

Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 3 (1935-1936)
Heft: 7

Artikel: Über den Nihilismus der Nachkriegszeit
Autor: Barth, Hans
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-759256>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

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

Speiser war jahrzehntelang ohne den Titel sein wahrer und vom Volke anerkannter Bürgermeister. Er durfte in seinen Personalien bezeugen: «Nach einigem Widerstreben hat mir das Volk meines lieben Kantons Baselstadt mehrere Jahrzehnte dauernd sein Vertrauen bewahrt und ich bin ihm dafür immer dankbar gewesen.»

Unbeantwortet möge die sich immer wieder aufdrängende Frage bleiben: warum hat sich dieses wohlverdiente Vertrauen nicht auch auf dem weitem Gebiete des Bundes durchgesetzt? Man wäre sonst versucht, zu antworten: das ist Basler Schicksal. Dem jungen Bundesstaat von 1848 stellten sich Basler Organisatoren willig zur Verfügung. Benedikt Laroche-Stehelin richtete die Post ein, Achilles Bischoff das Zollwesen. Bürgermeister Stehlin und Hans Wieland halfen die Armee auf die Beine stellen. Carl Geigy, August Stähelin und Wilhelm Schmidlin bearbeiteten die Eisenbahngesetzgebung und sorgten, nachdem sich die Staatsbauwünsche, die sie zum Teil sehr eifrig unterstützten, zerschlagen hatten, wenigstens dafür, daß die technische Einheitlichkeit im schweizerischen Eisenbahnwesen unter Bundeskontrolle gestellt wurde. Unter diesen Bahnbrechern war auch Jakob Speiser. Er hat das neue Münzwesen geschaffen und dabei glücklich den grotesken Plan des Zürchers Leonhard Pestalozzi verhindert, der für die Ostschweiz die süddeutsche Gulden-, für die Westschweiz die französische Frankenwährung einführen wollte. Aber keinen dieser Männer hat der Bund dauernd für seinen Dienst gewonnen. Es war wie ein Verhängnis, das sich dann an Jakob Speisers Sohn Paul wiederholt hat.

Über den Nihilismus der Nachkriegszeit

von Hans Barth

Die deutsche Geschichte bringt immer wieder eine eigenartige, ihrem Wesen nach unverkennbar deutsche Erscheinung hervor: den Philosophen, der über den Staat und die Staatsformen, über die Spannung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft — kurz über die gesamte, ursprünglich politische Problematik denkt, nachdenkt und — nie handelt. Und doch besteht ja gerade nach deutscher Erkenntnis ein tiefer Zusammenhang zwischen Denken und Tun, Denken

und Sein. Nicolaus von Cusa war Philosoph und Politiker, der sich nicht nur als denkender Theologe in seiner Schrift «De pace fidei» mit dem Problem der Versöhnung der verschiedenen Religionen befaßte, sondern der auch praktische Versuche zur Vereinigung der byzantinischen und der katholischen Kirche unternahm. Leibniz, vom gleichen Wunsche, wie der Cusaner, beseelt, hat mit einem französischen Kardinal, mit Bossuet, vergeblich zwar, die religiöse Einigung Europas zu verwirklichen unternommen. Wilhelm von Humboldt hat als Staatsmann das Bildungswesen Deutschlands im 19. Jahrhundert maßgebend geformt. Aber Kant? Hegel? Hegel, der Philosoph des Staates par excellence, hat von der Vernünftigkeit des Staates gesagt, sie bestehe, «abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit, und hier konkret dem Inhalte nach in der Einheit der objektiven Freiheit, das ist des allgemeinen substantiellen Willens und der subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens.» Im Willen des Staates als dem Willen des Ganzen vermag der Einzelne auch seinen Willen zu erblicken, weil in beiden Willen die eine Vernünftigkeit sich ausdrückt, die der Einzelne erfaßt, wenn er sich nur auf sie besinnt. Der Staat ist die Verwirklichung der Freiheit. Auch das ist nur darum möglich, weil die Freiheit jedes Einzelnen zuletzt und zutiefst mit der Freiheit, die der Staat, ohne in seinem Bestand bedroht zu werden, gewähren und verwirklichen kann. Aber man achte einmal auf die Begründung, die Hegel für diese Übereinstimmung der Freiheit in allen Einzelnen gibt. Er sagt in der «Rechtsphilosophie», im Zusatz zu § 258: «Bei der Freiheit muß man nicht vom einzelnen Selbstbewußtsein ausgehen, sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtseins, denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind . . .» Das heißt doch: selbst wenn der Einzelne seine wahre Freiheit nicht erkennen würde, selbst wenn er sich dagegen auflehnte, diese Freiheit würde sich dennoch verwirklichen, wider sein Wissen und seinen Willen, weil sie selbständige Gewalt besitzt. Es ist allerdings nicht zu bestreiten, daß auf solche Weise, das heißt wenn man den Staat von vornherein als die Übereinstimmung des staatlichen Willens mit dem Willen der Einzelnen bestimmt, seine Vernünftigkeit also zugleich diejenige der Einzelnen sein läßt, das Problem der staatlichen Willensbildung gelöst ist. Und enthebt nicht diese Lösung den Einzelnen der Anstrengung, sich um die staatliche

