

Werk

Titel: Nietzsches Staatsauffassung

Autor: Binder, Julius

Jahr: 1925

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?51032052X_1925_0014|log19

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

NIETZSCHES STAATSAUFFASSUNG ¹⁾.

VON

JULIUS BINDER (GÖTTINGEN).

Wenn diese Zeilen versuchen, das Augenmerk ihrer Leser auf eine bisher wenig beachtete Seite des Denkens Friedrich Wilhelm Nietzsches zu lenken, so geschieht dies nicht nur deshalb, weil wir im Verlauf des letzten Jahres den achtzigsten Geburtstag und den fünfundzwanzigsten Todestag dieses einflußreichsten unter den Denkern des ausgehenden 19. Jahrhunderts gefeiert haben, und weil solche Gedenktage immer die Folge haben, daß sich die Welt mit dem Manne auch sein Werk ins Gedächtnis zurückruft und sich gegenständlich zu machen sucht, sondern auch und vor allem deshalb, weil sich dieses Werk in der Gegenwart auszuwirken begonnen hat, die Saat, die der einsame Denker gesäet hat, ihre, wenn auch vielfach von ihm nicht geahnten Früchte trägt. Wir wissen ja alle, wie sein grübelndes Denken die Grundlagen unseres geistigen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens aufgewühlt hat und können uns nicht darüber täuschen, daß die Fragen, die er in jetzt fast schon verklungenen Tagen sich und der Menschheit gestellt hat, in unserer problematischen Zeit alle regsamen Geister von neuem beschäftigen. Und wir haben dazu insofern doppelte Veranlassung, als Nietzsche heute unser Denken und Leben in doppeltem Sinn zu beherrschen beginnt, als Nietzsche den einen die Morgenröte all dessen bedeutet, was sie in der Gegenwart vollendet sehen, bejahen und preisen, während die anderen seinen Schatten beschwören, damit er uns aus den Nöten der Gegenwart, aus ihrer Niedrigkeit und Erbärmlichkeit, aus der Genie- und Gesinnungslosigkeit herausführe, wobei es freilich nicht ohne wunderliche Verdrehungen und Verrenkungen abgeht. Hat man doch jüngst geglaubt, Nietzsches Lehre von der

¹⁾ Erweiterte Fassung meiner Rektoratsrede, gehalten am 17. Juni 1925 in der Aula der Universität zu Göttingen.

ewigen Wiederkehr ihrer furchtbaren Konsequenz für Freiheit und Entwicklung dadurch entkleiden zu können, daß man sie, im offenbaren Widerspruch mit Wort und Sinn dieser Lehre, auf die niedrigen und kleinlichen Dinge beschränkte, um die Freiheit des Menschen zu retten und ihm den Weg zum Uebermenschentum offen zu lassen, obwohl Nietzsche aus dem Positivismus, dem er nie ganz zu entrinnen vermochte, die Lehre von der Notwendigkeit alles Geschehens und von der Unfreiheit des Willens herübergenommen und beibehalten hat ¹⁾, als deren letzte Konsequenz nur die weitere Lehre vom Kreislauf der Dinge erscheint. Hat man es doch sogar unternommen, Nietzsche, den »Amoralisten« und »Antichristen«, zum Christen zu machen ²⁾, während man in Wirklichkeit in der Vielfältigkeit der Motive, die diesen stürmischen Geist bewegen, zwar gewiß religiöse Bedürfnisse und Regungen entdecken kann, die Weltanschauung und Ethik aber, die daraus hervorgegangen sind, entschieden antichristlich und heidnisch zu nennen sind. Angesichts solcher Verirrungen aber dürfte doppelte Vorsicht und kritische Ueberlegung am Platze sein, wenn wir sehen, wie Nietzsche zum Evangelisten der neuen Zeit gemacht wird, oder wenn er gar als Nothelfer aus dieser Zeit heraus angerufen wird. Ist doch in jüngster Zeit der Geist Nietzsches, der so lange den Mächten der Zerstörung bei ihrem Werke hat dienen müssen, beschworen worden, um den Deutschen in ihrer heutigen Not zu helfen, als der Geist, der, wie es heißt, »sein vernichtendes Urteil über den modernen Staat, ja über die moderne Gesellschaft überhaupt« gesprochen hat, und der gegen »die nihilistischen Staatsmänner« ebenso wie gegen die »nihilistischen Pädagogen« aufgerufen werden soll, die »an Stelle der Erziehung das individuelle Laufenlassen, an Stelle der Zucht die emanzipierte Freiheit, an Stelle der Bildung die Fachdressur setzen« ³⁾. In der Tat: das Unternehmen, Nietzsche, den titanischen Zerstörer der Gedankenwelt seiner Zeit als Sturmbock gegen unsere Gegenwart zu benutzen, die heraufzuführen er doch redlich mitgeholfen hat, ist so kühn, daß es sich lohnte, es Schritt für Schritt zu verfolgen und unter die kritische Lupe zu nehmen. Aber das würde über meine fachliche Zuständigkeit hinausführen. So muß ich insbesondere das Thema: Nietzsche und die Pädagogik anderen überlassen. Aber das darf ich wohl wagen, zu prüfen, wohin uns Nietzsche, nachdem der Staat, den er so leidenschaftlich bekämpft hat, in Trümmern liegt, zu führen vermag, was auf die Frage hinausläuft, wie Nietzsche

× 1) Vgl. die Götzendämmerung: Die vier großen Irrtümer 7 (W. VIII, S. 99 f.).

2) Vgl. Christoph Schrempf, Fr. Nietzsche (Die Religion der Klassiker, Bd. 9), 1922.

3) Vgl. Gundolf und Hildebrandt, Nietzsche als Richter unserer Zeit, 1923, Vorwort.

nicht nur über den Staat gedacht hat, in den er als Deutscher der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hineingeboren war, sondern über den Staat überhaupt und welche Stellung wir zu dieser Auffassung von Staat einzunehmen haben. In diesem Sinne will ich von »Nietzsches Staatsauffassung« handeln¹⁾.

I.

Nicht das ist also meine Aufgabe, zu zeigen, wie Nietzsche über die Reichsgründung Bismarcks und ihre Auswirkung im geistigen Leben Deutschlands gedacht hat, wie sie ihm, »weit entfernt, einen Sieg der deutschen Kultur darzustellen, nicht einmal die notwendige Voraussetzung für deren Entstehung war, vielmehr sich sogleich als größte Gefahr für sie erwies«²⁾, sondern wie Nietzsche den Staat, den er als Gegebenheit vor Augen hatte, beurteilt hat, welche Auffassung vom Staate er überhaupt gehabt hat und welche Stellung infolgedessen zwischen staatsphilosophischen Problemen im allgemeinen und zu den Forderungen seiner Zeit im besonderen er eingenommen hat.

Ich darf dabei eines als bekannt voraussetzen, was uns zur Orientierung auf dem Wege, den wir gehen sollen, dienen soll. Seitdem der menschliche Geist über das Wesen des Staates und sein Recht, in das Leben der Menschen gebietend, verbietend und zwingend einzugreifen, nachzudenken begonnen hat, kämpfen um den Staat zwei Auffassungen, die wir als Individualismus und Universalismus³⁾ einander gegenüberstellen können⁴⁾. Nach der einen ist der Staat ein künstliches, von den Menschen absichtlich geschaffenes Gebilde, dazu bestimmt, dem Einzelnen und einem höheren oder niederen Interesse zu dienen, den Geselligkeitstrieb zu befriedigen, den Kampf aller gegen alle zu verhindern und einen Zustand des Friedens zu schaffen, in dem allein die Persönlichkeit des Einzelnen gedeihen, der Mensch seine Anlagen entwickeln, der Idee der Menschheit in seiner Person näher kommen kann. Das unmittelbar Gegebene ist der

1) Vgl. dazu Bruhn, Fr. Nietzsches Meinungen über Staaten und Kriege, 1915, und N. v. Bubnoff, Fr. Nietzsches Kulturphilosophie und Umwertungslehre, 1924, bes. S. 93 bis 146, ein Buch, das mir erst nach dem Satz dieses Aufsatzes bekannt geworden ist. Dasselbe gilt von den beiden Aufsätzen B. Bauchs: »Fr. Nietzsche und der D. Idealismus« (Panther 1912) und »Fr. N. und das Aristokratische Ideal« (aus »Den Manen Fr. Nietzsches«).

2) Gundolf a. a. O. S. 23.

3) Der Ausdruck Universalismus bezeichnet im wesentlichen dasselbe, was ich (Ph. d. R. S. 282 ff.) Transpersonalismus genannt hatte.

4) Vgl. zum folgenden meine »Philosophie des Rechts« S. 282, 288 ff. v

einzelne Mensch; der Staat ist sein Geschöpf; er findet seine Rechtfertigung in dem, was er für den einzelnen Menschen leistet. Nach der anderen Auffassung ist der einzelne Mensch überhaupt keine Realität, sondern eine Abstraktion; gegeben ist der Mensch in seiner gesellschaftlichen Verbundenheit, deren Daseinsform eben der Staat ist; der Staat ist nicht von den einzelnen Menschen willkürlich geschaffen, sondern mit der Gesamtheit ohne weiteres notwendig gegeben, da diese Gesamtheit ohne den Staat und den Zwang seiner Rechtsordnung nicht denkbar ist; und da der Einzelne nur in dieser gesellschaftlichen Verschlungenheit lebt und leben kann, ist der Staat Bedingung auch für die Existenz des Einzelnen, der darum den Staat nicht kritisieren und gegebenenfalls sogar verneinen kann, sondern ihn bejahen muß, wenn er sich selbst bejahen will. Mensch und Staat verhalten sich zu einander nicht wie das Bedingende zum Bedingten, sondern umgekehrt, als das Bedingte zum Bedingenden; der Staat als die Voraussetzung des Einzelnen, nicht als seine Folge. Zwischen beiden besteht daher auch nicht die Gegensätzlichkeit, die die Staatstheorie des Individualismus behauptet, sondern ein Verhältnis lebendiger Wechselwirkung: der Universalismus fügt den Einzelnen als ein lebendiges Glied in den staatlichen Organismus ein, vom Ganzen Leben empfangend und ihm Leben gebend, wie es im natürlichen Organismus zwischen dem Ganzen und seinen Gliedern der Fall ist. Diese Auffassung, die uns zuerst im griechischen Altertum bei Platon und Aristoteles begegnet, ist bei uns in Deutschland, nachdem der Individualismus die Zeit der Aufklärung beherrscht hatte, in der idealistischen Philosophie des jungen 19. Jahrhunderts zur Geltung gelangt und vor allem von Hegel¹⁾ begründet worden; auch Julius Stahl²⁾, der Begründer der preußischen konservativen Partei, hat den Staat universalistisch gedacht. Das junge Deutschland dagegen, die politische Opposition, die von Fichte und Rousseau mächtig beeinflusst war, aber bei Fichte die Entwicklung aus den Augen ließ, die diesen gewaltigen Denker aus den Banden der Aufklärung und des Individualismus herausgeführt hat, und die Schar der Junghegelianer fielen von der organischen Staatsauffassung ab und wandten sich von neuem dem Individualismus zu — und damit der Kritik an dem geschichtlich gewordenen, ihnen gegebenen Staate — um aus dieser Auffassung die politischen Konsequenzen zu ziehen, in den Forderungen des Liberalismus, der Demokratie und des Sozialismus, bis zu den radikalsten Forderungen des Kommunismus auf der einen, des Anar-

/ 1) Rechtsphilosophie 1821.

