkraft für das Gottesreich. Auch die vorge-schrittenen Christen, die nicht mehr glauben, daß sie am Ende der Tage in ihrer leibhaftigen Gestalt wieder auferstehen werden, um entweder in das Paradies aufgenommen oder in die Hölle verstoßen zu werden, träumen von „göttlicher Vorsehung“, von einer „übersinnlichen“ Ordnung der Dinge. Auch sie sind der Ansicht, daß sich der Mensch über seine bloß irdischen Ziele erheben und in ein ideales Reich einfügen müsse. Sie glauben, daß das Leben einen rein geistigen Hintergrund habe, und daß es erst dadurch

einen Wert erhalte. Nicht die Instinkte für Gesundheit, Schönheit, Wachstum, Wohlgeratenheit, Dauer, für Häufung von Kräften will das Christentum pflegen, sondern den Haß gegen den Geist, gegen Stolz, Mut, Vornehmheit, gegen das Selbstvertrauen und die Freiheit des Geistes, den Haß gegen die Freuden der sinnlichen Welt, gegen die Freude und Heiterkeit der Wirklichkeit, in der der Mensch lebt. (Antichrist § 21.) Das Christentum bezeichnet das Natürliche geradezu als „verwerflich“. Im christlichen Gotte ist ein jenseitiges Wesen, d. h. ein Nichts vergöttlicht, es ist der Wille zum Nichts heilig gesprochen. (Antichrist § 18.) Deshalb bekämpft Nietzsche im ersten Buche seiner „Umwertung aller Werte“ das Christentum. Und er wollte im zweiten und dritten Buche auch die Philosophie und Moral der Schwachen bekämpfen, die sich nur in der Rolle von Abhängigen wohlgefallen. Weil der Typus des Menschen, den Nietzsche gezüchtet sehen will, das diesseitige Leben nicht gering schätzt, sondern dieses Leben mit Liebe umfaßt und es zu hoch stellt, um glauben zu können, daß es nur einmal gelebt werden solle, deshalb ist er nach „der Ewigkeit brünstig“ (Zarathustra, 3. Teil, die sieben Siegel) und möchte, daß dieses Leben unendlich oft gelebt werden könne. Nietzsche läßt seinen „Zarathustra“ den „Lehrer der ewigen Wiederkunft“ sein.

„Siehe, wir wissen . . ., daß alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und daß wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns.“ (Zarathustra, 3. Teil, der Genesende.)

Eine bestimmte Meinung darüber zu haben, welche

Vorstellung Nietzsche mit dem Worte „ewige Wiederkunft“ verknüpfte, scheint mir gegenwärtig nicht möglich zu sein. Man wird darüber erst Genaueres sagen können, wenn die Aufzeichnungen Nietzsches zu den unvollendeten Teilen seines „Willens zur Macht“ in der zweiten Abteilung der Gesamtausgabe seiner Werke vorliegen werden.

**Die Philosophie
Friedrich Nietzsches als psycho-
pathologisches Problem.**

(Aus: Wiener Klinische Rundschau, XIV. Jahrgang, 1900,
Nr. 30, S. 598 ff.)

I.

Nicht um die Behauptungen der Gegner Friedrich Nietzsches zu vermehren, ist das Folgende geschrieben, sondern in der Absicht, einen Beitrag zur Erkenntnis dieses Mannes von einem Gesichtspunkte aus zu liefern, der zweifellos bei der Beurteilung seiner merkwürdigen Gedankengänge in Betracht kommt. Wer sich in die Weltanschauung Friedrich Nietzsches vertieft, wird auf zahlreiche Probleme stoßen, die nur vom Standpunkte der Psycho-Pathologie einer Aufhellung fähig sind. Andererseits dürfte es gerade für die Psychiatrie von Wichtigkeit sein, sich mit einer bedeutenden Persönlichkeit zu beschäftigen, die einen unermesslich großen Einfluß auf die Zeitkultur gewonnen hat. Auch trägt dieser Einfluß ein wesentlich anderes Gepräge als die Wirkungen, die sonst von Philosophen auf ihre Schüler ausgegangen sind. Denn Nietzsche wirkt auf seine Zeitgenossen nicht durch die logische Kraft seiner Argumente. Die Ausbreitung seiner Anschauungen ist vielmehr auf dieselben Gründe zurückzuführen, die es Schwärmern und Fanatikern aller Zeiten möglich machen, ihre Rollen in der Welt zu spielen ¹⁾.

¹⁾ Der Autor dieses Aufsatzes glaubt sich berufen, Nietzsches Anschauungen von diesem Standpunkte aus zu betrachten, denn er hat bereits vor längerer Zeit ein Bild dieser Anschauungen

Was hier geboten werden soll, ist nicht etwa eine vollständige Erklärung des Geisteszustandes Friedrich Nietzsches vom psychiatrischen Gesichtspunkte aus. Eine solche Erklärung ist heute noch nicht möglich, weil ein vollständiges und treues klinisches Krankheitsbild noch nicht vorliegt. Alles, was von seiner Krankheitsgeschichte bisher in die Öffentlichkeit gedrungen ist, trägt den Charakter des Lückenhaften und Widerspruchsvollen. Was aber heute durchaus möglich ist, das ist die Betrachtung der Philosophie Nietzsches unter dem Gesichtswinkel der Psycho-Pathologie. Die eigentliche Arbeit des Psychiaters wird vielleicht gerade da einsetzen, wo diejenige des Psychologen, die hier geliefert werden soll, aufhört. Diese Arbeit ist aber zu der vollkommenen Lösung des „Problems Nietzsche“ durchaus notwendig. Nur auf Grund einer solchen psycho-pathologischen Symptomatologie wird der Psychiater seine Aufgabe lösen können.

Eine Eigenschaft, die sich durch Nietzsches ganzes Wirken hindurchzieht, ist der Mangel des Sinnes für objektive Wahrheit. Was die Wissenschaft als Wahrheit anstrebt, das war für ihn im Grunde nie vorhanden. In der Zeit, die kurz vor dem Ausbruche des völligen Wahnsinnes liegt, steigerte sich dieser Mangel zu einem förmlichen Haß auf alles, was man

in seiner Schrift: „Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit“ geliefert, das diesem Geiste objektiv gerecht zu werden suchte, und in dem er sich von jedem Seitenblick auf eine psycho-pathologische Erklärung fern hielt. Der Verfasser will sich von seinen früher ausgesprochenen Überzeugungen nicht etwa trennen, sondern nur das Problem von einer anderen Seite erfassen.

logische Begründung nennt. „Honette Dinge tragen, wie honette Menschen, ihre Gründe nicht so in der Hand. Es ist unanständig, alle fünf Finger zu zeigen. Was sich erst beweisen lassen muß, ist wenig wert“, sagt er in der 1888, kurz vor der Erkrankung geschriebenen „Götterdämmerung“ (Band VIII der Gesamtausgabe S. 71). Weil ihm dieser Wahrheitssinn fehlte, hat er nie den Kampf durchgemacht, den so Viele durchzumachen haben, die durch ihre Entwicklung zum Aufgeben anerzogener Meinungen gezwungen sind. Als er mit 17 Jahren konfirmiert wird, ist er vollkommen gottgläubig. Ja, noch drei Jahre später, als er das Gymnasium in Schulpforta verläßt, schreibt er: „Ihm, dem ich das Meiste verdanke, bringe ich die Erstlinge meines Dankes; was kann ich ihm anderes opfern, als die warme Empfindung meines Herzens, das lebhafter als je seine Liebe wahrnimmt, seine Liebe, die mich diese schönste Stunde meines Daseins erleben ließ? Behüte er mich auch fernerhin, der treue Gott!“ (E. Foerster-Nietzsche: „Das Leben Friedrich Nietzsches“, I. S. 194.) In kurzer Zeit wird aus dem Gottgläubigen ein vollkommener Atheist, ohne inneren Kampf. In den Lebenserinnerungen, die er 1888 unter dem Titel „Ecce homo“ aufzeichnet, spricht er von seinen inneren Kämpfen. „Religiöse Schwierigkeiten“, sagt er da, „kenne ich nicht aus Erfahrung . . .“ „Gott, Unsterblichkeit der Seele, Erlösung, Jenseits, lauter Begriffe, denen ich keine Aufmerksamkeit, auch keine Zeit geschenkt habe, selbst als Kind nicht — ich war vielleicht nie kindlich genug dazu? Ich kenne den Atheismus durchaus nicht als Ergebnis, noch weniger als Ereignis; er versteht sich bei mir als Instinkt.“ (M. G. Conrad:

„Ketzerblut“. S. 182¹⁾.) Es ist bezeichnend für Nietzsches Geisteskonstitution, daß er hier behauptet, er habe selbst als Kind den angeführten religiösen Vorstellungen keine Aufmerksamkeit geschenkt. Aus der Biographie, die seine Schwester geliefert hat, wissen wir, daß ihn seine Klassenkameraden wegen seiner religiösen Äußerungen den „kleinen Pastor“ genannt haben. Aus alledem geht hervor, daß er die religiösen Überzeugungen seiner Jugend mit großer Leichtigkeit überwunden hat.

Der psychologische Prozeß, durch den Nietzsche zu dem Inhalte seiner Anschauungen kommt, ist nicht derjenige, den ein Mensch durchmacht, der auf objektive Wahrheit ausgeht. Man kann das bereits an der Art beobachten, wie er zu den grundlegenden Ideen seines ersten Werkes „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ kommt. Nietzsche nimmt an, daß der alten griechischen Kunst zwei Triebe zugrunde liegen: Der apollonische und der dionysische. Durch den apollonischen Trieb liefert der Mensch ein schönes Abbild der Welt, ein Werk der ruhigen Betrachtung. Durch den dionysischen Trieb versetzt sich der Mensch in einen Rauschzustand; er betrachtet nicht allein die Welt; er durchdringt sich mit den ewigen Mächten des Seins und bringt diese selbst in seiner Kunst zum Ausdruck. Das Epos, das plastische Bildwerk, sind Erzeugnisse der apollinischen Kunst. Das lyrische, das musikalische Kunstwerk entspringen dem dionysischen Triebe. Der dionysisch gestimmte Mensch durchdringt sich mit dem Weltgeiste und bringt dessen Wesen durch seine eigenen Äuße-

¹⁾ Vgl. auch: Werke XV, 1911, S. 26.

rungen zum Vorschein. Er wird selbst Kunstwerk. „Singend und tanzend äußert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinschaft: Er hat das Gehen und Sprechen verlernt und ist auf dem Wege, tanzend in die Lüfte emporzufliegen. Aus seinen Gebärden spricht die Verzauberung“ (Geburt der Tragödie § 1). In diesem dionysischen Zustande vergiftet der Mensch sich selbst, er fühlt sich nicht mehr als Individuum, sondern als ein Organ des allgemeinen Weltwillens. In den Festspielen, die zu Ehren des Gottes Dionysus veranstaltet wurden, sieht Nietzsche dionysische Äußerungen des menschlichen Geistes. Er stellt sich nun vor, daß die dramatische Kunst bei den Griechen aus solchen Spielen entstanden ist. Eine höhere Vereinigung des Dionysischen mit dem Apollinischen habe sich vollzogen. Im ältesten Drama wurde ein apollinisches Abbild des dionysisch erregten Menschen geschaffen.

Zu solchen Vorstellungen ist Nietzsche durch die Schopenhauersche Philosophie gekommen. Er hat einfach die „Welt als Wille und Vorstellung“ in das Künstlerische umgesetzt. Die Welt der Vorstellung ist nicht die wirkliche; sie ist nur ein subjektives Abbild, das unsere Seele von den Dingen erschafft. Durch Betrachtung kommt der Mensch, nach Schopenhauers Meinung, überhaupt nicht zu dem eigentlichen Wesen der Welt. Dieses enthüllt sich ihm in seinem Willen. Die Kunst der Vorstellung ist die apollinische; die des Willens die dionysische. Nietzsche brauchte nur einen kleinen Schritt über Schopenhauer hinauszugehen, und er war dort angelangt, wo er in der „Geburt der Tragödie“ steht.

Schopenhauer selbst hat der Musik schon eine Ausnahmestellung unter den Künsten angewiesen. Er nennt alle anderen Künste bloße Abbilder des Willens; die Musik nennt er eine unmittelbare Äußerung des Urwillens selbst.

Nun hat Schopenhauer niemals auf Nietzsche so gewirkt, daß man sagen könnte, dieser wurde sein Anhänger. In der Schrift „Schopenhauer als Erzieher“ schildert Nietzsche den Eindruck, den er von der Lehre des pessimistischen Philosophen erhalten hat: „Schopenhauer redet mit sich, oder wenn man sich durchaus einen Zuhörer denken will, so denke man sich den Sohn, welchen der Vater unterweist. Es ist ein redliches, derbes, gutmütiges Aussprechen, vor einem Hörer, der mit Liebe hört. Solche Schriftsteller fehlen uns. Das kräftige Wohlgefühl des Sprechenden umfängt uns beim ersten Tone seiner Stimme; es geht uns ähnlich wie beim Eintritt in den Hochwald, wir atmen tief und fühlen uns auf einmal wiederum wohl. Hier ist eine immer gleichartige, stärkende Luft, so fühlen wir; hier ist eine gewisse unnachahmliche Unbefangenheit und Natürlichkeit, wie sie Menschen haben, die in sich zu Hause, und zwar in einem sehr reichen Hause Herren sind.“ Dieser ästhetische Eindruck ist ausschlaggebend für Nietzsches Stellung zu Schopenhauer. Um die Lehre war es ihm gar nicht zu tun. Unter den Aufzeichnungen, die er sich zu derselben Zeit gemacht hat, als er die hymnusartige Schrift „Schopenhauer als Erzieher“ verfaßte, findet man die folgende: „Ich bin ferne davon zu glauben, daß ich Schopenhauer richtig verstanden habe, sondern nur mich

selber habe ich durch Schopenhauer ein wenig besser verstehen gelernt; das ist es, weshalb ich ihm die größte Dankbarkeit schuldig bin. Aber überhaupt scheint es mir nicht so wichtig zu sein, wie man es jetzt nimmt, daß bei irgend einem Philosophen genau ergründet und ans Licht gebracht werde, was er eigentlich im strengsten Wortverstande gelehrt habe, was nicht; eine solche Erkenntnis ist wenigstens nicht für Menschen geeignet, welche eine Philosophie für ihr Leben, nicht eine neue Gelehrsamkeit für ihr Gedächtnis suchen, und zuletzt bleibt es mir unwahrscheinlich, daß so etwas wirklich ergründet werden kann.“ (Nietzsches Werke, Band X, 1896, S. 285 f.)