Willensbildung zu bekümmern, da ja doch das Wesen seines Selbstbewußtseins unbedingt gleichsinnig ist mit dem Wesen des staatlichen Willens? Was Wunder, wenn Hegels Antipode, Karl Marx, in den «Thesen über Feuerbach» erklärt, es gelte die Welt nicht zu interpretieren, sondern sie zu verändern.

Dieses gefährliche «es geht von selbst», diese eigentümliche Auffassung, die Idee setze sich durch, verwirkliche sich ohne den Einzelnen, so nämlich, daß sie ihn als Mittel, als Instrument benutze, ist eine Bestätigung für jene Erscheinung, daß der Mensch wohl denkt, nicht aber zu handeln braucht. Spengler spottet in «Preußentum und Sozialismus» (1919) über jene «deutschen Gebildeten ohne praktische Begabung», jene Professoren, Dichter und Denker, «die schreiben, statt zu handeln». Sein Spott fällt auf ihn selbst zurück, denn sind Spenglers Reden, so wichtige politische Gedanken zu Deutschlands Erneuerung sie auch enthalten mögen, schon Handeln in politischem Sinne?

Dafür daß diese Zwiespältigkeit in Deutschland erkannt ist, gäbe es manchen Beweis. Ich greife nur einen bedeutungsvollen heraus, der ebenso sehr durch seine schöne menschliche Haltung wie durch seine unbeirrte, klare Einstellung eindrucklich ist. Als 1929 Philipp Witkop die «Kriegsbriefe gefallener Studenten» herausgab, das «wichtigste Dokument aus der Kriegszeit», hat Bernard von Brentano sie zum Vorwurf für seine Schrift «Über den Ernst des Lebens» genommen. Er sagt im Anschluß an Rankes Wort, daß Luther einer der größten Konservativen, die je gelebt haben, sei: «Nur seine, Luthers, Haltung, nicht seine Absichten, waren revolutionär. Denn auf die Gehalte zurückkommen heißt, die Welt erschüttern, welche die Tendenz hat, immer wieder in den Formen zu erstarren, die ihr gefunden worden sind. Formen aber werden alt wie Menschen.

So blieb nach Luther das Reich im wesentlichen, wie es gewesen war. Der Protestantismus, eine Glaubensweise, die er heraufgeführt hatte, veränderte es nicht. Wohl aber bereitete er am gelockerten und fruchtbaren Boden der Aufklärung, dessen Frucht die großen Männer von zwei Jahrhunderten gewesen sind. Der römische Glaube hat bei uns nicht einen großen Mann hervorgebracht.

Als aber, vorzüglich durch die Macht der Hohenzollern, der evangelische Glaube die Religion des Staates geworden war, bildete er bereits die Religion eines politischen Systems und nicht mehr des Volkes und der Nation. Eben die Aufklärung hatte aus ihm die besten Männer und Werke heraufgeholt; getreu seiner wie ihrer fortschrittlichen und

fortschreitenden Gesinnung wandten sich aber diese Männer über ihn hinaus und ihre Werke dienten ihm nicht mehr. Die Philosophie war an seine Stelle getreten.