2) Stahl, Rechtsphilosophie, 1829, 2. Aufl. 1847.

chismus auf der andern Seite. Diese Umkehr des staatsphilosophischen und politischen Denkens in Deutschland, dieser Rückfall in die Gedankengänge der Aufklärung wurde begünstigt durch jene mächtige Bewegung, die seit Anfang der vierziger Jahre von Westen her in Deutschland hereinbrach und das deutsche Denken, das in den hohen Regionen des Idealismus ermattet war, in seine Fesseln schlug. Denn diese Bewegung, die unter dem Namen des französischen und englischen Positivismus bekannt ist, ist nichts anderes als die wiedererwachte Aufklärung; sie bestreitet den transzendentalen Ideen ihre Geltung als Regulative und Konstitutive der Wirklichkeit, hält sich nur an die Erfahrung und das sinnlich Gegebene und fragt nicht nach den Ideen, die diese Welt bedingen, sondern nach den Gesetzen, die wir in ihr erkennen können. August Comte und H. Spencer sind die Führer in dieser Bewegung. Ein Vorläufer aber war in gewissem Sinne in Deutschland, trotz seiner Metaphysik des Willens, Schopenhauer. Das zeigt sich nicht nur in seiner Rückkehr zu Kant, sondern vor allem in seiner Umdeutung der kantischen Kategorien aus den transzendentallogischen Erkenntnisformen in ein System physiologischer Funktionen, in seiner Ablehnung der idealistischen Geschichtsphilosophie und der Entfernung des Sinnes aus der Geschichte, womit die besondere empirische Welt des Geistes im Grunde vernichtet wird, und vor allem auch in seiner Rückkehr zu einer individualistischen Rechts- und Staatsauffassung. Schopenhauer weiß ja nichts mehr von der Nation als einer natürlich-sittlichen Lebenseinheit und vom Staate als der notwendigen Daseinsform dieser Einheit; er bestreitet vielmehr ausdrücklich die Realität der Nation, die ihm eine bloße »Abstraktion« ist, während ihm die Individuen allein »real« sind. Die Nation ist daher für Schopenhauer nur Vielheit, Menge von Menschen, nicht Einheit und demgemäß der Staat, ganz in der Weise der Aufklärung gedacht, eine Einrichtung, die die Einzelnen ersonnen haben, um den sich übertreibenden Willen der Einzelnen zu binden und dadurch das U n r e c h t l e i d e n zu verhindern ¹⁾. Der Ausgangspunkt ist also für ihn ebenso wie für die ältere Aufklärung der ungehemmte Egoismus der Individuen, der durch den *contrat social* überwunden werden soll; es ist ein ins Pessimistische gewendeter Individualismus, der seiner Staatsauffassung zugrunde liegt. Und das kann ja auch gar nicht anders sein; denn auch seine Willensmetaphysik beruht auf einer Auffassung vom Willen, die durchaus individualistisch-psychologistisch begründet wird ²⁾.

1) Vgl. Schopenhauer, Werke II (Griesebach), S. 519; IV S. 405; I S. 443.

2) Vgl. auch I 446, II 680, 700 f., III 598 f., IV 170 ff., wo Sch. gegenüber dem Hegel-

Die Entwicklung, die der Staatsbegriff im deutschen Idealismus von Kant über Fichte zu Hegel durchgemacht hat, der sittliche Wille als Prinzip der Welt im Sinne Fichtes, die Entfaltung der organischen, universalistischen Staatsauffassung sind an ihm spurlos vorübergegangen. Den »Afterphilosophen« Hegel hat er überhaupt nicht begriffen. — In welchem Maße aber dieser staatsphilosophische Individualismus die Gemüter beherrschte und in den politischen Forderungen der erregten Zeit um die Mitte des 19. Jahrhunderts sich geltend machte, das sehen wir nicht nur an den Verhandlungen des Frankfurter Parlamentes, an der zunehmenden Verständnislosigkeit gegenüber dem Universalismus Hegels, an Marx' und Engels Klassenstaatstheorie, die in Wahrheit eine individualistische Theorie gewesen ist, wenn man dieses Wort nur recht verstehen will, an Stirners Kampf um den Einzelnen und sein Eigentum, sondern das sehen wir vor allem auch an dem Revolutionär Richard Wagner, in dessen politischen Schriften der Geist zwar nicht des Kommunismus — wogegen er sich ausdrücklich verwahrt — aber doch eines sozialen Individualismus, wenn ich dieses Wort, so paradox es klingt, gebrauchen darf, in nicht zu verkennender Weise herrscht ^{1) 2)}).

Ich mußte dies voraus schicken, weil ich es voraus setzen muß, wenn ich mich nunmehr zu Nietzsche wende. Aus dieser Betrachtung ergibt sich die Lage, die Nietzsche vorfand, als er anfang, eine be-

schon Universalismus die vollkommenste Verständnislosigkeit beweist, V 249, 257 f., wo sein Individualismus besonders kraß zum Ausdruck kommt.

1) Mit Unrecht pflegt man Individualismus und Sozialismus in Gegensatz zu stellen, wobei man mit dem ersteren den freilich unsozialen politischen Liberalismus, vor allem auch den wirtschaftlichen (Manchester-) Liberalismus meint. Versteht man unter Individualismus das, was im Text darunter verstanden worden ist, nämlich die Lehre, daß das Individuum vor dem Staat vorhanden und der letztere durch das erstere und um seiner Interessen willen geschaffen ist, so ist Sozialismus kein Gegensatz zum Individualismus, sondern nur eine besondere Erscheinungsform des letzteren. Vgl. darüber meine »Philosophie des Rechts« a. a. O., bes. S. 302 ff., 332 ff.

2) Ueber Richard Wagners soziale und politische Theorien vgl. vor allem seine »Gesammelten Schriften und Dichtungen« (herausgeg. v. Wolfgang Golther) Bd. I, S. 108 ff. (»Wie verhalten sich republikanische Bestrebungen dem Königtume gegenüber«), S. 118 (»Die Revolution«); Bd. III S. 8 ff. (»Die Kunst und die Revolution«), bes. S. 32, 34, 35 ff.; S. 42 ff. (»Das Kunstwerk der Zukunft«); Bd. VIII S. 3 ff. (»Ueber Staat und Religion«, eine Abhandlung von entschieden individualistischem Gepräge), S. 30 ff. (»Deutsche Kunst und deutsche Politik«, bes. S. 44 ff. mit satirischen Bemerkungen zu Hegel; 48 ff.; 97 ff. mit einer Polemik gegen den Nützlichkeitsstandpunkt in der staatlichen Volksbildung, die sehr an Nietzsche erinnert, S. 100 ff. (Der Staat als der Vertreter der »absoluten Zweckmäßigkeit«); S. 123 u. a. m. Die weitgehende Abhängigkeit Nietzsches von Wagner in ästhetischer und politischer Beziehung bedürfte einer eingehenden Darstellung.

wußte Stellung zur Welt einzunehmen und sich Probleme zu stellen: Es war eine Zeit der Aufklärung, in der der Positivismus herrschte, Schopenhauer aber der Modephilosoph der gebildeten Leute, der Denker, hinter den Kant ganz zurückgetreten war, während man für Hegels gewaltige Leistung jedes Verständnis verloren hatte. Es ist die Zeit des konstitutionellen Königtums, das auch in Preußen den Sieg über den Ständestaat davongetragen hat, die Zeit des Liberalismus der gebildeten Leute, in die Nietzsche hineingeboren wurde — und so ist es vielleicht auch einigermaßen begreiflich, daß das protestantische Pfarrhaus, in dem seine Wiege gestanden hat, und der Geist von Schulpforta seine Entwicklung nicht in andere Bahnen haben lenken können — um so weniger, als diesem Geiste des Jahrhunderts Nietzsches eigener Geist auf halbem Wege entgegenkam, sein eigener stürmischer Drang nach Eigenheit und Selbständigkeit, die ihn jede Fessel seines Subjektivismus als unerträglich empfinden ließ. So werden wir es denn auch verstehen können, wenn Nietzsche auch in den Anschauungen seiner Zeit vom Staate, also in den Gedankengängen des neuen Individualismus lebte — konnte er darin doch von den Göttern denen er in seinen frühen Mannesjahren huldigte, von Schopenhauer und Wagner, nur bestärkt werden. Und so zeigt sich Nietzsche in der Tat schon in seinen frühesten Schriften von dieser Theorie vom Staate — dessen Berechtigung und sogar Notwendigkeit freilich Schopenhauer und Wagner niemals in Zweifel gezogen hatten — beeinflußt, so sehr, daß er, der Basler Professor der klassischen Philologie und Kenner der Antike, auch die antike Polis nur durch die Brille des modernen Staatsindividualismus zu sehen vermochte.

II.