Nietzsche baut also seine Ideen über die „Geburt der Tragödie“ auf der Grundlage eines philosophischen Lehrgebäudes auf, von dem er es dahingestellt sein läßt, ob er es richtig verstanden hat. Er sucht nicht nach logischer, sondern lediglich nach ästhetischer Befriedigung.

Ein weiterer Beleg für seinen Mangel an Wahrheitsinn liefert sein Verhalten während der Abfassung der Schrift „Richard Wagner in Bayreuth“ im Jahre 1876. Er schrieb in dieser Zeit nicht nur alles nieder, was er zum Lobe Wagners vorzubringen hatte, sondern manche der Ideen, die er dann später im „Fall Wagner“ gegen Wagner vorbrachte. In die Schrift „Richard Wagner in Bayreuth“ nahm er nur dasjenige auf, was zur Verherrlichung Richard Wagners und seiner Kunst dienen konnte; die argen, keßerischen Urteile hielt er zunächst in seinem Pulte zurück. So verfährt natürlich nicht jemand, der Sinn für objektive Wahrheit hat. Nicht eine wahre Charaktereigenschaft, Friedrich Nietzsche.

ristik Wagners wollte Nietzsche liefern, sondern ein Loblied wollte er dem Meister singen.

Höchst bezeichnend ist, wie Nietzsche sich verhält, als ihm 1876 in Paul Rée eine Persönlichkeit entgegentritt, die eine Reihe derjenigen Probleme, welche, wie namentlich die ethischen, auch im Interessenkreise Nietzsches lagen, ganz im Geiste streng objektiver Wissenschaftlichkeit betrachtete. Diese Art, die Dinge anzusehen, wirkte auf Nietzsche wie eine neue Offenbarung¹⁾. Er bewundert diese reine Wahrheitsforschung, die frei von allem Romantizismus ist. Fräulein Malwida von Meysenbug, die geistvolle Verfasserin der „Memoiren einer Idealistin“ erzählt in ihrem vor kurzem erschienenen Buche: „Der Lebensabend einer Idealistin“ von Nietzsches Stellung zu Rées Betrachtungsweise im Jahre 1876. Sie gehörte damals zu dem Kreise von Menschen in Sorrent, innerhalb dessen sich Nietzsche und Rée näher trafen. „Wie sehr seine (Rées) Art, die philosophischen Probleme zu erklären, auf Nietzsche Eindruck machte, ersah ich aus manchen Gesprächen.“ Sie teilt eine Stelle aus einem solchen Gespräche mit: „Es sei — sagte Nietzsche — der Irrtum aller Religionen, eine transzendente Einheit hinter der Erscheinung zu suchen, und das sei auch der Irrtum der Philosophie und des Schopenhauerschen Gedankens von der Einheit des Willens zum Leben. Die Philosophie sei ein ebenso ungeheurer Irrtum, wie die Religion. Das allein Wertvolle und Gültige sei die

¹⁾ Damit soll durchaus nicht zugleich behauptet werden, daß P. Rée auf den Inhalt der Weltanschauung Nietzsches einen erheblichen Einfluß gehabt hat.

Wissenschaft, welche allmählich Stein an Stein füge, um ein sicheres Gebäude aufzuführen.“ Dies spricht eine deutliche Sprache. Nietzsche, dem selbst der Sinn für objektive Wahrheit mangelte, vergötterte ihn geradezu, als er ihm bei jemand anderem entgegentritt. Als Folge tritt aber bei ihm nun nicht etwa selbst die Hinwendung zur objektiven Wissenschaftlichkeit auf. Die Art seines eigenen Produzierens bleibt dieselbe, die sie vorher war. Auch jetzt wirkt also die Wahrheit nicht durch ihre logische Natur auf ihn, sondern sie macht ihm einen ästhetisch wohlgefälligen Eindruck. Er singt in seinen beiden Bänden „Menschliches Allzumenschliches“ (1878) der objektiven Wissenschaftlichkeit ein Loblied nach dem anderen; er selbst aber wendet die Methode dieser Wissenschaftlichkeit durchaus nicht an. Ja, er schreitet auf seiner Bahn in der Weise fort, daß er 1881 auf dem Standpunkte anlangte, aller Wahrheit den Krieg zu erklären.

Nietzsche stellt nämlich in dieser Zeit eine Behauptung auf, durch die er sich in bewußten Gegensatz stellt zu den Anschauungen, welche die Naturwissenschaft vertritt. Diese Behauptung ist seine vielbesprochene Lehre von der „Ewigen Wiederkunft“ aller Dinge. Er fand in Dührings „Kursus der Philosophie“ eine Ausführung, die den Beweis liefern sollte, daß eine ewige Wiederholung gleicher Weltereignisse mit den Grundsätzen der Mechanik nicht vereinbar sei. Gerade dies reizte ihn, eine solche ewige, periodische Wiederholung gleicher Weltereignisse anzunehmen. Alles, was heute geschieht, soll schon unzähligemal dagewesen sein, und soll sich unzähligemal wiederholen. Er spricht in dieser Zeit

auch aus, welchen Reiz es für ihn hat, zu allgemein anerkannten Wahrheiten die Gegenmeinungen aufzustellen. „Was ist die Reaktion der Meinungen? Wenn eine Meinung aufhört, interessant zu sein, so sucht man ihr einen Reiz zu verleihen, indem man sie an ihre Gegenmeinung hält. Gewöhnlich aber verführt die Gegenmeinung und macht nun neue Bekenner: sie ist inzwischen interessanter geworden“ (Nietzsches Werke, Band XI, 1897, S. 65). Und weil er einsieht, daß seine Gegenmeinung zu den alten naturwissenschaftlichen Wahrheiten nicht stimmt, stellt er die Behauptung auf, daß diese Wahrheiten selbst nicht Wahrheiten, sondern Irrtümer seien, welche die Menschen nur angenommen hätten, weil sie sich im Leben nützlich erwiesen. Die Grundwahrheiten der Mechanik und Naturwissenschaft seien eigentlich Irrtümer; dies wollte er in einem Werke ausführen, zu dem er 1881 den Plan entwarf. Das alles versuchte er nur, um der Idee von der „Ewigen Wiederkehr“ willen. Die logisch zwingende Kraft der Wahrheit sollte geleugnet werden, um eine dem Wesen dieser Wahrheit zuwiderlaufende Gegenmeinung aufstellen zu können.

Allmählich nahm Nietzsches Kampf gegen die Wahrheit noch stärkere Dimensionen an. In der Schrift „Jenseits von Gut und Böse“ fragt er 1885 bereits, ob denn die Wahrheit überhaupt irgend einen Wert habe. „Der Wille zur Wahrheit, der uns noch zu manchem Wagnisse verführen wird, jene berühmte Wahrhaftigkeit, von der alle Philosophen bisher mit Ehrerbietung geredet haben, was für Fragen hat dieser Wille zur Wahrheit uns schon vorgelegt? Welche

wunderlichen, schlimmen, fragwürdigen Fragen! Das ist bereits eine lange Geschichte — und doch scheint es, daß sie kaum eben angefangen hat... Gesezt, wir wollen Wahrheit, warum nicht lieber Unwahrheit?“

Solche Fragen können selbstverständlich auch bei einem durchaus logischen Kopfe auftreten. Die Erkenntnistheorie hat sich mit diesen Fragen zu beschäftigen. Bei einem wirklichen Denker tritt aber als natürliche Folge des Auftauchens solcher Fragen die Untersuchung nach den Quellen des menschlichen Erkennens ein. Für ihn beginnt eine Welt subtilster, philosophischer Probleme. Das alles ist bei Nietzsche nicht der Fall. Er tritt überhaupt in kein Verhältnis zu diesen Fragen, das mit Logik etwas zu tun hat. „Ich erwarte immer noch, daß ein philosophischer Arzt im ausnahmsweisen Sinne des Wortes — ein solcher, der dem Probleme der Gesamtgesundheit von Volk, Zeit, Rasse, Menschheit nachzugehen hat — einmal den Mut haben wird, meinen Verdacht auf die Spitze zu bringen und den Satz zu wagen: Bei allem Philosophieren handelte es sich bisher gar nicht um „Wahrheit“, sondern um etwas anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht, Leben...“ So schrieb Nietzsche im Herbst 1886. (In der Vorrede zur zweiten Auflage der „Fröhlichen Wissenschaft“.) Man sieht, in Nietzsche ist die Neigung vorhanden, einen Gegensatz von Lebensnützlichkeit, Gesundheit, Macht usw. und Wahrheit zu empfinden. Dem natürlichen Empfinden entspricht es, hier nicht einen Gegensatz, sondern eine Harmonie anzunehmen. Es erscheint bei Nietzsche die Frage

nach dem Werte der Wahrheit nicht als ein erkenntnistheoretisches Bedürfnis, sondern eben als ein Ausfluß seines Mangels an objektivem Wahrheitssinn überhaupt. Grotesk tritt das zutage in einem Satze, der auch in der eben genannten Vorrede steht: „Und was unsere Zukunft betrifft, man wird uns schwerlich wieder auf den Pfaden jener ägyptischen Jünglinge finden, welche nachts Tempel unsicher machen, Bildsäulen umarmen und durchaus alles, was mit guten Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen. Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur „Wahrheit um jeden Preis“, dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit — ist uns verleidet.“ Aus dieser seiner Abneigung gegen die Wahrheit entsprang Nietzsches Haß gegen Sokrates. Der Trieb nach Objektivität in diesem Geiste hatte für ihn etwas geradezu Abstoßendes. In seiner „Götzendämmerung“ (1888) kommt das in der schärfsten Weise zum Ausdruck: „Sokrates gehörte, seiner Herkunft nach, zum niedersten Volke. Sokrates war Pöbel. Man weiß, man sieht es selbst noch, wie häßlich er war . . . Sokrates war ein Mißverständnis.“

Man vergleiche die philosophische Skepsis anderer Persönlichkeiten mit dem Kampfe gegen die Wahrheit, den Nietzsche führt. Gewöhnlich liegt dieser Skepsis gerade ein ausgesprochener Sinn für die Wahrheit zugrunde. Der Trieb nach Wahrheit treibt den Philosophen, ihren Wert, ihre Quellen, ihre Grenzen zu erforschen. Bei Nietzsche ist dieser Trieb nicht vorhanden. Und die Art, wie er den Erkenntnisproblemen zu Leibe geht, ist nur ein Erzeugnis seines

fehlerhaften Wahrheitssinnes. Daß ein solcher Mangel in einer genialen Persönlichkeit in anderer Weise zum Vorschein kommt, als in einer untergeordneten, ist begreiflich. So groß auch der Abstand ist zwischen Nietzsche und dem psychopathisch Minderwertigen, dem im alltäglichen Leben der Sinn für Wahrheit fehlt, qualitativ hat man es hier wie dort mit derselben ans Pathologische mindestens grenzenden psychologischen Eigentümlichkeit zu tun.

II.

In Nietzsches Gedankenwelt offenbart sich ein Zerstörungstrieb, der ihn in der Beurteilung gewisser Anschauungen und Überzeugungen weit über das hinausgehen ließ, was als Kritik psychologisch begreiflich erscheint. Es ist bezeichnend, daß sich der weitaus größte Teil alles dessen, was Nietzsche geschrieben hat, als Ergebnis dieses zerstörenden Triebes darstellt. In der „Geburt der Tragödie“ wird die ganze abendländische Kulturentwicklung von Sokrates und Euripides bis zu Schopenhauer und Richard Wagner als ein Irrweg hingestellt. Die „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, an denen er 1873 zu arbeiten begann, werden mit der entschiedenen Absicht begonnen, „die ganze Tonleiter“ seiner „Feindseligkeiten abzusingen“. Von den zwanzig projektierten sind vier dieser Betrachtungen fertig geworden. Zwei davon sind Kampfschriften, die in grausamster Weise die Schwächen des angegriffenen Gegners oder der Nietzsche unsympathischen Anschauung aufspüren, ohne sich im Geringsten um die relative Berechtigung des Bekämpften zu kümmern. Die beiden anderen sind zwar