So blieb nach Kant, nach Feuerbach (dem Verfemten) und erst recht nach Marx (dem Verbannten) der Staat völlig wie er war. Und wie war er nun? «Die deutsche Geschichte», sagt Marx, «schmeichelt sich einer Bewegung, welche ihr kein Volk weder vorgemacht noch nachmachen wird. Wir haben nämlich die Restaurationen der modernen Völker geteilt ohne ihre Revolutionen zu teilen». Wir können feststellen, daß dieser mächtige Satz nur halb richtig ist; nur dort nämlich, wo er von den Restaurationen spricht, die wir geteilt haben. Es veränderte sich Deutschland und zwar unter dem Druck der Ereignisse in Europa, welche, wo sie auch immer ihren Ausgangspunkt nehmen mochten, zuletzt doch jedesmal von ihrem Geburtsland aus ganz Europa ergriffen. Wir bekamen die Idee der Verfassung und der Konstitutionellen daher und die Idee der Republik dorthier, und beide wurden übernommen, als es bei uns mit dem bisherigen System jeweils absolut nicht mehr weiterging.

Bloß unsere Revolutionen bekamen wir nicht. Hegel, um nur den zu nennen, blieb ein Professor und Schriftsteller. Staat nennen wir, hatte er gesagt, das geistige Individuum, das Volk, sofern es, in sich gegliedert, ein organisches Ganzes ist. Welch ein Satz! Aber war er anzuwenden oder verwertbar; er war weder ein praktisches Postulat noch ein weiser Ratschlag; er war nur als Grundlage zu verwirklichen, um von ihm aus und auf ihm einen Staat, einen neuen Staat aufzubauen. Trotzdem wurde er verwertet; und mit der Zeit, wie alle Ideen, die wir gehabt haben, bei uns «mit der Zeit» verwertet wurden. Denn sogar unsere Regierungen konnten auf die Dauer nicht von der Luft oder von der Macht leben. Sie bedurften der Philosophie wenigstens als Ideologie. — So kam die Philosophie nie zum Staat, und der Staat zu keiner Philosophie.

*

Diese Einleitung scheint sehr umständlich zu sein, zumal wenn man etwa glaubte, sie hätte mit dem Gegenstand dieser Zeilen eine allzu lose Beziehung. Denn wir versprachen ja, vom Nihilismus im Europa der Nachkriegszeit zu reden. Nihilismus ist ein anrühiger Begriff. Seit Nietzsche, inmitten einer Welt steigender Prosperität und gewaltiger

äußerer Machtzunahme der europäischen Staaten, die «Heraufkunft des Nihilismus» prophezeite, ist der Begriff in aller Munde. Der Mensch paßt sich an vieles an, beinahe möchte man sagen, an alles. Auch die Sache, die mit dem Wort Nihilismus bezeichnet wird, ist wie etwas, das in der Luft liegt, das wir täglich, stündlich einatmen, ohne uns überhaupt noch Rechenschaft darüber zu geben. Es ist nun einmal da, leben muß man gleichwohl. Man hat sich angepaßt. Nietzsches Begriffsbestimmung enthält — auch heute noch — die wesentlichen Elemente: «Der radikale Nihilismus ist die Überzeugung einer absoluten Unhaltbarkeit des Daseins, wenn es sich um die höchsten Werte, die man anerkennt, handelt; hinzugerechnet die Einsicht, daß wir nicht das geringste Recht haben, ein Jenseits oder ein an sich der Dinge anzusetzen, das göttlich, das leibhaftige Moral sei.»

Wir sprechen von Ernst Jünger und Ernst Niekisch. Das menschliche Einordnungsbedürfnis, das ebenso unabweisbar ist, wie es sich rasch einstellt, nachdem ein Mensch seine Gedanken geformt und der Öffentlichkeit übergeben hat, fand für Jünger und Niekisch eine Kategorie: preußischer Bolschewismus und heroischer Nihilismus.¹ Man kann diese Namengebung verstehen, wenn man auf die deutsche Geschichte seit Kriegsende blickt. Im Jahre 1919 hat Karl Radek einen Aufsatz über «Die auswärtige Politik des deutschen Kommunismus und der Hamburger nationale Bolschewismus» erscheinen lassen. Dieser Aufsatz beginnt mit den Worten: «Schon während der Verhandlungen über den Versailler Frieden machte sich in gewissen bürgerlichen Kreisen Deutschlands eine gewisse Richtung bemerkbar, die den Anschluß an Sowjetrußland aus nationalen Gründen propagierte. Um der Entente Widerstand leisten zu können, solle man sich sogar dem Teufel — den Bolschewisten verschreiben.» Wenn auch im damaligen Deutschland solche Stimmen laut werden mochten, so ist doch nicht in Abrede zu stellen, daß sie auf die Bismarcksche, 1890 allerdings schroff unterbrochene Tradition der deutschen Außenpolitik zurückgreifen konnten. Denn erst nach der Kündigung des deutsch-russischen Rückversicherungsvertrages setzte jene Isolierung Deutschlands ein, die sich als so verhängnisvoll erweisen sollte. Schon Spengler hatte, ebenfalls 1919, das Stichwort vom «preußischen Sozialismus» ausgegeben, in welchem die Tugenden des Individualismus und des Sozialismus, wie Spengler ihn begriff, verbunden waren. «Selbstverantwortung, Selbstbestim-