Das Gesagte darf freilich nicht mißverstanden werden. Wir finden bei Nietzsche zwar viele Aeüßerungen über das Recht und den Staat; aber niemals finden wir eine eigentliche Theorie vom Staate. Das ist bei Nietzsche, dem geschworenen Feinde aller Systematik, ja im Grunde auch selbstverständlich. Vielmehr handelt es sich, gleichviel aus welcher Periode seines Schaffens sie stammen, stets nur um mehr oder weniger zusammenhängende Aphorismen, um Gedanken, die sich zudem weniger mit dem Staate selbst, als vielmehr mit den Gedanken der andern über den Staat und vor allem mit den politischen Standpunkten gegenüber dem Staat und den Forderungen der Parteien in bezug auf den Staat beschäftigen. Aber seine Stellungnahme zu diesen Auffassungen und

Forderungen der anderen ist nur denkbar unter der Voraussetzung einer bestimmten eigenen Auffassung vom Staate, die so den einheitlichen Hintergrund bildet für die bunte Vielheit seiner Aeußerungen und die, so viel Widersprüche wir in den letzteren finden mögen, doch immer im wesentlichen dieselbe geblieben ist, unberührt vom Wechsel der äußeren Ereignisse, unberührt auch von der Entwicklung, die sich bei Nietzsches philosophischem Denken im allgemeinen beobachten läßt. Die Einheitlichkeit seines geistigen Wesens, die trotz seiner Entwicklung über die bekannten drei Stadien hin ¹⁾ die Kritik der Gegenwart mit Recht betont ²⁾, sie läßt sich auch bei unserm Gegenstand beobachten. Mag Nietzsche im Bann der Schopenhauerschen Metaphysik, mag er unter dem Einfluß der Positivisten stehen, mag er endlich in seinem Zarathustra sich zu seiner eigenen, gewaltigen Metaphysik des Lebens wenden — sein Werk ist stets der Ausdruck einer einheitlichen Persönlichkeit, und sie, der Grundton der unendlichen Melodie seines aphoristischen Denkens, läßt sich auch in seinen vielen Aeußerungen zum Problem des Staates erkennen.

Dieses leitende Motiv seines gesamten Schaffens ist der »Kampf gegen seine Zeit« ³⁾. Der »tiefe Haß gegen die Jetztzeit« hat ihm nach seinem eigenen Wort in der Geburt der Tragödie ⁴⁾ die Feder geführt und hält ihm auch bei seinen Betrachtungen über den Staat die Brille vor. Nietzsches Wesen ist das leidenschaftlicher Genialität; es ist der Kampf des Genies gegen eine in ihrem tiefsten Wesen ungeniale Zeit, des schöpferischen Lebens gegen das tote, geistlose Sein formelhafter Erstarrung. Als Gegenstück gegen diese tote Wirklichkeit erscheint ihm in seiner Frühzeit und auch noch später gelegentlich die griechische Antike, der er in romantischer Weise nachsinnt, während er später, wenn auch unter steter Nachwirkung antiker Vorstellungen, es unternimmt, die Menschheit von diesem Tode zu erlösen, einem neuen Sinn und Sein entgegenzuführen. Denn das ist das eigentliche Wesen des großen »Nihilisten« und »Amoralisten« Nietzsche, daß er die Welt, in der er lebt, in Stücke schlägt,

1) Vgl. Riehl, Fr. Nietzsche (5. Aufl.), S. 1 ff. R. Richter, Fr. Nietzsche, Sein Leben und sein Werk, 3. Aufl. 1917, S. 105 ff., 199 ff.; Düringer, Nietzsches Philosophie vom Standpunkt des modernen Rechts (2. Aufl.), S. 7 f.

2) Vgl. R. Oehler in den Erlanger »Akademie« I (1923); Gundolf in Gundolf und Hildebrandt, Nietzsche als Richter unserer Zeit, 1923; auch Bubnoff a. a. O. S. 38 ff.

3) Riehl a. a. O. S. 10; K. Hildebrandt, Wagner und Nietzsche in ihrem Kampf gegen das neunzehnte Jahrhundert, 1924.

4) Nietzsches Werke (Naumannsche Ausgabe, entsprechend die Krönersche Großoktavausgabe) I S. 12.

um der Menschheit die Morgenröte eines neuen, wirklichen Lebens zu geben. Und je bewußter sich bei ihm dieses Ziel herausarbeitet, desto stärker wird bei ihm die Kraft der Negation; und diesem Wachsen der Verneinung im allgemeinen entspricht sein Verhältnis zum Staate: sein Kampf ist angeregt durch den modernen Staat, in dem er zu leben gezwungen ist; aber er richtet sich nicht eigentlich gegen diesen modernen Staat, wie Gundolf meint, sondern gegen den Staat an sich — notwendigerweise; denn sein Ziel kann er nicht durch den Staat, er sei wie er wolle, sondern nur gegen den Staat erreichen¹⁾. —

Freilich scheint dies noch nicht der Standpunkt seiner frühen Werke zu sein. Hier finden wir zwar schon Kritik am Staate, Ablehnung des Staates, wie er ist; aber diesem empirischen Staat wird anscheinend ein Idealstaat gegenübergestellt in der Forderung, »den Staat auf die Musik zu gründen«²⁾, die den Reichsgerichtsrat Düringer³⁾ so aus der Fassung gebracht hat. Es ist dabei wohl weniger an die Musik als die dionysische Kunst gedacht, die Kunst des Gottes des geheimnisvollen Urgrundes des Lebens, wie er sie in der »Geburt der Tragödie« aufgefaßt hat, als vielmehr an das Gesamtkunstwerk Richard Wagners, und so ist dabei der Staat nicht etwa als die organische Lebensform der Nation, die mit ihr lebt und wächst und schwindet, sondern vielmehr als das kunstvolle Gefüge menschlicher Gestaltungskraft gedacht, wie ja Nietzsche an anderer Stelle als Ziel des Daseins Dionysos, als Ziel des Staates Apollo nennt⁴⁾, womit der Staat ausdrücklich aus der Sphäre des unmittelbar Lebendigen und unbewußt Werdenden hinausgerückt und in das Bereich der ordnenden Klarheit des Gedankens erhoben wird: es ist die *πόλις*, die sich unter der ordnenden Hand des Gottes aus dem Chaos erhebt, wie sich unter dem klingenden Spiel der Saiten die Steine zu Mauern und Türmen und Toren und Tempeln zusammenfügen, der Staat als Kosmos; der Staat wie er sein sollte und für den kritischen Betrachter Nietzsche leider nicht ist. Der Staat ist mithin wesentlich Kunstwerk, Gefüge; nicht Organismus, sondern Mechanismus; aus einzelnen Teilen zusammengesetzt; ein schönes, harmonisches Gebilde abwägender Gedanken; eine Begriffseinheit, keine Lebenseinheit; etwas was wir aus der Welt der Er-

1) Richtig Bubnoff a. a. O. S. 114 f., wo auch Nietzsches spätere Wandlung in seiner Bewertung des antiken Staates richtig gesehen ist. Vgl. dazu vor allem W. III S. 323 N. 232.

2) Unzeitgemäße Betrachtungen IV, W. I S. 529. ✕

3) A. a. O. S. 33.

4) Werke IX S. 263; vgl. auch I S. 37 f., 51, 145.

scheinungen wegdenken könnten, ohne diese selbst zu zerstören. Aber immerhin ist Nietzsche noch nicht auf den Gedanken gekommen, dem Staate seinen Sinn überhaupt zu nehmen; in dieser Idee vom Staate ist nur der Staat seiner Gegenwart, nicht der Staat überhaupt verneint. Was aber dabei für uns von besonderer Bedeutung ist, das ist die individualistische Voraussetzung dieses Staates: der Staat als Gebilde der Götter oder der Menschen, aus Menschen bestehend, die dabei als einzelne gedacht werden und deren Einzelzwecke in Frage kommen. —

Daran darf uns die Kritik nicht irr machen, die Nietzsche an den individualistischen Parteistandpunkten seiner Zeit übt, die Schärfe, mit der er sich vor allem gegen Demokratie und Liberalismus wendet, von dem er behauptet, daß er in der Konsequenz zum Kommunismus führe ¹⁾, was freilich nicht richtig gedacht ist, da der radikale Liberalismus der Anarchismus, aber nicht der Kommunismus ist, und gegen den Sozialismus, den er als den jüngeren Bruder des Despotismus bezeichnet. Liegt hier der Schluß nahe, daß in diesen Systemen eben der politische Individualismus verworfen und damit das Recht der höheren, universalistischen Auffassung vertreten werden soll, so kann doch bei näherer Betrachtung davon keine Rede sein. Denn ganz abgesehen davon, daß Nietzsche von diesem ideologischen Gegensatz wohl keine Ahnung gehabt hat: mit demselben Mißfallen wie gegen die individualistischen Systeme wendet er sich gegen den Konservativismus, dessen ideologischen, idealistischen Unterbau er überhaupt nicht kennt und den er ganz im vulgären Sinne nur als Reaktion, als »Streben nach einer unmöglichen Rückkehr« aufzufassen vermag ²⁾. Was bei dieser kritischen Musterung seine eigentliche Meinung ist, das ersehen wir klar genug aus einem Abschnitt seiner »Menschliches, allzu Menschliches« betitelten Aphorismensammlung der zweiten Periode, der die Ueberschrift trägt: »Ein Blick auf den Staat« und in dem er sich zum erstenmal mit den politischen Standpunkten seiner Zeit auseinandersetzt ³⁾. Schon das Motto, das er dieser Erörterung vorausschickt, läßt ersehen, um was es sich für ihn handelt: das Voltairesche Wort »quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu« ⁴⁾. Der Staat wird individualistisch aufgefaßt — Nietzsche hat überhaupt kein Bewußtsein davon, daß er auch anders aufgefaßt werden könnte, und seine Kritik an Hegel ⁵⁾ beweist vor allem, daß er das Wesen des Universalismus, die dialektische Ueberwindung des Gegensatzes von Indi-

1) W. IX S. 425.

2) In der »Götzendämmerung«, W. VIII S. 155.

3) W. II S. 323 ff.

4) N. 438 S. 325.