Lobeshymnen auf zwei Persönlichkeiten; doch hat Nietzsche im Jahre 1888 (im „Fall Wagner“) nicht nur alles zurückgenommen, was er zur Verherrlichung Wagners 1876 gesagt hat, sondern er hat das Erscheinen der Wagnerschen Kunst, die er zuerst als Rettung und Wiedergeburt der ganzen abendländischen Kultur pries, später als die größte Gefahr für diese Kultur hingestellt. Und auch über Schopenhauer schreibt er 1888: „Er hat, der Reihe nach, die Kunst, den Heroismus, das Genie, die Schönheit, den Willen zur Wahrheit, die Tragödie als Folgeerscheinung der ‚Verneinung‘ oder der Verneinungsbedürftigkeit des ‚Willens‘ interpretiert — die größte psychologische Falschmünzerei, die es, das Christentum abgerechnet, in der Geschichte gibt. Genauer zugesehen ist er darin bloß der Erbe der christlichen Interpretation, nur daß er auch das vom Christentum Abgelehnte, die großen Kulturtatsachen der Menschheit noch in einem christlichen, d. h. nihilistischen Sinne gutzuheißen wußte“. Also selbst Erscheinungen gegenüber, die Nietzsche einmal bewundert hat, ruht sein Zerstörungstrieb nicht. Auch in den vier Schriften, die von 1878 bis 1882 erscheinen, überwiegt die Tendenz, anerkannte Richtungen zu zerstören, wesentlich dasjenige, was Nietzsche selbst Positives vorbringt. Es kommt ihm fast gar nicht darauf an, nach neuen Einsichten zu suchen, als vielmehr darauf, die bestehenden zu erschüttern. Er schreibt 1888 im „Ecce homo“ über das Zerstörungswerk, das er 1876 mit „Menschliches Allzumenschliches“ begann: „Ein Irrtum nach dem andern wird gelassen aufs Eis gelegt, das Ideal wird nicht widerlegt — es erfriert —. Hier

z. B. erfriert ‚das Genie‘; eine Ecke weiter erfriert ‚der Heilige‘; unter einem dicken Eiszapfen erfriert ‚der Held‘; am Schlusse erfriert ‚der Glaube‘, die sogenannte ‚Überzeugung‘, auch das ‚Mitleiden‘ kühlt sich bedeutend ab — fast überall erfriert das ‚Ding an sich . . .‘ ‚Menschliches Allzumenschliches‘, mit dem ich bei mir, allem eingeschleppten, höheren Schwindel, ‚Idealismus‘, ‚schönem Gefühl‘ und anderen Weiblichkeiten ein jähes Ende bereitete . . .“ Diese Zerstörungssucht treibt Nietzsche dazu, die Opfer, auf die er verfallen ist, mit geradezu blinder Wut zu verfolgen. Er bringt für eine Idee, für eine Persönlichkeit, die er ablehnen zu müssen glaubt, Urteile auf, die in gar keinem Verhältnisse zu den Gründen stehen, die er für seine Ablehnung anzuführen hat. Die Art, wie er gegnerische Meinungen verfolgt, ist nicht dem Grade, sondern nur der Art nach verschieden von derjenigen, wie typische Querulanten ihre Gegner verfolgen. Es kommt dabei weniger auf den Inhalt der Urteile an, die Nietzsche vorbringt. Man kann ihm bezüglich dieses Inhaltes oftmals Recht geben. Aber man wird selbst in Fällen, wo er zweifellos bis zu einem gewissen Grade im Recht ist, zugeben müssen, daß der Weg, auf dem er zu seinen Urteilen gelangt, eine Verzerrung im psychologischen Sinne darstellt. Nur das Faszinierende seiner Ausdrucksform, nur die künstlerische Behandlung der Sprache kann bei Nietzsche über diese Tatsache hinwegtäuschen. Die intellektuelle Zerstörungslust Nietzsches wird aber besonders klar, wenn man bedenkt, wie wenig positive Ideen er den Anschauungen entgegenzusetzen vermag, die er angreift. Er behauptet von der ganzen bisherigen

Kultur, sie habe ein ganz falsches Menschenideal verwirklicht; er setzt diesem verwerflichen Typus Mensch seine Vorstellung des „Übermenschen“ entgegen. Als Beispiel eines Übermenschen schwebt ihm ein echter Zerstörer vor: Cesare Borgia. Sich einen solchen Zerstörer in einer wichtigen historischen Rolle vorzustellen, bereitet ihm eine wahre geistige Wollust. „Ich sehe die Möglichkeit vor mir, von einem vollkommen überirdischen Zauber und Farbenreiz — es scheint mir, daß sie in allen Schauern raffinierter Schönheit erglänzt, daß eine Kunst in ihr am Werke ist, so göttlich, so teuflmäßig göttlich, daß man Jahrtausende umsonst nach einer zweiten solchen Möglichkeit durchsucht; ich sehe ein Schauspiel, so sinnreich, so wunderbar paradox zugleich, daß alle Gottheiten des Olympos einen Anlaß zu einem unsterblichen Gelächter gehabt hätten — Cesare Borgia als Papst... Versteht man mich? Wohlan, das wäre der Sieg gewesen, nach dem ich heute verlange — damit war das Christentum abgeschafft.“ (Nietzsches Werke, Band VIII, S. 311.) Wie bei Nietzsche der Sinn für Zerstörung den für Aufbau überwiegt, das geht aus der Disposition seines letzten Werkes hervor, seiner „Umwertung aller Werte“. Drei Viertel davon sollen rein negative Arbeit leisten. Er will bieten eine Vernichtung des Christentums unter dem Titel „Der Antichrist“, eine Vernichtung aller bisherigen Philosophie, die er eine „nihilistische Bewegung“ nannte, unter der Überschrift: „Der freie Geist“, und eine Vernichtung aller bisherigen Moralbegriffe: „Der Immoralist“. Er nannte diese Moralbegriffe die „verhängnisvollste Art von Unwissenheit“. Erst das letzte Kapitel kündigt etwas

Positives an: „Dionysos, Philosophie der ewigen Wiederkunft.“ (Nietzsches Werke, Band VIII, 1897, S. III, Anhang.) Für diesen positiven Teil seiner Philosophie hat er aber nie einen erheblichen Inhalt gewinnen können.

Nietzsche schreckt nicht vor den ärgsten Widersprüchen zurück, wenn es sich darum handelt, irgend eine Vorstellungsrichtung, eine Kulturerrscheinung zu zerstören. Als es ihm 1888 im „Antichrist“ darum zu tun ist, die Schädlichkeit des Christentums darzustellen, setzt er dieses mit folgenden Worten in Gegensatz zu den älteren Kulturerrscheinungen: „Die ganze Arbeit der antiken Kultur umsonst: ich habe kein Wort dafür, das mein Gefühl über etwas so Ungeheures ausdrückt... Wozu Griechen? Wozu Römer? — Alle Voraussetzungen zu einer gelehrten Kultur, alle wissenschaftlichen Methoden waren bereits da, man hatte die große, die unvergleichliche Kunst gut zu lesen bereits festgestellt — diese Voraussetzung zur Tradition der Kultur, zur Einheit der Wissenschaft; die Naturwissenschaft im Bunde mit der Mathematik und Mechanik war auf dem allerbesten Wege, — der Tatsachensinn, der letzte und wertvollste aller Sinne, hatte seine Schulen, seine bereits Jahrhunderte alte Tradition!... Und nicht durch ein Naturereignis über Nacht verschüttet!... Sondern von listigen, heimlichen, unsichtbaren, blutarmen Vampyren zuschanden gemacht!... Man lese nur irgend einen christlichen Agitator, den heiligen Augustin zum Beispiel, um zu begreifen, um zu riechen, was für unsaubere Gesellen damit obenauf gekommen sind.“ (Werke, Band VIII, S. 308.) Die Kunst, zu lesen, hat Nietzsche gründlich ver-

achtet bis zu dem Zeitpunkte, wo er sie verteidigte, um das Christentum zu bekämpfen. Es sei nur einer seiner Sätze über diese Kunst angeführt: „Mir steht nun einmal fest, daß eine einzige Zeile geschrieben zu haben, welche es verdient, von Gelehrten späterer Zeit kommentiert zu werden, das Verdienst des größten Kritikers aufwiegt. Es liegt eine tiefe Bescheidenheit im Philologen. Texte verbessern, ist eine unterhaltende Arbeit für Gelehrte, es ist ein Rebusraten; aber man sollte es für keine zu wichtige Sache ansehen. Schlimm, wenn das Altertum weniger deutlich zu uns redete, weil eine Million Worte im Wege stünden!“ (Werke, Band X, 1896, S. 341.) Und über den Bund des Tatsachensinnes mit Mathematik und Mechanik bringt Nietzsche 1882 in seiner „Fröhlichen Wissenschaft“ folgendes vor: „Daß allein eine Welt-Interpretation im Rechte sei, die Zählen, Rechnen, Wägen, Sehen und Greifen und nichts weiter zuläßt, das ist eine Plumpheit und Naivität, gesetzt, daß es keine Geisteskrankheit, kein Idiotismus ist.“ „Wollen wir uns wirklich dergestalt das Dasein zu einer Rechenknechtsübung und Stubenhockerei für Mathematiker herabwürdigen lassen?“ (Werke, Band V, S. 330 ff.).

III.

In unverkennbarer Weise kann man bei Nietzsche eine gewisse Inkohärenz der Vorstellungen beobachten. Wo nur logische Vorstellungsassoziationen am Platze wären, treten bei ihm Gedankenzusammenhänge auf, die auf bloß äußerlichen, zufälligen Merkmalen, z. B. Klangähnlichkeit der Worte, oder auf metaphorischen Beziehungen beruhen, die an der Stelle, wo

die Begriffe gebraucht werden, gleichgültig sind. An einer Stelle in „Also sprach Zarathustra“, wo die Zukunfts- den Gegenwartsmenschen gegenübergestellt werden, finden wir folgende Ausschweifung der Phantasie: „Dem Winde tut mir gleich, wenn er aus seinen Berghöhlen stürzt: nach seiner eigenen Pfeife will er tanzen, die Meere zittern und hüpfen unter seinen Fußstapfen . . . Der den Eseln Flügel gibt, der Löwinnen melkt, gelobt sei dieser gute, unbändige Geist, der allem Heute und allem Pöbel wie ein Sturmwind kommt, . . . der Distel- und Tiftelköpfen feind ist und allen welken Blättern und Unkräutern: gelobt sei dieser gute, freie Sturmgeist, welcher auf Mooren und Trübsalen wie auf Wiesen tanzt! — Der die Pöbelschwindhunde haßt und alles mißratene düstere Gezücht: gelobt sei dieser Geist aller freien Geister, der lachende Sturm, welcher allen Schwarzsüchtigen, Schwärstüchtigen Staub in die Augen bläst!“ (Werke, Band VI, S. 429 f.) Im „Antichrist“ findet sich folgender Gedanke, in dem das Wort „Wahrheit“ in ganz äußerlichem Sinne den Anlaß zu einer Ideenassoziation an einer wichtigen Stelle gibt: „Habe ich noch zu sagen, daß im ganzen Neuen Testament bloß eine einzige Figur vorkommt, die man ehren muß? Pilatus, der römische Statthalter. Einen Judenhandel ernst zu nehmen — dazu überredet er sich nicht. Ein Jude mehr oder weniger — was liegt daran? . . . Der vornehme Hohn eines Römers, vor dem ein unverschämter Mißbrauch mit dem Worte „Wahrheit“ getrieben wird, hat das Neue Testament mit dem einzigen Worte bereichert, das Wert hat . . . das seine Kritik, seine Vernichtung selbst ist: „Was ist Wahrheit!“ . . .

(Werke, Band VIII, S. 280 f.). Es gehört durchaus in die Klasse inkohärenter Vorstellungsassoziationen, wenn in „Jenseits von Gut und Böse“ am Schlusse einer Abhandlung über den Wert der deutschen Kultur folgender Satz steht, der hier mehr sein soll, als eine stilistische Pointe: „Es ist für ein Volk klug, sich für tief, für ungeschickt, für gutmütig, für redlich, für unklug geltend zu machen, gelten zu lassen: es könnte sogar — tief sein! Zuletzt: man soll seinem Namen Ehre machen — man heißt nicht umsonst, das ‚tiusche‘ Volk, das Täusche-Volk . . .“

Je intimer man sich mit Nietzsches Gedankenentwicklung beschäftigt, desto mehr kommt man zu der Überzeugung, daß es hier überall Absprünge gibt von dem, was noch psychologisch erklärbar ist. Der Trieb, sich zu isolieren, sich von der Außenwelt abzuschließen, liegt tief in seiner geistigen Organisation begründet. Er spricht sich im „Ecce homo“ selbst charakteristisch genug darüber aus: „Mir eignet eine vollkommen unheimliche Reizbarkeit des Reinlichkeitsinstinktes, so daß ich die Nähe oder — was sage ich? — das Innerlichste, die „Eingeweide“ jeder Seele physiologisch wahrnehme — rieche. Ich habe an dieser Reizbarkeit physiologische Fühlhörner, mit denen ich jedes Geheimnis betaste und in die Hand bekomme; der viele verborgene Schmutz auf dem Grunde mancher Natur, vielleicht in schlechtem Blute bedingt, aber durch Erziehung übertüncht, wird mir fast bei der ersten Berührung schon bewußt. Wenn ich recht beobachtet habe, empfinden solche meiner Reinlichkeit unzuträgliche Naturen die Vorsicht meines Ekels auch ihrerseits: sie werden damit nicht wohlriechender . . .

Das macht mir aus dem Verkehr mit Menschen keine kleine Geduldsprobe; meine Humanität besteht nicht darin, mitzufühlen, wie der Mensch ist, sondern es auszuhalten, daß ich ihn mitfühle. Meine Humanität ist eine beständige Selbstüberwindung. — Aber ich habe Einsamkeit nötig, will sagen, Genesung, Rückkehr zu mir, den Atem einer freien, leichten, spielenden Luft . . . Der Ekel am Menschen, am „Gesindel“ war immer meine größte Gefahr.“ — (M. G. Conrad: „Ketzerblut“ S. 183 f.)¹⁾ Solche Triebe liegen seinen Lehren über „Jenseits von Gut und Böse“ und einer ganzen Reihe seiner anderen Gedanken zugrunde. Er will eine Kaste vornehmer Menschen erziehen, die aus dem Bereiche ihrer völligen Willkür heraus sich ihre Lebensziele setzen. Und die ganze Geschichte ist ihm nur ein Mittel, solche wenigen Herrennaturen zu züchten, die sich der ganzen übrigen Menschenmasse als Mittel zu ihren persönlichen Zwecken bedienen. „Man mißversteht das Raubtier und den Raubmenschen (z. B. Cesare Borgia) gründlich, man mißversteht die ‚Natur‘, so lange man noch nach einer ‚Krankhaftigkeit‘ im Grunde dieser gesündesten aller tropischen Unfiere und Gewächse sucht, oder gar nach einer eingeborenen ‚Hölle‘ —: wie es bisher fast alle Moralisten getan haben“, heißt es im § 197 von „Jenseits von Gut und Böse“. Nietzsche sieht es als Wesentliches einer richtiger Aristokratie an, daß sie „mit gutem Wissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen“. (§ 258 von „Jenseits

¹⁾ Vgl. auch: Werke XV, 1911, S. 22 f.

von Gut und Böse“.) Aus dieser Quelle stammt bei Nietzsche auch seine ans Engherzige grenzende Beurteilung der sozialen Frage. Die Arbeiter müssen, nach seiner Meinung, Herde bleiben, sie dürfen nicht dazu erzogen werden, sich als Zweck zu betrachten. „Man hat die Instinkte, vermöge deren ein Arbeiter als Stand möglich, sich selber möglich wird, durch die unverantwortlichste Gedankenlosigkeit in Grund und Boden zerstört. Man hat den Arbeiter militärfähig gemacht, man hat ihm das Koalitionsrecht, das politische Stimmrecht gegeben: was Wunder, wenn der Arbeiter seine Existenz heute bereits als Notstand (moralisch ausgedrückt als Unrecht) empfindet? Aber was will man? nochmals gefragt. Will man einen Zweck, muß man auch die Mittel wollen: will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herren erzieht.“ (Werke, Band VIII, S. 153.)

