

Colin Wilson

Der Outsider

Eine Diagnose des Menschen unserer Zeit

Mit einer Einführung von Eugen Gürster

Scherz & Goverts Verlag Stuttgart 1957
Deutsche Übertragung von Lieselotte und Hans Rittermann
Titel der englischen Originalausgabe: The Outsider
Erschienen bei Victor Gollancz, London 1956

Broadbent: ... Ich finde die Welt ganz gut, gut genug: eigentlich finde ich sie recht amüsant.

Keegan (ihn mit ruhigem Staunen betrachtend): Sie sind zufrieden?

Broadbent: Als vernünftiger Mensch, ja. Ich sehe keine Übel in der Welt – ausgenommen, selbstverständlich, natürliche Übel –, die nicht durch Freiheit, Selbstregierung und englische Einrichtungen geheilt werden könnten. Ich glaube das, nicht weil ich ein Engländer bin, sondern weil das eine Sache des gesunden Menschenverstandes ist.

Keegan: Sie fühlen sich also in der Welt zu Hause?

Broadbent: Selbstverständlich. Sie nicht?

Keegan: (aus den tiefsten Tiefen seiner Natur) Nein.

Bernhard Shaw: John Bulls andere Insel, IV. Akt

Inhalt

0	Einführung	2
1	Das Reich der Blinden	9
2	Welt ohne Werte	19
3	Der romantische Outsider	31
4	Der Versuch der Daseinsbewältigung	45
5	Die Schmerzschwelle	67
6	Die Frage nach dem wahren Ich	91
7	Die große Synthese	110
8	Der Outsider als Mensch der inneren Schau	126
9	Der Durchbruch aus dem Kreislauf	153
	Quellennachweis	174
	Personenregister	

Angus Wilson
in Dankbarkeit

Einführung

Dies ist ein Buch, bei dem es unmöglich ist, von der Person seines Autors abzusehen. Und kaum wichtiger als sein Inhalt sind die Umstände, unter denen es zustande gekommen ist. Colin Wilsons »Outsider« gehört zu jenen Büchern, deren Erscheinen niemand erwartet hat und die für viele Kritiker und Leser eine Verlegenheit bedeuten, weil sie in kein Gedanken-Schema unterzubringen sind. Der Autor ist 25 Jahre alt, der Sprößling einer Londoner Arbeiterfamilie, der keinerlei höhere Schulbildung in sich aufgenommen hat. Mit 16 Jahren war seine Ausbildung in einer öffentlichen Schule abgeschlossen. Auf Grund eines erfolgreich bestandenen Examens für mittlere Beamte wurde er mit 17 Jahren einer Steuerbehörde in Leicester zugeteilt. Er hat diese Tätigkeit, wie er später versichert, immer gehaßt. Bald darauf wird er in die Royal Air Force einberufen. Nach halbjähriger Militäxzeit wird er frei und faßt den Entschluß, nie mehr in seine Beamten-tätigkeit zurückzukehren. Zu diesem Entschluß hat seinen eigenen Worten zufolge ein Satz beigetragen, den er bei H. G. Wells gefunden hat: »Wenn dir dein bisheriges Leben nicht gefällt, dann kannst du es ändern.« Colin Wilson durchwanderte einen Sommer lang ganz England, nahm da und dort Zufallsarbeit auf und schlief meistens im Freien. Für eine kurze Zeit reiste er nach Frankreich, wo er unter den Einfluß eines extravaganten Bruders der Tänzerin Isidora Duncan geraten ist. Wilson versichert, daß Duncans »Philosophy of Actionism« (Philosophie des Ausdrucks durch Tätigkeit) auf ihn nicht ohne Eindruck geblieben ist. Duncan vertrat unter anderem die Meinung, der wahre Künstler müsse heutzutage imstande sein, auch alle praktischen, von seiner Zeit geforderten Tätigkeiten auszuüben. Nach seiner Rückkehr nach England erhielt der Autor sich durch die Arbeit am Leben, die er gerade vorfand, einmal als Angestellter eines Bestattungsinstituts, ein andermal als Kellner in einem Espresso-Cafe. Um die Miete zu sparen, hatte er monatelang auf der Hampsteader Heide am Rande Londons in einem Schlafsack geschlafen.

Während er am Abend als Kellner arbeitete, las und schrieb er tagsüber in dem großen Lesesaal des Britischen Museums. Colin Wilson scheint zu jenen Autodidakten zu gehören, die plötzlich durch einen starken äußeren Eindruck oder durch die Bekanntschaft mit einem einzigen Buch zum Bewußtsein ihrer eigentlichen Natur und Aufgabe kommen. Die Lektüre einer populärwissenschaftlichen Zeitschrift, die ihm mit 11 Jahren in die Hände fiel, betrachtet er auch heute noch in der Rückerinnerung als entscheidendes Ereignis in seiner geistigen Entwicklung. Mit 13 Jahren, gesteht er, habe er alles zusammengelesen, was in den Leihbibliotheken seiner Nachbarschaft an populärwissenschaftlichem Lesestoff aufzutreiben war. Es ist bezeichnend für ihn, daß er sich schon mit 14 Jahren gedrängt fühlte, an einem Buch zu schreiben, in dem er, zunächst zu eigenem Gebrauch, alle bisher erarbeiteten Erkenntnisse der Menschheit zusammenfassen wollte. Noch heute, nach elf Jahren, erinnert er sich, welchen geistigen Schock für ihn die erste Bekanntschaft mit Bernard Shaw, und zwar mit dessen Schauspiel »Mensch und Übermensch« bedeutete, das er zufällig im Dritten Programm des Britischen Rundfunks zu hören bekam. Colin Wilson ist also ein Amateur im weitesten Sinne des Wortes; und erst wenn wir uns klar sind, daß sein Buch vom Outsider das Buch eines Amateurs ist, eines Autodidakten, der mit einer Lesebesessenheit ohne Beispiel alles in sich aufzunehmen versucht hat, dessen er in seiner Lebens- und Arbeitssphäre habhaft werden konnte, können wir seine Bedeutung richtig würdigen. Sein Buch ist ein Paradox, ja ein Ärgernis, – nicht nur darum, weil hier ein junger Mann ohne jegliche akademische Schulbildung den Anspruch erhebt, gewissermaßen die geistige Summe aus unzähligen wissenschaftlichen und schöngeistigen Werken zu ziehen, die ihm in die Hand geraten sind, und auf Grund einer unbändigen geistigen Leidenschaft sich an die Aufgabe herantraut, »das Wesen der Erkrankung der Menschheit um die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts« zu diagnostizieren. Nicht wenige unter uns werden mit 24 Jahren im Aufblitzen einer Erkenntnis, die uns neuartig und unvergleichlich vorkam, das elektrisierende Gefühl erlebt haben, daß man eigentlich der Mitwelt seine Vision vom Dasein mitteilen müßte. Aber unser Buch blieb ungeschrieben, weil unsere Vision in keine deutliche Gestalt zusammenfließen wollte und doch wohl auch, weil wir die anhaltende geistige Leidenschaft nicht aufbrachten, um Welt und Leben aus unserem eigenen, so spürbar begrenzten Gesichtswinkel aus darzustellen. Colin Wilson ist solcher anhaltenden Passion fähig gewesen, er hatte die geistige Besessenheit, die nötig war, um seinen Mitmenschen klarzumachen, daß die Welt um ihn herum deshalb so aus den

Fugen war, weil sie für seinen Outsider-Typus keinen rechten Platz mehr hatte. Nichts wäre leichter, als ihm nachzuweisen, daß die beachtlichen Kenntnisse und Erkenntnisse, die er in einer stupenden Leseleidenschaft sich angeeignet hat, immer noch fragmentarisch und zufällig sind. Wesentlicher ist, daß er, der mit der täglichen Not des Existenzkampfes früh bekannt geworden war, während seines selbstgewählten Exils im Lesesaal des Britischen Museums die Einsicht gewonnen hat, daß der Menschheit nicht so sehr durch bessere soziale Systeme, durch generelle Hebung des Lebensstandards als durch die Neubesinnung auf etwas geholfen werden konnte, das er freilich vage genug als eine »neue Religion« bezeichnet.

Sein Buch hätte wohl nicht den aufsehenerregenden Erfolg in den Ländern englischer Sprache erzielt, ja kaum einen Verleger gefunden, wenn er nicht den Einfall gehabt hätte, das geistige Unbehagen seiner Zeitgenossen, das er in seinen zahllosen Lesestunden immer deutlicher herausspürte, in einen erkennbaren Typus zu verdichten. Vielleicht ist er auf der richtigen Spur, wenn er unsere Epoche als die des Outsiders bezeichnet. Gewissermaßen schlagartig hat Colin Wilson unsere Zivilisation durch Herausarbeitung gerade des Typus definiert, für den sie keine Verwendung hat. Man sagt über eine Gruppe, einen Verein, einen Klub etwas sehr Definitives aus, wenn man ihn durch die Aufzeichnung der Typen beschreibt, die ihm unter keinen Umständen angehören können – oder angehören wollen. Nicht mit Unrecht haben Londoner Kritiker bemerkt, daß der Outsider durchaus kein zeitgenössischer Sonderfall sei, – ja, daß im Grunde alle größeren und kleineren Geister, die Geschichte gemacht haben, alle Merkmale dieses Typus aufweisen. Trotzdem trifft dieser Einwand nicht das Wesentliche an dem vorliegenden Buch. Ich glaube, daß unsere Zeit deutlicher als andere dadurch bestimmt ist, daß sie die auch in ihr unvermeidlichen Outsider-Figuren in extreme und lebensgefährliche Situationen hineintreibt und damit ihre möglichen und wünschenswerten Einwirkungen auf die Insider wenn nicht ad absurdum führt, so doch verfälscht oder reduziert, – heißen diese Outsider nun Nietzsche, Tolstoi oder Strindberg (der erstaunlicherweise bei Wilson nicht auftaucht). Auch die Verzweiflung der Outsider und die Einsamkeit ihrer Existenz gehören in die Geschichte einer Zeit, die gewöhnlich von einem »Insider« geschrieben wird. Die Tatsache, daß dieses Buch so viele tausende von Lesern gefunden hat, hängt andererseits auch damit zusammen, daß die vielen »Innenseiter« heute ihres Innenseitertums gar nicht mehr so völlig bewußt sind, ja, daß sich jeder heute Lebende in irgendeinem Winkel seines Daseins auch als Outsider empfinden kann.

In Zeiten, in denen die gemeinschaftliche Existenz durch ein bestimmtes Religionsbild geformt ist, – in denen sich die wesentlichen menschlichen Beziehungen innerhalb einer von allen stillschweigend akzeptierten Gesellschaftsordnung abspielen, braucht man nicht lange zu fragen, wer »dazugehört« und wer draußen steht. In solchen Zeiten nimmt selbst der Philister, diese Karikatur des geborenen »Insiders«, und der Bohemien die ihm gebührende Stelle ein. Prekär wird die Sache erst, wenn keiner mehr sicher ist, wohin er eigentlich gehört, und die Freiheit der Wahl von einer immer größeren Mehrheit nur noch als Möglichkeit erlebt wird, die eigene Existenz auf einem individuellen Wege doch zu verfehlen. Erst in einer solchen Situation kann es dann sein, daß die Millionen Insider, die sich mit der ihnen zugefallenen Lebenssituation abgefunden haben, an den Outsidern ihrer Zeit Lebenselemente, vitale Dränge entdecken, die ihnen im eigenen Dasein auszuleben versagt geblieben sind. In solchen Zeiten nehmen die Outsider wie in einem stellvertretenden Opfer die Verzweiflung, das Ungenügen am Dasein auf sich, die bei der Mehrheit der Mitlebenden, sei es durch den übermächtigen Druck des Schicksals, sei es infolge mangelnder Willenskraft unausgetragen geblieben sind. Dadurch, daß er der Natur immer mehr Geheimnisse abgezwungen und für seine praktischen Lebensbedürfnisse nutzbar gemacht hat, ist der Mensch zum nur sich verantwortlichen und auf sich gestellten Regenten der Welt geworden. Eigentlich wollte er nur ihr Regisseur sein, aber heute glaubt er zu entdecken, daß er auch noch das Stück werde schreiben müssen, in dessen Dienst sich der Aufbau der ganzen technischen Apparatur verwenden ließe. Es bleibt ihm, will er weiterleben, nichts anderes übrig, als eine Welt zu »organisieren«, die er ja schließlich nicht gemacht hat, deren Wesen ihm aller wissenschaftlichen Forschungsarbeit zum Trotz ein Geheimnis geblieben ist. Daß die Menschheit inzwischen auf ihrer Zick-Zack-Wanderung an einem Punkt angelangt ist, an dem sie sich zwar nicht durchschauen, aber doch vernichten kann, ist eine Entdeckung, deren geistige Konsequenzen im Bewußtsein der Zeitgenossen noch nicht verarbeitet werden konnten. Die Möglichkeit der Herstellung der Atombombe, die einem fern vom Leben und Denken der Mehrzahl der Zeitgenossen arbeitenden und planenden Gremium von ein paar Eingeweihten

plötzlich gelungen war, ist der Menschheit gewissermaßen wie ein Dachziegel aufs Haupt gefallen.

Der in den Slums von London herangewachsene Colin Wilson war 7 Jahre alt, als sich die Menschheit in den zweiten Weltkrieg einzutreten anschickte, der auf der Oberfläche noch als ein Kampf zwischen zwei Machtgruppen um die politische Endherrschaft aufgefaßt werden konnte. Aber dieser Krieg und der ihm vorausgehende hätten ja gar nicht geführt werden können, wenn nicht auch in den Massen der »Insider« ein noch nicht durchschauter Drang zur Selbstzerstörung, zur Katastrophe wirksam gewesen wäre. Es gehört zu den tragischen Ironien der Weltgeschichte, daß eine Zeit, die den Glauben an die unbedingte Freiheit des Individuums als ihren letzten Glauben erlebt, - daß gerade eine solche Zeit jedes Einzelwesen immer unentrinnbarer in die Teilnahme an jenen totalen Zerstörungsunternehmungen hineinnötigt. In solchen Zeiten ist es das besondere Los der Outsider, daß sie als Barometer des Katastrophenklimas ihrer Zeit fungieren. Und ihre besondere Tragik ist damit gegeben, daß die Mehrzahl der Zeitgenossen solche Sturmsignale nicht ablesen will und vielleicht auch nicht mehr ablesen kann. Man braucht nur zu beobachten, wie die Menschen der technischen Epoche am Morgen en masse an ihre Arbeitsstellen verfrachtet werden und wie sie am Abend nicht weniger en masse vor ihren Vergnügungspalästen Schlange stehen, um darüber Bescheid zu erhalten, wie der Einzelmensch durch unsere zivilisatorische Ordnung von früh bis spät einem immer unentrinnbareren Lebensrhythmus eingefügt ist, während das hohe Lied vom freien Menschen munter weitererklingt. Jeder von uns bewegt sich innerhalb eines solchen Netzes technischer Zwänge und mechanischer Verpflichtungen, ohne die die Weitererhaltung der eigenen Existenz gar nicht mehr möglich wäre, Verpflichtungen, gegen die sich wahrscheinlich die geduldigsten unserer Vorfahren aufgelehnt hätten.

In einer solchen Zeit schreibt ein Amateur ohne wissenschaftliches Training sein Buch vom nicht angepaßten Menschen, der manchmal bewußt, manchmal auch nur dumpf entschlossen ist, seine Existenz nicht von den sozialen Bedingungen und den geistigen Konventionen seiner Zeit bestimmen zu lassen, sondern sie mehr oder minder gewaltsam zu durchbrechen. Nur ein Amateur, im guten Sinn des Wortes, der sich in ein paar hektischen Jahren ein Bild der Menschheit zusammensammelt, wie es sich in den Werken ganzer und halber Genies widerspiegelt, konnte die Naivität aufbringen, gewisse philosophische Fragen, die die Menschheit zu allen Zeiten bewegt haben, so zu stellen, als wären sie vor ihm überhaupt noch nicht ernsthaft gestellt worden. Man behauptet nicht zu viel, wenn man feststellt, daß einige Jahre akademischen Trainings in Oxford oder Cambridge genügt hätten, um einem wissensdurstigen, jungen Menschen ein für allemal abzugewöhnen, die Fragen: »warum leben wir eigentlich noch, - worauf ist denn unser Leben angelegt, - leben wir nicht vielleicht alle ein verkehrtes, unserer inneren Bestimmung gar nicht angemessenes Leben?« in einer so provozierenden Direktheit zu stellen. Solche Fragen heute noch einmal mit dem Pathos des jungen Colin Wilson aufzuwerfen, ist in England ganz besonders »shocking«, das sich im Laufe seiner geistigen Entwicklung den beinahe undurchdringlichen Panzer eines strikt auf die empirische Erkenntnis gegründeten Tatsachenbewußtseins zugelegt hat. In einer Sphäre, in der sich echte philosophische Bildung geradezu daran zu erweisen pflegt, daß gewisse Fragen gar nicht mehr gestellt werden (etwa die nach der geistigen Bestimmung unseres individuellen Daseins oder jene andere, ob das Leben einen Sinn habe oder nötig habe), erscheint unser Buch, ganz unabhängig von seinen Meriten und Mängeln, beinahe als eine Provokation.

Mit solchen Tabus hat unser Autor gebrochen, und bei der Beurteilung seiner Arbeit dürfen wir nicht aus dem Auge verlieren, daß hier ein unverbildeter und im akademischen Sinne ungebildeter Mensch in der Tiefe seines Wesens jene Grundfragen neu entdeckt, die sich eben der Mensch, wie es nun scheint, um keinen Preis ausreden lassen will. Stärker vielleicht, als es dem Autor bewußt ist, bedeutet sein Buch einen freilich manchmal stammelnden, manchmal allzu selbstsicheren Protest gegen das Zeitideal der »integrated person«, der in den Prozeß des Gemeinschaftslebens möglichst störungsfrei und problemlos eingebauten Person. In dem Sinne ist es das Dokument einer nicht immer deutlich artikulierten Revolte gegen eine Zeitauffassung, der im Grunde alle unsere Soziologie, Psychologie, und vor allem unsere Politik zu dienen entschlossen scheinen.

Noch einmal sind wir genötigt, den Leser zu erinnern, daß hier ein sehr junger, am Rande der Bildungswelt seines Landes aufgewachsener Autor sich zum Wortführer eines solchen Protestes ernannt hat. Nur so ist es auch zu erklären, daß er sich über die Schicksalstatsache nicht allzu viele Gedanken gemacht hat, warum es überhaupt Insider gibt, die sich mit den sozialen und geistigen Bedingungen ihrer Zeit mehr oder minder resigniert abzufinden vermögen. Aus seiner Darstellung geht jedenfalls hervor, daß für ihn die Hinnahme gegebener Existenzbedingungen, das Einfügen in die einem zugefallene Lebenssituation nur aus einer gewissen »mob-mentality«, aus der zaghaften und halbentschiedenen Übernahme bisher gültiger Konventionen, aus einem Mangel an Lebensmut, kurz: an Mut zum Outsider erklärt werden muß. Es scheint ihm noch nicht möglich, zu sehen, daß die Hinnahme gegebener Lebensverhältnisse, daß die scheinbare passive Resignation bei der Übernahme eines uns zugekommenen Schicksals auch aus einem tieferen Gefühl für die Tragik der menschlichen Existenz überhaupt herrühren könnte, – aus einem tieferen Einblick in den Leidenscharakter des todverfallenen Daseins und an die durch keinen dramatisch-individuellen Ausbruch je zur Gänze aufzuhebende Rätselhaftigkeit jeglicher Existenz auf dieser Erde. Daß sich einer auf einer dünnen Eisdecke vorwärts zu bewegen getraut, muß nicht unbedingt für seine stärkere Vitalität oder auch nur seine unbedingte Willensentschlossenheit zeugen; es könnte auch ein Zeichen dafür sein, daß er sich nicht ganz klar darüber ist, wie dünn die Eisdecke unter ihm ist. Vielleicht hat er Glück und das Eis bricht diesmal nicht ein. Aber auch das heißt noch lange nicht, daß er für die anderen, für die geborenen oder gewordenen Insider einen neuen Pfad entdeckt hat.

Durchaus hat man bei der Lektüre dieses Buches den Eindruck, daß der Autor seine Vision nicht erst erblickt hat, nachdem er sich durch eine ihn immer wieder überschwemmende Flut von Büchern hindurchgekämpft hatte. Vielmehr scheint ein ihm zunächst nur verhüllt vorschwebendes Bild vom Menschen durch eine ungewöhnlich leidenschaftliche Absorbierung der Werke außerordentlicher Geister allmählich klarere Umrisse angenommen zu haben. Deutlich bestimmt ist Wilsons Outsider-Typus zunächst nur im Negativen: er kann und will sich nicht mit dem Leben, wie er es vorfindet, bescheiden, das praktische Geschäft der Lebenserhaltung, dem er die meisten seiner Mitmenschen mehr oder minder unabgelenkt hingegeben sieht, interessiert ihn nicht oder doch nur ganz gelegentlich. Der Autor scheint aber die Verpflichtung, zu einem positiver umrissenen Porträt seines Outsiders zu kommen, von der Lektüre eines Buches zu der des nächsten zu verschieben, und mehr als einmal sieht es so aus, als lese er weiter und weiter, immer leidenschaftlicher, als müsse er auf diesem Wege schließlich bei einer eindeutig ablesbaren großen Gegenfigur zum Durchschnittsmenschen landen, dessen Haltung zum Dasein ihm unerträglich erscheint. Sein Grundkonzept läuft gewissermaßen auseinander, weil er sich noch nicht darüber ins reine gekommen scheint, daß die von ihm vorgeführten Outsider-Figuren durch zwei elementare Tendenzen gekennzeichnet sind, die nicht ohne weiteres miteinander etwas zu tun haben: das Verlangen nach Allwissen, – und den anderen Drang, das Leben, das die meisten in einem gemäßigten Klima dahinzuleben willens sind, dort auszuprobieren, wo höhere, ja die höchsten Temperaturen vorherrschen. Manchmal wird bei ihm eine gewisse Scheu spürbar, es deutlich auszusprechen, daß die meisten der von ihm dargestellten Figuren nach gar nichts anderem hinzudrängen scheinen als nach der Selbstvergöttlichung. Wer es sich wie so viele der in dem Buche heraufbeschworenen Gestalten zum Prinzip macht, alles bisher Erkannte und Akzeptierte zunächst einmal radikal zu bestreiten, meldet damit ja schon den Anspruch an, daß er und vielleicht nur er allein erkannt hat, worauf das Leben angelegt ist, – daß er, um ein Wort von Jakob Burckhardt anzuführen, vor allen anderen »in die Pläne der Vorsehung« eingeweiht ist. Aber der russische Tänzer Nijinskij, der sich in diesen Reigen der Denker und Dichter hineingemischt hat, spricht es ja unmißverständlich aus: »Ich bin leibhaftig Gott. Jedermann hat die Fähigkeit dazu, aber keiner macht Gebrauch davon.« Warum sollten wir sonst in der Outsider-Parade dieses Buches auch die Figur eines einem Scharlatan zum Verwechseln ähnlichen russischen Mystagogen vorfinden, der sich von seinen bescheideneren Mitmenschen nur dadurch zu unterscheiden entschlossen scheint, daß er sich des Besitzes eines nur ihm zugänglichen und rational nicht weiter nachprüfbaren Geheimwissens rühmt?