5) Vgl. z. B. IX S. 368.

viduum und Staat überhaupt nicht erfaßt hat — um vom Standpunkt eines ganz andersartigen Individualismus aus verurteilt zu werden. Das tritt uns schon in dieser Erörterung deutlich genug entgegen. Nietzsche tritt auf als der schlechthin Einzelne; nicht als Gattungsexemplar, als das durch Gattungsmerkmale bestimmte, individualitätslose Individuum der Aufklärung, sondern als der Mensch mit einer schlechthin nicht vertretbaren Eigenpersönlichkeit im Sinne der Romantik tritt er dem Staate gegenüber, den er als eine Massenveranstaltung mißbilligt und den er um so entschiedener mißbilligt, je mehr darin die Masse zur Geltung kommt. Der politische Individualismus führt den Individualisten Nietzsche nicht zur Begründung, sondern zur Verwerfung des Staates. Und gegen den Staat seiner eigenen Gegenwart richtet sich diese Kritik nur insofern, als dieser Staat für ihn die unverkennbare Tendenz hat, immer mehr eine Massenveranstaltung zu werden. Er erscheint ihm als ein Kompromiß mit der Demokratie und als die kommende Demokratie und diese als der zu Ende gedachte, konsequent entwickelte Staat seiner Zeit, und darin ist das Verdammungsurteil begründet, das er über diesen Staat ausspricht. Dabei paart sich in ihm in erstaunlicher Weise eine vollkommene Verständnislosigkeit gegenüber den politischen Systemen und den sie begründenden Ideologien mit den hellsten Lichtblicken auf die Natur des Menschen und die politischen Realitäten, die ihn manchmal geradezu als einen Seher erscheinen lassen, dem die Zukunft aufgeschlossen zu Füßen liegt. Wie wundervoll ist nicht seine Schilderung des »großen Mannes der Masse«, der »ihr in den Kopf setzt, daß ihr irgend etwas sehr angenehm wäre, um es ihr dann zu geben oder mit der größten Anstrengung für sie zu erkämpfen«¹⁾; wie richtig erscheint uns in unserer heutigen Drangsal das von ihm auf das Frankreich seiner Zeit berechnete Wort Mérimées, daß die republikanische Regierungsform der *désordre organisé* sei, den der Nachbar unterstütze, weil er »das feindliche Volk schwächer, zerrissener und regierungsunfähiger mache«²⁾, oder seine Erörterung über Religion und Regierung³⁾, wo der die Religion in seinem eigenen Interesse beschützende Absolutismus der Demokratie gegenübergestellt wird, die in der Regierung nichts anderes als »das Werkzeug des Volkswillens« sieht, der der alleinige Souverän ist, und die die religiösen Triebkräfte schwerer ausnützen kann, weil sie selbst aus der Aufklärung stammt, die diese Triebkräfte ihrer Kraft beraubt. So muß die Religion als Privatsache behandelt und dem Gewissen und der Gewohnheit jedes Einzelnen überlassen werden, was die weitere Folge hat, daß die

1) W. II S. 339 N. 460.

2) II S. 335 N. 483.

3) S. 344 N. 472.

Besseren und Begabteren die Religiosität zu ihrer Privatsache machen, welche Stimmung dann auch in dem Geiste der Regierenden die Oberhand gewinnt. Und so verwandelt sich die Stimmung der noch religiös gestimmten Menschen in eine staatsfeindliche, woraus sich dann für Nietzsche das Problem ergibt, ob die religiösen Parteien stark genug sind, das Rad zurückzudrehen, oder ob sich »die religionslosen Parteien durchsetzen und die Fortpflanzung ihrer Gegnerschaft einige Generationen hindurch, etwa durch Schule und Erziehung, untergraben und endlich unmöglich machen«¹⁾, wobei uns allerlei Schulreformpläne der Gegenwart vor Augen gerückt werden! Und wie nahe berührt uns die weitere Erörterung: Wenn die Verhältnisse so weit gediehen seien, lasse auch bei diesen Parteien die Begeisterung für den Staat nach; mit jener religiösen Verehrung, für die der Staat ein Mysterium sei, eine überweltliche Stiftung, sei auch das ehrfürchtige Verhältnis zu ihm erschüttert und werde er von den Einzelnen nur noch darauf angesehen ob er ihnen nützlich oder schädlich sein könne, und drängten sie sich mit allen Mitteln an ihn heran, um Einfluß auf ihn zu gewinnen! Und dann weiter: »Die Menschen und die Parteien wechseln, stürzen sich gegenseitig vom Berge herab, nachdem sie kaum oben angelangt waren; den Maßnahmen der Regierung fehlt die Bürgschaft ihrer Dauer.« »Niemand fühlt eine andere Verpflichtung gegen ein Gesetz, als die sich augenblicklich der Gewalt, die es einbrachte, zu beugen. Sofort aber geht man daran, es durch eine neue Gewalt, eine neu zu bildende Majorität zu unterminieren.« Zuletzt aber, meint Nietzsche, muß das Mißtrauen gegen alles Regierende, die Einsicht in das Aufreibende und Nutzlose dieser kurzatmigen Kämpfe, die Menschen zu einem ganz neuen Entschlusse drängen: Zur Abschaffung des Staatsbegriffs; die Privatgesellschaften ziehen Schritt vor Schritt die Staatsgeschäfte in sich hinein — wir werden dadurch an Rousseaus Erörterungen über die Beseitigung der dem Staate gefährlichen Privatgesellschaften und an so manche unerfreuliche Erscheinung auf dem Gebiete unseres heutigen Wirtschaftslebens erinnert — und die Mißachtung, der Verfall und der Tod des Staates, die Entfesselung der Privatperson ist die Konsequenz und die Mission des demokratischen Staatsbegriffes: »Die moderne Demokratie ist die historische Form vom Verfall des Staates«²⁾. Die Aussicht freilich, die sich für Nietzsche daraus ergibt, ist ihm nicht in jeder Beziehung unerfreulich: er hofft darauf, daß die Klugheit und der Eigennutz des Menschen »eine noch zweckmäßigere Erfindung machen wird, als es der Staat — der Staat überhaupt! — ist und

1) S. 346 N. 472.

2) S. 348 f.

daß diese zum Siege über den Staat gelangen wird. Von welcher Art etwa diese Einrichtung wäre, darüber verrät uns freilich Nietzsche nichts. Wir ersehen aber daraus, daß der Staat für Nietzsche nicht etwa ein ewiges Wesen hat, das in dem sittlichen Dasein eines Volkes wurzelt, die vernunftnotwendige, unvergängliche und insofern freilich auch göttliche Lebensform eines Volkes, sondern in erster Linie »Einrichtung«, etwas willkürlich Geschaffenes, und im näheren eine ersetzbare Einrichtung, wie in der Aufklärung und noch bei Fichte und wieder bei Marx, für den der Staat der vergängliche Ueberbau der Gesellschaft ist, auf ihrer Differenzierung in Klassen beruhend und dazu bestimmt, in der allgemeinen Proletarisierung zugrunde zu gehen — auch dies eine Konsequenz des von Schopenhauer ererbten Individualismus. Aber diese den Staat zersetzende Funktion der Demokratie macht sie nicht etwa unserm Philosophen liebenswert; sie ist ihm vielmehr mit allen ihren Folgeerscheinungen die unerträglichste Staatsform, weil in ihr der Mensch als rein quantitative Größe am reinsten in die Erscheinung tritt. Das Gleichheitsprinzip beruht ja auf der Abscheidung des Individuellen am Menschen, auf seiner Verwandlung in eine zählbare, vertretbare Größe. Daher hat er sich auch mit der Demokratie allein eingehend beschäftigt; für den Liberalismus hat er kaum mehr übrig als die gelegentlich hingeworfene Bemerkung, daß liberal der auszeichnende Titel für mittelmäßig sei ¹⁾. Und der Sozialismus ist ihm ja nichts weiter, als der zu Ende gedachte Demokratismus ²⁾, so daß sich seine Ablehnung auch ihm gegenüber aus seinem Ausgangspunkt begreift. Hat doch schon Kant die Demokratie als eine Form des Despotismus bezeichnet! So können wir es verstehen, wenn Nietzsche der Sozialismus nur »der phantastische jüngere Bruder des Despotismus« ist ³⁾, der eine Fülle von Staatsgewalt begehrt, wie sie nur je der Despotismus besessen hat und der diesen sogar dadurch überbietet, daß er »die formale Vernichtung des Individuums« erstrebt und »den zäsarischen Gewaltstaat seines Jahrhunderts wünscht und befördert«, weil er »sein Erbe werden möchte«. Der Sozialismus »braucht die alleruntertänigste Unterwerfung aller Bürger vor dem unbedingten Staat, wie sie vorher niemals existiert hat, und weil er nicht auf die alte religiöse Pietät gegenüber dem Staate rechnen kann, ist er »auf den äußersten Terrorismus« angewiesen. Deshalb treibt er den halbgebildeten Massen das Wort »Gerechtigkeit« »wie einen Nagel in den Kopf«, um ihnen vor dem Staate Mißtrauen einzuflößen, und das ist für Nietzsche das Gute an ihm ⁴⁾. Denn wenn seine

1) S. 350 N. 473.

2) S. 334 N. 451.

3) II S. 351.

4) S. 351.

Logos, XIV. 2/3.

rauhe Stimme den Ruf erschallen läßt: So viel Staat wie möglich, so dringt auch der entgegengesetzte Ruf mit um so größerer Kraft hervor: So wenig Staat wie möglich, und dies scheint Nietzsches eigene Meinung vom Staate zu sein. Nur führt ihn sein Weg nicht zum englisch-liberalen Staat, zum Justiz- oder Notstaat, dessen einzige Funktion ist, Gericht zu üben und die Menschenrechte zu sichern¹⁾, sondern überhaupt vom Staate weg; seine eigentliche Meinung ist nicht: so wenig Staat wie möglich, sondern: am besten überhaupt keinen Staat! Und vor allem ist ihm der Kultur- und Bildungsstaat seiner Jugend- und Mannesjahre verhaßt, der Staat der preußisch-liberalen Aera, der Staat, der angeblich durch seine Schulmeister die Schlacht von Königgrätz gewonnen hat; aber nicht etwa, weil es nicht Sache des Staates wäre, die Idee der Volksbildung zu verwirklichen, sondern weil ihm diese Idee selbst, der Gedanke, der Masse Kultur beizubringen, ein Greuel ist, »moderne Barbarei«, an deren Stelle er die Bildung und Steigerung des schlechthin Individuellen, der »einzelnen, hochwertigen Persönlichkeit« fordert²⁾. Deshalb sind ihm auch alle staatlichen Bildungsanstalten und vor allem das Gymnasium widerwärtig und versichert er, es wäre etwas ganz anderes aus ihm geworden, wenn er nicht durch diese Massenbildungsanstalt hätte hindurchgehen müssen³⁾. Freilich sind sie ihm noch aus einem anderen Grunde verhaßt: weil sie nämlich der Staat nicht um der Kultur willen, um seine Bürger in einen höheren Zustand des Seins zu versetzen, sondern um seiner selbst willen unterhält; weil sie das Individuum zur Gefügigkeit gegen den Staat erziehen und den wirklich höher stehenden einzelnen Menschen gewaltsam niederhalten sollen. Dabei tritt vor seine Seele nochmals ein anderes Bild vom Staat, ein Idealstaat, den er in sonderbar romantischer Weise in die Vergangenheit verlegt, indem er dem durch die Brille Wagners gesehenen Staat der Gegenwart »mit seiner Utilitätsrücksicht«⁴⁾ den antiken Staat gegenüberstellt, von dem er behauptet, daß er »keinesfalls die Bildung nur gelten ließ, soweit sie ihm direkt nützlich war und wohl gar die Triebe vernichtete, die sich nicht sofort zu seinen Absichten verwendbar erwiesen«⁵⁾. Während daher »der tiefsinnige Grieche« gerade deshalb gegenüber dem Staate »jenes

1) Gegen die richterliche Funktion des Staates s. den »Willen zur Macht«, W. XVI S. 194 Nr. 750.