¹ Vergl. Erich Müller «Nationalbolschewismus» (1933).

mung, Entschlossenheit, Initiative dort, Treue, Disziplin, selbstlose Entsagung, Selbstzucht hier . . .

Kein Ich, sondern ein Wir, ein Gemeingefühl, in dem jeder mit seinem gesamten Dasein aufgeht. Auf den Einzelnen kommt es nicht an, er hat sich dem Ganzen zu opfern.» Mit Sozialismus in marxistischem Sinne hatte das freilich nichts zu tun: die Idee des Sozialismus in seiner tiefsten Bedeutung sein «Wille zur Macht, Kampf um das Glück nicht des Einzelnen, sondern des Ganzen». Es gab einen bürgerlichen Nationalbolschewismus, einen kommunistischen Nationalismus und einen preußischen Bolschewismus, die, obwohl grundverschiedene Motive in diesen drei Richtungen wirksam waren, doch alle in einer bestimmten Orientierung der deutschen Politik am Osten übereinstimmten. Dafür zeugen denn auch die verschiedensten Namen, angefangen bei dem nationalen Kommunisten Laufenberg und Wolffheim, über den «roten Grafen» Ulrich zu Brockdorff-Rantzau bis zu Hans von Seeckt.

*

Jünger ist Offizier. Er hat den Krieg mitgemacht. Er war ein Soldat von legendärer Tapferkeit. Er trägt den höchsten Orden, den das Kaiserreich noch zu vergeben hatte. 1926 hat er ein Buch der Erinnerung «In Stahlgewittern» veröffentlicht, das, alles Geschwätz über Krieg und Kampf verachtend, mit nicht zu überbietender Sachlichkeit das Geschehen an der Front darstellt. Aber nicht nur das: Jünger ist ein Schriftsteller von Rang. Alles, was er schrieb, zeugt dafür: «Das abenteuerliche Herz» (1929), «Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt» (1932) und «Blätter und Steine» (1935). Doch auch dies genügt nicht: Jünger ist repräsentativ. Seine Haltung verkörpert ein Stück Deutschland.

Jünger scheint ein Wort Pascals um seiner Richtigkeit willen sehr zu lieben, er hat es in zweien seiner Bücher angeführt. Es lautet: «Jeder Autor hat einen Sinn, in welchem alle entgegengesetzten Stellen sich vertragen, oder er hat überhaupt keinen Sinn.» Das ist, beabsichtigt oder nicht, für jeden Betrachter ein Anreiz zur Beantwortung der Frage, welches denn jener eine Sinn sei. Läge er offen zutage, oder würde er sich einem raschen Zugriff ergeben, so verlöre Pascals Wort seine beschwörend erregende Bedeutung. Denn gerade das muß festgehalten werden: der eine Sinn bei Jünger ist schwierig zu fassen. Und Jünger erleichtert dieses Vorhaben nicht, lautet doch das 100. seiner Epigramme in «Blätter und Steine»: «Wer sich selbst kommentiert,