In der letzten Phase seines Schaffens stellte er dann vollends die eigene Person in den Mittelpunkt des Weltgeschehens. „Dies Buch gehört den Wenigsten. Vielleicht lebt selbst noch keiner von ihnen. Es mögen die sein, welche meinen Zarathustra verstehen: wie dürfte ich mich mit denen verwechseln, für welche heute schon Ohren wachsen? — Erst das Übermorgen gehört mir. Einige werden posthum geboren ... Die Bedingungen, unter denen man mich versteht und dann mit Notwendigkeit versteht, — ich kenne sie nur zu genau ... Neue Ohren für neue Musik. Neue Augen für das Fernste. Ein neues Gewissen für bisher stumm gebliebene Wahrheiten ... Wohlan! Das allein sind meine Leser, meine rechten Leser, meine vorherbestimmten Leser: was liegt am Rest? — Der Rest

ist bloß Menschheit. — Man muß der Menschheit überlegen sein durch Kraft, durch Höhe der Seele, — durch Verachtung ...“ (Werke, Band VIII, S. 213 f.) Es bedeutet nur eine Steigerung solcher Vorstellungen, wenn Nietzsche sich zuletzt mit Dionysos identifiziert.

So konnte Nietzsche nur denken, weil ihm in seiner Isolierung jede Vorstellung fehlte, inwiefern seine Anschauungen nur Nuancen dessen sind, was sich auch sonst im Geistesleben des neunzehnten Jahrhunderts zur Herrschaft herausgearbeitet hat. Auch fehlte ihm jede Erkenntnis des Zusammenhanges seiner Ideen mit dem wissenschaftlichen Bestande seines Zeitalters. Was für andere sich als Konsequenz gewisser Voraussetzungen ergibt, steht in seinem Gedankensysteme isoliert da und wächst in dieser Isolierung zu einer Intensität an, die seinen Lieblingsansichten durchaus den Charakter von Zwangsvorstellungen verleiht. Seine ganze biologische Auffassung der Moralbegriffe trägt diesen Charakter. Die ethischen Begriffe sollen nichts anderes sein, als Äußerungen physiologischer Prozesse. „Was ist Moralität! Ein Mensch, ein Volk hat eine physiologische Veränderung erlitten, empfindet diese im Gemeingefühl und deutet sie sich in der Sprache seiner Affekte und nach dem Grade seiner Kenntnisse aus, ohne zu merken, daß der Sitz der Veränderung in der Physis ist. Wie als ob einer Hunger hat und meint, mit Begriffen und Gebräuchen, mit Lob und Tadel ihn zu beschwichtigen!“ (Werke, Band XII, 1897, S. 35.) Solche für eine naturwissenschaftliche Weltanschauung feststehende Begriffe wirken auf Nietzsche als Zwangsvorstellungen, und er spricht von ihnen nicht mit der Ruhe des Erkennen-

den, der die Tragweite seiner Ideen zu bemessen in der Lage ist, sondern mit der Leidenschaft des Fanatikers und Schwärmers. Der Gedanke von der Auslese der Besten im menschlichen „Kampf ums Dasein“, dieser in der Darwinistischen Literatur der letzten Jahrzehnte ganz heimische Gedanke, erscheint bei Nietzsche als die Idee des „Übermenschen“. Der Kampf gegen den „Jenseitsglauben“, den Nietzsche so leidenschaftlich in seinem „Zarathustra“ führt, er ist nur eine andere Form des Kampfes, den die materialistische und monistische Naturlehre führt. Neu an Nietzsches Ideen ist im Grunde nur der Gefühlston, der sich bei ihm an die Vorstellungen knüpft. Und dieser Gefühlston ist in seiner Intensität nur zu begreifen, wenn man annimmt, daß diese Vorstellungen aus ihrem systematischen Zusammenhange gerissen, wie Zwangsideen auf ihn wirken. So auch ist nur die häufige Wiederholung derselben Vorstellung zu erklären, so der unmotivierte Charakter, mit dem gewisse Gedanken oft auftreten. Dieses völlig Unmotivierte können wir besonders an seiner Idee von der „Ewigen Wiederkunft“ aller Dinge und Vorgänge bemerken. Wie ein Komet tritt diese Idee in seinen Werken aus der Zeit von 1882—1888 immer wieder auf. Nirgends erscheint sie in einem inneren Zusammenhange mit dem, was er sonst vorbringt. Zu ihrer Begründung wird so gut wie nichts vorgebracht. Überall aber wird sie wie eine Lehre vorgetragen, die geeignet ist, die allertiefsten Erschütterungen in der ganzen menschlichen Kultur hervorzurufen.

Man kann Nietzsches Geisteskonstitution nicht mit den Begriffen der Psychologie verstehen; man

muß die Psycho-Pathologie zu Hilfe rufen. Mit dieser Behauptung soll nichts gegen das Genialische seines Schaffens gesagt werden. Am wenigsten soll damit über Wahrheit oder Irrtum in seinen Ideen selbst etwas entschieden werden. Nietzsches Genie hat mit dieser Untersuchung überhaupt nichts zu tun. Das Genialische erscheint bei ihm durch ein pathologisches Medium hindurch.

Nicht die Genialität Friedrich Nietzsches soll aus seiner kranken Konstitution erklärt werden. Nietzsche war Genie, trotzdem er krank war. Ein anderes ist es, die Genialität selbst als krankhaften Geisteszustand erklären; ein anderes die Gesamtpersönlichkeit eines Menschen von Genie unter Berücksichtigung des Morbiden in seinem Wesen begreifen. Man kann ein Anhänger der Ideen Nietzsches sein und doch der Meinung, daß die Art, wie er diese Ideen findet, miteinander verbindet, wie er sie bewertet und vertritt, nur durch psycho-pathologische Begriffe zu verstehen ist. Man kann seinen schönen, großen Charakter, seine merkwürdige Denkerphysiognomie bewundern und doch zugeben, daß in diesen Charakter, in diese Physiognomie morbide Faktoren eingreifen. Das Problem Nietzsche hat gerade dadurch sein großes Interesse, weil ein genialer Mensch Jahre hindurch mit morbiden Elementen kämpft, weil er große Gedanken nur in einem Zusammenhange vorzubringen vermag, der durch die Psycho-Pathologie erklärbar wird. Nicht das Genie selbst, nur die Äußerungsform des Genies soll auf diesem Wege erklärt werden. Die Medizin wird mit ihren Mitteln wichtiges beizutragen haben zur Erklärung des Geistes-

bildes Nietzsches. Auch auf die Psycho-Pathologie der Massen wird ein Licht fallen, wenn erst die Geistesart Nietzsches selbst verstanden wird. Es ist ja klar, daß nicht der Inhalt von Nietzsches Lehre dieser so viele Anhänger zugetragen hat, sondern daß ihre Wirkung vielfach gerade auf der ungesunden Art beruht, wie Nietzsche seine Ideen vertreten hat. Wie ihm seine Gedanken zumeist nicht ein Mittel waren, die Welt und den Menschen zu begreifen, sondern psychische Entladungen, durch die er sich berauschen wollte, so ist das auch bei vielen seiner Anhänger der Fall. Man sehe, wie er selbst das Verhältnis der in seiner „Fröhlichen Wissenschaft“ zusammengestellten Gedanken zu seiner Empfindung schildert. „Fröhliche Wissenschaft, das bedeutet die Saturnalien eines Geistes, der einem furchtbaren, langen Drucke geduldig widerstanden hat — geduldig, streng, kalt, ohne sich zu unterwerfen, aber ohne Hoffnung — und der jetzt mit einem Male von der Hoffnung angefallen wird, von der Hoffnung auf Gesundheit, von der Trunkenheit der Genesung. Was Wunder, daß dabei viel Unvernünftiges und Nürrisches ans Licht kommt, viel mutwillige Zärtlichkeit, selbst auf Probleme verschwendet, die ein stacheliges Fell haben und nicht danach angetan sind, geliebkost und gelockt zu werden. Dies ganze Buch ist eben nichts als eine Lustbarkeit nach langer Entbehrung und Ohnmacht, das Frohlocken der wiederkehrenden Kraft, des neuerwachten Glaubens...“ (Nietzsches Werke, Band V, S. 3f.) Nicht um Wahrheit handelt es sich in diesem Buche, sondern um Auffindung von Gedanken, an denen ein kranker Geist ein Heilmittel für sich, ein Erheiterungsmittel haben kann.

Ein Geist, der durch seine Gedanken die Welt- und Menschenentwicklung begreifen will, braucht neben der Gabe der Phantasie, die ihn auf diese Gedanken bringt, auch die Selbstzucht, die Selbstkritik, durch die den Gedanken ihre Bedeutung, ihre Tragweite, ihr Zusammenhang angewiesen wird. Diese Selbstzucht ist bei Nietzsche nicht in großem Maße vorhanden. Die Ideen stürmen bei ihm darauf los, ohne durch Selbstkritik in Schranken gewiesen zu werden. Zwischen der Produktivität und der Logik besteht bei ihm kein Wechselverhältnis. Der Intuition steht nicht ein entsprechendes Maß von kritischer Besonnenheit zur Seite.

So berechtigt es ist, den psychopathischen Ursprung gewisser religiöser Vorstellungen und Sekten aufzuweisen, so berechtigt ist es auch, die Persönlichkeit eines Menschen auf einen solchen Ursprung hin zu prüfen, der aus den in der Psychologie in Betracht kommenden Gesetzen nicht zu erklären ist.

Friedrich Nietzsches
Persönlichkeit und die Psycho-
Pathologie.

(Aus: Wiener Klinische Rundschau, XIV. Jahrgang, 1900,
Nr. 37, S. 738 ff.)

I.

Wie die psychischen Vorgänge den Gehirnerregungen parallel gehen, geht die physiologische Psychologie der Hirnphysiologie parallel. Wo die letztere ihr genügende Erkenntnis noch nicht bietet, wird die physiologische Psychologie die psychischen Erscheinungen wohl provisorisch rein als solche erforschen dürfen, jedoch immer geleitet von dem Gedanken, daß auch für diese psychischen Erscheinungen die Möglichkeit eines Parallelismus zu zerebralen Vorgängen nachgewiesen werden muß“. Auch wenn man diesen Satz Theodor Ziehens (vgl. dessen „Leitfaden der physiologischen Psychologie“, S. 2) nicht unbedingt unterschreibt, wird man doch zugeben müssen, daß er sich für die Methode der Psychologie außerordentlich fruchtbar erwiesen hat. Unter dem Einflusse der Anschauung, welche er ausdrückt, ist diese Wissenschaft zu wirklich naturwissenschaftlichen Erkenntnissen gelangt. Aber man wird sich auch klar darüber sein müssen, welch bedeutungsvolles Licht auf den Zusammenhang der psychischen Erscheinungen mit den entsprechenden physiologischen Vorgängen gerade die Beobachtung pathologischer Seelenerscheinungen wirft. Das pathologische Experiment hat sowohl der Psychologie wie der Physiologie die größten Dienste geleistet. Die abnormen Tatsachen des Seelenlebens klären uns über die normalen auf. Besonders

wichtig muß es aber erscheinen, die abnormen Erscheinungen bis in die Gebiete hinein zu verfolgen, in denen sich die Seelentätigkeit bis zu den höchsten geistigen Leistungen steigert.

Eine Persönlichkeit wie die Nietzsches bietet zu einer solchen Betrachtung besondere Anhaltspunkte. Ein morbider Kern in seiner Persönlichkeit gab ihm immer und immer wieder Veranlassung, auf die physiologische Grundlage seiner Vorstellungen zurückzugehen. Er hat abwechselnd alle Töne angeschlagen, von der poetischen Diktion bis zu den höchsten Gipfeln der begrifflichen Abstraktion. Er spricht sich mit aller Schärfe darüber aus, wie seine Vorstellungsweise mit seinen körperlichen Zuständen zusammenhängt. „Im Jahre 1879 legte ich meine Basler Professur nieder, lebte den Sommer über wie ein Schatten in St. Moritz und den nächsten Winter, den sonnenärmsten meines Lebens, als Schatten in Naumburg. Dies war mein Minimum. In meinem sechsunddreißigsten Lebensjahre kam ich auf den niedrigsten Punkt meiner Vitalität, ich lebte noch, doch ohne drei Schritte weit vor mich zu sehen. „Der Wanderer und sein Schatten“ entstand währenddem. Unzweifelhaft, ich verstand mich damals auf Schatten ... Im Winter darauf, meinem ersten Genueser Winter, brachte jene Versüßung und Vergeistigung, die mit einer extremen Armut an Blut und Muskel bedingt ist, die „Morgenröte“ hervor, die vollkommene Helle und Heiterkeit, selbst Exuberanz des Geistes, welche das genannte Werk widerspiegelt, verträgt sich bei mir nicht nur mit der tiefsten physiologischen Schwäche, sondern sogar mit einem Exzeß von Schmerzgefühl. Mitten in Martern, die

ein ununterbrochener dreitägiger Gehirnschmerz samt mühseligem Schleimerbrechen mit sich bringt, besaß ich eine Dialektikerklarheit par excellence und dachte Dinge sehr kaltblütig durch, zu denen ich in gesünderen Verhältnissen nicht Kletterer, nicht raffiniert, nicht kalt genug bin¹⁾. Meine Leser wissen vielleicht, inwiefern ich Dialektik als Dekadenzsymptom betrachte, z. B. im allerberühmtesten Fall: im Fall des Sokrates.“ — (Vgl. M. G. Conrad: Keßerblut, S. 186 und Elisabeth Foerster-Nietzsche: Das Leben Friedrich Nietzsches II, 1, S. 328.)²⁾

Nietzsche betrachtet den Wechsel seiner Vorstellungsarten geradezu als das Ergebnis der Veränderlichkeit in seinen körperlichen Zuständen. „Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheit gemacht hat und immer wieder macht, ist auch durch ebenso viele Philosophien hindurchgegangen: er kann eben nicht anders, als seinen Zustand jedesmal in die geistigste Form und Ferne umzusetzen, — diese Kunst der Transfiguration ist seine Philosophie“ (Werke, Band V, S. 8). In seinen 1888 niedergeschriebenen Lebenserinnerungen „Ecce homo“ spricht Nietzsche davon, wie er aus der Krankheit heraus den Antrieb erhalten hat, eine optimistische Weltauffassung in sich auszubilden: „Denn man gebe Acht darauf, die Jahre meiner niedrigsten Vitalität waren es, wo ich aufhörte, Pessimist zu sein: der Instinkt der Selbstwiederherstellung verbot mir, eine Philosophie der Armut und Entmutigung“. (Elisabeth Foerster-Nietzsche, Das Leben Friedrich Nietzsches, II, S. 338 f.)²⁾

¹⁾ Vom Verfasser gesperrt.