2) W. IX S. 295 ff.; vgl. im Näheren S. 318, 324, 368 ff., 371 ff.

3) XI S. 557. Vgl. Bubnoff S. 123.

4) Vgl. Richard Wagner, D. Kunst und d. Politik (W. VIII), S. 97, 100, 123.

5) W. IX S. 369.

für moderne Menschen fast anstößige Gefühl der Bewunderung und Dankbarkeit empfand«, weil er erkannte, daß ohne solche »Not- und Schutzanstalt« auch kein einziger Keim der Kultur sich entwickeln könne, und daß seine ganze unnachahmliche und für alle Zeiten einzige Kultur gerade unter der sorgsamem und weisen Obhut seiner Schutzanstalten so üppig emporgewachsen war« und der Staat für ihn nicht »Grenzwächter, Regulator, Aufseher seiner Kultur«, sondern der »derbe, muskulöse, zum Kampf gerüstete Kamerad und Weggenosse war«, der »dem bewunderten, edleren und gleichsam überirdischen Freunde das Geleit durch die rauhe Wirklichkeit gab« und dafür seine Dankbarkeit erntete¹⁾, nimmt unser Staat für Nietzsche solche Dankbarkeit nicht deshalb in Anspruch, weil er sich seiner ritterlichen Dienste gegen die Bildung bewußt wäre — denn in dieser Beziehung ist nach Nietzsche seine Vergangenheit ebenso schmachvoll wie seine Gegenwart — sondern um die Bildung in seinen Dienst zu stellen und deshalb zu reglementieren. Und das ist notwendig, weil »diesem Staat der deutsche Geist ein Fremdling ist«, dieser Geist, der »aus dem innersten Kern der deutschen Reformation, der deutschen Musik, der deutschen Philosophie so wundersam zu uns redet²⁾, weil dieser Staat infolge seiner Fremdheit gegen den deutschen Geist, der sich in seiner Höhe und Tapferkeit siegreich gegen die fremden Mächte behaupten würde, in seinem Kampf nicht etwa gegen diese fremden Mächte, sondern gerade gegen den »deutschen Geist« einen Bundesgenossen braucht, den er in der von ihm geleiteten »deutschen Bildung« zu finden glaubt. Hier steht also der hellenische Kulturstaat im Gegensatz zu dem preußisch-deutschen Zwangsstaat, und zwar, obwohl beide für Nietzsche eine »Not- und Schutzanstalt« sind.

Nicht ein Gegensatz in den Mitteln kommt also für Nietzsche in Frage; darüber wenigstens scheint er sich im klaren gewesen zu sein, daß die griechische Polis als »derber, muskulöser Kamerad und Weggenosse der überirdischen Kultur« sich derselben Mittel bedienen mußte, wie der barbarische preußische Staat, der Sieger von Königgrätz und Sedan. Und in der Tat hat ja das demokratische Athen des perikleischen Zeitalters Eroberungskriege geführt, die Städte des athenischen Bundes vergewaltigt, seine Philosophen hingerichtet und dgl. mehr, und wir von heute denken nur weniger an diese Mittel griechischer Politik, weil in der griechischen Staatslehre viel weniger von der Bia des Staates die Rede ist, als bei den Römern und einem Teil der modernen Staatsphilosophen.

1) IX S. 370.

2) IX S. 371.

Also um die Mittel handelt es sich für Nietzsche nicht. Sondern der Gegensatz zwischen dem barbarischen preußisch-deutschen Staat und dem der Griechen ist ein Gegensatz der Zwecke dieser Mittel: der erstere setzt sich als Selbst- und Endzweck und erniedrigt die Kultur dazu, ihm als bloßes Mittel zu dienen, Objekt zu sein, während der Staat nach Nietzsche nur Mittel zum Zweck der Kultur sein dürfte. Und hier zeigt sich wieder der Einfluß des politischen Individualismus und des Kulturindividualismus, der vor allem das Wesen des von Nietzsche mit so beißendem Hohn überschütteten Liberalismus ausmacht: Die Kultur eine Angelegenheit der Einzelnen und der Staat als ihr Mittel, als eine Einrichtung ohne eigenes Wesen, ohne eigenen Zweck, ohne eigenes Recht¹⁾. Im Grunde ist jedoch schon diese Gegenüberstellung von Mittel und Zweck verfehlt: denn wir erfassen den Staat als die schützende Schale eines lebendigen Volkes, das in ihm ebenso lebt und wirkt, wie in den anderen Gebilden seines Geistes, in seiner Kultur, in seiner Sitte und Gesittung, seinem Recht, seiner Kunst, Religion und Wissenschaft. Was nach Goethe von der Natur gilt, daß sie nämlich weder Kern noch Schale hat und beides mit einem Male ist, das gilt auch von der großen organischen Lebenseinheit der Nation; die in jeder dieser Lebensäußerungen zugleich lebt und schafft und in ihnen ihre Einheit bewahrt, und die, wenn sie versucht, ihre Bürger zu einem wirklichen Staatsbewußtsein zu erziehen, und dabei die Philosophie zu Hilfe ruft, damit nicht nur dem Staate, sondern sich selbst und im Staate gerade der Kultur zu dienen sucht. Freilich steckt auch in dieser Gegenüberstellung des antiken und des modernen Staates ein Körnchen Wahrheit, insofern nämlich bei den glücklicheren Griechen Staat, Nation und Kultur eine wirkliche, urwüchsige Einheit waren, aus demselben Boden und derselben Seele entsprossen, während bei uns in der Tat unser geistiges Leben ein Moment der Fremdheit in sich trägt, das sie aber nicht in Gegensatz nur zum Staate, sondern überhaupt zu unserm Volkstum stellt. Den Griechen konnte ihre Kultur niemals entfremdet werden; sie war ihr eigenstes Geschöpf, ihr eigenes, immer bewußter erfaßtes Wesen; und nur ein Moment dieses Wesens war ihr Staat und das noch nicht ganz

1) Bubnoff hat insofern a. a. O. ganz recht, wenn er es als den wesentlichen Inhalt des Nietzscheschen Werkes bezeichnet, alles, was die Kultur erhöhe, zu erhöhen, alles, was der Steigerung der Kultur im Wege stehe, zu bekämpfen. Aber der Fehler Nietzsches, der uns zwingt, auch diese an sich so löbliche Tendenz zu bekämpfen, besteht darin, daß auch die Kultur rein individualistisch aufgefaßt wird. So tritt der Genius bei N. aus der Nation heraus und in Gegensatz zu ihr, während er in Wahrheit nur die Verkörperung des Geistes und der Schöpferkraft der Nation ist.

erstorbene Pietätsverhältnis der Bürger zu ihm, die Einheit des Einzelnen mit dem Ganzen — was Hegel natürlich viel besser verstehen konnte als etwa Jakob Burkhardt oder Nietzsche — während die Kultur, für die sich Nietzsche an dieser Stelle begeistert, zu uns Deutschen als ein Fremdling gekommen ist, der der Bevormundung und des Schutzes auf unserm Boden bedurfte, um hier zu gedeihen und einzuwurzeln, um sich mit dem deutschen Geiste zu vermählen und ihm die ihn veredelnde Form zu geben, in der er in unserer klassischen Dichtung und Philosophie uns überirdisch entgentritt. Wie sehr diese Kultur des staatlichen Schutzes bedarf, zeigt ja unsere traurige Gegenwart, in der sie von dem seinem Wesen entfremdeten Staat und von der ihrer Besinnung beraubten Nation in gleicher Weise bedroht wird. Insofern also mag ein Gegensatz zwischen Staat und Kultur zugegeben werden; dieser findet sich aber in gleicher Weise, mehr oder minder stark herausgearbeitet, bei den andren Nationen der Gegenwart; denn nirgends in der modernen Welt, weder in unserer unmittelbaren Gegenwart, noch in dem Bismarckschen Preußen und Deutschland, noch bei den Engländern oder Franzosen, finden wir jene naive Einheit von Individuum und Gemeinschaft, von Staat und Kultur, die bei den Griechen einmal vorhanden, aber freilich gerade in der von Nietzsche so sehr bewunderten Sophistik in der Auflösung begriffen war.

Daß der Staat als der bewußte Wille einer Nation zu Dasein und Wirken, als Form des Lebens der Nation, nicht bloß ein Negativum, nicht bloß Schranke der Individualität des Einzelnen, wie es noch Kant nicht anders gewußt hat, sondern selbst ein Stück Gesittung, nicht ein bloßes Mittel zum Zweck der Kultur, sondern selbst Zweck, selbst Kultur, selbst Geist ist, Geist seines Volkes, das hat der überreizte Individualismus Nietzsches nicht begriffen. Und so ist es verständlich, daß Nietzsche sich auch in scharfen Worten gegen den Hegelschen Staatsbegriff wendet; denn Hegel ist gerade derjenige gewesen, der zuerst und klarer als irgend ein anderer Denker dieses über alle individualistische Staatsauffassung erhabene, transpersonale Wesen des Staates erfaßt und zum Ausdruck gebracht hat. Dieser Denker, für dessen großartige Weite und Tiefe Nietzsche als ein Sohn der dekadenten Zeit nach dem Sturz des Hegelschen Systems freilich keinen Sinn gehabt hat, erscheint ihm nur als der dem Staate sich »in pompösen Wendungen« anbietende Bundesgenosse, der ihn als »absolut vollendeten ethischen Organismus« bezeichnet und als Aufgabe der Bildung für jedermann hinstellt, »den Ort und die Lage ausfindig zu machen, wo er dem Staate am nützlichsten diene«, so daß sich Nietzsche