Es spricht nicht gegen den Wert dieser Arbeit, daß sie immer wieder im Leser Gedanken anregt, die über die bewußte Absicht des Autors hinausgehen. Sein naiv-ungestümes Philosophieren hat für den Leser auch darum seinen Reiz, weil in diesem Buche oft ganz unvermittelt Bücher und

Autoren, die er aus eigener Lektüre zu kennen glaubte, in einen unerwarteten, neue Perspektiven eröffnenden Zusammenhang gestellt werden.

Gegen Ende des Buches scheint es, als durchschaute es der Autor, daß er sich eine im Grunde unmögliche Aufgabe gestellt hat. Seine exemplarischen Outsider, von deren Existenz her auch noch auf die Existenz der vielen, allzuvielen Insider eine Art indirekten Wertes hinstrahlen soll, sind gerade auf Grund ihres Verlangens nach Totalität zum Scheitern verurteilt. Ja, man wird den Eindruck nicht los, daß sie, einmal zum Extremsten entschlossen, zum Scheitern sehnsuchtsvoll hindrängen, – nach dem physischen Untergang im Selbstmord (unabhängig davon, ob er ausgeführt wird), nach der Selbstaufgabe im Wahnsinn, nach dem Zerfließen des Individuums in irgendeinem Mystizismus.

Der Outsider-Mensch, wie ihn Colin Wilson sehen will, ist durch eine Bedingung charakterisiert oder vielmehr verengt, die ihn schließlich aufhebt. In einer prinzipiellen Bemerkung sagt der Autor von ihm:

»Seine menschliche Natur würde gern etwas finden, worauf sie mit vollkommener Bejahung antworten könnte. Aber seine Ehrlichkeit hindert ihn, eine Lösung anzuerkennen, über die er nicht debattieren kann.« Das heißt in der Praxis: mit der letzten Leidenschaft zu einem extremen Punkt hinstreben, wo das Unsägliche, in Kategorien nicht mehr Ausdrückbare erlebt wird, – wo die Totalität des Lebensprozesses wie in einem jähen Blitz des Erkennens übersehbar wird, – wo alle Sinne zur stärksten Ausdruckssteigerung kommen; der Outsider drängt also in Gebiete hinein, in denen Verstand und Vernunft nicht mehr zuständig sein können, aber er bleibt nach des Autors Konzept mit der Bedingung beladen, daß er auch noch in dieser äußersten Situation über alle seine Erlebnisse zu rasonieren imstande sein muß. So sind die vielen Outsider dieses Buches mit der Sisyphos-Aufgabe belastet, das Unmögliche innerhalb des Bereiches der Möglichkeit zu leisten.

In diese Paradoxie scheint der Autor dadurch hineingenötigt worden zu sein, daß er den religiösen Outsider aus seiner Betrachtung ausklammert. Von der Notwendigkeit einer neuen Religion wird bei ihm des öfteren gesprochen, ja sogar davon, daß die Menschheit verloren sei, wenn sie nicht von der Gewalt einer solchen neuen Religion ergriffen werde. Wir dürfen auch hier nicht vergessen, daß dieses Buch gar nicht den Anspruch erhebt, eine in sich gefestigte Weltanschauung vorzutragen. Es ist vielmehr als eine Art geistigen Logbuches abzulesen, in dem ein zum Selbstbewußtsein erwachender Mensch seine eingeborene Unfähigkeit, das Dasein als eine praktische Affäre zu erleben, vor sich und seinen Mitmenschen dadurch rechtfertigt, daß er die höchsten Geister und die seitsamsten Randgestalten als Kronzeugen aufruft. Es kann nicht bezweifelt werden, daß für viele Leser dieses Buches auch auf ihnen scheinbar vertraute Gestalten ein unerwartetes und aufregendes Licht fällt, weil sie von einem »Hungerleider nach dem Unerreichlichen« nun wirklich in extremis angerufen werden. Ich möchte hier nur als ein Beispiel jenes unheimlich aktuelle Dostojewskij-Wort anführen, das Wilson ausgegraben hat, um die Unzulänglichkeit eines gewissen zeitgenössischen rationalen Humanismus zu erweisen, – jenes Wort von der Zivilisation, die doch nur darauf hinauslaufe, die menschliche Eindrucksfähigkeit ihres Menschentyps ins Leere hinein zu potenzieren: »Und gerade durch die Entwicklung dieser Vielseitigkeit wird der Mensch womöglich auch im Blutvergießen noch Genuß finden ... Ist es Ihnen nicht aufgefallen, daß die raffiniertesten Blutvergießer fast ausnahmslos die zivilisierten Menschen gewesen sind ...«

Vorzüge und Mängel dieses Buches sind mit der einen Grundtatsache gegeben, daß wir in ihm dem Prozeß des Philosophierens gewissermaßen im Naturzustande beiwohnen können. Hier hat nicht ein Autor aus purem Geltungsdrang ein Buch geschrieben, um der Welt möglichst emphatisch seinen Standpunkt klarzumachen oder gar um ihr eine neue Kur für ein altes Übel anzubieten. Hier hat sich vielmehr ein mit einem ungewöhnlichen kritischen Vermögen ausgestatteter Geist auf alle Bücher gestürzt, die ihm in seiner verengten Lebenslage erreichbar waren, um in einer Welt mit sich selbst ins reine zu kommen, deren soziale, politische und geistige Grundvoraussetzungen ihm unheimlich fremd geblieben waren. Ich glaube, daß Colin Wilson mit dieser ungewöhnlichen Anstrengung seinen Mitmenschen einen großen Dienst geleistet hat. Der Leser wird für sich selber herausfinden, wie sehr der Autor in seinem passionierten Bemühen, inmitten einer auf ihn hereinbrechenden Sturzflut von fremdem Geistesgut einen eigenen Standpunkt zu

behaupten, mit heftigen Anfällen von Selbstüberschätzung zu kämpfen hat. Aber solche Anfälle sollten wir nicht minder gleichmütig in Kauf nehmen wie die Neigung des Autors zu vorschnellen Synthesen; es ist ein Kaufpreis, den wir zu zahlen willens sein sollten, um dem heute schon raren und vielleicht bald aussterbenden Schauspiel beizuwohnen, wie hier aus einem Naturdrang heraus die großen Werke der Menschheit noch einmal intensiv daraufhin abgeklopft werden, ob sie vielleicht noch unentdeckte Geheimnisse enthalten.

Das Buch endet, man kann es nur mit einem englischen Ausdruck sagen, mit einer »anti-climax«. Statt uns mit einer Lösung oder mit einem Lösungsversuch zu kommen, entläßt uns der Autor mit der Versicherung, er betrachte sein Buch als nicht vergeblich geschrieben, wenn er im Leser den Wunsch erregt habe, gewisse philosophisch angehauchte Werke von G. B. Shaw noch einmal im Lichte unserer Zeitprobleme nachzulesen. Man sieht, die Schockwirkung, die der Autor im Alter von 13 Jahren beim Mithören von »Mensch und Übermensch« erlebt hat, hält noch an. Und die Grenzen seiner heutigen inneren Erfahrung sind vielleicht dadurch bezeichnet, daß er Shaw nicht als geistvollen Ironiker verstanden wissen will, sondern geradezu religiösen Denker.

Das elementare Glaubensbekenntnis aller der in diesem Buche an uns vorüberziehenden Geister könnte durch einen Satz von Aldous Huxley ausgedrückt werden: »Life is not enough«. Auch der Autor selbst spricht an einer eindrucksvollen Stelle seines Buches davon, daß gewisse kriminelle Typen in Dostojewkijs »Totenhaus« gerade darum das Interesse des Lesers in ihren Bann schlagen, weil an ihnen ein Element des Mehr-als-nur-Menschlichen zum Ausdruck kommt. Und es spricht für seine geistige Leidenschaft nicht minder als für sein natürliches Ungenügen an der empirisch beschreibbaren Wirklichkeit, daß er die talentiert verfaßten und erfolgreichen Romane seiner Londoner literarischen Freunde als zu leicht, zu ungewichtig darum empfindet, weil ihre Themen und ihre Figuren eben nur menschlich, allzu menschlich seien, – so menschlich seien sie, daß man »schon nach der Lektüre der ersten 50 Seiten so etwas wie eine intellektuelle Konstipation« zu verspüren beginne. Aber wie gesagt, die Konzeption seines Buches erlaubt ihm noch nicht, weiter vorzudringen als zur Verklärung und Verabsolutierung jener immer blinden Lebenskraft, die doch schon der verzweifelte Heroismus eines Nietzsche ad absurdum gedacht und gelebt hat.

Daß der Autor in den Zug seiner Outsider-Figuren Pascal, den er gelesen zu haben scheint, nicht aufgenommen hat, bleibt seltsam; denn das Grundparadox, von dem der Autor nicht loskommen kann, – der mit der menschlichen Existenz gegebene elementare Widerspruch zwischen der immer kümmerlichen und begrenzten Menschenexistenz und dem immer neu und unabgeschreckt erhobenen Anspruch, das Vollkommene zu entdecken und vielleicht zu verwirklichen, ist ja gerade von Pascal so einzigartig dargelegt worden, daß eigentlich nur Varianten, aber nicht Steigerungen dieser Erfahrung vorstellbar sind. Halten wir uns daran, daß der Autor entschieden erklärt hat, sein Buch sei nichts als der Ausdruck einer »leidenschaftlichen, ganz persönlichen Überzeugung«. Heute ist er jedenfalls noch zu passioniert, zu kurz erst der Springflut des andrängenden heterogensten Bildungsgutes entstieg, als daß er sich schon mit der weisen Erkenntnis von T. S. Eliots »Simeon« begnügen könnte: »Not for me, the ultimate vision« – unangemessen für mich: die letzte Vision.

Hier hat ein Zeitgenosse, der von früh an unter nicht eben günstigen Bedingungen um seine nackte Existenz kämpfen mußte, ein Buch geschrieben, um es deutlich zu sagen, wie sehr der Mensch verkümmert, wenn von ihm das Leben nicht anders verwirklicht wird als im individuellen und gruppenmäßigen Kampf um materielle Selbstbehauptung. Er hat es in einer Zeit geschrieben, da auf immer weiteren Gebieten unserer Erde die Voraussetzungen systematisch vernichtet werden, unter denen Outsider-Existenzen überhaupt noch möglich werden können. Denn jene »Entfremdung« von der Wirklichkeit der umgebenden Welt, die für Colin Wilson geradezu das geistige Zeichen ist, an dem eine feinere, zukunftssträchtigere Art Mensch zu erkennen ist, – sie wird heute von einer noch immer wachsenden Anzahl von Zeitgenossen als ein Zustand erlebt, der durch gesellschaftliche Mittel abgeschafft werden sollte. Die Frage, welchem Typus heute an vielen Punkten unserer Welt ein prinzipieller Krieg erklärt ist, kann beantwortet werden: Dem Outsider. Die Menschen des Westens stehen heute mehr als einmal in einer Attitüde geistiger Unbestimmtheit da, wenn ihnen vom Osten her vorgehalten wird, daß sie gar nicht mehr in der Lage seien, ein verbindliches Gedankenbild oder gar ein Credo anzubieten. Aber

vielleicht könnten sie doch dadurch zu kräftigerer Selbstbestimmung und Selbstdefinition kommen, daß sie sich als Mitteilhaber einer Zivilisation erleben, die noch Outsider dulden will.

Ein englischer Kritiker hat von diesem Buch und seinem Autor festgestellt: »He has given my mind a shake.« Es wird, vermute ich, nicht allzuvielen Lesern geben, die diesem Satz nicht zustimmen können. Und ich glaube auch, daß viele darin übereinstimmen, daß diese mit natürlichem geistigem Ungestüm vorgetragene Anmeldung der Wichtigkeit und Legitimität einer Outsider-Existenz heute im rechten Moment kommt.

Erstes Kapitel

Das Reich der Blinden

Der Outsider ist zunächst ein soziologisches Problem. Er ist ein Mensch, der im Verborgenen sein Wesen hat.

»Auf dem offenen Oberdeck einer Straßenbahn sitzt ein Mädchen. Ihr Kleid, ein wenig gerafft, bauscht sich im Wind. Da gibt es eine Stockung im Verkehr, und wir werden getrennt. Die Straßenbahn rollt davon, sie entschwindet wie ein flüchtiger Traum. Die Straße hinauf und hinab lauter schwingende Kleider, duftig und leicht bieten sie sich dar, wehende Röcke, Kleider, die etwas enthüllen und doch nichts enthüllen. In dem hohen und schmalen Spiegel eines Ladens sehe ich mich näherkommen, ziemlich blaß, mit verhangenem Blick. Es ist nicht irgendeine Frau, die ich im Sinn habe, – alle Frauen sind es, sie suche ich in diesen da ringsum, eine nach der anderen.« [1a](#)

Dieser Abschnitt aus dem Roman »Die Hölle« von Henri Barbusse umreißt einige Wesenszüge des Outsiders. Sein Held schlendert in Paris eine Straße entlang, und die Wünsche, die sich in ihm regen, sondern ihn ab von anderen Menschen. Das Verlangen nach einer Frau, das er in sich fühlt, ist nicht durchweg sinnlicher Art, denn er fährt fort:

»Ich unterlag und folgte meinem Trieb, wie der Zufall es wollte. Ich ging einer Frau nach, die mir von der Ecke her Blicke zugeworfen hatte. Dann gingen wir nebeneinander her. Wir sprachen ein paar Worte miteinander, sie nahm mich mit zu sich ... Ich ließ die banale Szene über mich ergehen, es lief ab wie ein Platzregen. Nun bin ich wieder auf der Straße, aber die Befriedigung, die ich mir erhoffte, ist ausgeblieben. Eine unendliche Beschämung verwirrt mich. Mir ist, als könnte ich die Dinge nicht mehr so sehen, wie sie zuvor gewesen sind. *Ich sehe zu tief und zuviel.*«

Das ganze Buch hindurch bleibt der Held ungenannt. Er ist der anonyme Mensch, der immer außerhalb steht.

Vom Lande kommt er nach Paris, findet eine Stellung in einer Bank, nimmt sich ein Zimmer in einer »Familienpension«. Allein in seinem Zimmer und sich selbst überlassen, denkt er nach: Er ist kein Genie, hat keine Aufgabe zu erfüllen und bringt keinen nennenswerten Elan mit. »Ich habe weder Vermögen noch Verdienste aufzuweisen, und dennoch sehne ich mich nach irgendeiner Art von Belohnung.« [1b](#) Religion – daraus macht er sich nichts. »Was philosophische Gespräche betrifft, so kommen sie mir allesamt sinnlos vor. Nichts kann man erfahren, nichts wahrhaft ergründen. Wahrheit – was meinen sie damit?« [1c](#) Seine Gedanken schweifen unsteret von einer verflissenen Liebesaffäre und ihren physischen Freuden hinüber zum Tode: »Der Tod, das ist die bedeutendste von allen Ideen.« Dann zurück zu seinen Lebensproblemen: »Ich muß Geld verdienen.« Da bemerkt er einen Lichtschein an der Wand, er kommt aus dem Nachbarzimmer. Er stellt sich auf das Bett und späht durch das Guckloch.

»Ich schaue, ich sehe... das Zimmer nebenan liegt vor mir in seiner ganzen Nacktheit. « [1d](#)

Damit beginnt die Handlung des Romans. Tag für Tag steht er auf seinem Bett und blickt auf das Kommen und Gehen da drüben. Einen ganzen Monat lang sieht er es sich an, er selbst steht abseits und – symbolisch gesprochen – darüber. Sein erstes Abenteuer sozusagen ist dies: er beobachtet eine Frau, die das Zimmer für die Nacht gemietet hat. Er gerät in äußerste Erregung, während er beobachtet, wie sie sich auszieht. Diese Seiten des Buches sind von jener gewollten Sensationslust, wie sie ihren Anhängern im Nachkriegs-Frankreich immer wieder vorzuwerfen war (so daß Guido Ruggiero schrieb: »Der Existentialismus nimmt das Leben als eine Art Sensationsstück«). Doch das Eigentliche kommt erst. Am nächsten Tag versucht er, die Szene in seiner Vorstellung noch einmal lebendig werden zu lassen. Aber es will ihm nicht glücken, wie auch schon der Versuch mißlungen war, das, was er vordem bei seiner Geliebten erlebt hatte, in Gedanken zu wiederholen:

»Ich ließ mich hinreißen, Einzelheiten zu erfinden, um mir so die Intensität des Erlebens von neuem zu vergegenwärtigen.
›Sie nahm höchst verlockende Stellungen ein.«

Nein, nein, das ist nicht wahr.

Diese Worte haben alle gar kein Leben. Sie lassen einen unberührt, *ohnmächtig das Eigentliche zu treffen, die Intensität des Erlebten.*« [1e](#)

Gegen Ende des Romans »Die Hölle« wird der Held ohne Namen einem Schriftsteller vorgestellt, der in Gesellschaft von dem Buch erzählt, an dem er gerade schreibt. Ein Zufall ... es handelt von einem Mann, der ein Loch in die Wand bohrt und alles ausspäht, was im Nebenzimmer geschieht. Der Schriftsteller erzählt das ganze Buch, soweit es schon gediehen ist, und seine Zuhörer finden es wunderbar: Bravo! Das wird ein überwältigender Erfolg! Der Outsider aber hört düsteren Sinnes zu. »Ich, der ich bis ins Innerste des menschlichen Herzens eingedrungen und aus seinen Tiefen wieder aufgetaucht war, konnte an dieser pantomimischen Karikatur meiner selbst nichts Menschliches finden. Es war alles derart oberflächlich, daß nichts mehr stimmte.« [1f](#) Jener Schriftsteller erläutert nun: »Der Mensch, aller Äußerlichkeiten entkleidet ... das ist es, was ich darstellen möchte. Andere verlassen sich auf die Phantasie ... ich bin für die Wahrheit.« Der Outsider indessen fühlt, daß, was er gesehen hat, die Wahrheit ist. Zugegeben, für uns, die wir den Roman ein halbes Jahrhundert nach seinem Erscheinen lesen, ist da gar kein wesentlicher Unterschied zwischen der Wahrheit jenes Schriftstellers und der des Helden. Die »Dramen«, die sich jeweils im Nebenzimmer abspielen, erinnern uns manchmal an Sardou, manchmal an Dostojewskij, dort wo er mehr darauf bedacht ist, uns eine Idee auseinanderzusetzen, als sie in Menschen und Ereignissen Gestalt werden zu lassen. Doch Barbusse meint es ernst, und dieses Ideal, »für die Wahrheit einzustehen«, ist der rote Faden, der sich durch die gesamte Literatur des 20. Jahrhunderts zieht.

Der Outsider bei Barbusse hat alle charakteristischen Merkmale dieses Menschentyps. Ist er ein Outsider, weil er vom Leben enttäuscht ist und darum neurotisch? Oder ist er neurotisch, weil ihn irgendein tiefer Instinkt in die Einsamkeit treibt? Er ist befangen in allem, was Geschlecht, was Verbrechen, was Krankheit betrifft. Zu Beginn des Romans berichtet er von einer Unterhaltung nach Tisch, bei der ein Rechtsanwalt von der Gerichtsverhandlung gegen einen Mann erzählt, der ein kleines Mädchen vergewaltigt und erwürgt hat. Alle anderen Gespräche ringsum verstummen, und der Outsider beobachtet insgeheim, wie seine Tischgenossen die entsetzlichen Einzelheiten aufnehmen.

»Eine jüngere Frau, ihre Tochter neben sich, ist drauf und dran zu gehen, doch sie vermag sich nicht loszureißen ... Und dann die Männer: einen von ihnen, einen simplen, friedlichen Mann, höre ich deutlich keuchen. Ein anderer, eine unauffällige bürgerliche Erscheinung, führt eine schleppende Konversation mit seiner jungen Tischnachbarin in irgendwelchen Gemeinplätzen. Aber er sieht sie dabei an, als wenn er mit den Augen in sie eindringen wollte und noch mehr als das. Sein zudringlicher Blick hat über ihn Gewalt, und er schämt sich dessen ...« [1g](#)

Die Lage des Outsiders gegenüber der Gesellschaft ist ganz klar. Alle, Männer wie Frauen, haben diese gefährlichen, unaussprechlichen Regungen, doch sie wahren den Schein vor sich selbst, vor anderen; ihre Achtbarkeit, ihre Philosophie, ihre Religion – all das sind nur Versuche, etwas vorzutäuschen, etwas als zivilisiert und vernünftig erscheinen zu lassen, was in Wirklichkeit wild, ungezähmt und irrational ist. Er ist ein Outsider, weil er für die Wahrheit einsteht.

