



Henning Ritter
Notizhefte

Berlin Verlag, Berlin 2010
ISBN 978-3-8270-0958-6

Textauszug
S. 7-23

NOTIZHEFTE

HENNING RITTER
NOTIZHEFTE



BERLIN VERLAG

Für Reimar Klein

VORBEMERKUNG

Dieser Band enthält Notizen aus den Jahren 1990 bis 2009. Es handelt sich um eine Auswahl, etwa ein Zehntel der Aufzeichnungen. Notiert wurden die Einfälle und Reflexionen in Notizhefte, von denen sich im Lauf der Jahre ein halbes Hundert ansammelte. An eine Veröffentlichung war lange nicht gedacht. Dann verlockten Stetigkeit und Abwechslungsreichtum der Notizen, sie Freunden zugänglich zu machen, die zu einer Veröffentlichung rieten.

Sich dazu zu entschließen wurde leichter gemacht durch eine Erfahrung, die jeder kennt, der über längere Zeit hin Notizhefte führt. Nach und nach übernimmt das Notizbuch die Regie, es bestimmt, was jeweils in die Folge der Aufzeichnungen aufgenommen wird. Es gibt also einen Türhüter, der eine subtile, für den Schreibenden kaum merkliche Zensur ausübt, die verhindert, daß man alles schreiben kann, was man will. Dieses muß zunächst die Schwelle des Notizheftes überschreiten. So ergibt sich eine Kontinuität von Motiven und Impulsen, die über lange Zeit Bestand haben kann und für den Schreibenden nicht unbedingt deutlicher faßbar ist als für den hinzukommenden Leser.

Diese hinter dem Rücken des Autors vollzogene Objektivierung hatte nun ihrerseits einen gewissen Sog. Neben der beruflichen Tätigkeit als Redakteur mit ihrem täglichen Lese- und Schreibpensum hatte die unreglementierte Lektüre eine wachsende Anziehungskraft. Ihre Freiheit und Spontaneität verlockten zu immer neuen Ausflügen zu Lieblingsautoren und in Lieblingsepochen.

Auch in den Lektüren zeigt sich eine gewisse Vorbestimmung. Es

gibt Bücher, für die im Bewußtsein des Lesers ein Platz freigehalten ist. Jedenfalls wird diese Illusion rückblickend erzeugt. Andererseits gibt es freie Räume im Bewußtsein, von denen man zu wissen glaubt, durch welche Lektüren sie gefüllt sein wollen. Anhaltende Lektüre ermöglicht beide Arten geistiger Erfahrung. Einmal erschließt sie Leerräume des Bewußtseins, ein anderes Mal räumt sie im überfüllten Bewußtsein auf. Jedesmal erlebt der Leser eine andere Geschichte. Zu der einen wie der anderen Erfahrung möchten die vorliegenden Notizen anregen.

Frankfurt im Juni 2010

Was wiegt schwerer, moralisches oder intellektuelles Versagen? In »Doppelleben« berichtet Gottfried Benn über seinen Briefwechsel mit Klaus Mann, den er nach dem Krieg aus Anlaß seiner Rechenschaft wiederliest. Seine Darstellung zeigt, daß damals, 1950, die Kriterien des Versagens noch nicht festlagen. Und es ist noch nicht klar, welche Art von Versagen mehr Gewicht hat. Seit der Mitte der fünfziger Jahre herrscht dann Konsens darüber, daß das Versagen gegenüber dem Nationalsozialismus ein moralisches Versagen war. Auch der Begriff der Emigration hatte, wie Benn betont, erst allmählich eine moralische Färbung angenommen. 1933 habe es ihn in Deutschland nicht gegeben – »man kannte politische Flüchtlinge, aber den massiven, ethisch untermauerten Begriff der Emigration, wie er nach 1933 bei uns gang und gäbe wurde, kannte man nicht ... Wenn nun also Angehörige meiner Generation und meines Gedankenkreises Deutschland verließen, emigrierten sie noch nicht in dem späteren polemischen Sinne, sondern sie zogen es vor, persönlichen Fährnissen aus dem Wege zu gehen, die Dauer und die Intensität des Fortgehens sah wohl keiner von ihnen genau voraus. Es war mehr eine Demonstration als eine Offensive, mehr ein Ausweichen als eine Emigration.«

Zu diesen Feststellungen kommt Benn beim Wiederlesen des Briefes von Klaus Mann: »Diesen Brief hatte ich seit 15 Jahren nicht wieder gelesen und als ich ihn heute wieder vornahm, war ich vollkommen verblüfft. Dieser 27-jährige hatte die Situation richtiger beurteilt, die Entwicklung der Dinge genau vorausgesehen, er war klarer denkend als ich, meine Antwort ... war demgegenüber roman-

tisch, überschwänglich, pathetisch, aber ich muß ihr zugutehalten, sie enthielt Probleme, Fragen, innere Schwierigkeiten, die auch heute noch für uns alle akut sind.« Die intellektuelle Überlegenheit ist es, nicht die moralische, die Benn beim Wiederlesen des Briefes Klaus Manns bewußt wird.