²⁾ Vgl. auch: Werke XV, 1911, S. 9 f. und 12.

Das Widerspruchsvolle in Nietzsches Ideenwelt erscheint, von diesem Gesichtspunkte aus, begreiflich. In Gegensätzen bewegte sich seine physische Natur. „Man hat nämlich, vorausgesetzt, daß man eine Person ist, notwendig auch die Philosophie seiner Person, doch gibt es da einen erheblichen Unterschied. Bei dem Einen sind es seine Mängel, welche philosophieren, bei dem Anderen seine Reichtümer und Kräfte“. (Werke, Band V, S. 5.) Bei Nietzsche selbst ist es abwechselnd einmal das Eine, einmal das Andere. Solange er sich im Vollbesitz der Jugendkraft befand, nahm er den „Pessimismus des neunzehnten Jahrhunderts als Symptom einer höheren Kraft des Gedankens, einer siegreichen Fülle des Lebens“; er nahm die tragische Erkenntnis, die er bei Schopenhauer vorfand, als „den schönsten Luxus unserer Kultur, als deren kostbarste, vornehmste, gefährlichste Art Verschwendung, aber immerhin auf Grund ihres Überreichtums, als ihren erlaubten Luxus.“ Einen solch erlaubten Luxus konnte er in der tragischen Erkenntnis nicht mehr sehen, als das Morbide in seinem Leben die Oberhand bekam. Deswegen schafft er sich nunmehr eine Philosophie der höchstmöglichen Lebensbejahung. Er brauchte nun eine Weltanschauung der „Selbstbejahung, der Selbstverherrlichung“, eine Herrenmoral; er brauchte die Philosophie der „Ewigen Wiederkunft“. „Ich komme wieder, mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange — nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben: — ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Größten und auch im Kleinsten.“ — „Denn ein Götterfisch ist die Erde,

und zitternd von schöpferischen neuen Werken und Götterwürfen: Oh, wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ringe der Ringe, — dem Ring der Wiederkunft!“ (Zarathustra, III. T.)

Die unsicheren Angaben, die wir über Nietzsches Vorfahren besitzen, machen ein befriedigendes Urteil darüber leider unmöglich, wie viel von Nietzsches geistiger Eigentümlichkeit auf Vererbung zurückzuführen ist. Mit Unrecht ist öfter darauf hingewiesen worden, daß sein Vater an einer Gehirnkrankheit gestorben ist. Dieser hat sich die Krankheit erst nach Nietzsches Geburt durch einen Unfall zugezogen. Nicht unwichtig scheint aber doch zu sein, daß Nietzsche selbst auf ein morbides Element bei seinem Vater hinweist. „Mein Vater starb mit sechsunddreißig Jahren: er war zart, liebenswürdig und morbid, wie ein nur zum Vorübergehen bestimmtes Wesen, — eher eine gütige Erinnerung an das Leben, als das Leben selbst.“ — (Vgl. M. G. Conrad, *Keterblut*, S. 179.)¹⁾ Wenn Nietzsche davon spricht, daß in ihm etwas Dekadentes neben etwas Gesundem lebt, so denkt er offenbar selbst daran, das erstere von seinem Vater, das letztere von seiner Mutter herzuleiten, die eine kerngesunde Frau war.

In Nietzsches Seelenleben finden sich eine Reihe von ans Pathologische grenzenden Zügen, die an Heinrich Heine und an Leopardi erinnern, die auch sonst viel Ähnliches mit ihm haben. Heine wurde von Jugend auf von düstersten Melancholien gequält, litt an traumartigen Zuständen; und auch er wußte später

¹⁾ Vgl. auch: Werke XV, 1911, S. 9.

aus der elendesten Körperverfassung, aus zunehmendem Siechtum die Ideen zu schöpfen, die denen Nietzsche nicht ferne stehen. Ja, man findet in Heine geradezu einen Vorläufer Nietzsches in bezug auf die Gegenüberstellung von apollinischer oder ruhig betrachtender Lebensauffassung (vgl. „Die Philosophie Friedrich Nietzsches als psycho-pathologisches Problem“, oben, S. 158) und dionysisch-dithyrambischer Lebensbejahung. Und auch Heines Geistesleben bleibt, vom psychologischen Gesichtspunkte aus, unerklärlich, wenn man nicht den pathologischen Kern in seiner Natur berücksichtigt, den er von seinem Vater ererbt hat, der eine degenerative, wie ein Schatten durchs Leben schleichende Persönlichkeit war.

Besonders auffällig sind die Ähnlichkeiten in den physiologischen Charakteren Leopardis und Nietzsches. Dieselbe Feinfühligkeit gegenüber Wetter und Jahreszeit, Ort und Umgebung findet sich bei beiden. Leopardi fühlt die geringsten Veränderungen in Thermometer- und Barometerstand. Er konnte nur im Sommer produzieren; er zog umher, stets nach dem für sein Schaffen geeignetsten Aufenthaltsort zu suchen. Nietzsche spricht sich über solche Eigentümlichkeiten seiner Natur in folgender Weise aus: „Jetzt, wo ich die Wirkungen klimatischen und meteorologischen Ursprunges aus langer Übung an mir selbst als an einem sehr feinen und zuverlässigen Instrumente ablese und bei einer kurzen Reise schon, etwa von Turin nach Mailand, den Wechsel in den Graden der Luftfeuchtigkeit physiologisch bei mir nachrechne, denke ich mit Schrecken an die unheimliche Tatsache, daß mein Leben bis auf die letzten zehn Jahre,

die lebensgefährlichen Jahre, sich immer nur in falschen und mir geradezu verbotenen Orten abgespielt hat. Naumburg, Schulpforta, Thüringen überhaupt, Bonn, Leipzig, Basel, Venedig — ebenso viele Unglücksorte für meine Physiologie...“ Mit dieser außergewöhnlichen Sensibilität hängt bei Leopardi sowohl wie bei Nietzsche eine Mißachtung aller altruistischen Gefühle zusammen. Für beide gehört es zu den Überwindungen, die Menschen zu ertragen. Aus Nietzsches eigenen Worten kann man ersehen, daß ihm die Scheu vor starken Eindrücken, vor Reizen, die seiner Empfindlichkeit zuviel zumuten, das Mißtrauen gegen die selbstlosen Triebe einflößt. Er sagt: „Ich werfe den Mitleidigen vor, daß ihnen die Scham, die Ehrfurcht, das Zartgefühl vor Distanzen leicht abhanden kommt.“ Auch für Leopardi war es gewiß, daß ein erträglicher Mensch nur selten zu finden ist; er begegnete dem Elend mit Ironie und Bitterkeit, wie Nietzsche es zu seinem Grundsatz machte: „Die Schwachen und Mißratenen sollen zugrunde gehen; erster Satz unserer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.“ (Werke, Band VIII, S. 218). Nietzsche sagt vom Leben, es sei „wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung“ (Jenseits von Gut und Böse § 259). Ebenso ist das Leben für Leopardi ein unaufhörlicher, furchtbarer Kampf, in dem die Einen die Andern zertreten.

Wie sehr bei beiden diese Gedanken in das Pathologische hinüberspielen, das geht aus der vollständig irrationalen Art hervor, wie sie zu ihnen kommen.

Nicht durch logische Erwägungen, wie etwa der Nationalökonom Malthus, und der Philosoph Hobbes, oder durch sorgfältige Beobachtungen wie Darwin werden sie zu dem Gedanken des Kampfes ums Dasein getrieben, sondern durch die erwähnte, hochgesteigerte Sensibilität, welche die Ursache ist, daß jeder äußere Reiz als feindlicher Eingriff mit einem heftigen Abwehreffekt beantwortet wird. Man kann das bei Nietzsche ganz klar nachweisen. Er findet den Gedanken des Kampfes ums Dasein bei Darwin. Er lehnt ihn nicht ab; aber er deutet ihn so um, wie es seiner gesteigerten Sensibilität entspricht: „Geseht aber, es gibt diesen Kampf — und in der Tat, er kommt vor — so läuft er leider umgekehrt aus, als die Schule Darwins wünscht, als man vielleicht mit ihr wünschen dürfte: nämlich zuungunsten der Starken, der Bevorrechtigten, der glücklichen Ausnahmen. Die Gattungen wachsen nicht in der Vollkommenheit: die Schwachen werden immer wieder über die Starken Herr — das macht, sie sind die große Zahl, sie sind auch klüger... Darwin hat den Geist vergessen (— das ist englisch!), die Schwachen haben mehr Geist... Wer die Stärke hat, entschlügt sich des Geistes.“ (Werke, Band VIII, S. 128.)

Ohne Zweifel bedingen sich bis zu einem gewissen Grade die gesteigerte Sensibilität und der Trieb, seine Beobachtungen vorzugsweise auf die eigene Persönlichkeit zu lenken. Allseitig gesunde und harmonische Naturen wie z. B. Goethe finden sogar in der weitgehenden Selbstbeobachtung etwas Bedenkliches. In vollem Gegensatz zu Nietzsches Vorstellungsart steht Goethes Ansicht: „Nehmen wir das bedeutende

Wort vor: erkenne Dich selbst, so müssen wir es nicht im asketischen Sinne auslegen. Es ist keineswegs die Heautognosie unserer modernen Hypochondristen, Humoristen und Heautontimorumenen damit gemeint; sondern es heißt ganz einfach: gib einigermaßen Acht auf Dich selbst, nimm Notiz von Dir selbst, damit Du gewahr werdest, wie Du zu deinesgleichen und der Welt zu stehen kommst. Hierzu bedarf es keiner psychologischen Quälereien; jeder tüchtige Mensch weiß und erfährt, was es heißen soll; es ist ein guter Rat, der einem jeden praktisch zum größten Vorteil gereicht... Wie kann man sich kennen lernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche, deine Pflicht zu tun und du weißt gleich, was an dir ist.“ Nun wissen wir, daß auch Goethe eine feine Sensibilität besaß. Aber er besaß zugleich das notwendige Gegengewicht: die Fähigkeit, die er selbst in bezug auf andere am trefflichsten in einem Gespräche mit Eckermann am 20. Dezember 1829 beschrieben hat: „Das Außerordentliche“, was ausgezeichnete Talente leisten, „setzt eine sehr zarte Organisation voraus, damit sie seltener Empfindungen fähig sein... mögen. Nun ist eine solche Organisation im Konflikt mit der Welt und den Elementen leicht gestört und verletzt, und wer nicht, wie Voltaire, mit großer Sensibilität eine außerordentliche Zähigkeit verbindet, ist leicht einer fortgesetzten Kränklichkeit unterworfen.“ Diese Zähigkeit fehlt Naturen wie Nietzsche und Leopardi. Sie würden sich an ihre Eindrücke, an die auf sie ausgeübten Reize völlig verlieren, wenn sie sich nicht künstlich gegen die Außenwelt abschließen würden, ja sich ihr feind-

lich gegenüberstellen. Man vergleiche mit der Überwindung, die Nietzsche im Umgang mit Menschen brauchte, Goethes Wohlgefallen an diesem Umgang, das er mit den Worten schildert: „Geselligkeit lag in meiner Natur; deswegen ich bei vielfachen Unternehmen mir Mitarbeiter gewann und mich ihnen zum Mitarbeiter bildete und so das Glück erreichte, mich in ihnen und sie in mir fortleben zu sehen“.

II.