Das ist sein Standpunkt. Aber er ist dabei im Nachteil mit seinem offensichtlichen Abweichen vom Normalen und seinem introvertierten Wesen. In der Tat sieht es so aus wie der Versuch der Selbstrechtfertigung eines Mannes, der weiß, daß er degeneriert, angekränkelt und in sich gespalten ist. Zweifellos ist eine solche Spaltung vorhanden. Der Mann, der eine Frau beim Entkleiden beobachtet, hat den gierigen Blick eines Tieres, jener aber, der den jungen Liebenden zusieht, die zum erstenmal ganz für sich allein sind, und mit seinen Worten alle Erhabenheit, Zartheit und Ungewißheit dieses Augenblicks darzustellen weiß, ist keineswegs brutal, er ist sehr menschlich. Das Tier und der Mensch jedoch leben in ein- und demselben Körper; sobald die Gier des Tieres einigermaßen befriedigt ist, verschwindet es, und an seine Stelle tritt der Mensch, der die tierische Begierde verachtet.

Das also ist das Problem des Outsiders. Wir werden ihm im Laufe dieses Buches in den verschiedensten Formen begegnen: auf der metaphysischen Ebene bei Sartre und Camus (wo es Existenzialismus genannt wird), auf der religiösen Ebene, bei Böhme und Kierkegaard, ja sogar

auf der kriminellen Ebene, bei Dostojewskij's »Stawrogin« (der ebenfalls ein kleines Mädchen vergewaltigt und schuld ist an ihrem Tode). Das Problem bleibt im wesentlichen immer das gleiche; es ist lediglich eine Frage, was davon jeweils als mehr oder weniger nebensächlich abzuziehen ist.

Barbusse deutet an, sein Held werde durch den Umstand, daß er tiefer sieht als andere Menschen, zum Outsider; zugleich aber wird festgestellt, er habe »keine besondere Begabung, keine Botschaft auszurichten« und dergleichen mehr; und nach allem, was im weiteren Verlauf des Buches von ihm berichtet wird, haben wir keinen Grund, daran zu zweifeln. Sein Held hat ohne Frage nur mittelmäßiges Format; er hat keinen Deut Talent zum Schreiben, und das ganze Buch steckt voller Klischees. Das muß unbedingt gesagt werden, damit wir der Versuchung entgehen, den Outsider mit dem Künstler gleichzusetzen und damit die Frage: »Krankheit oder tiefere Einsicht?« gar zu sehr zu vereinfachen.

Viele große Künstler haben keinen jener charakteristischen Züge des Outsiders. Shakespeare, Dante, Keats waren offenbar alle ganz normale Menschen, durchaus wohl situiert; sie hatten nichts an sich, was man als Krankheit oder nervöses Unvermögen ankreiden könnte. Keats, der als Romantiker stets einen deutlichen Unterschied machte zwischen dem Dichter und dem gewöhnlichen Sterblichen, scheint nie auch nur den Schatten irgendwelcher im Unterbewußtsein lauender Minderwertigkeitskomplexe oder sexueller Neurosen verspürt zu haben; da war keine Empfindlichkeit für soziale Unterschiede wie etwa bei D. H. Lawrence, noch etwa das Verlangen, die eigene intellektuelle Überlegenheit zu behaupten wie bei James Joyce, vor allem aber keinerlei Sympathie mit der Haltung von Villiers De Lisle Adams Axel, den Keats so sehr bewundert: »Leben, das mögen unsere Dienstboten für uns besorgen.« Wenn es je einen Menschen gegeben hat, der sein Leben in die eigene Hand nehmen wollte, so war es Keats. Und er ist durchaus keine Ausnahme unter den großen Dichtern. Der Outsider kann ein Künstler sein, aber der Künstler muß keineswegs ein Outsider sein.

Soviel läßt sich nun über das Wesen des Outsiders sagen: er hat einen besonderen Sinn für das Abseitige und Jenseitige. Selbst Keats schrieb, kurz vor seinem Tode, in einem Brief an Browne: »Mir ist, als wäre ich schon gestorben und lebte nun ein Leben nach dem Tode.« Das ist jene Aufgeschlossenheit für die Irrealität, die wie ein Blitz aus heiterem Himmel kommen kann. Gute Gesundheit und starke Nerven lassen dergleichen kaum aufkommen, aber vielleicht nur deshalb, weil ein gesunder Mensch über andere Dinge nachdenkt und nicht dahin blickt, wo es nur Ungewißheit gibt. Wer davon einmal etwas zu Gesicht bekommen hat, für den ist die Welt fortan nie mehr eine Stätte, wo alles mit rechten Dingen zugeht. Barbusse hat uns gezeigt, daß der Outsider ein Mann ist, der in der bequemen, beschränkten Welt der Bürgerlichkeit nicht leben kann, wo er alles, was er sieht und berührt, als Tatsache hinzunehmen hat. »Er sieht zu tief und zu viel«, und was er sieht, das ist im Grunde ein Chaos. Für den Bürger ist die Welt grundsätzlich ein Reich der Ordnung mit einem gewissen unruhigen Element des Irrationalen, des Bedrohlichen, doch gestattet ihm seine Befangenheit im Gegenwärtigen dies meist zu ignorieren. Für den Outsider ist die Welt weder vernünftig noch in Ordnung. Wenn er angesichts der bürgerlichen Selbstgefälligkeit seine Neigung zur Anarchie hervorkehrt, so ist dies nicht einfach das Bedürfnis, der Ehrbarkeit, die ihn reizt, eine lange Nase zu drehen: es ist das quälende Empfinden, die Wahrheit sagen zu müssen um jeden Preis, wenn anders es noch Hoffnung geben soll, daß die Ordnung letztlich einmal wieder hergestellt wird. Und selbst wenn es den Anschein hat, als ob keine Hoffnung mehr bliebe, so muß die Wahrheit doch gesagt werden. (Das Beispiel, dem wir uns nun zuwenden, ist ein eigenartiger Beleg dafür.) Der Outsider ist ein Mensch, der das Chaos erkannt hat. Er mag keinen Grund haben zu glauben, das Chaos sei etwas Positives, der Keim des Lebens (in der Kabbala ist das Chaos – tohuwabohu – einfach nichts anderes als ein Zustand, in welchem die Ordnung verborgen liegt; so ist das Ei das »Chaos«, in dem bereits der Vogel steckt); trotzdem, die Wahrheit muß ausgesprochen, das Chaos ins Auge gefaßt werden.

Das letztveröffentlichte Werk von H. G. Wells gibt uns Einblick in solch einen Erkenntnisprozeß. Die Studie »Der Geist am Ende seiner Möglichkeiten« scheint geschrieben zu sein, um eine Art Offenbarung wiederzugeben.

»Der Verfasser weiß recht beachtliche Gründe anzuführen für seine Auffassung, daß innerhalb eines Zeitraumes, der eher nach Wochen und Monaten zu bemessen ist als etwa nach

Äonen, ein grundlegender Wandel der Bedingungen eingetreten ist, unter denen das Leben, und zwar nicht nur das menschliche Leben, sondern alles seiner selbst bewußte Dasein sich von seinen Anfängen her entfaltet hat. Wenn seine Überlegungen schlüssig sind, dann ist das Ende all dessen, was wir Leben nennen, nahe und unvermeidlich. Er teilt mit, zu welchen Schlußfolgerungen die Wirklichkeit ihn selbst genötigt hat, und er meint, es sollte Interesse genug vorhanden sein, darüber nachzudenken; er will sich damit jedoch niemandem aufdrängen.« [2a](#)

Dieser letzte Satz ist bemerkenswert wegen seiner sonderbaren Logik. Wells' Überzeugung, daß das Leben an sein Ende gekommen sei, ist, wie er sich ausdrückt, »eine bestürzende Vorstellung«. Ist sie wahr, so hebt sie die ganze Studie auf, – offensichtlich, denn sie verneint alles Leben und seine Erscheinungsformen. Wells, der selbst etwas von dieser Widersprüchlichkeit spürt, erklärt, er schreibe »genötigt von einer wissenschaftlichen Schulung, die ihn verpflichtete, sich über die Welt und seine eigenen Gedanken bis an die Grenzen seiner Fähigkeit klar zu werden«.

»Sein neu sich entfaltender Intellekt sieht sich befremdlichen, überzeugenden Tatsachen gegenüber, die so überwältigend sind, daß er, wäre er wirklich eines jener logischen, beharrlichen Wesen, die wir so gerne sein wollen, Tag und Nacht mit geradezu leidenschaftlicher Konzentration, mit besorgtem Sinn und heißem Bemühen über das endgültige Verderben nachgrübeln würde, dem sich die Species Mensch gegenüber sieht. Wir sind jedoch keine Wesen solcher Art, wir leben nach der Richtschnur veralteter Erfahrungen und nicht im Blick auf künftige Ereignisse, so unvermeidlich sie sein mögen.« [2b](#)

Wells bezieht sich dabei auf ein früheres Buch »Die Überwindung der Zeit« und schreibt: »Eine solche Überwindung, wie sie dies Buch zugesteht, wird eher die Zeit selbst vollbringen als etwa der Mensch«.

»Time like an ever rolling stream bears all its sons away They fly forgotten as a dream dies at the opening day.« [3](#)

Das ist der typische Pessimismus eines Shakespeare, unmittelbar aus dem »Macbeth« oder »Timon von Athen« abgeleitet. Ein überraschendes Zitat bei dem Manne, der sein ganzes Leben lang als Credo predigte: »Wenn dir dein Leben nicht gefällt, so kannst du es ändern«, wie etwa der Optimist in »Menschen wie Götter« und »Ein modernes Utopien.« Wells sagt, er werde den Grund für diesen Wandel seiner Betrachtungsweise mitteilen, wenn der Leser ihm genau folgen wolle:

»Kalt und rauh starrt die Wirklichkeit jedem von denen entgegen, die ihren Sinn freizumachen vermögen, um der gnadenlosen Frage, die den Verfasser überwältigt hat, entgegenzublicken. Sie entdecken, daß eine furchtbare Fragwürdigkeit in das Leben gekommen ist. Von jeher gilt das Interesse des Verfassers seiner kritischen Prognose. Bei allem und jedem fragt er: Wohin wird das führen? Und es schien ihm natürlich anzunehmen, daß allem Wandel eine Grenze gesetzt sei, daß also wohl neue Dinge und Ereignisse zutage treten würden, aber immerhin in einer gewissen Beständigkeit, unter Wahrung der natürlichen Kontinuität des Lebens. Bei all der gegenwärtigen ungeheuren Verwirrung unserer Welt blieb doch stets die Annahme, daß letzten Endes das Reich der Vernunft wiedererstehen werde. Es war dabei nur die Frage, welche Formen die neue vernunftbestimmte Phase annehmen würde, welche Art Übermensch, welcher Erehwon oder was immer die zeitweiligen Wolken und Wirren durchbrechen würde. Darauf hat der Verfasser sein ganzes Sinnen gerichtet.

Er tat sein Äußerstes, um diese aufwärts weisende Spirale zu verfolgen ... bis zu ihrem Berührungspunkt mit einer neuen Phase in der Geschichte des Lebens, und je mehr er die augenscheinlichen Realitäten erwog, desto weniger war er imstande, überhaupt irgendeine solche Konvergenz zu ermitteln. Die Wandlungen folgten keinem System mehr, und je weiter er den Verlauf abschätzte, den sie zu nehmen schienen, desto größer war die Divergenz. Bis dahin waren die Ereignisse durch eine gewisse logische Stetigkeit zusammengehalten, so wie etwa die Himmelskörper durch das Gesetz der Schwerkraft. Jetzt ist es, als ob dieser Zusammenhalt geschwunden sei und alles irgendwie irgendwohin treibe mit

ständig sich steigernder Geschwindigkeit ... jeglicher Plan künftiger Dinge hat sich verflüchtigt.« [4a](#)

Wer Prof. Whiteheads Bücher kennt, wird spüren, daß Wells ein schlechter Zeuge ist für dessen alten Gegner, »die Zwiespältigkeit der Natur«, da er als ein Mann der Wissenschaft so weit ging, den Bereich der Natur aufzuteilen in »Dinge, wie sie eigentlich sind« (d. h. die Dinge, mit denen die Wissenschaft zu tun hat) und Dinge, wie sie von menschlichen Wesen wahrgenommen werden (d. h. die Dinge, mit denen Kunst und Musik sich befassen), und daß Wells' Ansicht, Geist und Natur liefen nicht mehr parallel, nur die äußerste Konsequenz seiner Haltung ist. Whitehead geht es in seiner »Philosophie des Organismus« gewiß um dieselbe Forderung auf *Ganzheit* der Vorstellung von Geist und Natur wie mir in diesem Buche; ein Vergleich des Denkens von Professor Whitehead mit dem von T. E. Hulme würde vermutlich viel Licht in die Probleme des zeitgenössischen Humanismus bringen.

Auf den folgenden Seiten werden diese Gedankengänge noch erweitert und wiederholt, ohne daß gezeigt wird, wie der Autor zu ihnen gelangt ist. »Eine bittere Fragwürdigkeit ist in die Dinge gekommen«, und im folgenden Absatz: »Wir geraten in das grelle Licht bislang unglaublicher Neuheit. Je stärker unser Mühen um die Analyse, um so unvermeidlicher ist das Innwerden der geistigen Niederlage.« »Die Kinoleinwand starrt uns entgegen. Diese Leinwand stellt den eigentlichen Stoff für unser Sein dar. Unser Lieben, unser Hassen, unsere Kriege und Schlachten sind nicht mehr als auf diesem Stoff tanzende Gaukelbilder, an sich so unwirklich wie ein Traum.« [4b](#)

Es bestehen augenscheinlich weitgehende Unterschiede zwischen der Haltung von Wells und der des Helden bei Barbusse, aber die Grundhaltung des Outsiders ist ihnen gemeinsam: das Nicht-annehenwollen des Lebens, des menschlichen Lebens, so wie es von menschlichen Wesen in einer menschlichen Gesellschaft gelebt wird. Beide würden sagen: ein solches Leben ist ein Traum, es ist unreal. Wells geht dabei weiter als Barbusse in der Richtung vollkommener Verneinung. Gleich sein erstes Kapitel beschließt er mit den Worten: »Es gibt keinen Weg, der da heraus, keinen, der drum herum und auch keinen, der mitten hindurch führt.« Es kann kein Zweifel sein, daß Wells, soweit es ihn betrifft, »zu tief und zu viel sieht«. Solche Erkenntnis aber bedeutet Stillstand, so der tote Punkt in Eliots Gerontion: »Nach solcher Erkenntnis, wozu noch Vergebung?«

Wells hatte versprochen, seine Gründe dafür anzugeben, wie er zu solch einer bestürzenden Behauptung gekommen sei. Indessen äußert er auf den noch verbleibenden 19 Seiten seiner Schrift nichts dergleichen, er wiederholt lediglich seine Thesen. »Unser zum Untergang verurteilter Ameisenstaat«, »Harte, unerbittliche Feindschaft gegen unsere Welt«, »Kein Plan irgendwelcher Art«. Er verbreitet sich vage über Einsteins Paradoxon von der Lichtgeschwindigkeit, über die »Radiumuhr« (eine Methode, welche die Geologen zur Bestimmung der Erdzeitalter anwenden). Er widerspricht sogar seiner ursprünglichen Feststellung, daß *alles* Leben am Ende sei; nur die Gattung des *homo sapiens* hat ausgespielt. »Die Sterne in ihrem Lauf haben sich gegen ihn gewandt, und er muß einem anderen Lebewesen Platz machen, das besser imstande ist, dem Schicksal zu begegnen, das über die Menschheit hereinbricht.« Auf den letzten Seiten seiner Schrift ist aus der Posaune des Jüngsten Gerichts die Frage geworden: »Kann die Zivilisation gerettet werden?«

»Meine eigene Wesensart jedoch läßt mich entschieden daran zweifeln, daß es nicht jene kleine Minderheit geben soll, die Augenzeuge des Lebens sein wird bis hin zu seinem unumgänglichen Ende.« [4c](#)

Wie dem auch sei, diese Schrift muß als die pessimistisch rückhaltloseste Äußerung in der modernen Literatur angesehen werden, zusammen mit T. S. Eliots »Hohle Menschen«. Eliots Verzweiflung war ihrem Wesen nach religiös, und wir könnten versucht sein anzunehmen, Wells' Verzweiflung sei ebenfalls religiöser Natur, wenn er nicht beharrlich betonte, er spräche von einem wissenschaftlichen Faktum, einer objektiven Wirklichkeit.

Es kann nicht überraschen, daß das Werk von Wells' Zeitgenossen kaum beachtet wurde: um seine Schlußfolgerungen einleuchtender erscheinen zu lassen, hätte es des ungeheuren dialektischen Apparats von Schopenhauers »Welt als Wille und Vorstellung« oder Spenglers »Untergang des Abendlandes« bedurft. Ich hörte selbst, wie ein zeitgenössischer Schriftsteller es bezeichnete als »einen Ausbruch von Mißlaunigkeit einer Welt gegenüber, die sich weigerte, ihn

als Messias anzuerkennen«. Gewiß, wenn wir es auf der Ebene annehmen, auf der er es geschrieben hat – indem wir auf jeden Satz eingehen –, dann spüren wir das Aufkommen von Problemen, die auf sich selbst zurückzuführen scheinen. Warum schrieb er denn überhaupt, wenn er doch keine Hoffnung auf Rettung zu bieten hatte? Wenn die Schlußfolgerungen, zu denen er gelangt ist, sein eigentliches bisheriges Leben wie die Zukunftsmöglichkeiten der gesamten menschlichen Rasse verneinen, wohin wollen wir dann von da aus noch gehen? Wells' These ist, daß wir niemals irgendwohin gegangen sind: wir sind von unseren Irrtümern mitgezogen worden und haben geglaubt, irgendeine Vorwärtsbewegung sei immer noch besser als gar keine. Die Wahrheit ist, daß das Gegenteil, nämlich *keine Bewegung*, die endgültige Antwort sein dürfte, die Antwort auf die Frage: Was werden die Menschen *tun*, wenn sie die Dinge sehen, wie sie sind.

Es ist ein langer Weg von Mr. Pollys Entdeckung (»Wenn dir dein Leben nicht gefällt, so kannst du es ändern«) bis zu dem Satz: »Da gibt es keinen Weg heraus, drum herum oder mitten hindurch.« Barbusse ist den halben Weg gegangen mit seiner Frage: »Wahrheit, was meinen Sie damit?«, die einen logischen Folgesatz hat, nämlich: »Ändern, was würde das schon ausmachen?«. Wells ist den ganzen Weg gegangen und hat uns bis an die Schwelle des existentialistischen Problems geführt: Muß das Denken das Leben verneinen? Ehe wir zu diesem neuen Aspekt der Problematik des Outsiders übergehen, ist noch ein weiterer Punkt des Vergleichs zwischen Barbusse und Wells zu erörtern. Der Held von Barbusse ist bereits ein Outsider, wenn wir ihm begegnen; wahrscheinlich ist er schon immer ein Outsider gewesen. Wells selber war jedoch die meiste Zeit seines Lebens ganz entschieden ein Mensch, der mitten darin stand. Unermüdlich kam er seinen Pflichten der Gesellschaft gegenüber nach; er gab ihr gute Ratschläge, wie sie sich bessern könne. Er war der personifizierte Geist der Wissenschaft, der die Geschichte des Lebens untersuchte und daraus seine Schlußfolgerungen zog, der die Gesellschafts- und Sozialgeschichte wie die politische und die Religionsgeschichte studierte, ein Nachfahre der französischen Enzyklopädisten, die unablässig Wissensstoff zusammentrugen und aufhäuften. Bei ihm hätte die Frage: »Wahrheit, was meinen Sie damit?« eine voluminöse Darstellung aller Wahrheitsideen im Lauf der Geschichte der sieben Kulturkreise hervorgebracht. Es liegt etwas derart Bestürzendes darin, wenn ein solcher Mann zum Outsider wird, daß wir geneigt sind, nach physischen Ursachen für diese Veränderung zu suchen: Wells war ein kranker, müder Mann, als er »Der Geist am Ende seiner Möglichkeiten« schrieb. Dürfen wir nicht dies als den eigentlichen Grund und die treibende Kraft für seine Schrift ansehen?

Leider nicht. Wells erklärt, seine Schlußfolgerungen seien objektiv; wenn das aber der Fall ist und man wollte nun behaupten, er sei krank gewesen, als er sie niederschrieb, so würde das nicht mehr bedeuten, als etwa zu sagen, er habe einen Schlafrock und Hausschuhe getragen. Es ist unsere Aufgabe, zu beurteilen, ob die Welt so gesehen werden kann, daß Wells' Schlußfolgerungen unvermeidlich sind, und – wenn das so ist – zu entscheiden, ob diese Art, die Dinge zu sehen, aufrichtiger, gültiger, objektiver ist als unsere herkömmliche Betrachtungsweise. Selbst wenn wir im voraus entscheiden, die Antwort sei »Nein«, so kann es doch lehrreich sein, sich im Wechsel des Blickwinkels zu üben.



Die Behauptung des Outsiders läuft auf das gleiche hinaus wie die dem Helden in Wells' »Das Reich der Blinden«: er sei der einzige Mensch, der wirklich zu sehen vermag. Auf den Einwand, daß er nicht als gesund gelten könne und neurotisch sei, erwidert er: »Im Reich der Blinden ist der Einäugige König.« In der Tat liegt sein Fall so, daß er als einziger Mensch weiß, daß er krank ist, in einer Zivilisation, die dies von sich nicht weiß. Manche Outsider, die später zu betrachten sein werden, würden sogar noch weiter gehen und behaupten, die menschliche Natur an sich sei krank, und der Outsider sei der Mensch, der diese unangenehme Tatsache ins Auge faßt. Dies alles braucht uns aber jetzt noch nicht zu beschäftigen; im Augenblick halten wir nur einen *negativen Standpunkt* fest, den der Outsider als das Wesentliche der Welt proklamiert, wie er sie sieht. »Wahrheit, was meinen Sie damit?« »Es gibt weder einen Weg heraus, noch drum herum, noch einen mitten hindurch. Und darauf müssen wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit richten.