Während die Sprachfiguren der französischen Moralistik, die Nietzsche so sehr bewunderte, dazu dienen sollten, das Gewicht der Welt zu verringern, nutzt Nietzsche sie für das Gegenteil. Überall will er die Unerträglichkeit des Daseins steigern, die Wunde der Existenz fühlbarer machen: Das ist sein Perspektivismus auf das Leiden hin. Das soll einen höheren Pakt der Sprache mit dem Leben ergeben, jenseits von Leiden und Mitleiden.

Will man das Verhältnis meiner Generation zu Walter Benjamin beurteilen, so muß man in die Rechnung aufnehmen, wie viele mit Arbeiten über ihn, dem die Habilitation verweigert wurde, zu akademischen Titeln gelangten, gar habilitierten mit einer Arbeit über das Trauerspielbuch, das Benjamins Auszug aus der akademischen Welt besiegelte. Darin liegt zweifellos ein Mangel an Takt gegenüber dem verehrten Autor, obwohl die Betreffenden sich wohl eher einbildeten, sie würden ihn an der akademischen Institution rächen. Dabei ist es die Generation aber schuldig geblieben, die Gedanken Benjamins aufzuschließen, da sie sich diese eher mimetisch aneignete. Rolf Tiedemann bildete es zu einer eigenen Disziplin aus, Benjamin mit Benjamin darzustellen, ein Verfahren, das um so verstörender wirken muß, als Benjamin eine manische Empfindlichkeit gegenüber Anleihen bei seinem Denken hatte.

Von Blochs »Spuren« sagte er, es seien die Spuren, die sein Denken bei Bloch hinterlassen habe. Über Adorno – damals Theodor Wiesengrund – soll er, nach einer Überlieferung von Soma Morgenstern, gesagt haben: »Er folgt mir bis in meine Träume, und: Habe ich Ihnen schon einmal erzählt, daß Teddy Wiesengrund mit Hilfe eines Kapitels aus einem meiner Bücher sich bei einem Professor hier in Frankfurt habilitieren ließ, bei dem ich durchgefallen bin.«

Im Licht der Zeugnisse von Freundschaften und Enttäuschungen behauptet sich als integre Gestalt Gerhard Scholem, der Benjamin über alle Fährnisse hinweg die Treue bewahrte, auch gegen Benjamin selbst. Seine nüchterne Stimme fand bei meiner Generation der Benjamin-Verehrer das geringste Echo. Denn Scholem scheute sich nicht, Benjamins Irrtümer und Mißgriffe, etwa seine Annäherung an den Kommunismus oder seine unterwürfige Haltung gegenüber Brecht, beim Namen zu nennen, und verletzte damit den Konsens derer, die nur eines wollten: Benjamin in allem recht geben. Dafür zahlten sie den Preis der Unverständlichkeit.

Die Rezeption Benjamins ist ein Beispiel dafür, wie die Rezeption in das Innere des Rezipierten eindringt, es umformt und letztlich die Quellen der Rezeption verschüttet. Während die Benjamin-Verehrung am Verfehlten des deutsch-jüdischen Verhältnisses etwas gutmachen möchte, wird sie doch gerade zur Bestätigung dafür, daß dieses Verhältnis – nicht etwa nur die sogenannte deutsch-jüdische Symbiose – längst schon gescheitert war, bevor die Nationalsozialisten zur Macht kamen.

Montesquieu hat vor Moralisierung der Politik gewarnt: »Es ist nutzlos, der Staatskunst etwa vorzuwerfen, daß sie in Widerspruch zur Moral, Vernunft und Gerechtigkeit steht. Solche Predigten rufen allenfalls allgemeines Kopfnicken hervor, ändern aber niemanden.« Was die Moral untauglich macht für die Politik ist ihre allgemeine Zustimmungsfähigkeit. Sie greift einer Einheit vor, welche die Politik nur anstreben kann.

Kein menschlicher Gedanke, so Carl Schmitt, sei vor Umdeutungen sicher. Das gilt auch für die eigenen Gedanken, die grenzenloser Anpassung fähig sind. Man muß sie also vor den eigenen Umdeutungen schützen.

Ein Vorblick auf die Bundesrepublik: Da die Deutschen weder von einem Herrn regiert werden noch »demokratisch leben« wollen, sollen sie dem »Ideal einer wohlgeordneten, in genugsamer Freiheit

vorwärts strebenden Bundesrepublik« nachkommen, erklärte Johannes von Müller im Jahre 1787.