Eine im Geistesleben Nietzsches höchst auffallende Erscheinung ist die stets bei ihm latent vorhandene, zuweilen aber deutlich hervorretende Verdoppelung des Selbstbewußtseins. Das „zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust“ grenzt bei ihm an Pathologische. Er kann den Ausgleich zwischen den „zwei Seelen“ nicht herbeiführen. Seine Polemiken sind kaum anders als von diesem Gesichtspunkte aus zu verstehen. Er trifft mit seinen Urteilen fast niemals wirklich den Gegner. Er legt sich das, was er angreifen will, erst in der merkwürdigsten Art zurecht und kämpft dann gegen ein Wahnbild, das der Wirklichkeit recht ferne steht. Man begreift dies erst, wenn man erwägt, daß er im Grunde nie gegen einen äußeren Feind, sondern gegen sich selbst kämpft. Und er kämpft am heftigsten, wenn er zu einer anderen Zeit selbst auf dem Standpunkt gestanden hat, den er als gegnerischen ansieht, oder wenn dieser Standpunkt wenigstens eine bestimmende Rolle in seinem Seelenleben spielt. Sein Feldzug gegen Wagner ist nur ein Feldzug gegen sich selbst. Er hat sich in einer Zeit, in der er zwischen sich widerstrebenden Ideen-

kreisen hin und her geworfen wurde, halb unwillkürlich an Wagner angeschlossen. Er wurde mit ihm persönlich befreundet. Wagner wuchs in seinen Augen ins Unermeßliche. Er nennt ihn seinen „Jupiter“, bei dem er von Zeit zu Zeit aufatmet: „Ein fruchtbares, reiches, erschütterndes Leben, ganz abweichend und unerhört unter mittleren Sterblichen! Dafür steht er auch da, festgewurzelt durch eigene Kraft, mit seinem Blick immer drüber hinweg über alles Ephemere, und unzeitgemäß im schönsten Sinne.“ (E. Foerster-Nietzsche, Das Leben Friedrich Nietzsches II. S. 16.). Nietzsche bildete nunmehr in sich eine Philosophie aus, von der er sich sagen konnte, daß sie sich vollständig mit Wagners Kunstrichtung und Lebensauffassung deckt. Er identifiziert sich vollständig mit Wagner. Er betrachtet ihn als den ersten großen Erneuerer der tragischen Kultur, die einst im alten Griechenland einen bedeutsamen Anfang erlebt hat, die aber durch die klügelnde Verstandesweisheit Sokrates und durch die Einseitigkeit Platons zurückgedrängt worden sein soll und nur noch einmal im Zeitalter der Renaissance eine Wiederbelebung von kurzer Dauer erfahren hatte. Was er als Wagners Mission erkannt zu haben glaubt, macht Nietzsche zum Inhalt seines eigenen Wirkens. Nun kann man aber in seinen „Nachgelassenen Schriften“ sehen, wie er unter dem Einfluß Wagners sein zweites Ich vollkommen zurückdrängt. Innerhalb dieser Schriften finden sich Ausführungen aus der Zeit vor und während seiner Wagner-Begeisterung, die in der ganz entgegengesetzten Richtung des Empfindens und Denkens sich bewegen. Dennoch formt er sich von Wagner

ein Idealbild, das nicht in Wirklichkeit, sondern nur in seiner Phantasie lebt. Und in diesem Idealbild geht sein Ich vollständig auf. Später treten in diesem Ich die Vorstellungskreise auf, die den Gegensatz zur Wagnerschen Anschauungsweise bilden. Er wird nun im wahren Sinne des Wortes der heftigste Gegner seiner eigenen Gedankenwelt. Denn er bekämpft nicht den Wagner der Wirklichkeit; er bekämpft das Bild, das er sich früher von Wagner gemacht hat. Seine Leidenschaftlichkeit, seine Ungerechtigkeit ist nur verständlich, wenn man sieht, wie er deshalb so heftig wird, weil er etwas bekämpft, das ihn selbst, seiner Meinung nach, ruiniert hat, das ihn von seinem eigentlichen Wege abgebracht hat. Hätte er, wie ein anderer Zeitgenosse Wagners, diesem objektiv gegenübergestanden, so wäre er vielleicht auch später dessen Gegner geworden. Aber er wäre der ganzen Angelegenheit ruhiger, kühler abwägend gegenüber gestanden. Es kommt ihm auch zum Bewußtsein, daß er nicht von Wagner loskommen will, sondern nur von seinem eigenen „Ich“, wie es sich in einer bestimmten Zeit ausgebildet hat. Er sagt: „Wagnern den Rücken zu kehren, war für mich ein Schicksal; irgend etwas nachher wieder gern zu haben, ein Sieg. Niemand war vielleicht gefährlicher mit der Wagnerei ver wachsen, niemand hat sich härter gegen sie gewehrt, niemand sich mehr gefreut, von ihr los zu sein. Eine lange Geschichte! Will man ein Wort dafür? — Wenn ich Moralist wäre, wer weiß, wie ich's nennen würde! Vielleicht Selbstüberwindung. — Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, „zeitlos“ zu

werden. Womit also hat er seinen härtesten Strauß zu bestehen? Mit dem, worin gerade er das Kind seiner Zeit ist. Wohlan! Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein Dekadent: nur daß ich das begriff, nur daß ich mich dagegen wehrte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen.“ (Werke, Band VIII, S. 1).

Noch klarer spricht er in folgenden Worten aus, wie er die Zweiteilung seines Ich und den unvermittelten Gegensatz der Gedankenwelten in seinem Bewußtsein empfand: „Wer seine Zeit angreift, kann nur sich angreifen: was kann er denn sehen, wenn nicht sich? So kann man im anderen auch nur sich verherrlichen¹⁾. Selbstvernichtung, Selbstvergötterung, Selbstverachtung — das ist unser Richten, Lieben, Hassen“. (Werke, Band 11, 1897, S. 92).

Im Herbst 1888 kann sich Nietzsche mit dem Inhalt seiner Schrift „Richard Wagner in Bayreuth“ gar nicht mehr anders abfinden, als daß er sich zu rechtlegt: er habe gar nicht Wagner gemeint, sondern sich selbst. „Ein Psychologe dürfte noch hinzufügen, daß, was ich in jungen Jahren bei Wagnerscher Musik gehört habe, nichts überhaupt mit Wagner zu tun hat; daß wenn ich die dionysische Musik beschrieb, ich das beschrieb, was ich gehört hatte, — daß ich instinktiv alles in den neuen Geist übersetzen und transfigurieren mußte, den ich in mir trug. Der Beweis dafür, so stark als nur ein Beweis sein kann, ist meine Schrift „Wagner in Bayreuth“: an allen psychologisch entscheidenden Stellen ist nur von mir die Rede¹⁾, — man darf rücksichtslos meinen Namen

¹⁾ Vom Verfasser gesperrt.

oder das Wort „Zarathustra“ hinstellen, wo der Text das Wort Wagner gibt. Das ganze Bild des dithyrambischen Künstlers ist das Bild des präexistenten Dichters des Zarathustra, mit abgründlicher Tiefe hingezeichnet und ohne einen Augenblick die Wagnersche Realität auch nur zu berühren. Wagner selbst hatte einen Begriff davon; er erkannte sich in der Schrift nicht wieder.“ (E. Foerster-Nietzsche, Das Leben Friedrich Nietzsches, II. S. 259).

Nietzsche kämpft fast immer, wo er kämpft, gegen sich selbst. Als er in der ersten Zeit seines schriftstellerischen Wirkens heftig gegen die Philologie zu Felde zog: da war es der Philologe in ihm, den er bekämpfte, dieser ausgezeichnete Philologe, der vor der Ablegung des Doktorexamens bereits zum Universitätsprofessor ernannt worden war. Als er, von 1876 ab, mit seinem Kampf gegen die Ideale begann, da hatte er seinen eigenen Idealismus im Auge. Und als er am Ende seiner Schriftstellerlaufbahn seinen beispiellos heftigen „Antichrist“ schrieb, da war es wieder nichts anderes als das heimliche Christliche in ihm selber, wodurch er herausgefordert wurde. Er hatte keinen besonderen Kampf in sich selbst führen müssen, um vom Christentum loszukommen. Aber er ist auch nur mit der Vernunft, mit der einen Seite seines Wesens losgekommen; mit seinem Herzen, mit seiner Gefühlswelt, in seiner praktischen Lebensführung blieb er den christlichen Vorstellungen treu. Er trat als leidenschaftlichster Gegner einer Seite seines eigenen Wesens auf. „Man muß das Verhängnis aus der Nähe gesehen haben, noch besser, man muß es an sich erlebt, man muß an ihm fast

zugrunde gegangen sein, um hier keinen Spaß mehr zu verstehen, — die Freigeisterei unserer Herren Naturforscher und Physiologen ist in meinen Augen ein Spaß — ihnen fehlt die Leidenschaft in diesen Dingen, das Leiden an ihnen.“ Wie Nietzsche den Zwiespalt in seinem Innern fühlte, und wie er sich ohnmächtig wußte, die verschiedenen Mächte seines Innern in einer Einheit des Bewußtseins auszugleichen, das zeigt der Schluß eines Gedichtes aus dem Sommer 1888, also aus der Zeit kurz vor der Katastrophe: „Jetzt — zwischen zwei Nichtse eingekrümmt, ein Fragezeichen, ein müdes Rätsel — ein Rätsel für Raubvögel... — sie werden Dich schon „lösen“, sie hungern schon nach Deiner „Lösung“, sie flattern schon um Dich, ihr Rätsel, um Dich, Gehenker!... O Zarathustra!... Selbstkenner!... Selbsthenker“. (Werke, Band VIII, S. 424.)

Diese Unsicherheit über sich selbst drückt sich bei Nietzsche auch darin aus, daß er am Ende seiner Laufbahn geradezu seine ganze Entwicklung umdeutet. Seine Weltanschauung hat eine ihrer Quellen im griechischen Altertume. Man kann überall in seinen Schriften nachweisen, einen wie großen Einfluß die Griechen auf ihn gehabt haben. Er wird nicht müde, die Höhe der griechischen Kultur fortwährend zu betonen. 1875 schreibt er: „Die Griechen als das einzig geniale Volk der Weltgeschichte: auch als Lernende sind sie dies, sie verstehen dies am Besten und wissen nicht bloß zu schmücken und zu putzen mit dem Entlehnten: wie es die Römer tun. — Das Genie macht alle Halbbegabten tributpflichtig: so schickten Perser selbst ihre Gesandtschaften an die griechischen Orakel.

Wie stechen die Römer mit ihrem trockenen Ernst gegen die genialen Griechen ab!“ (Werke, Band X, 1896, S. 352). Und welch schöne Worte fand er 1873 für die ersten griechischen Philosophen: „Jedes Volk wird beschämt, wenn man auf eine so wunderbar idealisierte Philosophengesellschaft hinweist, wie die der altgriechischen Meister Thales, Anaximander, Heraklit, Parmenides, Anaxagoras, Empedokles, Demokrit und Sokrates. Alle jene Männer sind ganz und gar aus einem Stein gehauen. Zwischen ihrem Denken und ihrem Charakter herrscht strenge Notwendigkeit . . . So bilden sie zusammen das, was Schopenhauer im Gegensatz zu der Gelehrten-Republik eine Genialen-Republik genannt hat: ein Riese ruft dem andern durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch mutwilliges, lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegekriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort . . . Gleich das erste Erlebnis der Philosophie auf griechischem Boden, die Sanktion der sieben Weisen, ist eine deutliche und unvergeßliche Linie am Bilde des Hellenischen. Andere Völker haben Heilige, die Griechen haben Weise . . . Das Urteil jener Philosophen über das Leben und das Dasein überhaupt besagt so sehr viel mehr als ein modernes Urteil, weil sie das Leben in einer üppigen Vollendung vor sich hatten, und weil bei ihnen nicht, wie bei uns, das Gefühl des Denkers sich verwirrt, in dem Zwiespalt des Wunsches nach Freiheit, Schönheit, Größe des Lebens und des Triebes nach Wahrheit, die nur fragt: was ist das Leben überhaupt wert?“ (Werke, Band X, 1896, S. 7 ff.) Immer stand Nietzsche dieser griechische Weise als ein Ideal vor Augen;

er suchte ihm mit der einen Seite seines Wesens gleichzukommen; mit der anderen aber verleugnet er ihn. In der „Götterdämmerung“ (1888) (Werke, Band VIII, S. 167) lesen wir nach der Schilderung dessen, was er den Römern verdanken will: „Den Griechen verdanke ich durchaus keine verwandten starken Eindrücke; und, um es geradezu herauszusagen, sie können uns nicht sein, was die Römer sind. Man lernt nicht von den Griechen — ihre Art ist zu fremd, sie ist auch zu flüssig, um imperativisch, um „klassisch“ zu wirken. Wer hätte je an einem Griechen schreiben gelernt! Wer hätte es je ohne die Römer gelernt! . . . Die prachtvoll geschmeidige Leiblichkeit, der verwegene Realismus und Immoralismus, der dem Hellenen eignet, ist eine Not, nicht eine Natur gewesen. Er folgte erst, er war nicht von Anfang an da. Und mit Festen und Künsten wollte man auch nichts anderes, als sich obenauf fühlen, sich obenauf zeigen; es sind Mittel, sich selber zu verherrlichen, unter Umständen vor sich Furcht zu machen . . . Die Griechen auf deutsche Manier nach ihren Philosophen beurteilen, etwa die Biedermännerei der sokratischen Schulen zu Aufschlüssen darüber benützen, was im Grunde hellenisch sei! . . . Die Philosophen sind ja die Décadence des Griechentums . . .“

Man wird über manche Ausführungen Nietzsches erst volle Klarheit gewinnen, wenn man die Tatsache, daß seine philosophischen Gedanken auf Selbstbeobachtung beruhen, zusammenhält mit der andern, daß dieses Selbst kein in sich harmonisches, sondern ein in sich zersplittertes war. Diese Zersplitterung brachte er auch in seine Welterklärung. Im Hinblick auf sich konnte

er sagen: „Müssen wir es uns nicht eingestehen, wir Künstler, daß es eine unheimliche Verschiedenheit in uns gibt, daß unser Geschmack und andererseits unsere schöpferische Kraft auf eine wunderliche Weise für sich stehen, für sich stehen bleiben und ein Wachstum für sich haben — ich will sagen, ganz verschiedene Grade und Tempi von Alt, Jung, Reif, Mürbe, Faul? So daß z. B. ein Musiker zeitlebens Dinge schaffen könnte, die dem, was sein verwöhntes Zuhörer-Ohr, Zuhörer-Herz schätzt, schmeckt, vorzieht, widersprechen: — er brauchte noch nicht einmal um diesen Widerspruch zu wissen!“ (Werke, Band V, S. 323). Dies ist eine Erklärung der Künstlernatur nach Nietzsches eigener Wesenheit gebildet. Ein Ähnliches begegnet uns bei ihm in allen seinen Schriften.

Es ist kein Zweifel, daß man in manchen Fällen zu weit geht, wenn man Erscheinungen des Seelenlebens mit pathologischen Begriffen in Zusammenhang bringt; bei einer Persönlichkeit wie Nietzsche zeigt sich, daß die Weltanschauung nur durch einen solchen Zusammenhang volle Erklärung findet. So nützlich es in mancher Beziehung sein mag, an dem Satz Diltheys (Einbildungskraft und Wahnsinn, Leipzig 1886) festzuhalten: „Das Genie ist keine pathologische Erscheinung, sondern der gesunde, vollkommene Mensch“, so verfehlt wäre es, sich jede solche Betrachtung, wie sie hier über Nietzsche geliefert worden ist, durch ein derartiges Dogma abzuschneiden.

Die Persönlichkeit Friedrich Nietzsches.

Eine Gedächtnisrede, gehalten im Kreise der „Kommenden“
am 13. September 1900.