Als Barbusse seinen Helden die erste Frage stellen ließ, war er sich ganz gewiß nicht bewußt, daß er damit das Kernproblem eines dänischen Philosophen umschrieb, der im Jahre 1855 in

Kopenhagen verstorben war. Sören Kierkegaard war ebenfalls zu dem Schluß gekommen, philosophische Diskussionen seien samt und sonders sinnlos, und zwar aus dem gleichen Grund wie Wells: die Wirklichkeit hebt sie auf. Oder, wie Kierkegaard es ausdrückte, die Existenz hebt sie auf. Kierkegaards Angriff war vor allem gegen den deutschen Metaphysiker Hegel gerichtet, der (beinahe wie Wells) versucht hatte, »Gottes Wege mit dem Menschen zu rechtfertigen«, als er vom Ziel der Geschichte und dem Ort des Menschen in Raum und Zeit sprach. Kierkegaard als einem tief religiösen Menschen schien dies alles unaussprechlich schal. Er erklärte: Fügt mich in ein System, und ihr macht mich zunichte – ich bin nicht nur eben eine mathematische Figur – ich *bin*.

Nun hat eine solche Behauptung wie die, daß logische und wissenschaftliche Betrachtungsweise nicht zur Wahrheit führen könne, offenbar seltsame Konsequenzen. Unsere gesamte Wissenschaft ruht auf der Voraussetzung, daß eine Feststellung, wie »Alle Körper fallen im Bereich der Erdanziehung mit einer Beschleunigung von 9,81 Meter in der Sekunde«, definitive Bedeutung hat. Doch wenn man die ultimative Geltung der Logik verneint, dann wird sie unsinnig. Und wenn man die Logik nicht verneint, so ist es schwierig, diesem Gedankengang folgend, Wells und John Stuart Mill zu widerlegen. Darum hat Kierkegaard es so ausgedrückt: Ist ein existentialistisches System möglich; um es anders zu sagen: Kann man eine Philosophie leben, ohne entweder das Leben oder die Philosophie selbst zu negieren? Kierkegaards Schlußfolgerung hieß: Nein; eine Religion jedoch kann man leben, ohne das Leben oder die Religion selbst zu negieren. Wir brauchen uns hier nicht mit den Überlegungen aufzuhalten, die ihn zu dieser Schlußfolgerung brachten. (Interessierte Leser können sich in seiner »Unwissenschaftlichen Nachschrift« unterrichten.) 5 Es ist wichtig, dabei festzustellen, daß seine Bejahung christlicher Werte ihn nicht davon abhielt, die christliche Kirche scharf anzugreifen mit der Begründung, sie habe das Problem, ihre Religion ins Leben umzusetzen, dadurch gelöst, daß sie ihr Arme und Beine abhackte, um sie dem Leben anzupassen. Es ist erheiternd, daß der andere große existentialistische Philosoph des 19. Jahrhunderts, Friedrich Nietzsche, die christliche Kirche mit gegenteiligen Argumenten angriff: sie habe das Problem dadurch gelöst, daß sie das Leben unterdrückte, um es der christlichen Religion anzupassen. Beide nun, Kierkegaard wie Nietzsche, waren geübte Denker, und beide stellten mit gewissem Stolz fest, sie seien Outsider. Daraus möchte man folgern, daß sich in ihren Werken eine scharfsinnige Verteidigung des Outsiders und seines Standpunktes finden sollte. Und man findet sie in der Tat.

Nietzsche wie Kierkegaard entwickelten eine Philosophie, die vom Outsider ausging. Heute wenden wir Kierkegaards Bezeichnung an, wenn wir davon sprechen, und nennen es Existentialismus. Als Kierkegaards Werke in den zwanziger Jahren in Deutschland wieder aufgelegt wurden, nahmen sich die Gelehrten seiner an, die seine religiösen Schlußfolgerungen verwarfen, seine Methoden der Analyse jedoch benutzten, um die sogenannte »Existenzphilosophie« zu begründen. Dabei verlegten sie das Schwergewicht vom Outsider wiederum auf die Hegelsche Metaphysik. Später wurde in Frankreich der Existentialismus populär durch die Werke von Jean Paul Sartre und Albert Camus, die nun den Nachdruck abermals auf den Outsider legten und schließlich zu ihren eigenen Schlußfolgerungen kamen hinsichtlich der Frage, wie man eine Philosophie leben könne: Sartre in seiner »Lehre vom Ausgesetztsein« (auf die wir später noch kommen werden) und Camus in seinem Glaubenssatz: »Bleibe ein Outsider«. Wir müssen beide nacheinander untersuchen.



Sartre stellt in seinem frühen Roman »Der Ekel« [6a](#) geschickt alle jene Punkte zusammen, die wir schon im Zusammenhang mit Wells und Barbusse erörtert haben: die Unwirklichkeit, die Verwerfung der Mitwelt sowie der kulturellen Standardbegriffe, und schließlich die »Kino--Vorstellung« nackter Existenz »ohne einen Weg heraus, drum herum oder mitten hindurch«.

»Der Ekel« gibt sich als das Tagebuch eines Historikers namens Roquentin: nicht eines versierten wissenschaftlichen Historikers wie Wells, vielmehr eines Literarhistorikers, der sich damit befaßt, die Lebensgeschichte eines wendigen Diplomaten und Politikers mit Namen Rolleston auszugraben. Roquentin lebt allein in einem Hotel in Le Havre. Sein Leben könnte ein Muster stiller Gelehrsamkeit sein: Unterhaltungen in der Bibliothek, intimer Umgang mit der Wirtin des

Cafés: »Ich lebe allein, gänzlich allein; ich spreche mit niemandem, niemals. Ich empfangenichts, ich gebe nichts ...« [6b](#)

Doch eine Reihe von Enthüllungen verstört ihn. Er steht am Strand, hebt einen flachen Stein auf, um ihn über das Wasser zu schnellen und plötzlich ... da war etwas, was ich sah und was mich abstieß; ich weiß nicht mehr, war es nun das Meer oder der Kieselstein«. Er läßt den Stein fallen und geht davon. [6c](#)

Roquentins Tagebuch ist ein Versuch, zu objektivieren, was mit ihm geschieht. Er forscht in seiner Erinnerung, er überprüft die Vergangenheit. Da war etwas, was sich in Indochina abgespielt hatte: ein Kollege hatte ihn aufgefordert, eine archäologische Expedition nach Bengalen mitzumachen; er war drauf und dran, anzunehmen –

»... auf einmal erwachte ich aus einem sechsjährigen Schlaf ... Ich verstand nicht, was ich in Indochina zu suchen hatte. Was tat ich dort? Warum sprach ich mit den Leuten? Warum war ich so sonderbar gekleidet? ... Vor mir stand eine Idee – gleichgültig, weitläufig, fade. Ich weiß nicht genau, was es war, aber ich konnte ihr nicht ins Antlitz sehen, so widerte sie mich an.« [6d](#)

Ohne Zweifel geschieht hier etwas. Da ist einmal sein gewöhnliches Leben, mit seinen Vorstellungen von Absicht, Zweck und Nutzen. Und dann gibt es da jene Enthüllungen oder vielmehr das Aufkommen des Ekels, der seinem üblichen Dasein den Boden entzieht. Der Grund ist nicht weit zu suchen. Roquentin ist ein viel zu genauer und aufrichtiger Beobachter. Wie Wells fragt er bei all und jedem: wohin soll das führen? Nie läßt er nach im Wahrnehmen der Dinge. Von dem Wirt des Cafés sagt er: »Wenn das Lokal sich leert, leert sich auch sein Kopf.« Das Leben dieser Menschen hängt von den Ereignissen ab. Wenn einmal bei ihnen nichts mehr passieren würde, so würden sie selber aufhören zu sein. Schlimmer noch sind die »salauds«, die Dreckskerle, deren Bilder er in der Gemäldegalerie der Stadt anschauen kann, diese hochgestellten Männer aus dem öffentlichen Leben, die ihrer selbst so sicher sind, so sicher, daß das Leben ihnen gehört, und daß ihr Dasein notwendig ist. Aber Roquentins kritischer Sinn wendet sich gegen ihn selbst; auch er hatte Sinn und Bedeutung erkannt, dort, wo er nun feststellt, daß es keine gibt. Auch er ist von Ereignissen abhängig.

In einem überfüllten Café hat er Angst, ein Glas Bier anzusehen. »Aber ich kann nicht erklären, was ich sehe. Niemandem. Da ist es: ich gleite ganz langsam hinab in die Tiefe, in die Furcht.« [6e](#)

Wenige Tage später beschreibt er wiederum bis ins Detail die Umstände eines Anfalls von Ekel. Diesmal sind es die Hosenträger des Wirtes vom Kaffeehaus, die seinen Abscheu erregen.

Nun beobachten wir, daß der Ekel den Schmutz von Roquentins Umgebung erst recht hervorzuheben scheint. (Sartre ist in seiner Hervorhebung von »Dunkel und Schmutz« weiter gegangen als irgendein Schriftsteller zuvor; weder Joyce noch Dostojewskij bieten dieses von physischem Unrat gebannte Sinnesempfinden.) Es überwältigt Roquentin, ein geistiges Gegenstück heftigen körperlichen Erbrechens.

»... der Ekel ist nicht *in* mir; ich spüre ihn *dort draußen* auf der Wand, auf den Hosenträgern, überall rings um mich. Er bildet eine Einheit mit dem Café, und ich bin es, der in ihm ist.« [6f](#)

Wie Wells, so besteht auch Roquentin auf dem objektiven Charakter der Wahrnehmung.

Irgendjemand legt eine Schallplatte auf; es ertönt die Stimme einer Negerin, sie singt: »Some of These Days«. Beim Zuhören vergeht das Gefühl des Ekels:

»Als die Stimme aus dem Schweigen kam, fühlte ich meinen Körper hart werden und den Ekel schwinden. Auf einmal war es beinahe unerträglich, so hart zu werden, so strahlend ... Ich bin *in* der Musik. Feurige Kugeln kreisen in den Spiegeln, umgeben von Rauchringen.« [6g](#)

Es ist notwendig, dieses Erlebnis zu analysieren, diese wohlbekannteste ästhetische Erfahrung: die Kunst bringt Ordnung und Logik in das Chaos.

»Ich bin erregt, ich fühle meinen Körper als eine abgestellte Präzisionsmaschine. Ich habe ja wirkliche Abenteuer erlebt. Ich bringe zwar die Einzelheiten nicht mehr zusammen, aber ich sehe doch die feste Verkettung aller Umstände. Ich habe die Meere befahren, Städte hinter mir zurückgelassen, ich bin in die Wälder gedrungen, und immer wieder strebte ich anderen Städten zu. Frauen habe ich gehabt, und mit Kerlen habe ich mich herumgeschlagen; doch nie konnte ich den Weg zurückfinden, sowenig wie man eine Schallplatte rückwärtslaufen lassen kann.«

Kunstwerke können ihn nicht rühren. Kunst ist Denken, und Denken gibt der Welt lediglich einen Anschein von Ordnung für den, der schwach genug ist, sich von solcher Schaustellung überzeugen zu lassen. Allein etwas von so instinktivem Rhythmus wie der »Blues« kann ihm ein Gefühl von Ordnung geben, das nicht trügerisch erscheint. Aber selbst das mag nur eine zeitweilige Zuflucht sein; jede tiefergehende nervliche Erschöpfung würde den Kollaps dieses Gefühls der Ordnung auslösen, auch in »Some of These Days«.

In dem Tagebuch wird man Zeuge, wie alle Wertbegriffe Roquentins zusammenbrechen. Die Erschöpfung nötigt ihn mehr und mehr zur Beschränkung auf die Gegenwart, das Hier und Jetzt. Das Erinnerungsvermögen, das den Geschehnissen Folgerichtigkeit und Zusammenhang gibt, versagt und läßt ihn in zunehmendem Maße angewiesen sein auf die Bedeutung dessen, was er sehen und berühren kann. Es ist der Skeptizismus eines Hume, der hier instinktive und alleszerstörende Züge annimmt. Alles, was er sehen und berühren kann, ist unkenntlich, im Stich gelassen vom Gedächtnis, wie die Fotografie eines vertrauten Gegenstandes aus einem ungewohnten Blickwinkel. Er schaut einen Stuhl an und vermag ihn doch nicht zu erkennen. »Ich murmele vor mich hin: das ist eine Sitzbank. Aber das Wort stockt auf meinen Lippen. Es versagt sich und will sich dem Gegenstand nicht anpassen ... Die Dinge sind von ihren Namen getrennt. Sie sind da, grotesk, hartnäckig, riesig, und es scheint lächerlich, sie Sitzbänke zu nennen oder überhaupt irgend etwas über sie auszusagen. Ich bin inmitten von lauter Dingen, – namenlosen Dingen.« [6h](#) Im Park erfährt er die volle Auswirkung der Enthüllung, als er auf die Wurzel eines Kastanienbaumes starrt.

»Ich wußte nicht mehr, daß es eine Wurzel war. Die Worte hatten sich verflüchtigt und mit ihnen die Bedeutung der Dinge, ihre Nutzenanwendung und die schwachen Zeichen der Zuordnung, welche die Menschen auf ihrer Oberfläche eingeritzt haben. Da saß ich nun ... vor dieser knotigen, gänzlich ungestalteten Masse, die mir Furcht machte ... Es nahm mir den Atem. Niemals vor diesen letzten Tagen hatte ich empfunden, was das bedeutet: *Dasein*. Ich war wie die anderen ... Ich sagte gleich ihnen: das Meer *ist* grün; dieser weiße Punkt dort droben *ist* eine Möwe. Aber ich fühlte nicht, daß das alles existierte ... Und dann auf einmal hatte das Dasein sich plötzlich enthüllt. Es hatte den Anschein einer abstrakten Kategorie verloren; es war der eigentliche Teig der Dinge, diese Wurzel war eingeknetet in Dasein ... Diese Dinge nun, sie verursachen mir Unbehagen; ich hätte gewünscht, sie wären weniger bedeutsam, sondern trockener, von mehr abstrakter Art ...«

Er hat den tiefsten Punkt der Selbstverachtung erreicht: sogar die Dinge negieren ihn. Wir alle kennen seine Erfahrung anderen Menschen gegenüber zur Genüge; eine Persönlichkeit oder eine Überzeugung können allem Widerstand zum Trotz Eindruck machen, und sogar die Großstadt selber, das Durcheinander von Verkehr und Menschen in der Regent Street, kann eine schwache Persönlichkeit überwältigen und bewirken, daß sie sich als unbedeutend empfindet. Roquentin fühlt sich unbedeutend vor den Dingen. Ohne die Bedeutung, die sein Wille ihr normalerweise zulegen möchte, ist seine Existenz absurd.

Die Kausalität – das Schreckbild Humes – ist zusammengebrochen; folglich *gibt es keine Abenteuer*. Die Lebensbeschreibung Rollebons wäre ein anderes Unternehmen des Irrtums gewesen, denn sie hätte dem Leben Rollebons eine *Notwendigkeit* zugemessen, die in Wirklichkeit nicht da war; die Ereignisse hatten keinen wirklichen Zusammenhang und folgten nicht aufeinander wie in einer Geschichte. Nur Blindheit gegenüber der Tatsache blanker, nackter Existenz konnte jemals die Illusion entstehen lassen, daß sie es täten.

Was dann? Gibt es keine Kausalität, keine Möglichkeit einer Sinndeutung? Sartre bringt das Leben auf folgenden Nenner: »Der Mensch ist eine nutzlose Passion«. Es gibt da keine Wahl nach

Roquentins Berechnung; es gibt nur nutzlos sein und darum wissen oder nutzlos sein, ohne es zu wissen.

Und doch hat Roquentin einen Schimmer davon erfahren, was Sinn und Ordnung bedeuten: in »Some of These Days«. Da war Sinn, da gab es Ursache und Wirkung, indem eine Note unvermeidlich auf die andere folgte. Roquentin fragt sich, warum er nicht etwas Ähnliches hervorbringen sollte, etwas Rhythmisches, Zweckbestimmtes, vielleicht einen Roman, den die Menschen später lesen könnten und spüren: Da war ein Versuch, Ordnung in das Chaos zu bringen. Er wird Le Havre und das Leben Rollebons hinter sich lassen; es *muß* eine andere Art des Lebens geben, die nicht wertlos ist. An dieser Stelle endet das Tagebuch.

Roquentin lebt wie der Held von Barbusse; die vier Wände seines Zimmers bilden fast auch schon die Grenze seines bewußten Daseins. Aber er ist weiter und tiefer vorgedrungen als der Mann vor dem Loch in der Wand. Seine Haltung hat den toten Punkt von Wells erreicht. »Der Mensch ist eine nutzlose Passion«, das könnte als die Quintessenz der Schrift »Der Geist am Ende seiner Möglichkeiten« gelten. Vollständige Verneinung wie in Eliots »Hohlen Menschen«: Wir sind die hohlen Menschen, wir sind die »salauds«. Roquentin ist in der Lage des Helden aus »Das Reich der Blinden«. Er allein ist der Wahrheit bewußt; und wenn alle Menschen sich ihrer bewußt würden, dann wäre dem Leben ein Ende gesetzt. Im Reich der Blinden ist der Einäugige König, aber sein Königtum ist Herrschaft über nichts. Es bringt keine Vollmachten und Vorrechte mit sich, nur Verlust des Glaubens und Erschöpfung der Tatkraft. Seine Welt ist eine Welt ohne Werte.

Das also ist der Stand der Dinge, auf den uns Barbusses Outsider gebracht hat. Es wurde schon ganz deutlich bei jenem Verlangen, das die wehenden Kleider der Frauen in ihm erregten; denn was er wollte, war nicht sexueller Verkehr, sondern irgendeine schwer zu definierende Art von Freiheit, für die die Frauen mit ihrer verschleierten, verborgenen Nacktheit ein Symbol sind. Wohl war sexuelles Verlangen da, aber nicht ausschließlich, sondern verstärkt und hochgetrieben von einem Ressentiment gegen die Verwirrung durch das eilfertige Pariser Treiben mit seinen gutgekleideten Frauen. »Und dennoch sehne ich mich nach irgendeiner Belohnung.«

Trotz der Zivilisation, die ihm das Gefühl seiner Unbedeutendheit eingeprägt hat – bis er gewiß ist, »daß er nichts hat und nichts verdient« – trotzdem glaubt er, ein Recht zu haben auf ..., auf was? Auf Freiheit? Das ist ein viel mißbrauchtes Wort. Vergeblich durchsuchen wir »Die Hölle« nach einer Definition dafür. Sartre und Wells haben festgestellt, der Mensch sei niemals frei, er sei lediglich zu dumm, dies zu erkennen. Auf was aber hat dann der Outsider ein unveräußerliches Recht?

Die Frage muß uns auf ein neues Feld führen: in die Welt jener Outsider nämlich, die eine gewisse Einsicht in das Wesen der Freiheit gewonnen haben.

Zweites Kapitel

Welt ohne Werte

Der Outsider neigt dazu, sich in existentialistischen Redewendungen auszudrücken. Er kümmert sich nicht um den Unterschied zwischen Körper und Geist oder den von Mensch und Natur; diese Begriffe bringen theologisches Denken und Philosophie mit sich. Beides lehnt er ab. Für ihn ist der einzig gewichtige Unterschied der zwischen Sein und Nichtsein. Barbusses Held sagt ja: »Der Tod ist die bedeutendste aller Ideen.«

Barbusse und Wells verkörpern zwei verschiedene Arten, dem Problem beizukommen. Barbusses Methode könnte man die »empirische« nennen. Sein Held ist kein Denker; er akzeptiert das *Leben*, seine Werte jedoch kann er nicht anerkennen. Wells geht noch viel weiter in seiner Ablehnung; seine Schlußfolgerungen sind bis zum Nihilismus vorgetrieben; seine Art des Vorgehens ist, wie die von Hume, rationalistisch.

In Roquentins Fall werden die Schlußfolgerungen durch eine Wechselwirkung von Vernunft und Erfahrung erreicht. Wieder ist es das rationale Element, das ihn zum Nihilismus treibt; der einzige »Schimmer von Erlösung« rührt von einer Erfahrungsebene her, die von folgerichtigem Denken nicht berührt wird, nämlich von einer Negerfrau, die »Some of These Days« singt. Vernunft führt zum Stillstand. Wenn es eine Lösung gibt, so ist sie nicht mittels der Vernunft zu suchen, sondern auf dem Wege der Erfahrung. Wir müssen dabei die logische Möglichkeit im Auge behalten, daß es vielleicht keine Lösung gibt. Jedenfalls haben wir nun zunächst das empirische Verfahren zu prüfen.

Der Outsider bei Albert Camus ist sogar noch mehr Empiriker als der bei Barbusse. Er denkt tatsächlich noch weniger; er hat »kein Genie, keine ungewöhnlichen Empfindungen aufzuweisen«; tatsächlich hat er überhaupt kaum irgendwelche Empfindungen.

»Mutter starb heute. Oder gestern? Ich weiß es nicht genau.«

Dieser Ton von Indifferenz klingt durch den ganzen Roman »Der Fremde«. Wie in »Die Hölle« und in »Der Ekel« bleibt es bei dem Brauch, daß der Held ein Tagebuch führt. Meursault ist Algerier. Gleich die erste Seite kennzeichnet seinen Charakter. Als er seinen Arbeitgeber um Urlaub bittet, um am Begräbnis seiner Mutter teilzunehmen, sagt er:

»Es tut mir leid, Monsieur, aber ich kann nichts dafür, wissen Sie. Später fiel mir ein, daß ich das nicht hätte zu sagen brauchen ... es kam ihm ja zu, seine Teilnahme auszusprechen usw. ...«

Wenn Meursault den Tod seiner Mutter »empfunden« hätte, so würde er sich nicht entschuldigt haben. Wie der Leser bald entdeckt, empfindet er sehr wenig.