Der Gedanke der versäumten Verwestlichung ist 1922 von Ernst Troeltsch ausgesprochen worden. Er plädierte für ein Nachholen der westlichen Aufklärung, ihrer Ideen des Naturrechts und der Menschheit. Gleichzeitig warb Hermann Hesse in einem Aufsatz über »Die Brüder Karamasow« und den Niedergang Europas für eine Rückwendung nach Asien, zum Ursprung und zu den faustischen Müttern – als Wiedergeburt.

Die Frage, die die Bundesrepublik seit ihren Anfängen wie keine zweite begleitete, war die nach ihrer Belastbarkeit. Solange sie ein Provisorium war, schien die Antwort einfach. Große Belastungen waren von ihr fernzuhalten oder betrafen ihre Entscheidungskompetenz nicht. Seit der Wiedervereinigung ist dieser Staat, dessen Wirtschaftskraft ansehnlich ist, von außerordentlichen Belastungen und politischen Entscheidungen nicht mehr auszunehmen. So wurde es als politisches Versagen der Bundesrepublik angesehen, daß sie sich im Golfkrieg einer politischen Entscheidung entzog, als sei sie noch das alte Provisorium, und Zuflucht nahm zu kompensatorischen Leistungen und einer Bekundung der Sehnsucht nach einem allgemeinen Weltfrieden. Die existentielle Dimension der Politik wurde verfehlt.

Das zeigt an, daß eine tiefgehende Veränderung des deutschen Nationalcharakters eingetreten ist. Während früher das Schreckbild der Deutschen die »Händlergesellschaft« war, ist diese heute die Wurzel ihrer Identität. Nach den Katastrophen im Gefolge der Verteufelung der Händlergesellschaft will man heute deren schützendes Gehäuse nicht verlassen. Zur Ironie der Inversion gehört, daß die Israelis den Deutschen ihre Händlermentalität vorwerfen, die sie vor weitergehenden Verpflichtungen zurückschrecken lassen, mit dem Ergebnis, daß die Bellizisten von einst, wie manche Israelis meinen, einen nicht weniger bedrohlichen Pazifismus praktizieren. Während die Israelis allseits von Feinden umgeben sind und sie auch als solche identifizieren, wollen die Deutschen überall nur Freunde sehen.

Nietzsche entdeckt, daß der Gedanke der Dekadenz nicht nur auf Spätzeiten, sondern auch auf Frühzeiten angewandt werden kann. Schon der Sündenfall drängt sich als Beispiel auf. Die Dekadenz wartet gleich neben dem Ursprung. Jeder Ursprung läßt sich als Abfall deuten, als abgeleitet aus einem anderen Ursprung. Das Leben selbst ist gegen Aufstieg und Niedergang gleichgültig, es geht durch beide hindurch.

»Menschen handeln in Wirklichkeit nur, um darüber reden zu können oder zu hören, daß darüber geredet wird«, schreibt Alexandre Kojève an Leo Strauss (19. September 1950). Das mache in den Augen der Menschen die Überlegenheit ihrer Welt gegenüber der Natur aus. Heute ist es das Höchste, sich zu verständigen und darüber zu reden.

Das Neue ist längst nicht mehr, was es zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts war – ein Schock, der einen Zuwachs an Erkenntnis versprach. Der Gedanke, daß das Neue per se authentisch sei, hat an Glanz verloren. Die einstmals produktive Provokation der Sehgewohnheiten hat das Wegsehen zur Gewohnheit werden lassen, wo immer Neues verheißen wird. Das Neue wurde in dem Augenblick zur Wiederholung, als es eine künstlerische Konvention geworden war.

Ein Prospekt der Weißen Flotte Potsdam preist eine Fahrt über den Schwielowsee damit an, daß Theodor Fontane Caputh als »Chicago des Schwielowsees« beschrieben habe. Was immer dieser Vergleich zu seinen Zeiten bedeutet haben mochte, heute ist er kaum mehr erhellend. Aber es gibt andere transatlantische Beziehungen, auch wenn im Prospekt die Mitteilung: »Albert Schweitzer lebte in Caputh bis zu seiner Emigration«, eine groteske Verwechslung mit dem anderen, berühmteren Albert ist, nämlich Einstein, dessen Haus hier noch besichtigt werden kann. Von Chicago nach Lambarene und wieder zurück nach Princeton, so verlaufen die Koordinaten von Caputh.

In der Zeitung »Rotes Schwert«, dem Organ der Tscheka, hieß es am 18. August 1919: »Uns ist alles erlaubt.« Das hatten auch Robespierre und Saint-Just gesagt, als sie gegen die verborgenen Volksfeinde vorgingen, die sich als Revolutionäre ausgaben. Robespierre erklärte: »Recht ist, was der Revolution nützt«, und Saint-Just sagte, daß »alles denen erlaubt sein muß, die im Sinne der Revolution handeln«. Die Formulierung »Alles ist uns erlaubt« geht auf Paulus zurück, 1. Korinther 6, 12: »Alles ist mir erlaubt – aber nicht alles dient zum Guten. Alles ist mir erlaubt, aber es soll mich nichts gefangen nehmen.« Paulus spricht vom Verhalten zu Speisevorschriften, die auch am besten deutlich machen, daß die Freiheit, alles zu tun, eingeschränkt werden kann einmal durch das, was schädlich ist, und zum anderen durch das, was den Willen ungewollt bindet.