geht unter sein Niveau». Wozu nur zu sagen wäre, daß auch der Kommentar noch Niveau hätte. — Worin besteht diese Schwierigkeit, den einen Sinn in Jüngers Schriften zu finden? Ich sehe sie darin: Jünger verkündet einen neuen Mythos, den Mythos des Arbeiters. Der Arbeiter ist eine neue menschliche Gestalt, die schicksalshaft notwendig sich formt, eine Gestalt, die sich vom Ritter etwa, vom Bürger, wenn man diese Formen des Menschseins in ihren typischen Wesen nimmt, radikal unterscheidet. Der Arbeiter ist ein Soldat, der alle soldatischen Tugenden auch in Zeiten, die wir Frieden nennen, bewahrt und betätigt. Die kriegerische Haltung ist die Form eines ganzen Lebens. Der Arbeiter herrscht und dient zugleich. Er herrscht, weil seine Gestalt die Gestalt der Zukunft ist. Er dient, weil der Sinn seiner Existenz sich in der Hingabe an ein Ganzes erfüllt. «Jeder und jedes steht in der Lebensordnung, und der Führer wird daran erkannt, daß er der erste Diener, der erste Soldat, der erste Arbeiter ist. Daher beziehen sich sowohl Freiheit wie Ordnung nicht auf die Gesellschaft, sondern auf den Staat, und das Muster jeder Gliederung ist die Heeresgliederung, nicht aber der Gesellschaftsvertrag. Daher ist der Zustand unserer äußersten Stärke erreicht, wenn über Führung und Gefolgschaft kein Zweifel besteht.» Zum Arbeiter gehört die Technik wie zum Ei die Schale. «Die Technik, das heißt die Mobilisierung der Welt durch die Gestalt des Arbeiters, ist, wie die Zerstörerin jedes Glaubens überhaupt, so auch die entschiedenste antichristliche Macht, die bisher in Erscheinung getreten ist». Der Arbeiter ist, gleich dem «namenlosen Soldaten», «Träger eines Höchstmaßes von aktiven Tugenden, von Mut, Bereitschaft und Opferwillen». Der Arbeiter ist wie der Soldat ersetzbar. Hinter jedem Gefallenen steht bereits die Ablösung in Reserve. Arbeiter und Krieger gehören zusammen, weil der Weltkrieg nicht etwa «eine Summe von Nationalkriegen» ist, sondern vielmehr als «ein umfassender Werkvorgang» betrachtet werden muß, «bei dem die Nation in der Rolle der Arbeitsgröße erscheint». «Die nationale Anstrengung mündet aus in ein neues Bild, nämlich in die organische Konstruktion der Welt». Der Sinn des Arbeiters ist Opfer, Opfer für das Ganze. Den Arbeiter kennzeichnet eine bis ins Letzte und Tiefste gehende Sachlichkeit. Denn die Technik, mit der er verbunden ist, ist ebenfalls die sachlich-rationale Beherrschung der Natur. Jede Vergeudung von Energie ist ein Verbrechen. Der Arbeiter hat nur eine Funktion in einem übergeordneten Plan: er ist ein Rädchen, das, wenn nur minimal exzentrisch, ausgewechselt werden muß. Er ist ein Bohrer,