Das soll nicht heißen, daß er desillusioniert oder der Welt überdrüssig wäre. Dieser Typ des Gedankenlosen zeigt mehr Verwandtschaft zu P. G. Wodehouses »Young Men In Spats«. Er hat Freude am Essen und Trinken, am Sonnenbaden und am Kinobesuch. Er lebt in der Gegenwart. Er erzählt vom Begräbnis seiner Mutter, sachlich, aber ohne Empfinden; er war erschöpft, weil er die ganze Nacht hatte aufbleiben müssen, aber sonst berührte es ihn nicht weiter. Am nächsten Tag geht er zum Schwimmen und fängt eine Liebelei mit einem Mädchen an. Auf einer halben Seite skizziert er die Entwicklung dieser Beziehung: sie sehen sich einen Lustspielfilm an, danach gehen sie auf sein Zimmer und schlafen dort miteinander. Am Morgen, nachdem sie gegangen ist, heißt es: »Ich schlief bis zehn Uhr. Dann blieb ich bis Mittag im Bett liegen und rauchte Zigaretten.

Das ist die Atmosphäre aus Eliots »Waste Land«:

»I read much of the night and go south in the winter.«

Was uns vergleichsweise überrascht, ist das Fehlen jeglicher moralischen Abwertung in dem Buch von Camus; da gibt es keinerlei Andeutung, daß der Autor uns etwa nahelegen möchte, Meursault als Nichtsnutz und Müßiggänger zu verurteilen.

Eine ungewöhnliche Eigenschaft jedoch hat Meursault, und das ist seine Aufrichtigkeit. Das Mädchen bittet ihn, sie zu heiraten, und er stimmt sofort zu:

»Dann fragte sie mich wieder, ob ich sie liebte. Ich antwortete wie schon einmal zuvor, daß es darauf gar nicht oder fast gar nicht ankäme, aber daß ich eigentlich glaubte, ich liebte sie nicht.«

Diese Aufrichtigkeit entspringt der Indifferenz jeglichen Dingen des Gefühls gegenüber; er mißt keiner Sache Bedeutung bei, weshalb also sollte er lügen?

Meursault freundet sich mit einem Kuppler an und wird in einen Streit zwischen diesem und einem Araber verwickelt. Ein Tag, müßig am Strand verbracht, endet damit, daß Meursault den Araber erschießt. Es war Notwehr; aber der Araber war ohne Waffe, und es gab keinen Zeugen. Meursault sieht sich des Mordes angeklagt.

Und da nun geschieht es, daß die seltsamen Eigenschaften des Outsiders sich gegen ihn selbst richten. Ein Mann, der einen Mord begangen hat, sollte zumindest irgendwelche Anteilnahme zeigen an dem, was er getan hat; seine beste Chance für einen Freispruch liegt darin, daß er jammert, protestiert, sich überwältigt zeigt von dem schrecklichen Unglück. Aber von Anfang an bringt Meursaults Gleichgültigkeit die Untersuchungsrichter außer Fassung. Sie können es nur als Gefühlslosigkeit vermerken. Und dann war da die Sache mit der Beerdigung. Warum ließ ihn der Tod seiner Mutter so unberührt? Liebte er sie nicht? Wieder spricht seine Aufrichtigkeit gegen ihn.

»Ich könnte ganz aufrichtig sagen, daß ich meine Mutter gern hatte, aber das würde nicht viel besagen.«

Der Amtsrichter ist ein humaner und religiöser Mann, der nur zu froh wäre, wenn er Gründe finden könnte, Meursault freizusprechen, denn »Da ist mehr Freude über einen Sünder, der Buße tut ...« Mit Tränen in den Augen zeigt er Meursault ein Kruzifix und ermahnt ihn, zu bereuen. Aber Meursault blickt ihn nur mit gelindem Erstaunen an. Das hat alles keine Bedeutung. Es ist so gänzlich nebensächlich. Reue, – worüber? Schließlich wird Meursault vor Gericht gestellt. Jetzt müht sich Camus nicht länger, seine Ironie zu verbergen. Meursault, ebenso unschuldig wie Mr. Pickwick, hört den Staatsanwalt mit bewegter Stimme seine Anklage wie folgt zusammenfassen:

»Meine Herren Geschworenen, ich möchte, daß Sie sich vergegenwärtigen: Am Tage nach dem Begräbnis seiner Mutter ging dieser Mann zum Baden, begann eine Liebschaft mit einem Mädchen und ging ins Kino zu einem Lustspielfilm. Dem habe ich nichts hinzuzufügen.«

Mehr braucht er nicht zu sagen; Meursault wird zum Tode verurteilt. In seiner Zelle besucht ihn der Gefängnisgeistliche, mit weiteren Ermahnungen, zu bereuen. Plötzlich erträgt Meursault das fade Gerede nicht länger; er packt den Pfarrer beim Kragen und läßt seiner Gereiztheit freien Lauf:

»Er sei so verdammt sicher, nicht wahr, aber keine von seinen Gewißheiten sei auch nur eine einzige Haarsträhne wert.

... Nichts, nichts hatte im mindesten Bedeutung, und ich wüßte sehr wohl warum ... Von dem dunklen Horizont meiner Zukunft her hatte etwas wie ein schleichender, aber beharrlicher Hauch mich angeweht ... und auf seinem Wege alle die Begriffe hinweggeblasen, die die Leute mir *in den gleichermaßen unwirklichen Jahren, die ich bis dahin durchlebte*, beizubringen versucht hatten.

Alle miteinander würden eines Tages verurteilt sein, zu sterben; er würde ebenso drankommen wie die anderen. Und was würde es schon ausmachen, wenn er, nachdem man ihn des Mordes angeklagt hätte, hingerichtet würde, weil er beim Begräbnis seiner Mutter nicht weinte, da ja schließlich alles letzten Endes auf dasselbe herauskäme.«

Seine letzten Betrachtungen, beim Einschlafen am Abend vor seiner Hinrichtung, bringen ihm doch so etwas wie Einsicht.

»Dem Tode so nahe, hatte Mama sich sicherlich wie an der Schwelle der Freiheit gefühlt, bereit, noch einmal mit dem Leben zu beginnen ... Und auch ich war bereit, das Leben noch einmal an-

zufangen. Es war, als hätte dieser mächtige Zornesrausch mich reingewaschen, von aller Hoffnung entleert. Als ich zu dem dunklen Himmel aufblickte ... ließ ich mein Herz offen sein für die gütige Gleichgültigkeit des Weltalls. Es so zu fühlen wie mich selbst ... ließ mich erkennen, daß ich glücklich gewesen war und es noch war. Damit alles erfüllt werde, damit ich mich weniger einsam fühlen sollte, blieb nur noch eins zu erhoffen: daß am Tage meiner Hinrichtung eine riesige Menge von Zuschauern da sein und daß sie mich mit Schreien der Verfluchung begrüßen würde.«

Die letzten Seiten des Romans enthüllen dann das Geheimnis Meursaults; der Grund für seine Gleichgültigkeit ist das Empfinden der Unwirklichkeit des Seins. Sein ganzes Leben hat er mit demselben Gefühl wie Roquentin gelebt: All dies ist unwirklich. Aber dies Gefühl der Unwirklichkeit quält ihn nicht so, wie es etwa die Outsider unseres ersten Kapitels quälte. Er anerkennt das Leben: Sonnenschein, gutes Essen, Mädchen; er anerkennt aber auch das Unwirkliche. Das Schwurgericht schreckt ihn auf »mit dem brutalen Donnerschlag eines ›Halt‹« (Wells). Die Aussicht auf den Tod hat ihn zum Erwachen gebracht und damit dieselbe Funktion erfüllt wie Roquentins »Ekel«. Sie hat ihn freilich, soweit es ihn selbst betrifft, zu spät aufgeweckt. Aber schließlich hat sie ihm einen Begriff von der Bedeutung der Freiheit gegeben. Freiheit ist Befreiung von der Unwirklichkeit. »Ich war glücklich gewesen und war es immer noch«, aber wo liegt der Zweck des Glücklichseins, wenn das Glücksgefühl vor dem Bewußtsein verborgen ist, weil es durch eine dicke Schicht verdeckt wird?

Sartre wird später Meursaults Überlegungen so formulieren: »Freiheit ist Terror«. Er bemerkt in seinem »Bund des Schweigens«, daß er während des Krieges, als er in der Widerstandsbewegung arbeitete, von Verrat bedroht und in ständiger Lebensgefahr, das stärkste Freiheits- und Lebensgefühl hatte. Offensichtlich ist Freiheit nicht einfach, daß man tun darf, was man will; sie ist Intensität des Willens und kann unter allen möglichen Umständen in Erscheinung treten, die den Menschen einschränken, und so seinen Willen zu stärkerem Leben wecken.

Dem Leser wird die starke Ähnlichkeit zwischen dem Werk von Camus und dem von Franz Kafka unbedingt auffallen. Kafka vermittelt das Gefühl der Unwirklichkeit dadurch, daß er mit Bedacht eine Art Traum-Technik anwendet. In der »Verwandlung« erwacht der Held eines Morgens und findet sich in ein riesiges Insekt verwandelt; im »Prozeß« wird er verhaftet und schließlich hingerichtet, ohne zu wissen, warum. Das Schicksal scheint ihn geschlagen zu haben mit der Frage: Wenn Du glaubst, daß das Leben nicht wirklich ist, was sagst Du dann hierzu? Sein Imperativ scheint zu lauten: Fordere deine Freiheit oder sonst ... Für die Menschen, die versäumen, ihre Freiheit zu fordern, kommt ganz plötzlich die Katastrophe, der Ekel, Verhör und Hinrichtung, das Abgleiten in eine niedrigere Stufe des Lebens. Kafkas »Verwandlung« wäre ein durchaus verständliches Gleichnis für einen tibetanischen Buddhisten.

»Der Fremde« von Camus erinnert uns an einen anderen modernen Autor, der sich mit dem Problem der Freiheit beschäftigt hat, nämlich Ernest Hemingway. Die Parallele, an die »Der Fremde« erinnert, ist die Kurzgeschichte »Soldaten-Zuhause«, aber ein Vergleich der beiden Stücke läßt erkennen, daß Hemingways Gesamtwerk seine Beziehung zu dem Problem des existentialistischen Outsiders hat. So verdient sein Beitrag, hier ausführlich untersucht zu werden.

»Soldaten-Zuhause« handelt von einem amerikanischen Soldaten, der irgendwann gegen Ende des Jahres 1919 aus dem Krieg zurückgekehrt ist. Krebs war auf einem methodistischen College gewesen, bevor er einrückte; als er in die Heimat zurückkehrt, muß er feststellen, daß er den Kontakt zu seiner Familie und seinem früheren Ich verloren hat. Niemand will von seinen Erlebnissen im Kriege hören, – auch nichts davon, wie es eigentlich gewesen ist, gar nichts.

»... Die Lügen, die er erzählt hatte, erfüllten ihn mit Ekel vor all dem, was er im Krieg wirklich erlebt hatte. All die Augenblicke, die ihm, wenn er an sie dachte, ein Gefühl von innerer Kühle und Klarheit gegeben hatten. Augenblicke, die so weit zurücklagen, als er leicht und selbstverständlich das einzige, was für einen Mann in Frage kam, getan hatte, wenn er auch etwas anderes hätte tun können, verloren jetzt ihren kühlen, wertvollen Bestand und gingen endlich selbst verloren.«

Zu Hause überkommt ihn eine Art Apathie und bewirkt, daß er seine Tage mit Lesen oder Billard-Spielen zubringt. Er hätte wohl gern ein Mädchen, aber er kann seine Apathie nicht soweit

überwinden, daß er sich die Mühe machte, eins zu suchen. Eines Morgens spricht ihn seine Mutter beim Frühstück daraufhin an:

»Gott hat für jeden Arbeit«, sagte seine Mutter. »In Seinem Königreich darf niemand müßig sein.«

Dergleichen ist für den Outsider bekanntlich ohne jeden Sinn. Krebs antwortet ihr:

»Ich bin nicht in Seinem Königreich«,
»Wir sind alle in Seinem Königreich.«
Krebs fühlte sich unbehaglich und gekränkt wie stets.

Seine Mutter fragte ihn nun:

»Ja, hast du deine Mutter nicht lieb, mein Junge?«
»Nein«, sagte Krebs.
Seine Mutter sah ihn über den Tisch hinweg an. Ihre Augen glänzten. Sie begann zu weinen.
»Ich habe niemanden lieb«, sagte Krebs.
Es hatte keinen Sinn. Er konnte es ihr nicht sagen; er konnte es ihr nicht klar machen. Es war dumm, daß er es gesagt hatte.
»Ich hab's doch nicht so gemeint«, sagte er. »Ich hatte mich nur grade über was geärgert. Ich hab nicht gemeint, daß ich dich nicht liebe.«
»Ich bin doch deine Mutter«, sagte sie. »Ich hielt dich ganz nah an meinem Herzen, als du ein winziges Baby warst.«
Krebs fühlte sich elend und ein bißchen angewidert.

Sie dringt darauf, daß sie gemeinsam niederknien und beten. Er gibt klein bei, aber er kann nicht beten, als sie es von ihm verlangt.

»Er hatte sich so bemüht, seinem Leben alle Komplikationen fernzuhalten. Eigentlich hatte ihn hiervon auch nichts berührt. Seine Mutter hatte ihm leid getan und ihn zum Lügen gezwungen. Er beabsichtigte, nach Kansas City zu gehen und Arbeit zu suchen.«

Die Ähnlichkeit mit Camus' Meursault fällt sofort auf. Abgesehen von dem Unterschied, daß die Gemütsverfassung von Krebs das Ergebnis spezifischer Erfahrungen darstellt, während die von Meursault von Natur aus so ist, könnte man die beiden samt ihren Geschichten beinahe miteinander austauschen. Der Unterschied ist dennoch bedeutend. Meursault hat am Vorabend seiner Hinrichtung einen Zustand von innerlicher Klarheit und Kühle erreicht – zu spät. Krebs hat während des Krieges Erfahrungen durchgemacht, die ihm ein Gefühl der Freiheit gegeben hatten. Jetzt, zurück in seiner Heimatstadt, weiß er: diese Art Leben ist nicht Freiheit. Die Zeiten, wo er »das eine tat, das einzige, was einem Mann zu tun bleibt und leicht und natürlich ist«, haben ihm einen flüchtigen Begriff gegeben von einem Teil seiner selbst, der sich mit dem Trivialen und Unheroischen nicht zufrieden gibt. Freiheit liegt darin, einen Weg des Handelns zu finden, der diesem Teil seiner selbst Ausdruck gibt.

Das ist das Thema eines großen Teils von Hemingways frühem Schaffen. Die erste Erzählung »Und dennoch geht die Sonne auf« (der Titel ist dem Buche des Predigers Salomo entnommen) hat eine erstickende Atmosphäre des Trivialen und Unheroischen. Jake Barnes, der Held, hat den Krieg mitgemacht, und eine schwere Verletzung der Genitalien hat ihn unfähig gemacht, die geschlechtliche Vereinigung mit einer Frau zu vollziehen. Die Verwundung ist symbolisch für die ganze Tragödie einer nichtverwirklichten Freiheit. Die Frau, die er liebt, muß sich, um zu körperlicher Befriedigung zu kommen, an andere Männer halten. Das Paris der zwanziger Jahre ist ein unnützer Reigen von Trinken und Tanzen, wie die nichtsnutzigen Gestalten aus »Das wüste Land«: »Ich sehe Massen sich im Kreise drehn.« Hemingway greift für seine Absicht nicht auf die Vergangenheit zurück, nicht auf die Propheten der Bibel oder Dantes »Göttliche Komödie«. Er ist viel weniger intellektuell als Eliot. Seine Erinnerungen an das Heroische findet er in der eigenen Vergangenheit, in den Kriegsjahren, im Jagen und Fischen in den Urwäldern von Michigan. Er findet es bei dem Stierkämpfer, der jeden Tag sein Leben wagt. Aber sicherlich würde er mit Sartre übereinstimmen in dem Satze: »Freiheit ist Terror« oder möglicherweise auch: »Freiheit ist Krisis«. Jake Barnes reist zum Fischen nach Spanien; er sieht sich die Stierkämpfer an,

und trotz seiner unglücklichen Liebesgeschichte ist er nicht allzu unzufrieden mit dem Leben. Wie bei Meursault, so wiegen auch für ihn die Freuden des Essens und Trinkens und der Sonnenschein vieles auf. Hemingways Antwort auf die Anklage von Eliots »Das wüste Land« lautet: »Sucht das Heroische«. In »Und dennoch geht die Sonne auf« sagt Jake Barnes: »Keiner lebte je sein Leben recht aus bis auf die Stierkämpfer.« Die Wirklichkeit von Hemingways Lebenslauf deckt sich mit dem Bild, das sein Werk im Umriß zeigt. Alles, was er schreibt, hat mehr oder minder unmittelbare Beziehung zu seinem eigenen Erleben. Die frühen Erzählungen (»In unserer Zeit«) handeln von seiner Kindheit in den Wäldern von Michigan und von späteren Begebnissen im Kriege. Der Held, Nick Adams, geht fischen, skilaufen oder paddeln, oder er liegt mit einem kleinen Indianermädchen auf einem Teppich von Tannennadeln, und kein Schatten fällt auf seine Welt; er liest Maurice Hewlett, G. K. Chesterton und Mark Twain. Alles ist ihm ein Vergnügen. Der Krieg bringt den Wandel. Als er daraus zurückkehrt, ist der Begriff des Bösen in sein Leben gekommen, die Vorstellung einer fundamentalen Disharmonie, der man nicht durch Sport oder Herumhuren entgehen kann. Hemingway gibt in einigen seiner Erzählungen und Romane unterschiedliche Schilderungen davon, wie der »Fall« geschah. Die Stimme, die diese Stories erzählt, ist durchweg so persönlich, daß wir sie jeweils als Teil einundderselben Geschichte ansehen dürfen. Nick Adams ist verwundet durch einen Granatsplitter. An eine Wand im Unterstand sich stützend, sagt er: »Höre, Rinaldi, hör zu. Du und ich, wir haben unseren Frieden für uns gemacht.« Der namenlose Held aus »Eine sehr kurze Geschichte« hat einen Liebeshandel mit einer Krankenschwester vom Lazarett in Padua. Später, als sie ihn betrügt, steckt er sich bei einem Ladenmädchen aus Chicago mit Gonorrhöe an. Jake Barnes wird als impotent dargestellt. Frederick Henry aus »In einem anderen Land« hat das gleiche Verhältnis mit der Krankenschwester, wie es in »Eine sehr kurze Geschichte« gezeichnet wurde, nur daß er sie verliert, als sie im Kindbett stirbt. Nach dem Erscheinen von »In einem anderen Land« im Jahre 1929 bekommen die Arbeiten Hemingways die nihilistische Tönung von Wells' Schrift »Der Geist am Ende seiner Möglichkeiten« und hinterlassen das würgende Gefühl, daß das Denken sich gegen sich selbst wendet.

Hemingway fand sich nach dem Krieg etwa in der gleichen Situation wie der Korporal Krebs: die Vergangenheit tot in seinen Händen, die Zukunft vor sich als eine Art »posthumer Existenz«. In den frühen Erzählungen versucht er, die Vergangenheit wieder lebendig werden zu lassen. Der Geschichtenkreis um Nick Adams ist gleichsam seine Legende vom Garten Eden. Dann folgt der größte Versuch dieser Art: »In einem anderen Land«. Dies Buch ist Hemingways überzeugendste Leistung; mehr als irgendeines zuvor vermag es Wärme von erregendem Reiz mitzuteilen, da es ein Stück *temps perdu* aufleben läßt. In den folgenden Romanen ist diese Frische der Frühzeit vergangen; sie erscheinen vergleichsweise kalt. »In einem anderen Land« beginnt mit einer meisterlichen Beschwörung des Gefühls der Sinnlosigkeit, der Verwirrung, die den Soldaten im fremden Land überkommt. Beim Trinken, in den Cafés, »wenn der Raum sich um dich drehte und du mußt auf die Wand starren, damit es aufhörte« und »Nächte im Bett, betrunken, wenn du wußtest, daß das alles war, was es gab, und die sonderbare Erregung, wach zu liegen und nicht zu wissen, wer da mit dir war, und die Welt so ganz unwirklich im Dunkel ...« Und als Frederick Henry seine Liebschaft mit einer Krankenschwester anfängt, geht das alles in drei Stufen vor sich, von ihm aus gesehen:

»Du hast gesagt, du liebst mich, nicht wahr?«

»Ja«, log ich, »ich liebe dich.« Ich hatte es vordem niemals gesagt.

Er ist in der gleichen Situation wie Meursault und Krebs. Liebe ist unmöglich, sobald da ein Gefühl von Unwirklichkeit überwiegt. Erst später, als er verwundet in Mailand im Lazarett liegt und die Krankenschwester ebenfalls dorthin versetzt wird, erkennt er plötzlich, daß er sie liebt. Die Unwirklichkeit ist vergangen; die Atmosphäre von »Der Fremde« ist hier durch die einer seltsam modernen Version von »Tristan und Isolde« ersetzt. (Hemingway selbst hat es tatsächlich gern als seine Fassung von »Romeo und Julia« bezeichnet.) Es ist ein meisterhaftes Werk, unvergleichlich in seiner Art in der gesamten modernen Literatur. Szene für Szene ist von zupackender Lebendigkeit; der Höhepunkt, Catherines Tod im Kindbett ist ebenso tief ergreifend wie der letzte Akt von »Tristan«.