Während eines sechsmonatigen Aufenthalts in Polen 1917 hatte Alexandre Kojève in der Warschauer Bibliothek beim Betrachten einer Büste von Descartes eine Erleuchtung. Descartes und Buddha erschienen ihm in einer einzigen Verkörperung. Seither suchte er nach dem Gemeinsamen der beiden Philosophien und fand es in der »auto-compréhension de la pensée«, im Sich-selbst-Begreifen des Denkens. Die Möglichkeit, das Denken zu denken, beweise, daß es notwendig sei, das Denken als Nichtsein zu begreifen. Der Buddhismus wurde für Kojèves Bemühungen um das Sich-selbst-Begreifen des Denkens auch deswegen bedeutsam, weil die Schwierigkeiten eines Europäers, das hinduistische Denken zu begreifen, den Schwierigkeiten glichen, die Begriffe zu finden, mit denen man das eigene Denken auszudrücken sucht. Das erklärt den Exotismus der philosophischen Sprache Kojèves, die sein »System« von allen bekannten Systemen unterscheiden sollte.

Carl Schmitts Überlegungen zum Ost-West-Gegensatz müssen nach dessen Ende noch einmal durchdacht werden. Eine der Fragen ist, ob mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion der globale Ost-West-Gegensatz verschwunden ist oder sich in eine neue dialektische Spannung von vergleichbarer Dimension übersetzen wird, ob der Westen überhaupt als Sieger anerkannt werden kann – oder ob er global

an Bedeutung verlieren wird, wenn er nicht mehr der eine Pol eines globalen Gegensatzes ist. Gegensätze durchdringen ein homogenes Medium viel tiefer, als eine einseitige Kraft es vermöchte.

Georg Brandes, von dem Friedrich Sieburg gesagt hat: »Durch ihn hieß Dänemark damals Europa«, ist der Pionier der vergleichenden Literaturbetrachtung. In seinem Buch über die »Hauptströmungen der europäischen Literatur« hat er sie sehr glücklich charakterisiert durch die »doppelte Eigenschaft, uns das Fremde solchergestalt zu nähern, daß wir es uns aneignen können, und uns von dem Eigenen solchergestalt zu entfernen, daß wir es zu überschauen vermögen«. Die vergleichende Betrachtung ließ ganz neue Beobachtungen zu, etwa daß ein Land wie Dänemark von der europäischen Bewegung der Revolution erfaßt wurde, nicht aber von ihren Folgen, und daß es an der Reaktion teilnahm, ohne die Aktion erlebt zu haben. Durch diese Betrachtungsweise entstehen ganz neue literarische Realitätsbezüge. An Frankreich beobachtete Brandes, daß es alle äußeren Mächte umstürzte, ohne je die Autoritäten seiner Literatur anzutasten, daß es die Tradition mittels der Literatur auf den Kopf stellte, nicht aber die Traditionen der Literatur.

Zu seinen bemerkenswerten Einsichten gehört auch, was er über die Rolle der Emigrantenliteratur zu sagen hatte. Als um 1800 die Völker erstmals in »ununterbrochenen geistigen Verkehr« miteinander zu treten begannen, entwickelte sich eine Emigrantenliteratur, die unter dem Einfluß Rousseaus stand. Die typischen Romane der Emigrantenliteratur – »Adolphe«, »René«, »Oberman« – bewegten sich in den Spuren Rousseaus und im schärfsten Gegensatz zum Regime in Paris. Während dort »die Zahl und der Säbel«, der klassische Odenstil in der Literatur und die exakte Wissenschaft herrschten, handelte es sich hier um »Gefühle, Träume, Schwärmereien und Reflexionen«. Durch Rousseau hielt diese Literatur Verbindung zum achtzehnten Jahrhundert. In der nachrevolutionären Literatur insgesamt wechselte der Einfluß Rousseaus mit dem Voltaires ab, einmal war der eine stärker, einmal der andere, bis beide schließlich wirkungsgeschichtlich miteinander verschmolzen.

Das alles zeigt, eine wie starke Traditionsmacht die Literatur war, die allein die Revolution unangefochten überstand. Die für Brandes charakteristische Frage lautet: Was ist das Neue bei ...? Und die Antwort besteht meist darin, daß er zeigt, wie etwas Altes hier zu Ende gebracht wird. Die Literatur entledigt sich schrittweise der starken Macht der Tradition, die sie gehütet hatte.