der, wenn seine Spitze nur wenig verkrümmt, unnütz ist und zum alten Eisen geworfen zu werden verdient. Die Gestalt des Arbeiters bedeutet die «radikale Vernichtung der individuellen Freiheit». Weil es nichts anders im Reich des Arbeiters geben soll, was nicht Funktion des Staates wäre. Die Gestalt des Arbeiters ist der Verzicht, die bedingungslose Verneinung aller Ideale, die aus früheren Zeiten überliefert sind. — Das ist das eine. Und nun das andere. Eben das, was ausmacht, daß der e i n e Sinn in Jüngers Werk sich schwer erschließt. Wer ist denn Jünger selbst? Was macht sein «abenteuerliches Herz» so fesselnd und erschütternd, seine «Blätter und Steine» für ein von der Farbenpracht des Herbstwaldes oder von dem durch die Strenge der Gestalt geordneten Spiel des Lichts in Kristallen fasziniertes Auge so anziehend? Wer ist denn dieser Jünger, der Huysmans schätzt, Angelius Silesius zitiert, Tristram Shandy liest, von Baudelaire spricht, sich in «einem der tiefsten Träumer», Novalis, auskennt? Wer ist denn dieser Jünger, der diese klassische Feststellung macht, die ebenso viel Gefühl für eine Erde und ihre Frucht wie für die differenzierteste Fähigkeit des Genusses verrät: «Nichts macht mit einer Landschaft vertrauter als der Genuß der Weine, die auf ihrer Erde gewachsen und von ihrer Sonne durchleuchtet sind.» Wer ist dieser Jünger, der das «Lob der Vokale» so klug und beschwingt zu sagen weiß? Wer ist dieser Jünger, der in der Kultur des alten Europa so beneidenswert sicher beheimatet ist, des alten unwiederbringlichen Europa? Denn das neue Reich des Arbeiters ist nicht nur der radikale Verzicht auf die individuelle Freiheit, sondern auch der radikale Verzicht auf das, was wir im besten Wortsinne die Kultur Europas nennen. Wo hat ein Reich des Arbeiters Raum für eine Gestalt wie Jünger? Wo darf man ungestraft einen Mythos formen, der das Vergangene, noch stückweis Vorhandene, verneint, und dennoch diesem Vergangenen huldigen, indem man, es genießend und verehrend zugleich, es nennt und beschwört? Nicht stichhaltig wäre die Berufung auf die sachliche Sprache Jüngers, die — eben weil so sachlich — die Sprache eines technisch rationalen Zeitalters sein könnte. Denn gerade dieses Ich, wie es Jünger noch ist, dieses Ich, das noch darüber meditiert, ob ein Genuß des Genusses möglich sei und auf solche Frage diese Antwort gibt: «Nun, für mich kann kein Zweifel bestehen, daß man nicht nur einen in sich trägt, der sich freut, sondern auch einen, der sich über diese Freude freut. Man muß es verstehen, dem Kinde zuzulachen, das man in sich trägt — gleichsam sein Cervantes und Don Quichote in einem zu sein.» Wie

ordnet sich dieses alles in ein Reich des Arbeiters, dieses Reich der äußersten, präzisen Funktionalisierung, der Planung bis in die letzten Bezirke menschlicher Existenz? Wer darf da noch Träume wiedergeben, wie das Jünger tut in seinen «Aufzeichnungen bei Tag und bei Nacht», wo doch der traumlose Schlaf des präzis funktionierenden, müden Arbeiters das Natürliche wäre. Kann es in einer restlos rationalisierten Welt noch diese drei Schlüssel zu allen Erlebnissen geben: den Rausch, den Schlaf und den Tod? Einen Sinn habe jeder Autor. So sagt Pascal. Wo ist er bei Jünger? Sollte er darin bestehen, daß Jünger ein Übergang ist, ein Mensch der überwunden werden soll . . . «und eben das soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham». Unsere Frage wird keineswegs einfacher, wenn wir den Mythos des arbeitenden Menschen uns deutlicher ins Bewußtsein heben, oder wenn wir ihn in der hüllenlosen Darstellung der dritten imperialen Figur, dem Arbeiter, zur Kenntnis nehmen, die Niekisch gegeben hat. Der Krieg — das ist für Jünger ein Anfang. Der Krieg forderte die totale Mobilmachung. «Es läßt sich nun verfolgen, wie die wachsende Umsetzung des Lebens in Energie, der zugunsten der Beweglichkeit flüchtiger und flüchtig werdender Gehalte aller Bindungen, dem Akt der Mobilmachung, die zu verfügen noch bei Kriegsausbruch noch in manchen Ländern das ausschließliche und von keiner Gegenzeichnung abhängige Recht der Krone war, einen immer entscheidenderen Charakter verleiht. Die Erscheinungen, die das bedingen, sind mannigfaltiger Art. So verschwindet mit der Verwischung der Stände und der Beschneidung der Privilegien des Adels zugleich der Begriff der Kriegerkaste dahin; die bewaffnete Vertretung des Landes ist nicht mehr die Pflicht und das Vorrecht des Berufssoldaten allein, sondern sie wird zur Aufgabe aller Waffenfähigen überhaupt. So macht es die ungeheure Vermehrung der Kosten unmöglich, die Führung des Krieges aus einem festen Kriegsschatze zu bestreiten, es ist vielmehr die Anspannung aller Kredite, die Erfassung auch des letzten Sparpfennigs notwendig, um die Maschinerie des Krieges im Gange zu erhalten. So fließt auch das Bild des Krieges als einer bewaffneten Handlung immer mehr in das weitgespannte Bild eines gigantischen Arbeitsprozesses ein.» Eine Rüstung bis ins innerste Mark, bis in den feinsten Lebensnerv ist erforderlich. Dies ist die Aufgabe der totalen Mobilmachung. Aber, darin liegt nun — wie mir scheint — das Entscheidende. Die totale Mobilmachung beschränkt sich nicht auf die Zeit des Krieges. Sie ist vielmehr die Form, die das Leben im