Hemingway hatte jene Erlebnisse festgehalten, die ihm das Gefühl »innerer Kühle und Klarheit« gaben, und der Roman hat die Kraft, im Leser die Empfindung zu wecken, von der Sartre spricht: »Ich bin betroffen: ich fühle meinen Körper ausgeschaltet wie eine Präzisionsmaschine.«

Die späteren Stadien in Hemingways Schaffen sind weit weniger überzeugend. Nach dieser großen Beschwörung des Krieges war sein Problem die Frage, wie es nun weitergehen sollte über ein solches Maß von Ernst und Intensität hinaus. Seine verschiedenen Ansätze zur Lösung – Großwildjagd, Tiefseefischerei und später spontaner Aufbruch nach Spanien, gleich zu Beginn des Bürgerkrieges – verraten, daß es ihm nicht gelungen ist, an die Wurzeln des Problems zu kommen. Seine Rezepte für die späteren Bücher scheinen auf die Weise gewonnen zu sein, daß er jene Elemente bevorzugte, denen er den künstlerischen Erfolg seiner früheren Werke zuschrieb, nämlich Realismus, Gewalt, Geschlecht, Krieg, und sie mit Abwandlungen wiederholte. Das, was seinen frühen Büchern ihre einzigartige Atmosphäre gab, die Verbindung einer Art religiöser Verzweiflung mit einer rudimentären Naturmystik, ist verschwunden und durch Wesenszüge ersetzt, wie man sie bei einem halben Dutzend anderer amerikanischer Schriftsteller finden könnte oder in der Tat auch bei Vertretern des »historischen Realismus« in Sowjetrußland.

Trotzdem vermag ein Teil seines späteren Schaffens die Probleme des Outsiders eine Stufe über Meursault und Corporal Krebs hinauszuführen. Für Frederick Henry zerstreut sich das Gefühl von Unwirklichkeit durch die körperlichen Härten des Krieges und dann dadurch, daß er sich in Catherine Barkeley verliebt. (Es ist bemerkenswert, daß Catherine Barkeley schon lange in Henry verliebt war, ehe er merkte, daß er sie liebte; die Frau ist stets mit mehr Instinkt begabt und umso weniger empfänglich für das Abstrakte als der Mann.) Das Gefühl, daß die endgültige Verneinung im Tod Catherines das letzte Wort hat, ist eine reifere Erkenntnis als das Empfinden, daß nichts von Bedeutung sei.

Die nach 1930 geschriebenen Kurzgeschichten enthalten oftmals Sätze, die als Fragmente des Hemingwayschen Credo angesehen werden können; da sind zunächst einmal die Worte Frederick Henrys, als Catherine stirbt:

»Nun würde Catherine also sterben. Und du bist schuld daran. Du würdest sterben. Du wußtest nicht, was das alles bedeuten sollte. Du hattest niemals Zeit zum Lernen ... und am Ende würden sie dich umbringen. Darauf konntest du rechnen. Herumstehen, damit sie dich schließlich umbringen.«

Oder der Major aus »In einem anderen Land« (aus der gleichnamigen Kurzgeschichte, nicht dem Roman), dessen Frau gestorben ist, sagt:

»Ein Mann sollte nicht heiraten. Wenn er schon alles verlieren soll, sollte er sich nicht selbst in die Lage bringen, es zu verlieren ... *Er sollte sich Dinge suchen, die er nicht verlieren kann.*«

Oder die Betrachtungen des herzlosen Krüppels aus »Der Spieler, die Nonne und das Radio«:

»Religion ist Opium fürs Volk ... Und jetzt ist Nationalökonomie Opium fürs Volk, zusammen mit Patriotismus ... Und der Geschlechtsverkehr? War der Opium fürs Volk? ... Aber Suff war ein allmächtiges Opium fürs Volk, o, ein ausgezeichnetes Opium. Obschon manche das Radio vorziehen, ebenfalls Opium fürs Volk.«

Da ist der alte Kellner aus »Ein sauberes, gut beleuchtetes Café«, der betet: »Gegrüßet seist du, Nichts, voll des Nichts, das Nichts ist mit dir!« Hier ist die Begegnung mit dem Tod zur Begegnung mit der Sinnlosigkeit des Lebens geworden, eine Begegnung mit dem Nichts. Der einzige Wert, der übrigbleibt, ist der Mut; so etwa bei Santiago in »Der alte Mann und das Meer«, wo es heißt: »Ein Mann kann wohl vernichtet, aber nicht besiegt werden.« Doch der Wert des Mutes ist zweifelhaft. Der Tod macht ihn zunichte, und das, was Mut einflößt, ist gewöhnlich »Opium fürs Volk«.

Es gibt eine vor 1933 geschriebene Kurzgeschichte, die Hemingways »Weltanschauung« in aller Kürze zum Ausdruck bringt. Es ist das verunglückte Stilexperiment »Eine Naturgeschichte der Toten«. Er zitiert eingangs Mungo Parks Argument von »einer Gottheit, die unser Ziel bestimmt«, – wenn er etwa vor Durst in der Wüste verschmachtend einer kleinen Moosblume ge-

wahr wird und dabei denkt: »Kann das Wesen, welches ... ein Ding, das von so geringer Bedeutung scheint, hat wachsen, gedeihen und zur Vollkommenheit gelangen lassen, ohne Mitgefühl auf die Lage und das Leiden von Kreaturen hinabblicken, die nach Seinem Bilde geschaffen sind?« Durch diesen Gedanken ermutigt, macht er sich wieder auf den Weg, und bald findet er Wasser. Hemingway fragt: »Kann man irgendeinen Zweig der Naturwissenschaft studieren, ohne ›Glauben, Liebe, Hoffnung, diese drei‹ zu mehren, deren auch wir, ein jeder von uns, auf unserer Wanderung durch die Wildnis des Lebens bedürfen? Laßt uns deshalb sehen, was wir den Toten an Inspiration abgewinnen können.« Die Erzählung wird dann zu einer umständlichen ironischen Wiedergabe von Kriegserfahrungen. Er schildert die Maulesel in Smyrna, die die Beine gebrochen hatten und die man dort in Tümpel stieß, um sie zu ertränken: » – (diese Szenen) schrien nach einem Goya (franz. Maler), der sie darstellte, obgleich man, wörtlich genommen, kaum sagen kann, daß sie nach einem Goya schrien, da es ja nur einen längst verstorbenen Goya gegeben hat und äußerst zweifelhaft ist, ob diese Tiere, falls sie dazu fähig gewesen wären, nach einer bildlichen Darstellung ihrer Notlage geschrien hätten; es ist wahrscheinlicher, daß sie, wenn sie mit Sprache begabt gewesen wären, nach jemandem geschrien hätten, daß er ihre Lage erleichtere.« Die Beispiele, die Hemingway für sein »Beobachtungsfeld« auswählt, sind alle grausam und blutig:

»Das erste, was einem an den Toten auffiel, war, daß sie wie Tiere starben, wenn sie schlimm genug getroffen waren. – Ich weiß nicht, aber die meisten Menschen sterben wie Tiere und nicht wie Menschen.«

Und wo er vom natürlichen Tod spricht, meint er: »Jetzt möchte ich darum den Tod irgendeines sich selbst als Humanisten bezeichnenden Menschen sehen ... und die erhabenen Abgänge beobachten, die solche Leute darbieten.« »Eine Naturgeschichte der Toten« ist Hemingways klarste Darstellung seines existentialistischen Standpunktes, und der Schlüsselsatz, »die meisten Menschen sterben wie Tiere, nicht wie Menschen«, ist seine Antwort auf die humanistische These von der Vervollkommnung des Menschen. Er kann nicht an den Gott von Bischof Butler oder an Paleys Argumente glauben, weil all das kümmerlich wirkt der rauhen Wirklichkeit gegenüber.

Die stärkste Annäherung an religiöse Ideale in seinem Schaffen ist der Satz: »Er sollte sich Dinge suchen, die er nicht verlieren kann.« Dieser Gedanke wird nicht weitergeführt oder vielmehr, er wird weitergeführt mit einer langwierigen Beweisführung, daß es nichts gibt, was der Mensch nicht verlieren kann. Das soll nicht heißen, daß das Leben ohne Wert sei; im Gegenteil, das Leben ist der einzige Wert: Ideen sind es, die wertlos sind.

Auf den ersten Blick würde Hemingways Beitrag zum Problem des Outsiders durchaus negativ erscheinen. Eine genauere Untersuchung zeigt indessen eine Menge positiver Eigenschaften, wie Ehrlichkeit und intensive Liebe zu allem Natürlichen. Hemingways Frühwerk insbesondere scheint seine »Suche nach der verlorenen Zeit« zu sein, und der Leser wird häufig von einem Rausch der Erregung erfaßt, die Suche führe wirklich irgendwohin. Nach 1930 scheint dies Streben verlorengegangen zu sein, zur Zeit des großen geschäftlichen Erfolges Hemingways, als er ein bekannter Mann geworden war und so etwas wie eine legendäre Gestalt. Der Stoizismus aus »In einem anderen Land« hätte zu etwas führen sollen, aber es war nicht der Fall. Keiner der Romane nach 1929 gibt uns das Gefühl, dem überragenden Künstler Hemingway zu begegnen. Und der Denker Hemingway, der sein Material so weitgehend gesiebt und gesichtet hatte, um daraus ein Glaubensschema zu schaffen, ist fast ganz verschwunden.

Vielleicht sollte man Hemingways Empfänglichkeit für den Erfolg nicht ganz verwerfen. Das Problem ist schwierig genug. Mit dem ganzen Buch »Sein und Nichts« sagt Sartre kaum mehr als Hemingway in »In einem anderen Land«. So ist es Sartre mitsamt seinem intellektuellen Rüstzeug nicht gelungen, zu einem überzeugenden positiven Standpunkt zu kommen. Seine Philosophie des »Ausgesetztheits«, die lediglich besagt, daß es, da alle Wege nirgendwohin führen, genau so gut wäre, irgendeinen von ihnen zu wählen und alle seine Energie darauf zu werfen, wurde bei Hemingway vorweggenommen in Henrys Entdeckung, daß das Gefühl der Unwirklichkeit schwindet, sobald er in den Kampf kommt.

Im Vergleich zu Sartre ist weder Hemingway noch Camus ein gründlicher Denker. Camus verbreitet sich im »Mythos von Sisyphus« weitschweifig über die Schlußfolgerungen der letzten Seiten von »Der Fremde« und stellt nun fest, man komme der Freiheit am nächsten angesichts

des Todes: ein Selbstmörder oder zum Tode Verurteilter vermag das zu erkennen; für den lebenden, handelnden Menschen ist es fast eine Unmöglichkeit. In dem späteren Buch »Der Mensch im Aufruhr« untersucht er den Fall der Auflehnung gegen die Gesellschaft bei Männern wie de Sade oder Byron und danach den Versuch verschiedener soziologischer Ideologien, das Wunschbild des Rebellen von der Freiheit zu verwirklichen. Es ist unmöglich, von »Der Fremde« und dem »Mythos von Sisyphus« zu einer annehmbaren soziologischen Antwort auf das Problem der menschlichen Freiheit zu kommen; und Camus sieht sich am Ende von »Der Mensch im Aufruhr« unmittelbar dieser Schlußfolgerung gegenüber. In dieser Sache kam es zu einem scharfen Zusammenstoß mit Sartre, dessen Theorie des »Ausgesetztseins« oder des »Engagement« ihn dazu gebracht hatte, sich mit einem gemäßigten Kommunismus einzulassen; danach gingen Sartre und Camus, einst Gefährten im Existentialismus, getrennte Wege.

Hemingway hat niemals regelrecht an eine soziale Antwort gedacht oder überhaupt an eine Antwort mit Ausnahme der seiner halbstoischen Philosophie. Das ist der beharrlichste Vorwurf marxistischer Kritiker gegen ihn.

Unsere vorausgehenden Erwägungen haben jedoch klargemacht, daß die Frage der Freiheit nicht ein soziales Problem ist. Es mag möglich sein, Barbusses Outsider als Fall von mangelnder sozialer Einordnung auszuklammern und Wells' Schrift als einen Fall für den Psychiater abzutun. Das Problem von »Der Ekel« aber ist unangreifbar, es sei denn mittels metaphysischer Begriffe; und Camus wie Hemingway neigen dazu, in eine dem Religiösen sehr nahe Ausdrucksweise zu verfallen. Das ist ein Punkt, auf den ich später in diesem Kapitel zurückkommen muß, nach weiterer Betrachtung unserer Begriffe: Freiheit und Unwirklichkeit.

Freiheit setzt den freien Willen als Tatsache; das ist selbstverständlich. Aber der Wille kann erst handeln, wenn ein Motiv da ist. Ohne Motiv kein Wollen. Doch das Motiv ist eine Sache des Glaubens; man würde kaum etwas tun wollen, ohne daß man es für möglich und sinnvoll hielte. Und Glauben muß Glauben an die Existenz von irgend etwas sein; das heißt, er hat es mit dem zu tun, was wirklich ist. So hängt letztlich die Freiheit von der Wirklichkeit ab. Des Outsiders Sinn für Unwirklichkeit schneidet ihm die Freiheit an der Wurzel ab. Es ist ebenso unmöglich, die Freiheit zu verwirklichen in einer unwirklichen Welt, wie es unmöglich ist, zu springen, wenn man fällt.

✱

Um nun den Standpunkt, welchen Camus und Hemingway im Hinblick auf die menschliche Freiheit begründet haben, weiter zu fassen, muß man sich einem wenig beachteten Stück aus den zwanziger Jahren zuwenden, Harley Granville-Barkers »Das geheime Leben«.

Ein Zitat aus George Sampsons »Abriß der englischen Literaturgeschichte« mag dessen Bedeutung in diesem Zusammenhang klar machen.

»(»Das geheime Leben«) ist ein rätselhaftes, verwirrendes Nachkriegsstück, das uns die intellektuelle Welt auf geistigen Nihilismus reduziert zeigt. Es hat keinen rechten Angelpunkt von dramatischem Interesse. Die Personen kommen und gehen, und was »Liebesdinge« anbelangt, so scheint alles durchaus willkürlich. Der Dialog gibt sich zuweilen herkömmlich dramatisch, zuweilen philosophisch dunkel, wie wenn die Sprecher keinen anderen Zweck hätten, als Rätsel aufzugeben, auf die es keine Antwort geben kann. Vielleicht in keinem anderen Buch findet sich eine so vollständige Offenbarung des durch den Krieg hervorgerufenen geistigen Bankrotts.«

Den Hintergrund des Stückes bildet die Nachkriegspolitik der liberalen Partei. Das Interesse konzentriert sich auf zwei Hauptfiguren, Evan Strowde, Expolitiker mittleren Alters und Oliver Gauntlett, seinen unehelichen Sohn, der aus dem Krieg mit einem Arm weniger zurückgekehrt ist. Welche Tendenz das Stück hat, kann leicht dargelegt werden. Vor dem Krieg war Strowde Politiker gewesen. Er hatte sich mit dem Parteiführer überworfen und daher zurückgezogen. Nun wünscht die Partei, er käme wieder.

Oliver Gauntlett ist durch den Krieg zum Invaliden geworden, er ist in die City gegangen und hat eine Geschäftskarriere begonnen. Als er auf einem Anarchistentreffen verhaftet wird, ist er froh, den Skandal zum Vorwand für seine Flucht aus der Sinnlosigkeit der City zu nehmen. Evan

Strowde nun gibt ihm die meisten Rätsel auf. (Zunächst weiß er noch nicht, daß Strowde sein Vater ist.) Strowdes starker Intellekt und große Willenskraft hätten ihm auf irgendeinem Gebiet Erfolg bringen müssen. Oliver möchte wissen, warum er versagt hat.

Das Stück beginnt mit einer seltsamen Szene an Strowdes Haus am Meer; Strowde und eine Gruppe alter Schulfreunde haben sich zusammengefunden, um »Tristan und Isolde« am Klavier aufzuführen, wobei sie die einzelnen Partien selbst singen. Nach der Aufführung sprechen sie von Erinnerungen an ihre Jugendtage, und Salomons legt sein Glaubensbekenntnis als praktischer Politiker ab:

Salomons: »Laß dich nie zu Kreuzzügen hinreißen, die du nicht finanzieren kannst ... Laß nie auch nur für einen Augenblick dich von Kunst und Religion und Patriotismus überreden, du wolltest mehr, als du tatsächlich willst. Schlage dich zu Jerusalem, wenn es daran geht, die Propheten zu steinigen. Ich muß fort.«

Eleanor: »Ehe du eine Antwort gegeben hast?«

Salomons: »Antworten sind Echos.«

Joan Westbury, mit der Strowde einmal lange vor dem Krieg ein Liebesverhältnis hatte und die für ihn die klarste Vorstellung von Gewißheit verkörpert, die er jemals erreicht hat, lehnt am Geländer der Veranda und betrachtet den Mond:

Joan: »Ich muß nun zum Mond beten ... ein ausgebranntes Wesen zum andern, daß es mich lehrt, meinen Lebenslauf in die rechte Bahn zu bringen.«

Sie hat ihre beiden Söhne im Krieg verloren. Und vor nicht langer Zeit ist dazu noch ihr Haus abgebrannt. Sie lehnt da und starrt den Mond an, während die Gäste gehen; von drinnen kommen abgerissene Klänge aus dem zweiten Akt von Tristan – das Liebesduett. So fällt der Vorhang über der ersten Szene.

Der Umstand, daß das Stück keinen »klaren Angelpunkt von dramatischem Interesse« hat, macht eine Zusammenfassung schwierig. Gewisse Unterhaltungen heben sich als wichtig für die Exposition heraus. Da ist die ausgedehnte Szene zwischen Strowde und Joan, als Strowdes Schwester Eleanor in London ist und sie den Tag miteinander verbracht haben. Sie knüpfen wieder an ihre alte Liebesromanze an, und Joan gesteht, daß sie Strowde noch immer liebt; trotzdem beharrt sie bei ihrer Ansicht, daß sie recht daran taten, sich zu trennen, anstatt zu heiraten. Sie wäre nicht imstande gewesen, ganz ihrer Liebe zu Strowde zu leben; es hätte sie getötet. Jetzt richtet sie an ihn die Frage, die auch Oliver verwirrt: Warum ist er kein Mann des Erfolgs? Warum hat nicht er die Macht in der Hand, statt dieser ungeschickten, wohineinenden Politiker? Seine Antwort ist die Quintessenz des Stückes:

Strowde: »Bewahre mich vor der Illusion der Macht! Ich habe einmal – und ich danke dir dafür – den flüchtigen Schimmer einer Macht erblickt, die in mir ist. Aber das würde keinem Anspruch genügen.«

Joan: »Nicht einmal dem Anspruch einer guten Sache?«

Strowde (als ob er die Versuchung der Unwirklichkeit von sich abschüttelt): »Ausgezeichnete Beweggründe gibt es im Überfluß. Sie werden vorgebracht – so wie sie sind – von irgendwelchen eminenten Laffen, die damit großartig paradieren, oder auch von kleinen Geistern, die darauf lauern, was als nächstes passiert ... Alles Suchen nach ihrer eigentlichen Stärke, einer, die weder erborgt und erkauft ist, muß aus dem geheimen Leben erwachsen.«

Er spottet über Joans Meinung, daß es vielleicht besser gewesen wäre, wenn sie einander nie begegnet wären:

Strowde: »Nein, das ist Blasphemie. Zumindest laß dich nicht ein mit dem ungläubigen Mob, der da schreit: Tu etwas, irgend etwas, ganz gleich was ... alles geht gut, so lange die Räder sich drehen – solange irgend etwas getan wird.«

Joan (mit... Ironie): »Aber es heißt doch: Suche zuerst nach dem Reiche Gottes, und das Verlangen nach anderen Dingen wird von dir genommen werden?«

Strowde (sehr schlicht): Es ist von mir genommen worden. Ich beklage es nicht und ich mache auch keine Tugend daraus. Ich bin nicht der erste, der Überzeugungen gewonnen

hat, die er nicht einfach in seine Tasche stecken kann wie Wechselgeld. Aber soll ich sie wegen alledem verleugnen?«

Dieser Abschnitt zeigt Strowdes Verwandtschaft mit den anderen Outsiders, die wir bisher betrachtet haben. Da ist der »Schimmer von Macht«, von Kontakt mit einem Teil der Wirklichkeit, das Gewahrwerden eines neuen Bereiches des eigenen Bewußtseins, das sich in einer Zeit emotionaler Belastung entwickelt hat (wie bei Corporal Krebs und dem Helden bei Camus). Da ist die beständige Suche nach dem Motiv, das Analysieren der Mitmenschen und der eigenen Triebkraft (z. B.: Politiker sind »kleine Geister« usw.; bei Roquentin: Dreckskerle). In einem Abschnitt spricht er sogar in der Tonart von Wells' Schrift:

Joan: »Evan – raff dich auf aus dieser Hoffnungslosigkeit des Unglaubens.«

Strowde (grimmig): »Wenn der Esel am Ende seiner Möglichkeiten ist und seinen Fleck kahlgefressen hat, dann muß er Luftsprünge machen und Staub aufwirbeln, nicht wahr?«

Das Motiv hat hier ausgespielt. Der Outsider hat den Lichtblick einer höheren Art von Wirklichkeit erhascht, als er sie bisher kannte. In der Folge kommt ihm dieser schwache Schimmer abhanden, und er muß sich mit dem Nächstbesten abfinden. Aber das Wissen um das »absolut Beste« bleibt. Joan gibt zu, daß sie die Ehe mit einem Beamten und das »Hausfrauendasein in abgelegenen Ecken der Welt« hinnahm, weil ein Leben auf dem höchsterreichbaren Niveau sie überfordert hätte. Strowde hat das Streben nach dem absolut Besten noch nicht aufgegeben, aber dann vorgezogen, nichts zu tun, da dies ihm außer Reichweite zu liegen schien.

Gegen Schluß der Szene, als Eleanor mit der Nachricht zurückkehrt, daß Joans Mann einem Herzanfall erlegen ist, tritt die innere Verflochtenheit des Ganzen deutlich zutage. Joan hat für sich das Nächstbeste gewählt; nun hat sie selbst das verloren.