Man weiß nicht, was erschütternder ist, die Briefe des wahnsinnigen Nietzsche oder das Ausbleiben der Antworten – als handelte es sich bloß um ein Unwohlsein, dessen Vorübergehen abgewartet werden muß. Immerhin, es gibt die Antwort Strindbergs auf die »Nietzsche Caesar« unterzeichneten Zeilen vom 31. Dezember 1888. Nietzsche wollte ihm zu seiner Novelle etwas sagen – »sie klingt wie ein Flintenschuß« –, fuhr dann aber fort: »Ich habe einen Fürstentag nach Rom zusammenbefohlen, ich will den jungen Kaiser füsiliieren lassen. Auf Wiedersehn! Denn wir werden uns wiedersehen ... Une seule condition: Divorçons ...« Strindbergs Antwort ist grandios. Er antwortet lateinisch, vom Datum bis zur Unterschrift – »Litteras tuas non sine perturbatione accepi et tibi gratias ago« [Deinen Brief habe ich nicht ohne Verwirrung erhalten und danke Dir] –, und griechisch [in griechischer Schrift]: »Thelo, thelo manenai!« [Ich will, ich will rasen!] Unübertrefflich aber ist, wie er unterzeichnet: »Strindberg (Deus optimus maximus).« Wie nah dem Wahnsinn muß man sich fühlen, um so einen Wahnsinnigen zu grüßen?

Der Roman »Adolphe« von Benjamin Constant ist die Beisetzung der Romantik durch sie selbst. Die romantische Einstellung scheitert an der Gesellschaft, die Gefühle sind ihr nicht gewachsen: »Die Gesellschaft ist zu mächtig, sie tritt in zu vielen Gestalten in Erscheinung. Die Gleichgültigen legen eine bewundernswerte Geschäftigkeit an den Tag, um sich im Namen der Moral als Störenfriede zu betätigen und als eifrige Verfechter der Tugend Schaden zu stiften.« Die Passion, die erotische Leidenschaft, die im achtzehnten Jahrhundert das Gewebe der Konvention und der Gleichgültigkeit zu zerreißen vermochte, streckt vor der neuen Gesellschaft die Waffen.

Günther Anders berichtet, daß er 1928 »Mein Kampf« las und dafür von seinen Freunden, die Hitler »idiotischerweise nur den Anstreicher nannten«, durch den Kakao gezogen wurde. Er war in seinen Kreisen der einzige, der dieses »gemeine, haßfreudige, zum Hassen aufreizende, achtelgebildete, feierliche, rhetorisch mitreißende, unbestreitbar höchst intelligente Buch« zur Kenntnis nahm. Später schrieb er über die Eindrücke dieser Lektüre: »Da wußte ich also, dieser Mann sagt, was er meint, und er meint, was er sagt. Und er sagt es so vulgär, daß er für das Vulgäre unwiderstehlich sein wird, und selbst Nicht-Vulgäre vulgär machen und mitreißen wird.«

Der Kerngedanke der Kulturmorphologie Spenglers ist die Idee der Pseudomorphose, der im zweiten Band der Abschnitt »Historische Pseudomorphosen« gewidmet ist. Der Gedanke besteht darin, daß alles, was aus älteren seelischen Schichten aufsteigt, in die »Hohlformen fremden Lebens« gegossen wird, »junge Gefühle erstarren in älteren Werken«, und die Unfähigkeit zu eigener Gestaltung läßt den »Haß gegen die ferne Gewalt zur Riesengröße« wachsen. Alles, was so lebt, ist also gefälscht und tritt uns unter einer Maske entgegen. Es gilt also, die »innere Form« zu erraten, »welche durch die äußere gefälscht wird«. Eines der Beispiele Spenglers ist in Alexandria und Beirut die Einwanderung all dessen, was magischen Ursprungs und Geistes ist, in die Formen griechischer Philosophie und römischer Rechtswissenschaft: »Es wird in antiken Sprachen niedergeschrieben, in fremde und längst erstarrte Literaturformen gepresst und durch die greisenhafte Denkweise einer ganz anders angelegten Zivilisation verfälscht.«

Das entscheidende Wort ist »verfälscht«. Man kann alle Überlieferung, indem sie auf Mißverständnissen und Umdeutungen beruht, als Verfälschung ansehen – wenn man die Dinge vom Ursprung her sieht. Als aktuelle Gestalt sieht Spengler das Petrinische Rußland »in eine künstliche und unechte Geschichte gezwängt, deren Geist vom Urrussentum gar nicht begriffen werden konnte«. Die Literatur mit ihren angelesenen Problemen und Konflikten oben und unten, das »entwurzelte Bauernvolk mit all der metaphysischen Trauer, Angst

und dem Elend, das Dostojewski mit ihm erlebt hat«, Tolstoi mit seinem Haß gegen das Europa, »von dem er selbst sich nicht befreien kann, er haßt es in sich, haßt sich und wird damit der Vater des Bolschewismus«.