nicht darüber wundern kann, wenn der Staat einem solchen Bundesgenossen um den Hals fällt und ihm mit seiner barbarischen Stimme zuruft: »Ja Du bist die Bildung, Du bist die Kultur«¹⁾. Darum fort mit diesem Staat, der die Bildung vielmehr ertötet, indem er sie zum Allgemeingut machen will, indem er sie zum Mittel für sich als den Selbstzweck erniedrigt. Wie dem staatlichen Weg zur Allgemeinbildung²⁾, der niemals zum Ziele führt, der nur den modernen Bildungsphilister, den Liberalen seiner Zeit hervorzubringen vermochte, der andere Weg gegenübergestellt wird, der »schwieriger, verschlungener und steiler ist«, aber »zur Bildung und Erhebung der Persönlichkeit des Einzelnen führt«, zu einer wirklichen Wiedererweckung des Hellenentums, so dem angeblichen preußisch-liberalen Bildungsstaat das Ideal des hellenischen Kulturstaates, der sich ausschließlich als Mittel zum Zweck des *E i n z e l n e n*, d. h. des zu erzielenden *h ö c h s t e n* Individuums, betrachtete. Auch dieses Entweder-Oder in seiner harten Ausschließlichkeit ist charakteristisch für den Individualismus Nietzsches und für den politischen Individualismus überhaupt. Er bewegt sich in der Alternative: entweder ist das Individuum Selbstzweck, Subjekt; dann muß der Staat ihm Objekt, Mittel zu seinen Zwecken sein; oder der Staat ist Subjekt — dann drückt er das Individuum zum Objekt herab. Nietzsche hat erkannt, daß dies das Wesen des Sozialismus ist, wie es auch englische und französische Sozialisten erkannt und bekannt haben. Es ist ein Paradoxon, daß der extreme Individualismus zur Vernichtung des Individuums führt: das Individuum als Objekt des Staates und in ihm — der Masse. Aber freilich hätte Nietzsche bei Hegel lernen können, daß der Gegensatz von Individuum und Staat nicht antithetisch, sondern dialektisch ist; daß der Einzelne dem Staat überhaupt nicht in der Weise gegenübersteht, wie es der Individualismus voraussetzt, sondern daß zwischen beiden ein organischer Zusammenhang wechselseitiger Bedingtheit besteht, so daß der Einzelne durch den Staat nicht lediglich beschränkt und gehemmt, son-

1) IX S. 372.

2) Gegen die »allgemeine Bildung« vgl. Nietzsche, Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten, W. IX S. 295 ff., und vor allem die Vorarbeiten dazu S. 421, 425 f., wo die allgemeine Bildung als Vorstufe des Kommunismus bezeichnet wird. Wenn Nietzsche dazu bemerkt, es sei ihm als Tendenz der Arbeiterbildungsvereine bezeichnet worden »Bedürfnisse zu erzeugen«, so erinnert mich dies an einen Pädagogen, der auf meine Bedenken, ob der Arbeiter überhaupt das Bedürfnis habe, die Volkshochschulen zu besuchen, erwiderte, wenn das nicht der Fall sein sollte, so müsse man ihm eben dieses Bedürfnis »aneriehen«. Die Entwicklung unserer mit so viel Lärm und Hingebung ins Leben gerufenen Volkshochschulen von der Revolution bis zur Gegenwart hat mir jedenfalls recht gegeben.

dem vielmehr zugleich befreit und erhöht und so erst zu seinem Sinn und Wesen gebracht wird. Die Bildung der Einzelpersönlichkeit kann nicht zur Verneinung des Staates führen, sondern muß zum Staate hinführen, weil dieser Staat nicht etwas Zufälliges und Entbehrliches, sondern eine Lebensäußerung der Gesamtheit ist, in der und durch die allein der Einzelne lebt. Deshalb ist auch der Gegensatz der Zwecke, den Nietzsche voraussetzt, imaginär: es ist kein vernünftiger Zweck der Einzelnen denkbar, zu dem der Staat in Gegensatz stehen müßte, und kein wirklicher Zweck des Staates, der nicht zugleich Zweck seiner Bürger wäre. Da der Staat selbst ein Stück des geistigen Wesens der Gesamtheit ist, die wir ein Volk nennen, muß der Weg der Bildung zum Staate führen, und jede Stufe, die auf diesem Wege erreicht wird, ist ein Glied in der Kette der geistigen und sittlichen Entwicklung des Volkes, Aeußerung seines organischen Lebens, wie der Staat selbst mit allen seinen Einrichtungen, zu denen auch seine Bildungsanstalten gehören. Aber freilich mußte gerade der Individualismus des gebildeten und politisch denkenden Publikums des 19. Jahrhunderts zu einem Ideal allgemeiner Bildung führen, das weit entfernt von der Idee einer wahren Volksbildung ist, die nicht abstrahiert und verallgemeinert, sondern vielmehr individualisiert und differenziert, die dem Einzelnen seiner Eigenart entsprechend wie seine Stellung im Staate so auch in der geistig-sittlichen Volksgemeinschaft anweist, eine Stellung, die seinem Wesen, seinem Beruf, im lutherischen Sinne des Wortes, entspricht und die ihn erst zu einem lebendigen Glied im großen Lebenszusammenhange des Volkes macht. Auch dafür fehlt Nietzsche, trotz seiner Schwärmerei für die antike *Πολις* das Verständnis.

Diese Gesichtspunkte aber eröffnen uns das Verständnis für den großartigen Paean, den Nietzsche im »Zarathustra« unter dem verheißungsvollen Titel »Vom neuen Götzen« gegen den Staat anstimmt und den wir als das hohe Lied des Nietzscheschen Personalismus bezeichnen können ¹⁾:

»Irgendwo gibt es noch Völker und Herden, doch nicht bei uns, meine Brüder, da gibt es S t a a t e n.

»Staat? Was ist das? Wohlan, jetzt tut mir die Ohren auf; denn jetzt sage ich Euch mein Wort vom Tode der Völker.

»Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch, und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: ich, der Staat, bin das Volk«. Es ist der Staat als der Leviathan des Hobbes, das Ungeheuer, das

1) W. VI S. 69 ff.

die Menschen frißt, dem seine Untertanen bloß Mittel sind, und die Lüge ist für Nietzsche, daß der Staat die Nation sei:

»Lüge ist es! Schaffende waren es, die schufen die Völker und hängten einen Glauben und eine Liebe über sie hin: also dienten sie dem L e b e n.

»Vernichter sind es, die stellen Fallen auf für viele und heißen sie Staat: sie hängen ein Schwert und hundert Begierden über sie hin.« —

Nicht Glaube, Liebe, Leben also, die ganze Wirklichkeit des Lebenszusammenhanges eines Volkes, sondern das Schwert, die Gewalt, eine Falle für die Menschen ist der Staat, das Schwert, das Leben zerstört, die Menschen bedroht und bezwingt.

»Wo es noch ein Volk gibt, da versteht es den Staat nicht und haßt ihn als bösen Blick und Sünde an Sitten und Rechten.

»Dieses Zeichen gebe ich Euch: jedes Volk spricht seine Zunge des Guten und Bösen: die versteht der Nachbar nicht. Seine Sprache erfand es sich in Sitten und Rechten. Aber der Staat lügt in allen Zungen des Guten und Bösen, und was er auch redet, er lügt, und was er auch hat, gestohlen hat ers.

»Viel zu viele werden geboren: für die Ueberflüssigen ward der Staat erfunden.«

Wieder also der Gedanke, daß der Staat von Menschen willkürlich geschaffen sei, aus der Sklavenmoral der Vielzuvielen entstanden, das Hemmnis für den wahren Menschen, den er freilich auch in seinen Bann zu ziehen sucht:

»Ach, auch in Euch, Ihr großen Seelen, raunt er seine düstern Lügen! Ach, er errät die reichen Herzen, die gerne sich verschwenden.«

Und wieder ist es H e g e l, gegen den sich die Spitze seines Hohns deutlich genug wendet:

»Auf Erden ist nichts Größeres als ich: der ordnende Finger Gottes« — also brüllt das Untier«.

Das ist Hegels Lehre von der Göttlichkeit des Staates, die Nietzsche auch an anderer Stelle bekämpft, der er den Leviathan des englischen Aufklärers gegenüberstellt, den Staat, der selbst nur Mittel für die Zwecke der Einzelnen sein sollte, wie es der Individualismus verlangt, und der die Einzelnen zu seinen Objekten macht, indem er sich lügnerisch als Selbstzweck, als göttliches Wesen ausgibt.

»Ködern will er mit Euch die Vielzuvielen! Ja ein Höllenkunst-

stück wurde da erfunden, ein Pferd des Todes, klirrend im Putz göttlicher Ehren.

»Ja ein Sterben für viele wurde da erfunden, das sich selber als Leben preist, wahrlich ein Herzensdienst allen Predigern des Todes.«

»Staat nenne ich es, wo alle Gifttrinker sind, Gute und Schlimme: Staat, wo alle sich selber verlieren, Gute und Schlimme; Staat, wo der langsame Mord aller — das Leben heißt.«

»Seht mir doch diese Ueberflüssigen! Sie stehlen sich die Werke der Erfinder und die Schätze der Weisen: Bildung nennen sie ihren Diebstahl — und alles wird ihnen zu Krankheit und Ungemach!«

»Reichtümer erwerben sie und werden ärmer damit. Macht wollen sie und zuerst das Brecheisen der Macht, viel Geld — diese Unvermögenden!« — — —

Und er weist den wahrhaft freien Menschen weg von diesem Götzen und der »Götzendienerei der Ueberflüssigen«:

»Frei steht großen Seelen auch jetzt noch die Erde. Leer sind noch viele Sitze für Einsame und Zweisame, um die der Geruch stiller Meere weht. Frei steht noch großen Seelen ein freies Leben. Wahrlich, wer wenig besitzt, wird um so weniger besessen: Gelobt sei die kleine Armut!

»Dort wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied des Notwendigen, die einmalige und unersetzliche Weise.

»Dort wo der Staat aufhört — — so seht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr nicht den Regenbogen und die Brücken des Uebermenschen?

»Also sprach Zarathustra«¹⁾.

III.