Zeitalter der Massen und der Maschinen notwendig annehmen muß. Die totale Mobilmachung wird zur Lebensform des Arbeiters. Im Reiche des Arbeiters ist sie ein permanenter Zustand. «Die totale Mobilmachung wird weit weniger vollzogen, als sie sich selbst vollzieht. Sie ist in Krieg und Frieden der Ausdruck des geheimnisvollen und zwingenden Anspruchs, dem dieses Leben im Zeitalter der Massen und Maschinen uns unterwirft.» Jünger sieht die totale Mobilmachung in ihrem Sinn für Deutschland. «Und wie das eigentliche Ergebnis eines aufrichtig geführten Lebens nichts anderes als der Gewinn des eigenen tieferen Charakters ist, so kann auch das Ergebnis dieses Krieges für die wirklichen Krieger kein anderes als der Gewinn eines tieferen Deutschlands sein.» Was aber ist in concreto dieses tiefere Deutschland? Doch wohl kaum der rein geographische Raum. Sind es die Dome, die sein Boden trägt, die Menschen, die sein Boden ernährt, ihre tiefsten Gedanken? Doch kaum, erklärt doch Jünger in der Einleitung zur Sammlung «Krieg und Krieger» (1930), es sei das Kennzeichen des deutschen Nationalismus, «daß er den Anteil sowohl am Idealismus der Großväter als auch am Rationalismus der Väter verloren» habe. Was aber bleibt? Auch Jünger ist nicht in der Lage, die neuen Werte sichtbar zu machen.

Ernst Niekisch stößt unbekümmerter vor zur Weltbedeutung der Gestalt des Arbeiters. Diese Weltbedeutung liegt schon beschlossen in seinem Begriff des Arbeiters als der dritten imperialen Figur. Was imperial ist, hat keine nationale Grenze, es gehört der Welt an. «Im Werkraum ist der Arbeiter Funktionsträger einer technischen Planung. Er erzeugt Konstruktionsteile, die nicht gegen andere Teile mit Profit getauscht, sondern mit diesen allein nach sachlicher Zweckmäßigkeit zu einem Ganzen zusammengefügt werden. Er ist im Rahmen der Betriebsbelegschaft kein Individuum, das ein Eigenrecht geltend machen . . . könnte, er ist eingeordnete Produktionskraft, deren Leistung erst im Zusammenhang und Zusammenklang mit den Leistungen der gesamten Arbeitsgruppe Sinn empfängt und ein in sich geschlossenes Sachwerk ergibt.» Der Arbeiter lebt in einer Welt unbedingter Diesseitigkeit. Aller Glaube an eine Jenseitigkeit, an absolute Werte ist verflogen. Das Reich der technischen ratio, das das Reich des Arbeiters ist, hat «kein transzendentes Zentrum». Die Welt ist allein aus sich zu verstehen und zu beherrschen. Der Kosmos ist eine Maschine. Es gibt nur eine technische Logik. Niekisch bemerkt richtig, daß vom Standort der feudalen und bürgerlichen Welt aus «dieser Vorgang der

Entleerung ein Abstieg, ein Verfall, ein Weg ins Nichts» sei. Es fragt sich nur, ob der Mensch so ist, wie ihn Jünger und Niekisch sehen. Eines muß gesagt werden, Jünger entspricht jedenfalls diesem Bild vom neuen Menschen nicht. Wo der Mensch ein Rädchen oder eine Schraube ist, gibt es keine «Aufzeichnungen bei Tag und bei Nacht». Diese — wollten wir wirklich ernst machen mit dem Mythos des Arbeiters — wären vollständig überflüssig. Sie haben nur Berechtigung und Bestand in einem Lebensraum, der den Menschen als solchen würdigt und ehrt, und in dem er nicht nur als Maschinenteil mit der Bestimmung maximal präziser Funktion begriffen wird.