Der Gegensatz von Dostojewski und Tolstoi wird Spengler zum Schlüssel für die Pseudomorphose jenes Rußland, das von Peter dem Großen auf den europäischen Weg gezwungen worden war. Daß er die Bolschewiki in die Linie Tolstois und nicht Dostojewskis stellt, ist entscheidend für seine Prognose über die russische Revolution. Die Bolschewiki gehören für ihn zur besseren Gesellschaft, sind deren niedrigste, von ihr nicht anerkannte Schicht und deshalb erfüllt vom Haß der Niedrigen. Aber sie sind geistig nicht in der Lage, in Dostojewski »ihren eigentlichen Feind« zu erkennen. Ihre Durchschlagskraft erhielt die Revolution auch nicht durch diesen kraftlosen Haß der Intelligenz, sondern durch das »stadtlose Volk, das sich nach seiner eigenen Lebensform, seiner eigenen Religion, seiner eigenen künftigen Geschichte sehnt«.

Oswald Spengler will 1911 erfaßt haben, »daß ein politisches Problem nicht von der Politik selbst aus begriffen werden kann«. Das bringt ihn auf den Gedanken, ein Lebensgebiet jeweils aus der Sicht eines anderen zu sehen, beispielsweise die Formen der bildenden Künste mit denen des Krieges und der Staatsverwaltung in Zusammenhang zu bringen, um so »die tiefe Verwandtschaft zwischen politischen und mathematischen Gebilden derselben Kultur, zwischen religiösen und technischen Anschauungen, zwischen wirtschaftlichen und Erkenntnisformen« festzustellen. Aber dann erledigt sich diese Vision, indem Spengler die »Abhängigkeit der modernsten physikalischen und chemischen Theorien von den mythologischen Vorstellungen unserer germanischen Ahnen« nachweisen will. Pardauz.

Seine morphologische Idee hängt mit dem Zerfall der Stileinheit der Künste zusammen, die fortan nur noch als eine tiefer liegende strukturelle Einheit zu fassen war. Dieser Befund wurde auf die Geschichte übertragen, die als heterogenes Kontinuum allerdings strukturlos ist. Sie wird deswegen auf ihren Stil hin befragt, und das

primäre Phänomen der Geschichte ist die Umformung und Überformung des Fremden durch die Zivilisation. Das Fremde wird zum Urphänomen. Spenglers Kulturmorphologie ist Gnosis.

Die Neigung zu Prognosen hängt mit einer Wahrnehmungsschwäche gegenüber der Wirklichkeit zusammen. Man braucht die Vereinfachung der Zukunftsprojektion, um überhaupt etwas sehen zu können. Schon Spengler hatte sich den prognostischen Gestus angeeignet, um der Gegenwart Kontur zu geben. Dafür mußte er einen großen Abstand zu ihr nehmen, er betrachtete sie »wie etwas unendlich Fernes und Fremdes«.

Die Verwechslung von Kunst und Politik, die politische Optik auf die Kunst und die künstlerische auf die Politik, ist ein Grundzug des deutschen Kulturpessimismus der neunziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts. Damals trat mit den »Blättern für die Kunst« und mit dem Rembrandtdeutschen eine Bewegung auf, die sich als Antipolitik, als Gegenbewegung zur Realpolitik verstand und zwischen geistigen und historisch-politischen Tatsachen nicht unterschied. Es war eine Art Schattenpolitik. Sie wollte die Politik von der Kunst her auflösen. Es war die Politik von Männern, die sich plötzlich und fast gegen ihren Willen in die Politik hineingezogen sahen. So hat auch Spengler im Augenblick seiner Agadir-Panik reagiert, als er von der Kunstphilosophie unmittelbar in politische Prognostik und in eine Stilkritik der Politik übersprang.

In die Zwischenlage zwischen Original und Abklatsch ist Nietzsche durch die Philologen geraten, die ihn mit philologischem Biedersinn aus dem Zusammenhang mit dem Faschismus lösen wollten, indem sie ein Textgewebe konstruierten, das keine über seine immanenten Verflechtungen hinausweisende Botschaft hat. Als unbeabsichtigte Nebenfolge dieses philologischen Verfahrens hat sich Nietzsches Originalität in etwas höchst Vermitteltes verwandelt. Dabei ist unzweifelhaft, daß er es auf nichts so sehr abgesehen hatte wie auf die Möglichkeit, dieses Spiel zu durchbrechen und zu einer originären

Botschaft zu finden. Will man dies nicht als ein monströses Selbstmißverständnis abtun, so muß man seine Originalität in seinen philosophischen Absichten, seinem sokratischen Ehrgeiz, suchen. Die Nietzsche-Philologie nötigt also dazu, die Frage, die sie liquidieren wollte, zu erneuern.