Es ist also nicht ein bestimmter, geschichtlich gegebener Staat, etwa der Staat Bismarcks, das Deutsche Reich nach 1870, obwohl er sich oft genug mit bitteren Worten von ihm abwendet, oder die kleine Baseler Republik, in der zu wirken ihm immer unerträglicher wurde, sondern es ist doch wohl der Staat überhaupt, gegen den sich seine Anklage und die Geißel seines Spottes richtet; hinter dem vorhin zitierten Worte: »So wenig Staat wie möglich« verbirgt sich die Parole: los vom Staate — für jeden, der sich als »den Einzelnen« fühlt und sich berufen glaubt, den Uebermenschen aus sich zu gebären²⁾. Denn wenn ihm dies der Sinn des

1) Vgl. auch noch den Abschnitt »Von großen Ereignissen«, W. VI S. 194. x

2) Daher weist Nietzsche gelegentlich der Kunst die Aufgabe zu, den Staat zu ver-

Menschen ist, so ist ihm der Staat Barbarei — und der Staat, der ihm gelegentlich vorschwebt und den er in die rosigen Farben des klassischen Altertums kleidet, der liegt nicht in der Ferne der Vergangenheit, sondern in der Ferne der Idee und ist dadurch von vorherein jeder positiven Kritik unterzogen. Der Staat der Wirklichkeit, den er vorfindet, wohin er blickt, ist ihm ein bloßes Instrument zur Erhaltung der Mittelmäßigkeit, eine Schutzanstalt für die niedrig Geborenen, ein Erzeugnis der Sklavenmoral, wie Religion und Moral des Christentums und vieles andere. Um diese dem wahren Leben feindlichen Elemente am Leben zu erhalten, ist der Staat erfunden worden, »das kälteste aller Ungeheuer«, das das Leben nicht schützt, sondern zerstört. Mag selbst einmal der Staat die Schöpfung kriegerischer Gewaltmenschen gewesen sein, »mit einem Gewaltakt beginnend und aus Gewaltakten bestehend«, »einer Eroberer- und Herrenrasse«, die »unbedenklich ihre furchtbare Tatze auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose Bevölkerung legt«, jedenfalls ist aus diesem Gewaltstaat, in dem wir wohl den Obrigkeitsstaat der negativen Staatskritik, vor allem den Klassenstaat des Marxismus, wiedererkennen dürfen, in die Hände der Vielzuvielen gelangt, die ihn ihren Masseninstinkten dienstbar machen. Denn dieses Werkzeug der Vielzuvielen ist er nicht immer gewesen: »Der-gestalt beginnt ja der Staat auf Erden: ich denke, jene Schwärmerei ist

nichten — IX S. 72, vgl. S. 368, IV 173 — und predigt er, der anderwärts die reinigende und befreiende Macht des Krieges preist — vgl. Taschenausgabe I S. 218 f., III S. 355, X S. 7, 8, III S. 329 — den Frieden, damit »das neu angefachte Staatsgefühl wieder einschlafe« — auch in dieser Hinsicht ein Prophet ohnegleichen! — Er haßt jede machtvolle Erscheinung des Staats, wie den der Preußen und der Römer und stellt für die von ihm ersehnte geistige Aristokratie die Forderung auf: »sich Freiheit von dem Staate zu verschaffen, der jetzt die Wissenschaft im Zaume hält« (IX S. 309). Auf seiner letzten Stufe ist ihm der Staat bloßer Wille zur Macht, aber leider Wille der Vielzuvielen, zur Macht über den Herrenmenschen, und deshalb kann er in ihm »kein Werkzeug der Vergeltung« sehen — XIII S. 194, XVI S. 194 —, weil das Kleine kein Maßstab für das Große sein kann. So ist ihm der Staat, so wie er nun einmal ist, nur ein kümmerlicher Ersatz für den »höheren Menschen«, dessen Autorität »sich selbst beweist« und der kraft seines Rechts auf sein Herrentum die Masse mit mehr Recht und besser im Zaume halten könnte als der Staat. Vgl. XIV S. 66 (N. 131). Auf das Problem, wie Nietzsche über den Krieg gedacht hat, kann ich an dieser Stelle nicht näher eingehen. Leider scheint mir hier gerade Bubnoff (S. 111 ff.) zu versagen, wenn er versucht, eine einheitliche Auffassung zu konstruieren. In Wahrheit streiten sich bei Nietzsche eine heroische und eine pazifistische Auffassung, von denen die erstere mit seinem Uebermenschentum, die letztere mit Franzosentum, Positivismus und Aufklärung zusammenhängt, die ihn ja zu seinen utopischen Ideen vom europäischen Ueberstaat und von dem moralischen Sieg des sich selbst entwaffnenden Militärstaates führen.

abgetan, welche ihn mit einem Vertrag beginnen läßt. Wer befehlen kann, wer von Natur Herr ist, wer gewalttätig in Werk und Gebärde auftritt, — was hat der mit Verträgen zu schaffen? «¹⁾ Nur stellt die heutige negative Kritik diesem Gewalt- und Obrigkeitsstaate als dem Staat, wie er nicht sein soll, einen andern Staat, den sog. Volksstaat, gegenüber, wobei sie freilich nicht sieht, daß der Gegensatz imaginär ist²⁾, während es für Nietzsche das Wesen des Staates überhaupt ist³⁾, der zunächst die Vielzuvielen zu Paaren treibt und der Herrschaft des Herrenmenschen unterwirft, und der dann die Schärfe seines Schwertes gegen die Vielzuwenigen, gegen die Nietzsche, wendet, um sie zu hindern, über die anderen hinauszuwachsen. — Weil ihm dies als das Wesen des Staates erscheint, ist ihm der »Kulturstaat« bloß »eine moderne Idee«⁴⁾ und meint er, daß alle großen Zeiten der Kultur Zeiten des politischen Niederganges gewesen seien und daß, was groß im Sinne der Kultur gewesen sei, unpolitisch, selbst antipolitisch gewesen sei. Und kraft dieser Erkenntnis bezeichnet er sich selbst als den »letzten antipolitischen Deutschen«⁵⁾. Deshalb beklagt Nietzsche auch die Völker, die »große Politik treiben«, weil sie fortwährend eine Menge der hervorragendsten Talente »auf dem Altar des Vaterlandes opfern«, während ihnen früher andere und höhere Wirkungskreise offen standen: das Material, aus dem der Kulturmensch im Sinne Nietzsches hätte gebildet werden können, wird so zu einem niedrigen und unwürdigen Zweck verbraucht. So wie die Dinge liegen, gehört fortan »jeder tüchtige, arbeitsame, geistvolle, strebende Mensch eines solchen nach politischen Ruhmeskränzen lüsternen Volkes seiner eigenen Sache nicht mehr wie früher völlig an; die Fragen des öffentlichen Wohles verschlingen eine tägliche Abgabe von dem Kopf- und Herzmaterial jedes Bürgers«, und die Folge ist, daß das politische Aufblühen eines Volkes »eine geistige Verarmung und Ermattung, eine geringere Leistungsfähigkeit zu Werken, die große Kon-

1) Vgl. auch XIII S. 194 (N. 430); IX S. 154 (über »den entsetzlichen Ursprung des Staates« — »die Gewalt gibt das erste Recht«) — aber auch II S. 330 f. (N. 446): »Ohne Vertrag kein Recht.«

2) Weil der Staat weder das Volk, noch die Obrigkeit, beide für sich allein gedacht, ist, sondern die Einheit des Volkes, die in dem staatlichen Organismus mitsamt seiner Obrigkeit zum Ausdruck kommt. Vgl. m. »Philosophie des Rechts« S. 290 f., 483 ff.

3) Wobei freilich dunkel bleibt, wie sich damit seine Auffassung vom Wesen der griechischen Polis verträgt.

4) Götzendämmerung, W. VIII S. 111. Bemerkenswert die entgegengesetzte Auffassung R. Wagners, Ges. Schriften VIII S. 41.

5) Warum ich so weise bin, Ecce homo, W. XV S. 13.

zentration und Einseitigkeit erfordern, fast mit Notwendigkeit nach sich zieht«, wobei die Frage für Nietzsche ist, »ob sich diese Blüte und Pracht des Ganzen lohnt, wenn ihr alle die edleren, zarteren, geistigeren Pflanzen und Gewächse, an welchen ihr Boden bisher so reich war, zum Opfer gebracht werden müssen«¹⁾. Das ist das einzige Interesse, das ihn bei seinen politischen Betrachtungen leitet: die Emporzüchtung des Menschen zum Uebermenschen, die eine Angelegenheit des Einzelnen, vielleicht des Einzigen unter vielen ist: alles was diesem Ziel dienen kann, wird mit Inbrunst bejaht; alles was dem Herdentiere dient, mit Leidenschaft bekämpft. —

Und so kommen wir zu dem Ergebnis: Nietzsche ist Individualist, und das konnte auch gar nicht anders sein: sowohl seine Abhängigkeit von den Strömungen und den führenden Geistern seiner Zeit, wie sein eigenes Wesen führt ihn mit Notwendigkeit zum Individualismus hin, und dieser Trieb in ihm ist so stark, daß er darüber jedes Verständnis für eine andere und höhere Auffassung vom Staate verliert. Er vermag überhaupt nur die Einzelnen zu sehen; der Staat selbst bleibt ihm verschlossen; er »sieht den Wald vor lauter Bäumen nicht«. Immer sind es ja auch im Grunde die Menschen, die sein Interesse erwecken, nicht der Staat mit seinen Einrichtungen, und diese Menschen kann er als ein Kind seiner Zeit auch nur als Einzelne betrachten — darin in Uebereinstimmung mit dem Psychologismus und Positivismus seiner Zeit — vielleicht durch irgendein Interesse zusammengebunden, wie es im Begriff der Klasse zum Ausdruck kommt, aber niemals als Glieder eines einheitlichen organischen Wesens. Und so stehen ihm auch in den politischen Kämpfen nicht Ideen gegeneinander, sondern Menschen gegen Menschen. Damit hängt es auch zusammen, daß er auch der sozialen Frage, die nach ihm diesen Namen mit Unrecht führt, kein Verständnis entgegenbringt²⁾; daß sie ihm im wesentlichen eine Machtfrage ist³⁾ und daß er den Sozialismus verwirft, weil er »die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt«. Der Staat ist ihm Macht in den Händen dieser oder jener Menschen oder Menschengruppen, die sie mißbrauchen, und wenn der Sozialismus, der auf seiner individualistischen Grundlage das Individuum zu vernichten droht, trotz dieser Konsequenz zu irgend etwas gut ist, so ist es für Nietzsche eben

¹⁾ II S. 360.

²⁾ W. IV S. 255 (Morgenröte Nr. 262); VIII S. 153 (Götzendämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen Nr. 40).

³⁾ W. III S. 330, 350.

diese Konsequenz, die imstande sein soll, »uns vor dem Staate selbst Mißtrauen einzulösen«, uns also vom Staate wegzuführen.