Im zweiten Akt entschließt sich Strowde, zur Politik zurückzukehren. Oliver möchte die Stelle seines Sekretärs haben, und als Strowde das ablehnt, wendet er sich unwillkürlich der Frau zu, die sie beide lieben, Joan Westbury. Da gibt es eine wichtige Szene zwischen Oliver und Joan. Er legt ihr die Gründe dar, warum er so engen Kontakt mit Strowde sucht. Er möchte wissen, warum Strowde versagt hat. Joan betont, daß man kaum von einem Versagen Strowdes als Politiker sprechen könne; aber Oliver hat nicht diese Art Erfolg gemeint:

Oliver: »Nichts ist leichter, nicht wahr, als diese Art Erfolg zu haben, wenn es dich danach verlangt ... Aber Evan war darauf aus, hinter alle Schliche zu kommen, zum Herzen der Dinge vorzudringen ... Ist dieses Herz der Dinge vielleicht ein totes Ding, und keiner wagt es zu sagen, wenn er das herausgefunden hat?«

Oliver hat ein Symbol für diesen Zustand moralischer Leere:

»Ein Granatsplitter streifte mich an der Jacke und traf meine Uhr. Ich konnte sie schütteln, und sie tickte dann eine Weile, aber die Feder war hin. Mir ist der Gedanke gekommen, daß ich wohl nicht viel älter werden soll, und wenn ich sterben werde, dann wird das wie eine sonderbare, unzeitgemäße Katastrophe sein.«

Das ist Keats »posthume Existenz« aus seinem letzten Brief an Brown. Olivers Lösung dieser Frage heißt einfach: Vernichtung.

Oliver: »Bewahre mich vor den langweiligen Leuten mit ihrem »Nie wieder Krieg«. Was wir wollen, ist ein richtiger Krieg.«

Joan: »Und wo steht der Feind?«

Oliver: »Wenn ich wüßte wo, dann würde ich nicht hilflos hier herumsitzen. Aber wir werden so leicht übers Ohr gehauen.«

Trotzdem haben gewisse Begriffe immer noch Wert für ihn: Mut und Disziplin. Als Joan ihn fragt: »Sage mir, wie man Leute kaltblütig hassen kann, – ich glaube nicht, daß ich es weiß.«

Oliver: »Nun, du kannst doch nicht den Mob lieben aus purer Güte. Denn das hieße doch, einer von ihnen sein, schwatzen und schelten und schnüffeln und Hurra schreien, voller Katzenjammer, wenn du das magst. Ich habe gelernt, soweit Soldat zu sein, daß ich den Mob hasse. Im Himmel herrscht Disziplin ...«

Oliver wie Strowde sind beide von einer an Pascal erinnernden Art Weltverachtung besessen, einer Einsicht in »das Elend des Menschen ohne Gott«. Aber für jeden von ihnen würde es einen Irrweg bedeuten, Gott anzuerkennen; der Existentialist muß seine Lösung sehen und greifen können, nicht sie nur anerkennen.

Strowdes Problem ist nicht dramatisch; es kann keine stärkere Gemütsbewegung hervorrufen oder »gutes Theater« abgeben. Und nach der vollen Entfaltung des Problems in diesen beiden gewichtigen Dialogen hat Granville-Barker nicht viel mehr zu tun, als weitere Situationen zu ersinnen, die Oliver und Strowde in ihren Charakteren als Welt-Verächter zeigen sollen. Strowde beginnt einen Wahlfeldzug mit Oliver als seinem Sekretär; mittlerweile liegt Joan Westbury in Amerika im Sterben. Für Strowde bleibt nur noch eins: die Politik über Bord zu werfen und sich nach Amerika einzuschiffen, der Sinnlosigkeit zu widersagen und sich dem Symbol seines Sinnbegriffes zuzuwenden. Er verläßt London am Vorabend der Wahl. Aber Joan Westbury ist tot, noch ehe er bis Southampton kommt. Der Leser bleibt angesichts all dessen einem sonderbaren Gefühl des »in-der-Luft-Hängens« überlassen. Es gibt kein Happy End, keine dramatische Verknüpfung der einzelnen Fäden.

Die letzte Szene des Stückes ist hie und da ein Echo der ersten. Als Strowde gegangen ist, spricht Oliver mit dem millionenschweren Geschäftsmann Lord Clumbermere. Clumbermere ist wiederum ein Symbol für den materiellen Erfolg, wie Salomons. Aber seine Philosophie ist nicht so brutal; er ist ein unklarer, ziemlich schüchterner Idealist und dabei doch ein außerordentlich erfolgreicher Geschäftsmann:

Clumbermere: »Sie denken, Sie seien so durchaus für Wahrheit und Gerechtigkeit. Gut, kommen Sie doch und übernehmen Sie die Leitung meiner Schreibfederfabrik, und sehen Sie zu, ob es so ist.«

Oliver: »Wenn ich Ihre Fabrik leiten sollte, dann würde ich für die Schreibfedern da sein, ganz und gar, und für nichts anderes.«

Clumbermere: »Dann würden Sie mir wenig nützen. Wenn wir eine gute goldene Spitze haben wollen, dann gehört Religion dazu ...«

Oliver: »Aber sind Sie denn ein Teufel, Mylord, daß Sie die Seelen der Menschen in Schreibfederspitzen einhämmern wollen?«

Clumbermere: »Ich hoffe nicht, Mr. Gauntlett, aber wenn ich einer bin, dann zeigen Sie mir bitte den Weg aus diesem Schlamassel ...«

Späterhin haben Oliver und das amerikanische Mädchen Susan eine Auseinandersetzung darüber, ob sie Strowde auf die Nachricht hin, daß Joan tot ist, zurückrufen sollen. Oliver gibt schließlich widerwillig nach. Und als Susan ihm sagt, er wisse nicht, was er wolle, meint er zusammenfassend:

Oliver: Da gibt es noch ein ärgeres Unglück bei den meisten von uns, Susan. Was wir wollen, das zählt nicht. Wir wollen Geld und wir wollen Frieden... und wir wollen unseren eigenen Weg. Einige von uns möchten schön aussehen und andere möchten gern gut sein. Und Clumbermere wird reich, ohne zu wissen warum... und wir Staatsmänner zerbrechen uns den Kopf über die beste Art, ihm die Taschen auszuräumen. Und du möchtest, daß Evan zurückkommt, mitten in all das hinein.

Susan: »Er gehört hierher.«

Oliver: »Wenn er zurückkommen würde, er oder ein anderer, und kurzen Prozeß machte mit der ganzen Bande ohne Leben, die wir hier sind ...«

Susan: »Warum hat Joan ihn nicht geheiratet? So hätten sie wenigstens ein bißchen Glück gehabt, und das wäre eine Hilfe gewesen.«

Oliver (mit letzter Kraft): »Warum bringt das Leben keine schöneren Muster und Happy-Ends zustande? Warum ist nicht alles so beschaffen, daß es sich leicht verstehen läßt?«

Susan: »Mach dich nicht mehr über mich lustig, Oliver.«

Oliver: »Entschuldige bitte. Ich tue es nur, weil ich Angst vor dir habe.«

Und die Schlußkadenz des Stückes ist kein wirkliches Ende:

Susan: »Möchtest du dich nicht auferwecken lassen von den Toten?«

Oliver: »Nein, wahrhaftig nicht.«

Susan: »Du wirst es aber müssen, irgendwie.«

Oliver: »Wunderst du dich noch, daß ich vor dir Angst habe, Susan?« (Er geht hinaus).

Da ist kein Ausblick auf irgend jemanden, der »vom Tode erstanden« wäre, denn das hieße neue Motive, neue Hoffnungen und einen neuen Glauben entfalten.

Früher in diesem Kapitel habe ich die Wendung »dem Religiösen angenäherte Terminologie« gebraucht, und es ist jetzt an der Zeit, sie zu erklären. Zu Beginn des dritten Aktes bittet Strowde Oliver, ein Zitat für ihn nachzuprüfen:

Strowde: »Hol mir die Bibel her, bitte. Ich möchte nachschlagen ... Ich glaube es steht in Könige, Kapitel 19 ...«

Oliver: »Wie heißt der Spruch?«

Strowde: »»So nimm nun, Herr, mein Leben hin, denn ich bin nicht besser als meine Väter.« – Sehr modern und fortschrittlich und illusionslos von Elia! Warum auch sollte er erwarten, es zu sein.«

Aber das ist der eigentliche Punkt. Strowde hofft ja, daß er es ist, und Oliver hofft, daß er es ist ... und beide sind es nicht. In allen Outsidern lebt ein Verlangen nach »Fortschritt«; und doch, wie Strowde nur zu gut weiß, nicht in erster Linie nach sozialem Fortschritt. »Nicht besser als seine Väter«, – das heißt, nicht klüger als seine Väter, nicht weniger nutzlos, ein Sklave derselben Schwächen, der gleichen Bedürfnisse. Der Mensch ist heutzutage nicht weniger ein Sklave seiner unmittelbaren Umgebung wie seinerzeit, als er noch in Blockhütten lebte. Man mag ihm die höchsten, erregendsten Gedanken über die Stellung des Menschen im Universum mitteilen, oder über den Sinn der Geschichte, – das alles kann in einem Augenblick wie weggeblasen sein, wenn er sein Essen will oder sich durch das Schreien eines Kindes im Autobus irritiert fühlt. Er ist an das Kleinliche gebunden. Strowde und Oliver empfinden das beide sehr genau, sie sind jedoch nicht stark genug, um etwas dagegen zu tun. Menschliche Schwäche also. Als Joan Strowde sagt, sie könne ihn nicht heiraten (gegen Ende des 2. Aktes), murmelt Strowde, allein gelassen: »Barmherziger Gott ... der Du die Menschen leiden machst, ohne daß sie es verstehen ...« Aber er betet nicht zu Gott, er wundert sich nur über den Schmerz, den er fühlt, über seine Verletzlichkeit, die menschliche Schwäche. Auch Hemingways Frühwerk, bis hin zu der Kurzgeschichte von dem Major, dessen Frau starb, ist gleichsam eine ausgedehnte Meditation über die Verletzlichkeit. Und die Betrachtung menschlicher Verletzlichkeit führt immer zu »religiösem Denken«, wie Hemingway es ausdrückt. »Er muß Dinge finden, die er nicht verlieren kann«, zur Entwicklung einer Ethik des Verzichtes und der Disziplin. Es führt zu der Erkenntnis, daß der Mensch kein beständiges, unveränderliches Wesen ist: an einem Tag ist er diese Person, am nächsten Tag eine andere. Er vergißt leicht, lebt im Augenblick, zeigt selten Willenskraft und gibt, selbst wenn er es tut, sein Bemühen schon nach kurzer Zeit auf, oder er vergißt sein ursprüngliches Ziel und wendet sich etwas anderem zu. Es ist kein Wunder, daß Dichter solche Verzweiflung fühlen, wenn sie den Lichtblick eines intensiveren Bewußtseinszustandes erhascht zu haben scheinen und doch mit absoluter Sicherheit wissen, daß nichts, was immer sie tun mögen, ihn festhalten kann. Und dieses Thema, das im Werk von Sartre, Camus und Hemingway steckt und noch deutlicher zutage tritt bei Autoren wie T. S. Eliot und Aldous Huxley, führt zu der Frage: »Wie kann der Mensch stärker werden? Wie vermag er weniger Sklave der Umstände zu sein?« (Huxleys Werk ist auf irritierende Weise ohne Überzeugungskraft geblieben, weil er anscheinend bei allen seinen Romanen als gegeben ansieht, es könne in dieser Hinsicht absolut nichts getan werden.)

Das ist eine Frage, die wir hier noch nicht recht untersuchen können. Zunächst ist es wichtig für uns, mehr von dem Zugang des »Dichters« zu diesen Dingen, vom »romantischen« Weg zu erfahren und zu sehen, wie weit dieser entwickelt werden kann, um über die eigenen Schranken hinauszudringen. Es dürfte sich dabei einiges an Beobachtungen ergeben, was es leichter macht, den »Versuch der Daseinsbewältigung« zu analysieren.

Drittes Kapitel

Der romantische Outsider

In der Atmosphäre des existentialistischen Outsiders ist es unerquicklich zu atmen. Sie hat etwas Widerliches, Lebensfeindliches an sich, die Umwelt dieser Menschen ohne jedes Motiv, die in ihren Zimmern verharren, da anscheinend kein Grund gegeben ist, irgend etwas anderes zu tun. Es ist im wesentlichen eine Welt der Erwachsenen, diese Welt ohne Werte. Die Welt des Kindes ist im ganzen reiner; ihre Luft ist voller Erwartung. Ein großes Kaufhaus zur Weihnachtszeit ist eine neue Welt. Bei der kranken Seele, dem unbehausten Menschen, ruft diese »neue Welt« nur ein Gefühl des Schreckens hervor als das Symbol einer mechanisierten Zivilisation, die wie eine Grammophonplatte in ihren Rillen läuft und Freiheit ausschließt.

Dieser Unterschied zwischen der Welt des Kindes und der des Erwachsenen ist auch eine der Hauptdifferenzen zwischen der Welt des 19. Jahrhunderts und unserer eigenen. Die Revolutionen des Denkens, wie sie die großen Weisen der viktorianischen Epoche, J. S. Mill, Huxley, Darwin, Emerson, Spencer, Carlyle, Ruskin ausgelöst haben, schienen Wandlungen ohne Ende im menschlichen Leben anzukündigen, wonach der Mensch unabsehbar »auf der Stufenleiter seiner toten Ichs zu höheren Dingen« fortschreiten würde. Ehe wir, die Überlebenden zweier Weltkriege und der Atombombe, solche Kurzsichtigkeit verurteilen, sollten wir uns daran erinnern, daß wir in der Situation von Erwachsenen sind, die Kinder tadeln. Der Rationalismus des 18. und 19. Jahrhunderts war keine sterile und langweilige Geisteshaltung; es war die Zeit eines intensiven, gesunden Optimismus, die harte Arbeit und alltägliche Logik nicht scheute, da sie sich frei fühlte wie nie zuvor; bei verschlossenen Türen trifft man den viktorianischen Weisen oftmals lärmend und Kapriolen schlagend an.

Unter solchen Umständen ist der Outsider immer der Mensch, der für die allgemeine Begeisterung nicht empfänglich ist; mag sein, daß er zu kurzichtig ist, die Errichtung Utopiens vor Ausgang des Jahrhunderts zu erkennen. Auf alle Fälle aber muß er stets ein Kind seines Jahrhunderts bleiben, da er sich aus dessen Boden ernährt; er kann kein nihilistischer Pessimist sein (wie Sartre und Camus) in einem Jahrhundert, dessen Philosophen sich aufführen wie Cowboys bei einem Rodeo. Er kann nicht glauben, daß etwa die menschliche Natur im Unrecht sein soll, denn der Rationalismus hat so morbide Dogmen wie die Erbsünde ganz in Mißkredit gebracht. Er muß glauben, daß er allein im Unrecht ist. Die menschliche Natur kann nicht krank sein, da die vorherrschende Philosophie der Zeit sie für vervollkommnungsfähig erklärt. Es folgt daraus, daß vielmehr der Outsider in mancher Hinsicht »nicht von dieser Welt« ist; und wenn er, wie Shelley, jung stirbt, oder ein kranker Mann ist, wie Novalis und Schiller, oder süchtig wie Coleridge, dann ist das alles in der Ordnung. Er braucht nur seinem Leben den Stempel der Respektabilität aufzudrücken mit der Behauptung, ein platonischer Idealist zu sein, ein Träumer von Träumen, und der Bürger ist durchaus bereit, ihm sein Daseinsrecht zuzugestehen. Der Outsider hat seinen eigenen Platz in der Gesellschaftsordnung als der unbrauchbare Träumer.

Das ist die Situation, die wir zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts in Europa vorfinden. Goethe hatte den romantischen Outsider erdacht in seinen »Leiden des jungen Werther«, den Typ des ~chwärmenschen, idealistischen jungen Dichters, bleich, aber männlich. Im vorhergehenden Jahrhundert war der schmachtende Liebhaber eine komische Figur gewesen:

»Da kein munterer Blick sie rührt,
wird's die Leidensmiene tun?«

Der »junge Werther« bewirkte eine allgemeine Wandlung des Herzens. Schillers »Räuber« und »Don Carlos« folgten. (Nietzsche zitiert einmal die Worte eines deutschen Militärs: »Wenn Gott die Entstehung der »Räuber« vorausgesehen hätte, würde er die Welt nicht erschaffen haben« – in solchem Grade sei da der menschliche Standpunkt erhöht und der göttliche herabgesetzt.) Da war Novalis, Gelehrter und Romantiker, der den »Heinrich von Ofterdingen« schuf, ein Dichter, schon von Natur zum hohen Berufe des Künstlers geboren. In England fand die deutsche Romantik Eingang, als Coleridge Schiller übersetzte und Byron »Childe Harold« veröffentlichte. Shelleys »Alastor« ist ein junger Mann, der vor Gram dahinsieht und stirbt, weil er kein iridi-

sches Ebenbild des schönen Mädchens finden kann, das ihn einst im Traum umarmt hat. Der Traum offenbart auch Heinrich von Ofterdingen seinen künftigen Weg.

»Dunkelblaue Felsen mit bunten Adern erhoben sich in einiger Entfernung; das Tageslicht, das ihn umgab, war heller und milder als das gewöhnliche, der Himmel war schwarzblau und völlig rein.«

Als ein halbes Jahrhundert später William Morris seine Vision eines sozialistischen Utopiens beschreibt, wird dies unwillkürlich als »Ein Traum von John Ball« dargestellt. Der romantische Outsider ist ein »Träumer von anderen Welten«. Er ist nicht sehr aktiv – nicht aus demselben Grunde wie Evan Stowde, – sondern weil er seinem Wesen nach ein Träumer ist, »der müßige Sänger eines leeren Tages«. In dieser Rolle können wir seine Spur von Goethes Werther bis zu Thomas Manns Tonio Kröger verfolgen. Er ist der Vater von Barbusses Held mit seinem Loch in der Wand und so auch der von Roquentin und Meursault. Das 20. Jahrhundert ändert nur die Art, ihn vorzustellen, hält es für notwendig, ihm jeweils seinen Platz in der Umwelt zuzuweisen. Die Behandlung des Themas zeigt mehr klinische, analytische Züge. Die Berggipfel und Felsenhöhlen verschwinden von der Szene; Barbusses Outsider tritt auf mit seinem kleinen Zimmer in einer modernen Großstadt. Aber er ist doch noch Romantiker. Seine Hauptsorge gilt immer noch der Tatsache, daß seine Umgebung nicht fähig scheint, seine Wünsche ganz zu erfüllen. Er fürchtet, daß die Welt nicht geschaffen wurde, um dem Verlangen des menschlichen Geistes zu entsprechen. Heutzutage ist er beunruhigt und enttäuscht, und er fürchtet, so sterben zu müssen, mit nichts als ein paar nur teilweise befriedigenden Erfahrungen, die ihm etwa noch Antrieb zum Aufstehen am Morgen geben könnten. Wir können den Wandel in der Art, den Outsider darzustellen, bei einem Schriftsteller wie James Joyce beobachten, der beiden Traditionen verbunden ist, der romantischen wie der sozial-realistischen. Sein »Künstler«, Stephen Dedalus, tritt auf als der Typ des prädestinierten Dichters:

»Der Lärm der spielenden Kinder ärgerte ihn, und ihre albernen Stimmen ließen ihn empfinden, daß er anders war als die anderen. Er hatte keine Lust zu spielen. Er wollte in der Wirklichkeit das immaterielle Bild schauen, das immer nur in seiner Seele lebte. Er wußte nicht, wie oder wo er es suchen sollte ...«

Joyce schreibt weiter:

»... die Unruhe, die ihn herausgetrieben hatte in den Abend, von Garten zu Garten, Mercedes (die Hauptfigur aus Dumas' »Graf von Monte Christo«) zu suchen. Eine unbestimmte Unzufriedenheit wuchs auf in ihm, als er auf den Fluß und den niedrig hängenden Himmel blickte, und doch irrte er Tag für Tag durch die Straßen, als suche er jemanden, der ihn mied.«

Diese Prosa, ein Nachklang der Rhythmen von »Marius der Epikureer«, ist, betont hypnotisch in ihrem Tonfall, darauf angelegt, einen Traumzustand herbeizuführen. Sie kontrastiert scharf mit den beobachtenden Abschnitten:

»Der große Student, der auf der Stufe unter ihnen stand, ließ kurz einen fahren. Dixon wandte sich zu ihm und sagte mit sanfter Stimme:
«Sprach da ein Engel?»
Auch Cranly wandte sich um und sagte heftig, aber ohne Zorn:
»Goggins, du bist doch das größte Dreckschwein, dem ich je begegnet bin, damit du's nur weißt.«

Die ersten beiden Abschnitte sind die Prosa eines »müßigen Sängers eines leeren Tages«; der dritte hat das entschiedene Bestreben, »für die Wahrheit anstelle der Phantasie einzustehen«. Er hätte nicht vor dem zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts geschrieben werden können. Und die beiden anderen sind typisch für die verschiedene Art und Weise, in welcher die Outsider der beiden ersten Kapitel und der romantische Outsider an das Problem herangehen.

Der Unterschied ist beträchtlich. Der Realist fragt: Wahrheit, was meinen sie damit? Dem Romantiker fiel es nicht im Traume ein, so zu fragen; seine Losung heißt: Wo kann ich Wahrheit finden? Er hat keinerlei Zweifel daran, daß (um es mit den Worten eines anderen Dichters, der als romantischer Outsider begann, zu sagen):

»Wonach der Welt Millionen Lippen lechzen,
das muß doch irgendwo zu finden sein.. «
W. B. Yeats: »Die dunklen Wasser«

Die existentialistische Haltung ist hier durch die Art des Vorgehens des platonischen Idealisten ersetzt worden, die Suche nach der Idee, dem »wesenlosen Bild, das seine Seele ständig schaut«. Der Sartre des »Ekels« würde den Joyce des »Jugendbildnis« nicht einen Augenblick dulden. Stephens Drängen, »in der Schmiede meiner Seele das ungestaltete Bewußtsein meiner Rasse zu schweißen«, kann nicht neben der Überzeugung existieren, daß »es kein Abenteuer gibt«. Aber wenn unser Ansatz stimmt, dann haben der Realist und der romantische Outsider etwas grundsätzlich Gemeinsames; denn wir nehmen an, daß jemand zum Outsider wird durch das Aufmerken auf gewisse Fragen, die wir zweckentsprechend »die Probleme des Outsiders« genannt haben. Die Absicht dieses Kapitels ist nun im weiteren, zu bestimmen, welches die Probleme des Outsiders in der Ausdrucksweise des romantischen Outsiders sind. Zu diesem Zweck dürfte es genügen, irgendeinen der »romantischen« Romanciers oder Lyriker vorzunehmen und aus seinen eigenen Werken zu bestimmen, was er als sein Grundthema ansieht. Wenn wir uns für Shelley oder Coleridge entscheiden würden, so könnte ihr Bestreben jeweils in platonischen oder kantischen Wendungen definiert werden. Die deutsche Literatur indessen bietet viele Beispiele, deren Metaphysik schwieriger zu kennzeichnen wäre: Schiller, Novalis, Fichte, Lessing, Hölderlin; oder, wenn wir uns der modernen Zeit nähern: Thomas Mann, R. M. Rilke, Hermann Hesse. In Frankreich ist es Marcel Proust, dessen »Bildnis des Künstlers« über zwölf Bände umfaßt, oder die ganze Generation davor, zu der Rimbaud und Mallarmé gehören und die sogar bis zu seltsam literarischen Malern wie Gauguin und Puvis de Chavannes reicht. Jeder von diesen würde in unser Schema vom Outsider passen, und alle haben eine Art, das Problem anzugehen, die romantisch genannt werden kann.