*

Heroischer Nihilismus — ein Wort mit pathetisch-aufreizendem Klang. Ein Held zu sein, der das Dasein trägt, ohne jeglichen Rekurs auf einen Wert, einen Sinn, das ist gewaltig, kühn, furchtbar — aber es ist ein menschenunmögliches Unterfangen. Jünger weiß um seinen Nihilismus. Doch die Etikette macht es nicht aus. Worum geht es? Um den Menschen, der «ein Zweck an sich selbst» ist, nicht nur Funktional, nicht nur Teil einer Maschine. Wozu funktioniert schließlich eine Maschine? Einfach nur, um reibungslos ihre berechnete Tourenzahl zu erreichen? Es ist der Mensch, der die Maschine geschaffen hat. Sie ist auch für ihn da. Im 585. Aphorismus von «Menschliches Allzumenschliches» sagt Nietzsche: «Die Menschheit verwendet schonungslos jeden Einzelnen als Material zum Heizen ihrer großen Maschinen: aber wozu dann die Maschinen, wenn alle Einzelnen (das heißt die Menschheit) nur dazu nützen, sie zu unterhalten? Maschinen, die sich Zweck sind — ist das die umana commedia?» Und eine andere Frage ist nicht abzuweisen. Ist die totale Mobilmachung ein Zustand, der auf Zeiten durchzuhalten ist? Kann diese bis ins Letzte vorgetriebene Erfassung aller technischen Mächte und Instrumente dieser bis in das Tiefste des Menschlichen hinabreichende Griff die Zusammenordnung der Technik und ihres Schöpfers in einem Plan vollbringen? Kann diese Mobilisierung zum Zustand, zum Leben im Alltag, gemacht werden? Ist diese heroische Anstrengung eine mögliche Lebensform für alle, aber auch alle Tage? Und dann eine andere Frage, die Frage: wozu diese übermenschliche Anstrengung? Der Krieg hat die totale Mobilmachung erzwungen. Er hat sie gerechtfertigt. Jene Frage hat mit Nützlichkeitserwägungen nichts zu tun, wie das Jünger doch wohl glaubt. Sie ist allerdings im tiefsten Sinne die Lebensfrage, besser, die

Frage nach dem Sinn des Todes im Leben. Man wird sich hier nicht einigen, denn die Metaphysik des Todes ist eines jeden eigenste Sache und — Tat. Man kann sterben, um einem Größeren das Leben zu erhalten, seinem Land, der Heimat. Dann ist das Leben die Rechtfertigung des Todes. Wenn aber im Tode selbst, wenn im Sterben das Leben seine größte Tat vollbringt, dann ist das Leben nur eine Vorbereitung auf diese letzte Tat, die alles andere — als Vorhergehendes — rechtfertigt, dann enthüllt sich im Tod der Sinn des Daseins.

*

Mit Pascal haben wir begonnen. Pascal möge das letzte Wort haben. Der Krieg ist ein Leiden. Man sollte ihn nicht metaphysisch, man sollte ihn nicht mit einer Todesphilosophie heroisieren. Denn das Leben ist vor dem Tod. «Le temps guérit les douleurs et les querelles, parce qu'on change on n'est plus la même personne. Ni l'offensant ni l'offensé ne sont plus eux-mêmes. C'est comme un peuple qu'on irrite et qu'on reverra après deux générations. Ce sont encore les français, mais non les mêmes.»

Alexandre Calame

von Gotthard Jedlicka

Seit dem Tode von Alexandre Calame ist der Ruhm dieses Malers immer wieder umstritten worden, wenn auch nicht mit Leidenschaft. Er ist kein Künstler, den man leidenschaftlich umstreiten kann. Daß es sich so verhält, geht auf verschiedene Gründe zurück. Alles, was ihn betrifft, spielt sich in gemäßigten Formen ab. Und so wird er für unsere Zeit wiederentdeckt, ohne daß diese Wiederentdeckung, die manche angenehme Überraschung bringt, eine tiefere Erschütterung auslöste. Calame war in seiner Zeit vor allem als ein Spezialist der Berge und der expressiven Schweizerlandschaft berühmt. Man nahm seine Bilder nach Hause mit, um die Reise in die Schweiz in einer andern Form immer wieder erleben zu können. Und was man in den Bergen erlebt hatte, legte man auch in das künstlerische Erlebnis der Bilder hinein. So sehr man Calame dadurch auf der einen Seite überschätzte, so sehr unterschätzte man ihn wiederum auf der