Der Individualismus Nietzsches ist also von eigener Art. Wir finden bei ihm keine der individualistischen Parteiideologien wieder; seine Auffassung führt vielmehr gänzlich über sie hinaus. Man hat Nietzsche oft genug einen Anarchisten genannt und auch ich habe ihn früher einmal als solchen bezeichnet ¹⁾; aber es ist mir heute nicht zweifelhaft, daß diese Klassifikation das Richtige nicht trifft ²⁾. Was Nietzsche mit dem Anarchismus gemein hat, das ist sein positivistischer Individualismus: beide gehen vom Einzelwillen als der psychologischen Gegebenheit aus, beide lehnen eine idealistische Begründung des Staates ab, so daß es für sie weder eine Idee des Rechtes gibt, die die Geltung von Staat und Recht verbürgen würde, noch eine wirkliche »Gerechtigkeit«; für beide ist die Rechtsfrage stets eine Machtfrage und hat jeder so viel Recht als er durchzusetzen vermag und ist in Wahrheit die Substanz des Staates der Wille, der Wille zum Leben, der in Nietzsches späteren Werken als Wille zur Macht auftritt. Aber wenn Nietzsche und die Anarchisten sich von diesem Standpunkt aus vom Staate abwenden, so geschieht dies aus völlig verschiedenem Interesse: der Anarchismus denkt dabei an die Vielen, Nietzsche an den Einzelnen. Für den Anarchismus ist die Rechtsordnung und der Staat Fessel des freien, unbeschränkbaren Willens des Einzelnen und damit Unrecht, Widersinn; Stirner zerstört den Staat, damit jeder zusehe, wie viel er im Kampf gegen den andern behaupten könne; und er weist damit allen als Eigentum das zu, was sie behaupten können; — Nietzsche ist der Staat dagegen unerträglich, weil er in ihm ein Hemmnis der Kultur, der Bildung des Herrenmenschen erblickt, die Organisation aller Einzelnen gegen den Einzelnen, der vielleicht die Hoffnung in sich trägt, den Uebermenschen zu gebären, und wäre ihm daher der Staat recht, sofern er Mittel für den Herrenmenschen wäre, die Herdenmenschen im Zaume zu halten und sich über sie zu erheben. Es handelt sich für ihn also nicht, wie für den Anarchismus, um die kategorische Bekämpfung des Staates um der Einzelnen willen, sondern er vindiziert dieses Recht, dem Staate den Rücken zu kehren und außerhalb seiner sein eigenes Leben zu leben, nur dem Menschen, in dem die Idee des Menschen wirklich wurde, der sich über die Masse, über die Gesellschaft mit ihren Flach-

1) Recht und Macht als Grundlagen der Staatswirksamkeit (Beiträge zur Philosophie des d. Idealismus, Beiheft 8, 1921) S. 8.

2) Vgl. auch K. Diehl, Ueber Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus, 4. Aufl., 1922, S. 94; Bubnoff S. 123.

heiten und Niedrigkeiten erhebt und den Mut hat, einsam zu sein, dem Uebermenschen Friedrich Nietzsche. Und so müssen wir diese Staatsfeindschaft Nietzsches als eine Klasse für sich betrachten: er denkt nicht an die Bildung einer Partei und die Durchführung eines Programms durch sie, sondern an die bewußte Parteilosigkeit im höchsten Sinne, an einen politischen Solipsismus. Denn auch von Aristokratismus können wir nicht reden, da auch dieser wieder die Geltung einer Klasse, einer Vielheit gegebener Menschen, voraussetzt.

IV.

In die Zeit seines Werdens, in die Zeit, wo Nietzsche als jugendlicher Professor in Basel den Geist des Altertums gegen alle Nützlichkeits-erwägungen preußischer Staatspädagogik und gegen den Ungeist des entarteten Gymnasiums zu neuem Leben zu erwecken suchte, in der er es wagte, sich auf den Schultern Schopenhauers und Wagners über die gemeine Wirklichkeit zu erheben und allmählich über sich selbst hinauszuwachsen, fällt die Gründung des deutschen Reiches. Das gewaltige Ereignis, das dem deutschen Volke die Erfüllung seiner heißesten Wünsche zu bringen schien und von deutschen Dichtern in begeisterten Tönen besungen wurde, hat auf Nietzsche kaum einen Eindruck gemacht und sein politisches Denken jedenfalls in keine andere Richtung gelenkt. Nicht die Erfassung des Wesens des Staates als der Lebensform der Nation, nicht Bejahung des Staates auf dieser Grundlage ist für ihn die Folge dieses Ereignisses, das für die meisten seiner Zeitgenossen ein ungeheures Erlebnis war; vielmehr führt ihn sein Weg mit unheimlicher Konsequenz von seinem übersteigerten Individualismus aus zur vollkommenen Negation. Diese Entwicklung können wir nur begreifen aus der Persönlichkeit des Philosophen heraus, die in dem Individualismus seiner Zeit den fruchtbarsten Nährboden fand, aus seiner Persönlichkeit, die in ihr gerade ihre Geschlossenheit und Einheitlichkeit erweist. Suchen wir das Wesen dieses dämonischen Geistes zu erfassen — wir können es mit seinem eigenen, am Anfang meiner Ausführungen bereits erwähnten Worte: es ist »der tiefe Haß gegen seine Zeit«. Das ist in der Tat der einheitliche Grundton seines Lebenswerkes und seines Lebens, das in einem rastlosen Kampf gegen sein Säkulum besteht und sich darin erschöpft. In keinem seiner Werke kommt dieser Grundton klarer zum Ausdruck als in seinen »Unzeitgemäßen Betrachtungen«, und in keiner von ihnen klingt er mächtiger durch das reiche Gefüge seiner Töne, als in seiner

Polemik gegen D. Fr. Strauß als Typus des deutschen Bildungsphilisters, des Liberalen seiner Jugendzeit, in dessen Figur er der Genielosigkeit ein ragendes Denkmal gesetzt hat. Und das ist die Tragödie seiner Jugend, daß er erkennen mußte: die Genien, die ihn aus den Niederungen eines müde gewordenen Geistes in Regionen der Höhe und Freiheit führen sollten, Schopenhauer und Wagner, waren selbst Söhne dieses Geistes, aus ihm gebildet und ihn weiter bildend, und der Bund mit ihnen mußte seinem nach der Höhe verlangenden Geiste zur erstickenden Fessel werden. —

Es ist dies aber nicht das einzige tragische Moment im Leben des Einsiedlers von Sils Maria. Im Grunde ist sein Leben eine einzige Tragödie, ein erschütterndes Schauspiel für den teilnehmenden Zuschauer. Diese Tragik besteht darin, daß er das Jahrhundert, das aus seinem eigensten Temperament bekämpfen zu müssen sein Schicksal war, als ein Sohn dieses Jahrhunderts nur mit den Mitteln dieses Jahrhunderts bekämpfen konnte. Jene Flachheit, gegen die er die Pfeile seiner Kritik versendet, ist ja nichts anderes als der Geist des Positivismus, der Ungeist also, der den Geist aus der Welt vertrieben hat, den er selbst der Welt zurückgeben möchte, wenn er die Tragödie, den Staat aus dem Geiste der Musik wiedergeboren zu sehen wünscht — und die Pfeile seiner schmerzvollen Kritik, was sind sie anderes als die Mittel, die ihm die Wissenschaft seiner Zeit, der Naturalismus, Psychologismus, kurz der Positivismus seiner Zeit, in die Hand gegeben hat? Wer Recht und Staat mit den Mitteln der analysierenden Naturwissenschaft zu erfassen sucht, wird sie auflösen, aber nicht zu ihrem Wesen gelangen; denn es ist nicht das sinnlich Gegebene, sondern der Sinn dieses Gegebenen, was wir suchen müssen, und der sich nur einer besinnlichen Betrachtung erschließt. War die Krankheit der Zeit, die Nietzsche so schwer leiden machte, ihre Ideenlosigkeit, so konnte sie nicht mit den Mitteln der Ideenlosigkeit bekämpft werden. Statt den Weg zurück zur Idee und zum Geiste zu finden, statt in der bedingten Form des deutschen Idealismus den ewigen Kern zu entdecken und wieder zu beleben, hat Nietzsche nur, was er vorfand, zersetzt und ertötet und auch das Wenige, was von jenem Geiste in seinem Deutschland noch lebendig war, dem Untergang entgegengeführt. Auf dem Felde einer neuen Sophistik und Skepsis, das er selbst bebaute, konnte die Frucht nicht wachsen, nach der er dürstend verlangte. So war schon das Ziel, der Uebermensch des Zarathustra, von seinem Blickpunkt aus falsch gesehen. Der Uebermensch konnte nicht in der Wiege des Individualismus zur Welt kommen. Nicht das war die

Aufgabe, ein Exemplar zu züchten, das über die Masse seiner Mitmenschen ins Gigantische und Dämonische hinauswuchs und der Träger einer immerhin dunkel verhüllten Zukunft der Menschheit würde — sondern die Idee des Menschen wieder zu entdecken und zu erkennen, daß das geschichtliche Leben der Menschheit in ihren Nationen und Staaten den Sinn hat, diese Idee in den verschiedenen und wechselnden Verhältnissen der empirischen Welt zu entfalten, und daß gerade das Ersterben dieses Gedankens in der Zeit des Positivismus jene Atmosphäre der Verwesung erzeugte, in der Nietzsches lebendiger Geist nicht atmen konnte. — Und deshalb will es mir nicht scheinen, als ob die Beschwörung dieses Geistes uns aus unserm Jammer erlösen könnte. —

Ein Zeitgenosse Nietzsches, der Schweizer Spitteler, hat in seinem Prometheus die Tragödie des titanischen Menschen geschildert, der seine Bindungen zerreißt, um eigene Wege zu gehen und sich selbst das Gesetz seiner Eigenheit zu geben. Die Tragik Nietzsches liegt tiefer und ist gewaltsamer. Nicht daß er selbst aus seiner Welt heraus verlangte und in seiner Einsamkeit und an ihr zerbrach, ist sein Schicksal — das möchte er mit vielen gemeinsam haben; sondern daß er mit den Mitteln, die seiner Befreiung aus diesem Gefängnis dienen sollten, sich nur immer fester in seine Bande verstrickte. Und so schwebt mir, wenn ich Leben und Werk Friedrich Wilhelm Nietzsches überschauere, das Bild eines andern Prometheus vor: der Prometheus Böcklins, der Mensch von übermenschlichen Ausmaßen, der nach dem Himmel trachtet und dessen ohnmächtige, fressende Qual darin besteht, daß er an die Erde gefesselt bleibt.