Seltsam, innerhalb der Schwärmerei für Nietzsche in unseren Tagen, muß jemand erscheinen, der mit seinen Gefühlen nicht weniger als viele Andere zu der eigenartigen Persönlichkeit hingezogen wird und der sich dennoch den tiefen Widerspruch unablässig vor Augen halten muß, welcher besteht zwischen der Art dieses Geistes und den Ideen und Empfindungen derer, die sich wie Bekenner seiner Weltanschauung gebärden. Ein solch abseits Stehender muß vor allen Dingen des Gegensatzes gedenken in dem Verhältnis der Zeitgenossen zu Nietzsche vor einem Jahrzehnt, als die Nacht des Wahnsinns über den „Kämpfer gegen seine Zeit“ hereinbrach, und demjenigen, das bestand, als ihn am 25. August 1900 der Tod von uns nahm. Scheint doch das völlige Gegenteil bei dem eingetreten zu sein, was Nietzsche über seine Wirkung bei den Zeitgenossen in den letzten Tagen seines Schaffens vorausgesagt hat. Der erste Teil des Buches, durch das er die Werte von Jahrtausenden umzuprägen gedachte, sein „Antichrist“, lag bei seiner Erkrankung fertig vor. Er hebt mit den Worten an: „Dies Buch gehört den Wenigsten. Vielleicht lebt selbst noch keiner von ihnen. Es mögen die sein, welche meinen Zarathustra verstehen: wie dürfte ich mich mit denen verwechseln, für welche heute schon Ohren wachsen? — Erst das Übermorgen gehört mir. Einige werden posthum geboren.“ Es war, als ob

bei seinem Tode das „Übermorgen“ schon da gewesen wäre. Man muß in dieses scheinbare „Übermorgen“ die Zarathustra-Worte hineinrufen: „Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra? Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen! — — — Nun heiße ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.“ Ob Nietzsche, wenn er heute in frischem Schaffen noch lebte, mit größerem Wohlgefallen auf diejenigen blicken würde, die ihn zweifelnd verehren, oder auf andere — wer dürfte wagen, das zu entscheiden. Aber erlaubt muß es sein, gerade heute über die Köpfe seiner gegenwärtigen Verehrer hinweg auf die Zeit zu blicken, in der er sich einsam und unverstanden fühlte inmitten des ihn umgebenden Geisteslebens und in der einige lebten, die es als eine Blasphemie empfunden hätten, sich seine „Gläubigen“ zu nennen, weil er ihnen als ein Geist erschienen ist, dem man nicht aufdringlich mit einem „Ja“ oder „Nein“ begegnet, sondern wie ein Erdbeben im Reiche des Geistes, das aufrüttelt zu Fragen, für welche vorzeitige Antworten nur unreifen Früchten gleichen könnten. Viel erschütternder, als die Nachricht von seinem Tode jetzt, trafen vor etwas mehr als 10 Jahren die „Ohren“, die den damaligen Nietzsche-Verehrern „gewachsen“ waren, zwei Nachrichten, die sich in nicht allzu großer zeitlicher Entfernung folgten. Die eine betraf einen Zyklus von Vorlesungen, den Georg Brandes über die Weltanschauung Nietzsches an der Universität in Kopenhagen im Jahre 1888 gehalten hat. Nietzsche empfand diese Anerkennung als eine solche, wie sie von den

„Einigen“ ausgehen mußte, die „posthum geboren“ werden. Er empfand sich aus seiner Einsamkeit in einer Art gerissen, die seinem Geiste entsprach. Er wollte nicht gewertet: er wollte „beschrieben“, charakterisiert sein. Und bald auf diese Nachricht folgte die andere, daß der also seiner Einsamkeit entrissene Geist dem furchtbaren Schicksal geistiger Umnachtung verfallen sei.

Und während er selbst nicht mehr mitwirken konnte, hatten die Zeitgenossen Muße, die Umrisse seines Bildes zu schärfen. Durch die Betrachtung seiner Persönlichkeit konnte sich ihnen das Zeitbild immer mehr ausprägen, von dem sein Geist wie eine Böcklinsche Gestalt sich abhebt. Es durften die Ideenwelten in seiner Seele beleuchtet werden mit dem Lichte, das die Geistes-Sterne von der zweiten Jahrhundert-Hälfte auf sie warfen. Da trat mit völliger Klarheit hervor, worinnen er eigentlich groß ist. Es trat aber auch hervor, warum er so einsam wandeln mußte. Seine Wesensanlage führte ihn über Höhen des Geisteslebens. Er schritt dahin wie einer, den nur das Wesentliche der Menschheitsentwicklung etwas angeht. Aber dieses Wesentliche berührte ihn so, wie andere Menschen nur die intimsten Angelegenheiten ihrer Seele. Wie auf den Gemütern anderer nur ganz persönliche Erlebnisse lasten, so unmittelbar, so einschneidend zogen durch seine Seele die großen Kulturfragen, die gewaltigen Erkenntnis-Bedürfnisse seines Zeitalters. Was viele seiner Zeitgenossen mit dem Kopfe allein durchlebten, das wurde ihm eine persönliche Herzenssache.

Die griechische Kultur, die Weltanschauung Schopenhauers, das Musikdrama Wagners, die Erkenntnisse

der neueren Naturwissenschaften lösten bei ihm Gefühle aus, so persönlich, so tief wie bei anderen die Erlebnisse einer starken Liebesleidenschaft. Was das ganze Zeitalter an Hoffnungen und Zweifeln, an Versuchen und Erkenntnisfreuden durchlebte, das durchlebte Nietzsche in einsamer Höhe auf seine besondere Art. Er fand keine neuen Ideen: aber er litt und freute sich an den Ideen seiner Zeit in einer Weise, die unterschieden war von der seiner Zeitgenossen. Ihnen war es auferlegt, die Ideen zu gebären: vor ihm erstand die schwere Frage: wie läßt sich mit diesen Ideen leben?

Sein Bildungsgang hatte Nietzsche zum Philologen gemacht. Er hatte sich in die Welt der griechischen Geisteskultur so vertieft, daß sein Lehrer Ritschl ihn der Universität Basel, die den jungen Gelehrten berief, bevor er Doktor geworden war, mit den Worten empfehlen durfte: Friedrich Nietzsche kann alles, was er will. Er leistete wohl im Sinne der Anforderungen, die man an Philologen stellt, das Vorzüglichste. Aber sein Verhältnis zur griechischen Kultur war nicht nur das eines Philologen. Er lebte nicht bloß mit dem Geiste im alten Hellas; er ging mit seinem Herzen völlig in griechischem Denken und Fühlen auf. Die griechischen Kulturträger blieben nicht die Gegenstände seines Studiums; sie wurden seine persönlichen Freunde. In der ersten Zeit seiner Basler Lehrtätigkeit arbeitete er eine Schrift über die Philosophen des tragischen Zeitalters vor Sokrates aus. Sie ist aus seinem Nachlasse veröffentlicht worden. Er schreibt nicht wie ein Gelehrter über Thales, Heraklit und Parmenides; er unterredet sich mit diesen Gestalten der

Vorzeit wie mit Persönlichkeiten, denen sein Herz intim zugetan ist. Die Leidenschaft, die er für sie empfindet, läßt ihn zum Fremdling werden in der abendländischen Kultur, die, nach seiner Empfindung, seit Sokrates andere Wege eingeschlagen hat als in jenen alten Zeiten. Sokrates wird Nietzsches Feind, weil er die große tragische Grundstimmung seiner Vorgänger abgestumpft hat. Der lehrhafte Geist des Sokrates strebte nach dem Begreifen der Wirklichkeit. Er wollte die Versöhnung mit dem Leben durch die Tugend. Nichts aber kann, im Sinne Nietzsches: den Menschen mehr herabziehen als die Hinnahme des Lebens, wie es ist. Das Leben kann nicht mit sich selbst versöhnen. Der Mensch kann dies Leben nur ertragen, wenn er über dasselbe hinausschafft. Das haben die Griechen vor Sokrates begriffen. Ihre Grundstimmung glaubte Nietzsche ausgedrückt, zu finden in den Worten, die nach der Sage der weise Silen, der Begleiter des Dionysus, auf die Frage zur Antwort gab, was für die Menschen das Beste sei. „Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich, dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Ersprißlichste ist? Das allerbeste ist für dich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das zweitbeste aber ist für dich, bald zu sterben.“ Einen Trost gegenüber dem Leben suchte die alte griechische Kunst und Weisheit. Nicht dieser Lebensgemeinschaft wollten die Dionysusdiener angehören, sondern einer höheren. Das drückte sich für Nietzsche in ihrem Kultus aus. „Singend und tanzend äußert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinschaft; er

hat das Gehen und Sprechen verlernt und ist auf dem Wege, tanzend in die Lüfte emporzufliegen.“ Zwei Wege hat der Mensch, die ihn über das Dasein hinwegführen; er kann in seliger Verzauberung, wie in einem Rauschzustand, das Dasein vergessen, und „singend und tanzend“ sich mit der Allseele eins fühlen; oder er kann an einem Idealbild der Wirklichkeit, wie an einem Traum, der leicht über das Dasein hinweghuscht, seine Befriedigung suchen. Als dionysischen und apollinischen Stimmungszustand charakterisiert Nietzsche diese beiden Wege. Die neuere Kultur hat aber, seit Sokrates, die Versöhnung mit dem Dasein gesucht, und dadurch den Menschenwert erniedrigt. Kein Wunder, daß Nietzsche sich mit solchen Gefühlen einsam in dieser neueren Kultur fühlte.

Zwei Persönlichkeiten schienen ihn aus dieser Einsamkeit zu reißen. Schopenhauers Anschauung von dem Unwert des Daseins und Richard Wagner beglückten ihn auf seinem Lebenswege. Wie er sich zu beiden stellte, beleuchtet hell das Wesen seines Geistes. Zu Schopenhauer empfand er eine Hingebung, wie sie inniger nicht zu denken ist. Und doch blieb ihm dessen Lehre fast bedeutungslos. Der Frankfurter Weise hat unzählige Anhänger gehabt, die gläubig hinnahmen, was er gesagt hat. Nietzsche gehörte unter diese Gläubigen wohl nie. In derselben Zeit, in der er seinen Hymnus „Schopenhauer als Erzieher“ in die Welt hinaus sandte, schrieb er sich insgeheim seine schweren Bedenken gegen des Philosophen Ansichten auf. Nicht wie zu einem Lehrer blickte er zu ihm auf; er liebte ihn wie einen Vater.

Er empfand das Heroische seiner Gedanken auch da, wo er ihnen nicht zustimmte. Sein Verhältnis zu Schopenhauer war zu intim, um den äußeren Glauben an ihn, das Bekenntnis zu ihm nötig zu haben. Er liebte seinen „Erzieher“ so, daß er die eigenen Gedanken ihm beilegte, um sie bei einem anderen verehren zu können. Er wollte nicht in Gedanken mit einer Persönlichkeit übereinstimmen; er wollte in Freundschaft mit einem andern leben. — Dieser Wille zog ihn auch zu Richard Wagner. Was waren doch alle die Gestalten des vorsokratischen Griechentums, mit denen er hatte in Freundschaft leben wollen? Es waren doch nur Schatten aus einer fernen Vergangenheit. Und Nietzsche strebte nach Leben, nach der unmittelbaren Freundschaft tragischer Menschen. Tot und abstrakt blieb ihm die griechische Kultur bei allem Leben, das ihr seine Phantasie einzuhauchen versuchte. Eine Sehnsucht blieben ihm die griechischen Geistes-Heroen, eine Erfüllung war ihm Richard Wagner, der ihm in seiner Persönlichkeit, in seiner Kunst, in seiner Weltanschauung die alte Griechenwelt wieder zu erwecken schien. Nietzsche verlebte die herrlichsten Tage, wenn er von Basel aus das Wagnersche Ehepaar auf dessen Tribschner Landgut aufsuchen durfte. Was der Philologe im Geiste gesucht hatte, griechische Luft zum Atmen, hier glaubte er sie in Wirklichkeit zu finden. Er konnte ein persönliches Verhältnis finden zu einer Welt, die er vordem in der Vorstellung gesucht hatte. Er konnte intim erleben, was er sich sonst nur in Gedanken hätte vorzaubern können. Wie seine Heimat empfand er das Tribschner Idyll. Wie bezeich-

nend sind die Worte, mit denen er dieses sein Empfinden in bezug auf Wagner umschreibt: „Ein fruchtbares, reiches, erschütterndes Leben, ganz abweichend und unerhört unter mittleren Sterblichen! Dafür steht er auch da, festgewurzelt durch eigene Kraft, mit seinem Blick drüber hinweg über alles Ephemere, und unzeitgemäß im schönsten Sinne.“

In Richard Wagners Persönlichkeit glaubte Nietzsche die höheren Welten zu haben, die ihm das Leben so erträglich machen konnten, wie er sich das im Sinne der alten griechischen Weltanschauung dachte. Hat er aber damit nicht gerade in seinem Sinne den größten Irrtum begangen? Er hatte ja im Leben gesucht, was seinen Voraussetzungen nach das Leben nie bieten konnte. Über das Leben wollte er hinaus; und er stürzte sich mit aller Kraft in das Leben, das Wagner lebte. Es ist deshalb begreiflich, daß sein größtes Erlebnis zugleich seine bitterste Enttäuschung werden mußte. Um in Wagner finden zu können, was er suchte, mußte er sich die wirkliche Persönlichkeit Wagners erst zum Idealbild vergrößern. Was Wagner nie hat sein können, das hat Nietzsche aus ihm gemacht. Er hat nicht den wirklichen Wagner gesehen und verehrt, er hat sein die Wirklichkeit weit überragendes Bild verehrt. Als dann Wagner erreicht hatte, was er erstrebte, als er an seinem Ziele angekommen war: da empfand Nietzsche die Disharmonie zwischen seinem und dem wirklichen Wagner. Und er fiel von Wagner ab. Psychologisch richtig deutet aber nur der diesen Abfall, der sagt: Nietzsche ist nicht von dem wirklichen Wagner abgefallen, denn er war ja niemals dessen Anhänger; er wurde sich

nur klar über seine Täuschung. Was er in Wagner gesucht hatte, das konnte er in ihm nimmermehr finden; das hatte mit Wagner nichts zu tun, das mußte als eine höhere Welt von aller Wirklichkeit losgelöst werden. Nietzsche hat dann später die Notwendigkeit seines scheinbaren Abfalles von Wagner selbst gekennzeichnet. Er spricht aus, daß, was er „in jungen Jahren bei Wagnerscher Musik gehört habe, nichts überhaupt mit Wagner zu tun“ habe! „Daß, wenn ich die dionysische Musik beschrieb, ich das beschrieb, was ich gehört hatte, daß ich instinktiv alles in den neuen Geist übersetzen und transfigurieren mußte, den ich in mir trug. Der Beweis dafür, so stark als nur ein Beweis sein kann, ist meine Schrift ‚Wagner in Bayreuth‘: An allen psychologisch entscheidenden Stellen ist nur von mir die Rede, — man darf rücksichtslos meinen Namen, oder das Wort ‚Zarathustra‘ hinstellen, wo der Text das Wort Wagner gibt. Das ganze Bild des dithyrambischen Künstlers ist das Bild des präexistenten Dichters des ‚Zarathustra‘ mit abgründlicher Tiefe hingezeichnet, und ohne einen Augenblick die Wagnersche Realität auch nur zu berühren¹⁾. Wagner selbst hatte einen Begriff davon; er erkannte sich in der Schrift nicht wieder.“

Im „Zarathustra“ zeichnete Nietzsche die Welt, die er bei Wagner vergebens gesucht hatte, losgelöst von aller Wirklichkeit. In ein anderes Verhältnis setzte er sein „Zarathustra“-Ideal zur Wirklichkeit als seine früheren Ideale. Er hatte ja mit der unmittelbaren Abkehr von dem Dasein schlechte Erfahrungen gemacht.