Nietzsche selbst hat sich über diese Frage deutlich genug ausgesprochen: »Man wird immer vorsichtiger im Erteilen von Prioritätsansprüchen. Es ist gewiß ein großes Verdienst, eine total neue Weltanschauung zu fassen; aber das größere ist, auf sie so zu schlagen, daß sie nach allen Seiten Funken gibt. Die Weisheit des stillen Denkens, die in der Studierstube verschlossen bleibt, hat in der Geschichtswissenschaft wenig Anrecht auf Wertschätzung.« Er weiß wohl selbst noch nicht, wofür er sich entscheiden wird. Am Ende versucht er, beides auf einmal zu tun: eine Weltanschauung als Hammerschlag zu verkünden – die sogenannte Lehre vom Willen zur Macht. Nietzsche glaubte, unter den Hammerschlägen verberge sich eine Weltanschauung. Der »Wille zur Macht« ist das Gerücht einer Philosophie und hat sich deswegen als wirksamer erwiesen als jede Weltanschauung.

»Die Geschichte der Philologie hat keinen Ort für Nietzsche«, heißt es schon in Karl Reinhardts 1941 gehaltenem Vortrag »Die klassische Philologie und das Klassische«. Er begründet es damit, daß es dazu bei Nietzsche zu sehr an positiven Leistungen fehle. Selbst das Dionysische – »soweit es für die Philologie vorhanden ist« – sei keine Entdeckung Nietzsches gewesen, Sachkenner, vor allem Archäologen, hätten »längst davon viel mehr als Nietzsche selbst« gewußt. Sogar Rohdes »Psyche« hätte ohne ihn geschrieben werden können. Statt dessen gebühre ihm »ein umso höherer Rang im deutschen Humanismus, wenn dessen Geschichte je geschrieben werden sollte«. Seine Vertrautheit mit den Alten war von einer Art wie die Goethes, Montaignes, Winckelmanns und schloß die Befähigung zum »genialen Mißverständnis« ein, das sicherste Zeichen dafür, daß aus dem Verkehr mit den Alten wirklich gelebt wird. Daß Nietzsche von der Gelehrsamkeit der Zeit nicht berührt wurde, ist für Reinhardt die

größte Leistung seines Humanismus und die Bedingung für die »freie Art seiner Bemerkungen«. Er gibt dafür ein Beispiel: Die »leichtlebenden Götter« – das sei »die höchste Verschönerung, die der Welt zuteil geworden ist, im Gefühl, wie schwer es sich lebt«.

Nietzsche übersetzt den Gegensatz von Christlich und Heidnisch in den Gegensatz von Optimistisch und Pessimistisch. Von der Unterscheidung Christlich-Heidnisch sagt er, daß sie »keine eigentliche Scheidung« sei. Die »Urfrage« sei vielmehr: »pessimistisch oder optimistisch gegen das Dasein«. In dieser Urfrage klingt bei Nietzsche das Echo der von ihm uneigentlich genannten Unterscheidung nach. So ist aus seinem Gegensatz des Dionysischen und des Apollinischen der Gegensatz von Heidentum und Christentum herauszuhören, das Skandalon der christlichen Verneinung des Daseins.

Daß die Griechen zum Problem wurden, war der große Schritt, den Nietzsche getan hat. Die Griechen waren nicht mehr die tiefste Rechtfertigung des Lebens, sondern bedurften selbst der Rechtfertigung.

Bevor die Neurose als Krankheit faßbar ist, fragt Nietzsche schon, ob es vielleicht »Neurosen der Gesundheit« gebe, durch die sich die nach Freiheit vom Schmerz strebende Moderne von den Griechen unterscheidet.

Nietzsches »Versuch einer Selbstkritik« ist wichtig, weil hier festgelegt wird, wie über Nietzsche nach Nietzsche zu schreiben sei. Das Vorbild dieses Textes bleibt lange spürbar, etwa bei Thomas Mann oder Gottfried Benn, die gleichsam der Autorschaft Nietzsches treu bleiben und mit Nietzsche über Nietzsche sprechen wollen. Nietzsche bedient sich hier der Strategie Rousseaus, die Nachwelt in die eigene Regie zu nehmen und ihre Lesart festzulegen durch eine Selbstdeutung, die die geläufige Lesart untergräbt.

In den Vorarbeiten zur »Geburt der Tragödie« finden sich großartige Bemerkungen über Erkennen und Handeln. Erkenntnis tötet: »Die

vollkommene Erkenntnis tötet das Handeln: ja, wenn sie sich auf das Erkennen selbst bezieht, so tötet sie sich selbst.« Das beweist, daß sie nicht lebensdienlich ist. Erkenntnis ist unendlich: »Die Erkenntnis ist eine Schraube ohne Ende: in jedem Moment, wo sie eingesetzt wird, beginnt eine Unendlichkeit: deshalb kann es nie zum Handeln kommen.« Die Wissenschaft täuscht über ihren Zweck: »Der Zweck der Wissenschaft ist Weltvernichtung. Dabei geschieht es allerdings, daß die nächste Wirkung die von kleinen Dosen Opium ist: Steigerung der Weltbejahung. So stehen wir jetzt in der Politik in diesem Stadium.« Was die Kunst dem Staate antut, tut die Wissenschaft der Kunst: »Die Kunst hat die Aufgabe, den Staat zu vernichten. Auch das ist in Griechenland geschehen. Die Wissenschaft löst nachher auch die Kunst auf.«

Raffaels Gemälde »La Muta« (Die Stumme) in Urbino gehört in den magischen Umkreis von Leonardos »Mona Lisa«. Benennung des Bildes, Gesichtsausdruck und Haltung der Hände legen den Vergleich nahe. Bei Leonardo ist es ein psychologisches Rätsel, dessen Auflösung das Gemälde zu verlangen und dessen Unlösbarkeit es zu behaupten scheint. Damit hängt die Wut zusammen, die das Bild immer wieder ausgelöst hat. Es stellt etwas dar, was es nur durch seine Darstellung gibt und was in diese Darstellung gebannt bleibt. Der Betrachter steht vor etwas Verslossenem, zu dem der Schlüssel weggeworfen wurde. Raffaels »Stumme« entspricht diesem Eindruck, wobei, im Unterschied zur »Mona Lisa«, die Stummheit die Lösung des Rätsels ist. So könnten wir sagen: Wie es sich bei der »Stummen« verhält, so auch bei der »Mona Lisa«, nur ist das Rätsel, das dargestellt wird, nicht ein äußeres, dessen Auflösung die Stummheit ist, sondern ein unbekanntes inneres, für das es keine Auflösung gibt.

Jedes der großen totalitären Systeme hat einen Humanismus hervorgebracht: das sowjetische nicht nur seine humanistische Propaganda und im Zerfall den »Sozialismus mit menschlichem Antlitz«, der Faschismus den »Dritten Humanismus« und den deutsch-italienischen Achsenhumanismus. Wie nach Tocqueville jeder Tyrann und Diktator

den Rechtsgelehrten findet, der ihm den Legitimitätsbeweis bringt, so findet jedes totalitäre System seine humanistischen Interpreten. Seine Schreiber findet es ohnehin.

Über Freuds Moses bemerkt Carl Schmitt im »Glossarium« (30. September 1950): »ein soziologischer Film voll atemloser Spannung; schwer zu sagen, was soziologisch spannender ist. Dieser Moses, diese Jahwe-Religion, diese Mythik des Vaterfraßes, diese Deutung des Urchristentums oder dieser Autor selbst.« Diese Bemerkung ist um so erstaunlicher, als Freud oder die Psychoanalyse sonst nicht anders als voller Vorbehalte erwähnt werden, als handle es sich um nichts weiter als um eine moderne Form von Magie oder Astrologie. So heißt es am 20. Juli 1951, daß die Raum-Neurosen der Termiten bei Benn »das Gefühl und die Angst vor der Verwandlung in Termiten« anzeigen, während »die Methoden der Freud-indizierten Neurosen-therapie« den Sinn hätten, »diese Termitisierung zu vollenden«.

An anderer Stelle (6. August 1949) wird Freud in eine Reihe gestellt mit Salomon Reinach, Émile Durkheim und anderen emanzipierten Juden. Auf unheimliche Weise treffe deren Definition der Religion auf sie selber zu, sie falle auf sie selber zurück: »Religion ist für sie ein System von Skrupeln, von dem man sich freizumachen hat. Definition der arrivierenden Freigelassenen, die sich der Erinnerung des Ghettos zu entledigen suchen und dafür die heilige Katze der Wissenschaftlichkeit stehlen. Ebenso Marx und Freud.« Seine Betrachtungsweise, die zu solchen »Linien« führt, erläutert Carl Schmitt am Beispiel von Darwin und Freud: Er sehe immer nur den Autor und dessen geschichtliche Lage: »Aus Darwins Entstehung der Arten ergibt sich nichts als ein Bild Darwins, seiner psychologischen Art und seiner soziologischen Situation. Aus allen Büchern und Schriften Sigmund Freuds dasselbe ... die Wiener Psychoanalyse: Eine bestimmte Schicht streift aus früheren Situationen überkommene Hemmungen und Störungen ab und richtet sich auf ein größeres Sicherheitsgefühl ein. Auch das erlaubte die Situation nach 1848 der zweiten und dritten Generation. – Entgettoisierungsriten. Der Mythos ist die Exegese des Symbols. Wo steckt hier das Symbol? Eine Menschengestalt!«