¹⁾ Vom Verfasser gesperrt.

Daß er diesem Dasein doch unrecht getan haben müsse und daß es sich deshalb so bitter an ihm gerächt habe, diese Vorstellung gewann in ihm immer mehr die Oberhand. Die Enttäuschung, die ihm sein Idealismus bereitet hatte, trieb ihn in eine feindliche Stimmung gegenüber allem Idealismus hinein. Seine Werke in der Zeit nach seinem Abfall von Wagner werden zu Anklagen gegen die Ideale. „Ein Irrtum nach dem andern wird gelassen aufs Eis gelegt, das Ideal wird nicht widerlegt, — es erfriert.“ So spricht er sich 1888 über das Ziel seines 1878 erschienenen Werkes „Menschliches, Allzumenschliches“ aus. Nietzsche sucht zunächst Zuflucht bei der Wirklichkeit. Er vertieft sich in die neuere Naturwissenschaft, um durch sie eine echte Führerin in die Wirklichkeit zu gewinnen. Alle jenseitigen Welten, die den Menschen von dieser Wirklichkeit abführen, werden ihm nunmehr zu verabscheuungswürdigen Hinterwelten, erzeugt aus der Phantastik schwacher Menschen, die nicht Kraft genug haben, ihre Befriedigung aus dem unmittelbaren frischen Dasein zu holen. Die Naturwissenschaft hat den Menschen an das Ende einer rein natürlichen Entwicklung gestellt. Alles, was unter ihm ist, hat dadurch, daß es den Menschen aus sich erzeugte, einen höheren Sinn bekommen. Der Mensch soll nun nicht diesen seinen Sinn verleugnen und sich zum Abbild eines Jenseitigen machen wollen. Er soll begreifen, daß er nicht der Sinn einer überirdischen Macht, sondern der „Sinn der Erde“ ist. Was er über das erstreben will, was da ist, soll er nicht in Feindschaft gegen das Daseiende erstreben. In der Wirklichkeit selbst sucht Nietzsche auch den Keim zu

dem Höheren, das die Wirklichkeit erträglich machen soll. Nicht einem göttlichen Wesen nachstreben soll der Mensch; aus seiner Wirklichkeit heraus soll er sich eine höhere Daseinsweise gebären. Diese Wirklichkeit selbst trägt über sich hinaus; das Menschentum vermag zum Übermenschentum zu werden. Entwicklung ist immer gewesen. Entwicklung soll auch der Mensch treiben. Die Gesetze der Entwicklung sind größer, umfassender als alles, was sich schon entwickelt hat. Man muß nicht allein hinschauen auf das, was da ist; man muß auf die Urkräfte zurückgehen, welche das Wirkliche erzeugt haben. Eine alte Weltanschauung hat geforscht, wie „Gut und Böse“ in die Welt gekommen sind. Sie glaubte, hinter das Dasein zurückgehen zu müssen, um „im Ewigen“ die Gründe für „Gut und Böse“ zu entdecken. Aber mit dem „Ewigen“, mit dem „Jenseitigen“, mußte Nietzsche auch die „ewige“ Geltung von „Gut und Böse“ von sich weisen. Der Mensch ist durch Natürliches geworden; und mit ihm sind „Gut und Böse“ geworden. Menschenschöpfung ist „Gut und Böse“. Und tiefer als das Geschaffene ist der Schöpfer. Der „Mensch“ steht „jenseits von Gut und Böse“. Er hat das eine zum Guten, das andere zum Bösen gemacht. Er darf sich nicht fesseln lassen durch sein bisheriges „Gut und Böse“. Er kann den Weg der Entwicklung weiter schreiten, den er bisher gegangen ist. Er ist aus dem Wurm zum Menschen geworden; er kann vom Menschen zum Übermensch werden. Er kann ein neues Gutes und Böses schaffen. Er darf die gegenwärtigen Werte „umwerten“. Aus der Arbeit an seiner „Umwertung

aller Werte“ ist Nietzsche durch die geistige Umnachtung gerissen worden. Entwicklung des Wurmes zum Menschen war die Vorstellung, die er aus der neueren Naturwissenschaft gewonnen hat. Er wurde nicht selbst Forscher; er hat die Idee der Entwicklung von anderen übernommen. Ihnen war sie Vernunftangelegenheit. Ihm wurde sie Herzensangelegenheit. Die anderen führten den Geisteskampf gegen alte Vorurteile. Nietzsche fragte sich: Wie er mit der neuen Idee leben könne. Sein Kampf spielte sich ganz in seiner Seele ab. Er brauchte die Weiterentwicklung zum Übermenschen, um den Menschen zu ertragen. So hatte sein sensitives Gemüt auf einsamer Höhe für sich die Naturkenntnisse zu überwinden, die er in sich aufgenommen hatte. In seiner letzten Schaffensepoche sucht Nietzsche aus der Wirklichkeit selbst zu gewinnen, was er früher in der Illusion, in einem idealen Gebiet, zu erreichen glaubte. Das Leben erhält eine Aufgabe, die fest in dem Leben wurzelt und doch über dieses Leben hinausführt. Man kann in dem unmittelbaren Dasein, im wirklichen Leben nicht stehen bleiben; auch nicht in dem von der Naturwissenschaft durchleuchteten. Auch an diesem Leben muß gelitten sein. Das blieb Nietzsches Meinung. Auch der „Übermensch“ ist ein Mittel, das Dasein zu ertragen. Das alles weist darauf hin, daß Nietzsche zum „Leiden am Dasein“ geboren war. In dem Aufsuchen nach Trostgründen bestand sein Genie. Der Kampf um Weltanschauungen hat oft Märtyrer erzeugt. Nietzsche hat keine neuen Weltanschauungs-ideen hervorgebracht. Man wird immer mehr erkennen, daß sein Genie nicht in der Produktion neuer Ge-

danken liegt. Er hat aber an den Gedanken seiner Umwelt tief gelitten. Er hat für diese Leiden die hinreißenden Töne seines „Zarathustra“ gefunden. Er wurde zum Dichter der neuen Weltanschauung; die Hymnen auf den „Übermenschen“ sind die persönliche, die dichterische Antwort auf die Fragen und Erkenntnisse der neueren Naturwissenschaft. Alles, was das 19. Jahrhundert an Ideen hervorgebracht hat, wäre auch ohne Nietzsche da. Er wird der Zukunft nicht ein origineller Philosoph, nicht ein Religionsstifter oder Prophet sein; er wird ihr ein Märtyrer der Erkenntnis sein, der in der Dichtung Worte fand zu sagen, was er litt.

WERKE VON RUDOLF STEINER

Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? 28.—37. Tausend	broschiert Rm. 3.50, gebunden Rm. 5.—	
Die Geheimwissenschaft im Umriss. 16.—20. Tausend	broschiert „ 8.—	
	gebunden Rm. 10.—, Ganzleinen „ 12.—	
Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung. 19.—23. Tausend	broschiert „ 3.50	
	gebunden Rm. 5.—, Ganzleinen „ 6.50	
Die Philosophie der Freiheit. 10.—19. Taus. broschiert Rm. 4.—, geb.	„ 5.50	
Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller. 2.—6. Taus. broschiert	„ 2.50	
	gebunden Rm. 3.50, Ganzleinen „ 5.—	
Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt. 2 Bände. 10.—14. Tausend	broschiert „ 8.—	
	gebunden Rm. 11.—, Ganzleinen „ 14.—	
Goethes Weltanschauung. 5.—12. Taus. broschiert Rm. 3.—, gebund.	„ 4.—	
Goethes Naturwissenschaftliche Schriften. 1.—5. Taus. . broschiert	„ 4.—	
	gebunden Rm. 5.50, Ganzleinen „ 7.—	
Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung. 2.—6. Tausend . broschiert	„ 2.50	
	gebunden Rm. 3.50, Ganzleinen „ 5.—	
Von Seelenrätseln. 5.—12. Tausend . . broschiert Rm. 3.—, gebunden	„ 4.—	
Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch seinen Faust und durch das Märchen „Von der Schlange und der Lilie“. 11.—14. Taus.	„ 1.75	
Ein Weg zur Selbsterkenntnis. In 8 Meditationen. 6.—13. Taus. brosch.	„ 2.—	
Die Schwelle der geistigen Welt. Aphoristische Ausführungen. 6. bis 10. Tausend	broschiert „ 2.—	
Die Pforte der Einweihung. Ein Rosenkreuzer-Mysterium. 8. bis 11. Tausend	„ 2.50	
Die Prüfung der Seele. (Fortsetzung zu „Die Pforte der Einweihung“.) 5.—9. Tausend	„ 2.50	
Der Hüter der Schwelle. (Fortsetzung zu „Die Prüfung der Seele.“) 5.—9. Tausend	„ 2.50	
Der Seelen Erwachen. Seelische und geistige Vorgänge in szenischen Bildern. 5.—9. Tausend	„ 2.50	
Die Aufgabe der Geisteswissenschaft und deren Bau in Dornach. 7.—16. Tausend	„ 1.—	
Goethe als Vater einer neuen Ästhetik. 9.—13. Tausend	„ —.60	
Reinkarnation und Karma. 11.—15. Tausend	„ —.60	
Wie Karma wirkt. 9.—13. Tausend	„ —.60	
Theosophie und gegenwärtige Geistesströmungen. 7.—10. Tausend	„ —.60	
Das Vaterunser. 15.—19. Tausend	„ —.60	
Blut ist ein ganz besonderer Saft. 11.—15. Tausend	„ —.60	
Haeckel, die Welträtsel und die Theosophie. 6.—9. Tausend	„ —.60	
Unsere atlantischen Vorfahren. 5.—9. Tausend	„ —.60	
Weihnacht. Eine Betrachtung aus der Lebensweisheit (Vitaesophia). 11.—15. Tausend	„ —.60	
Das Wesen der Künste. 7.—11. Tausend	„ —.60	
Der Lehrerkurs am Goetheanum 1921. 1.—5. Tausend . broschiert	„ 3.—	
	gebunden Rm. 4.—, Ganzleinen „ 5.50	

Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissen- schaft. 10.—19. Tausend	Rm. 1.—
Die Kernpunkte der sozialen Frage in den Lebensnotwendigkeiten der Gegenwart und Zukunft. 41.—80. Tausend	broschiert „ 1.50
gebunden Rm. 2.—, Ganzleinen	„ 3.50
In Ausführung der Dreigliederung des sozialen Organismus 1.—10. Tausend	broschiert „ 1.50
gebunden Rm. 2.—, Ganzleinen	„ 3.50
Die praktische Ausbildung des Denkens. 11.—15. Taus.	broschiert „ —.60
gebunden	„ 1.—
Der Impuls zum dreigliedrigen Organismus	„ —.15
Anthroposophischer Seelenkalender. 2. Aufl. Leinen Rm. 3.—, Leder	„ 6.—
Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit. 3.—10. Tausend	broschiert „ 2.—
Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer „Philosophie der Freiheit“ 2.—6. Tausend	broschiert „ 2.—
gebunden Rm. 3.—, Ganzleinen	„ 4.—
Mein Lebensgang. 1.—5. Tausend . Halbleinen Rm. 13.—, Ganzleinen	„ 14.50
Das Christentum als mystische Tatsache. 2.—19. Tausend	brosch. „ 3.—
gebunden Rm. 4.50, Ganzleinen	„ 5.50
Wahrspruchworte. 1.—5. Tausend	Ganzleinen „ 5.50
Menschenwesen, Menschenschicksal und Weltentwicklung (Son- derdruck aus dem Goetheanum). 1.—3. Tausend	broschiert „ 2.75
Sprachgestaltung und Dramatische Kunst. Vorträge von Rudolf Steiner, gehalten für die Sektion der Redenden und Musikalischen Künste am Goetheanum vom 3.—23. September 1924. 1.—3. Tausend	broschiert Rm. 11.—, Halbleinen „ 14.—
Dr. Rudolf Steiner, Dr. Ita Wegman: Grundlegendes für eine Er- weiterung der Heilkunst nach geisteswissenschaftlichen Er- kenntnissen. 1.—5. Tausend	Ganzleinen „ 7 —

WERKE ANDERER AUTOREN:

L. Kolisko

Milzfunktion und Plättchenfrage. Mit 4 farbigen Tafeln. 1. u. 2. Tausend	broschiert „ 2.40
Physiologischer und physikalischer Nachweis der Wirksamkeit kleinster Entitäten	broschiert „ 3.—

Kurt Piper

Zwischen Welt und Geist. Schwellenbilder als Totenamt für Rudolf Steiner. 1. und 2. Tausend	Ganzleinen „ 6.—
---	------------------

Marie Steiner

Aphoristisches zur Rezitationskunst	„ —.30
--	--------

Dr. Günther Wachsmuth

Die ätherischen Bildekräfte in Kosmos, Erde und Mensch. Ein Weg zur Erforschung des Lebendigen . . . 2. Auflage im Druck	
--	--