In diesem Kapitel nun möchte ich mich mit dem Werk Hermann Hesses befassen; nicht, weil es irgendwelche erheblichen Vorzüge böte dem Werk irgendeines jener anderen Männer gegenüber, die ich bei der Darlegung des Outsiderproblems erwähnte, sondern weil die Bedeutung von Hesses Werk in den englischsprechenden Ländern bisher kaum erkannt worden ist, wo Übersetzungen der meisten seiner Werke kaum zugänglich sind. (Zur Zeit sind vier oder fünf der größeren Romane seit mehreren Jahren in England vergriffen, und von den früheren Romanen ist keiner ins Englische übersetzt worden.)

Hesses Werk teilt sich deutlich in zwei Perioden: die der Lyrik und der autobiographischen Romane, die zwischen 1902 und 1916 erschienen sind, und die der fünf größeren Romane, die sich von 1919 (»Demian«) bis 1945 (»Glasperlenspiel«) erstreckt. In der frühen Periode verwendet er die spezifisch deutsche Form des »Bildungsromans«, des Erziehungsromans also. Der »Bildungsroman« will die Entfaltung der »Seele des Helden« beschreiben; er gibt sich als Lebensbeschreibung, die sich hauptsächlich mit der Haltung des Helden bestimmten Ideen gegenüber befaßt oder mit der Entwicklung seiner Gedanken über »das Leben« aus seiner Erfahrung heraus. Der »Bildungsroman« ist eine Art Laboratorium, in welchem der Held ein Experiment mit dem »Leben« anstellt. Darum ist er ein besonders geeignetes Mittel für Schriftsteller, deren Hauptanliegen eine philosophische Antwort auf die praktische Frage ist: Was sollen wir tun mit unserem Leben? Überdies ist es interessant zu beobachten, daß, sobald ein Autor sich gedrungen sieht, ein Problem, das ihn ernstlich bewegt, in einem Roman zu behandeln, zwangsläufig eine Art Bildungsroman daraus wird. Der Bildungsroman ist die natürliche Form anspruchsvoller Dichtung, wie kurz auch immer die Lebenszeit des darzustellenden Helden bemessen sein mag. Shakespeares »Hamlet« ist einer der frühesten »Bildungsromane« im Englischen, denn er behandelt die Entwicklung von Hamlets »Seele«; seine Erkenntnis, daß Töten und Rache nicht einfach Gegebenheit der alten *Lex talionis* sind, sondern etwas, wovon er *fühlt*, daß es als Lösung für seine Probleme unbefriedigend ist. Es wird sich gleich erweisen, daß nach dieser Definition die meisten der bisher betrachteten Bücher Bildungsromane sind.

Der »Erziehungsroman« fand Eingang in die moderne Literatur mit Goethes »Wilhelm Meister« (wenngleich Johnsons »Rasselas« ihm ein Vierteljahrhundert vorausging).

Die vermutlich erste moderne Parabel vom Outsider verdanken wir Dr. Johnson, dessen »Rasselas, Fürst von Abessinien«, 1759 erschien. Der Fürst lebt in einem »Sozialen Utopien«, genannt

»Das glückliche Tal«, wo alles Leben überwacht und geordnet, wo infolgedessen jedermann zu einem endlosen Kreislauf des Vergnügens verdammt ist, das den wenigen, die ihren eigenen Kopf haben, die Lebenskraft nimmt und die von Natur aus Wertlosen des letzten Restes von Wert und Nutzen beraubt. Der Fürst ist dementsprechend unfähig, sich über seine wachsende Langeweile und Gereiztheit klarzuwerden; er kann es nur eben andeuten, indem er nachsinnt: »Es schien mir schon immer so, daß der Mensch irgendeinen sechsten Sinn hat oder eine Art außersinnlicher Fähigkeit, die befriedigt werden muß, ehe er vollkommen glücklich sein kann.« Er hat das Problem des Outsiders in einem Satz ausgedrückt. Zusammen mit dem Astronomen Imlac (das ist Johnson selbst) flieht Rasselas aus dem »Glücklichen Tal« und geht in die Welt, um sich der »harten, unabdingbaren Tatsache« zu stellen. Er kommt zu derselben Schlußfolgerung wie Secondborn in Shaws »Buoyant Billions«: »Ich will nicht glücklich sein, ich möchte lebendig und tätig sein.«

Hesse bekennt, daß er Goethe manches verdankt, und die Folge seiner autobiographischen Romane, die mit »Hermann Lauscher« (1902) einsetzt, zeigt, wieviel Dank er ihm schuldet. »Unterwegs« ist das letzte Werk dieser Reihe (1916). Danach folgte eine Pause von drei Jahren; in diesen drei Jahren traten in Hesses Anschauungen erhebliche Veränderungen ein. Der Krieg, das Massenmorden, die Niederlage Deutschlands bewirkten einen geistigen Umbruch, der Hesse dazu brachte, sein gesamtes bisheriges Schaffen zu überschauen und wertlos zu finden. Genauere Mitteilungen aus dieser Zeit fehlen, aber als Hesse dann mit »Demian« wieder in der literarischen Öffentlichkeit erscheint, sind die Ergebnisse des Umsturzes und die unsicheren Versuche eines Neuaufbaus offenbar; die Psychologie ist durchdringender, das Fragen nach den Werten geht tiefer als je zuvor. »Demian« ist ein Beispiel für die wunderbare Kraft des Dichters, ein geistiges Erdbeben zu überleben, was nur mit Strindbergs gewaltigem »Come back« nach der Episode seiner Geistesgestörtheit verglichen werden kann. »Demian« und die vier folgenden Romane bedürfen hier einer eingehenden Analyse.

Aber ehe wir dazu übergehen, muß noch etwas zu einem anderen Werk der ersten Nachkriegsjahre gesagt werden. Es ist sozusagen das »Testament«, das aus dem Zusammenbruch erwuchs, ein schmales Buch von ungefähr demselben Umfang wie »Der Geist am Ende seiner Möglichkeiten«, und es heißt: »Blick ins Chaos«.

»Blick ins Chaos« enthält zwei Essays über Dostojewskij: über die »Brüder Karamasow« und über »Der Idiot«. Hesse prophezeit den Zusammenbruch des Glaubens und Niedergang der abendländischen Moral, wie wir sie bei Sartre und Camus gesondert untersucht haben. »Es ist die Ablehnung jeder streng gewahrten Moral oder Ethik zugunsten eines allgemeinen ›laissez-faire‹.« Hesse hat das Kommen des »Russischen Menschen« vorausgesagt, einem Geschöpf des Alpdrucks, das kein »Homo sapiens« mehr ist, sondern ein existentialistisches Ungeheuer, das alles Denken von sich weist, ein Mitja Karamasow ohne einen Iwan oder Aljoscha als Gegengewicht:

»Er ist der Mensch, der aus den Gegensätzen, aus den Eigenschaften, aus den Moralien fortstrebt, er ist der Mensch, der im Begriff ist, sich aufzulösen und jenseits hinter den Vorhang, hinter das *principium individuationis* zurückzukehren. Dieser Mensch liebt nichts und alles, er fürchtet nichts und alles, er tut nichts und alles. Dieser Mensch ist wieder Urstoff, ist ungestaltetes Seelenmaterial. Er kann in dieser Form nicht leben, er kann nur untergehen, er kann nur vorbeihuschen.«

»Demian« unternimmt den Versuch, ein Wertsystem zu errichten, das nicht der Willkür des »Russischen Menschen« unterliegen soll. Mit seinem Untertitel »Die Geschichte einer Jugend«, kann man Demian auch als Hesses »Jugendbildnis des Künstlers« betrachten. In der Einleitung zu dieser Geschichte seiner Jugend erklärt Emil Sinclair: »Das Leben jedes Menschen ist ein Weg zu sich selber hin ... Kein Mensch ist jemals ganz und gar er selbst gewesen; jeder strebt dennoch, es zu werden, einer dumpf, einer lichter, jeder wie er kann. Jeder trägt Reste von seiner Geburt, Schleim und Eischalen einer Urwelt, bis zum Ende mit sich hin.«

Das erste Kapitel beginnt mit der Beschreibung einer Persönlichkeitsspaltung. Emil Sinclair hat in seiner Kindheit zwei Welten kennengelernt. In der ersten Welt, seinem gutbürgerlichen, wohlgeordneten Zuhause »gab es gerade Linien und Wege, die in die Zukunft führten, es gab Pflicht

und Schuld, schlechtes Gewissen und Beichte, Verzeihung und gute Vorsätze, Liebe und Verehrung, Bibelwort und Weisheit«.

Die andere Welt steht den Dienstboten und Handwerkern näher; da begegnet er »Geistergeschichten und Skandalgerüchten, es gab da eine bunte Flut von ungeheuren, lockenden, furchtbaren, rätselhaften Dingen, Sachen wie Schlachthaus und Gefängnis, Betrunkene und keifernde Weiber, gebärende Kühe, gestürzte Pferde, Erzählungen von Einbrüchen, Totschlägen, Selbstmorden ... Es war wunderbar, daß es hier bei uns Frieden, Ordnung und Ruhe gab ... – und wunderbar, daß es auch alles das andere gab, alles das ... Düstere und Gewalttame, *dem man doch mit einem Sprung zur Mutter entfliehen konnte.*« Es ist für Sinclair eine schlimme Erschütterung, als er entdeckt, daß die dunkle Welt ihre Grenzen überfluten und in sein Zuhause eindringen kann, und daß da »kein Ruf nach der Mutter« möglich ist. Durch gewisse Lügen, die er erfindet, um den Beifall einiger Freunde zu gewinnen, gerät er in die Macht Frank Kromers, eines stadtbekanntes Herumtreibers, Sohn eines Trunkenbolds. Um Kromer zu beschwichtigen, ist er genötigt, Geld zu stehlen und seine Eltern zu hintergehen; so sieht er sich denn durch eine Handlung seines eigenen freien Willens von der Welt des Friedens und der Ordnung getrennt.

»Mein Zustand zu jener Zeit war eine Art von Irrsinn. Mitten im geordneten Frieden unseres Hauses lebte ich scheu und gepeinigt wie ein Gespenst.«

Das Problem ist gestellt: Ordnung gegen Chaos. Im zweiten Kapitel befaßt sich Hesse mit seiner Lösung. In Emil Sinclairs Schule ist ein Junge namens Max Demian, der in jeder Hinsicht »erwachsener« zu sein scheint als die anderen Jungen. Eines Tages kommt er mit Sinclair ins Gespräch über das Thema der biblischen Geschichte von Kain und Abel, die Symbole jener beiden Welten sind, und äußert ihm gegenüber die Vermutung, die Bibel sei eine Travestie der Wahrheit. Vielleicht war Kain nicht einfach ein böser Mensch, der seinen Bruder aus Neid getötet hat; vielleicht hatte er etwas Besonderes an sich, einen Zug von Kühnheit oder Klugheit in seinem Antlitz, der den Menschen Furcht einflößte und sie die Geschichte von dem Kainszeichen erfinden ließ, um ihre Feigheit zu entschuldigen.

Diese Auslegung der Geschichte verstört Sinclair; ihr Sinn ist klar: der Abstieg in die dunkle Welt braucht nichts Böses zu bedeuten; es kann der unumgängliche Ausdruck von Kühnheit und Klugheit sein. Demian ist kühn und klug; es gehen Gerüchte, er habe vertrauten Umgang mit Mädchen, ja sogar mit seiner Mutter. Doch ist es dieser Demian, der Sinclair von der bösen Herrschaft Frank Kromers befreit und ihn auffordert, über der niedrigen Verderbtheit und schmutzigen Sinnesart der Schuljungen zu stehen. Aber noch bringt Sinclair den Mut nicht auf, an die Schlußfolgerungen, die Demian ihm aufzeigt, heranzugehen. Der Bevormundung Kromers ledig, läßt er sich in den Frieden und die Ordnung seines Zuhause fallen und »singt die alten Lieder mit Gefühlen des Erlösten und Bekehrten mit«. Erst viel später erkennt er, daß er nicht seinen Eltern hätte beichten sollen, sondern Demian. Durch die Rückkehr zu seinem alten Ordnungsbegriff hat er nur den Blick vom Chaos abgewendet; das Chaos aber besteht weiter.

Der übrige Teil des Buches beschreibt Sinclairs Heranwachsen zum Jüngling und sein sexuelles Erwachen. Die Frage, die er gerade hinter sich gebracht hat, wiederholt sich und strebt nachdrücklich auf den Punkt zu, daß man dem Chaos nicht dadurch entfliehen kann, daß man sich weigert, es zu sehen. Demian tritt wieder auf den Plan, als Sinclair sich hoffnungslos festgefahren hat; er stellt ihn seiner Mutter vor, und Sinclair findet in ihr die Antwort auf die Frage der zwei Welten. Sie symbolisiert die Natur, die Lebenskraft, die Gestalt der Mutter Lilith, in der alle Gegensätze gelöst sind. Der Roman endet in einem Wirbel an Shelley erinnernder Märchengespinnste, – eine Enttäuschung für den unromantischen Leser, der von der Ausgefeiltheit und der lebensnahen Sachlichkeit der Hesseschen Analyse gefesselt war. Dies ist ein Fehler, der in den meisten von Hesses Romanen wiederkehrt, ein Erbe seiner romantischen Vorfahren.

Trotzdem sind die Schlußfolgerungen des »Demian« klar. Es ist eine Frage der Selbstverwirklichung. Es genügt nicht, ein Ordnungsprinzip anzuerkennen und danach zu leben; das ist Feigheit, und solche Feigheit kann keine Freiheit zur Folge haben. Man muß dem Chaos ins Auge sehen. Der wirklichen Ordnung muß ein Abstieg in das Chaos vorausgehen. Dies ist Hesses Schlußfolgerung. Theologisch ausgedrückt heißt das: der Sündenfall war notwendig, der Mensch mußte die Frucht vom »Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen« essen. (Später, wenn wir auf Nietzsche und Blake kommen, werden wir ähnliche Ansichten antreffen: die Idee,

daß Gut und Böse letztlich keine Widersprüche sind, sondern Ausdrucksformen einer höheren Kraft, die beides einschließt.) Mit seiner Weigerung, das Böse zu sehen, hat Sinclair nichts gewonnen und sehr viel verloren. Die Schrift der Buddhisten drückt es so aus: Diejenigen, die sich weigern, Unterscheidungen zu treffen, sind gleichsam tot.

Hesses nächster Roman hat den trügerischen Anschein, als seien da große Probleme gelöst. »Siddhartha« ist nach seiner Rückkehr aus Indien geschrieben; von den fünf Romanen ist er schriftstellerisch der beste und hat am meisten idyllische Töne. (Wir erinnern uns, daß Strindberg durch das Studium von Hindu- und Buddha-Texten seine geistige Gesundheit wiedergewann.) Das Buch leidet an dem gleichen Mangel wie »Demian«: der Leser fühlt, daß Hesse den Schluß noch nicht absah, als er zu schreiben begann.

Siddhartha ist der Sohn eines Brahmanen, zur Zeit Buddhas geboren (etwa 563 bis 483 v. Chr.). Er fühlt sich hingezogen zum Leben des Wandermönches, verläßt sein Zuhause noch als Jüngling und unterwirft sich einer rigorosen Zucht, die ihm weitgehende Herrschaft über Körper und Geist gibt.

Siddhartha steht schon jenseits des Problems von Barbusses Outsider. Da er fühlt, daß diese Herrschaft über sich selbst noch nicht die letzte Selbstverwirklichung ist, zieht er aus, um den heiligmäßigen Gautama, Sakymuni, lehren zu hören, den seine Schüler Buddha nennen. Gautama bestärkt die Schlußfolgerung, zu der Siddhartha bereits gekommen war: daß äußerste Askese kein Wesensmerkmal der Selbstverwirklichung sei, denn ihr Zweck ist nur, den Willen zu prüfen. Buddha lehrt den »Mittelweg«, der die Erlangung eines kontemplativen Zustandes voraussetzt, eine völlige Loslösung von allen menschlichen Eigenschaften. Wenn dieser Zustand erreicht ist und der Mönch jede Neigung in sich ausgelöscht hat, sich mit seinem Körper, Gemütsbewegungen, Sinnen oder Intellekt zu identifizieren, dann weiß er sich jenseits aller Dinge und erlangt die Freiheit vom »Kreislauf der Wiedergeburt«.

Siddhartha anerkennt das, aber er ist im Zweifel, ob er in der Nachfolge des Buddha zur Selbstverwirklichung gelangt. (In der Tat hat Gautama wiederholt dem Sinne nach gesagt: »Laßt jeden Menschen für sich selber eine Insel sein«, usw.) Sein bester Freund bleibt als Jünger dort; Siddhartha aber zieht weiter, immer noch suchend. Er sagt sich: Kein Mensch kann einen anderen lehren, ein Buddha zu sein; man kann nur sich selbst lehren. Nun erhebt sich die Frage: Kann ein Mensch sich selbst lehren durch Einschränken seines Lebens und seiner Empfindungen, bis er von jeglicher Liebe zur Natur geläutert ist? Das bestimmt seinen Entschluß. Er legt die Kutte des heiligen Mannes ab; in der ersten Stadt, in die er kommt, fängt er an, einer schönen Kurtisane den Hof zu machen. Als sie ihm sagt, daß er kaum ihr Liebhaber werden könne, ehe er nicht irgendeinen weltlichen Erfolg aufzuweisen habe, verlegt er sich aufs Geldverdienen mit solchem Scharfsinn, daß er bald ein Haus hat und die schöne Kurtisane zur Geliebten. Wenige Jahre danach dämmert es ihm, daß er der Selbstverwirklichung ferner ist denn je, und eines Tages übermannt ihn sein grundtiefes Elend so unwiderstehlich, daß er versucht, sich das Leben zu nehmen. Es mißlingt, aber die Aufrichtigkeit, die er bei der Erkenntnis seines eigenen Unerfülltseins an den Tag gelegt hat, gibt ihm nun die Kraft, dem Haus wie dem Erfolg zu entsagen und wieder ein heimatloser Wanderer zu werden. Diesmal wandert er nicht weit; er schließt sich dem Fährmann des Ortes an (der ebenfalls eine kontemplative Natur ist) und verbringt seine Tage wieder in geistiger Zucht. Als die Kurtisane stirbt, erfährt Siddhartha, daß er einen Sohn hat aus der letzten Nacht, die sie miteinander verbracht haben; er zieht den Jungen auf und muß schließlich die schmerzliche Erfahrung machen, daß es keine wirkliche Gemeinschaft mit anderen menschlichen Wesen gibt, selbst mit denen nicht, die wir am meisten lieben. Der Sohn geht von zu Hause fort: Siddhartha findet sich in den Verlust und hängt weiterhin Kontemplationen über den Fluß nach. Der Roman treibt so dem Ende zu.

Es muß dem Leser, selbst bei dieser kurzen Zusammenfassung aufgefallen sein, daß es Hesse nicht ganz gelungen ist, das Zauberkunststück durchzuführen. Siddhartha bricht von zu Hause auf voller Hoffnung; die Askese hilft ihm nichts, darum wendet er sich dem Buddha zu. Der Buddha kann ihm auch nicht helfen, also wendet er sich dem weltlichen Leben zu. Das mißlingt ebenfalls, und so wird er Fährmann. Der Leser wartet darauf, von einer erfolgreichen Lösung zu hören, und als der Roman zu Ende geht, wird er gewahr, daß Hesse nichts zu bieten hat. Der Fluß strömt dahin, Siddhartha versinkt darüber in Kontemplation. Hesse kommt zu dem Schluß, daß

es keinen endgültigen Erfolg oder Mißerfolg gibt; das Leben gleicht dem Fluß, seine Anziehungskraft liegt darin, daß es niemals aufhört zu fließen. So bleibt einem nichts weiter, als das Buch mit einem Gefühl ziemlicher Enttäuschung zu schließen.

Der Kenner östlicher Religion wird einwenden, daß das Mißlingen des Romans an Hesses Unfähigkeit liegt, das Wesen der Vedanta oder des Buddhismus zu erfassen, und daß der Autor hätte versuchen sollen, Ramakrishna oder den tibetanischen Heiligen Milarepa zu lesen, um den Sachverhalt für sich zu klären, ehe er sich daran machte, den Roman zu schreiben. Das mag zutreffen; wir können indessen nur mit dem rechnen, was wir tatsächlich haben, nämlich einen abgeschlossenen Roman, und ihn als einen Teil von Hesses Versuch ansehen, seine eigenen Probleme zu definieren.

Daß Hesse selbst nicht befriedigt war, beweist sein nächstes Buch. Im »Steppenwolf« geht er wieder zum Angriff über, führt alle seine Beweisgründe ins Treffen und fängt noch einmal ganz von vorne an. Für unsere Untersuchung des Outsiders ist der »Steppenwolf« (1928) Hesses bedeutendster Beitrag. Er ist mehr als das; er ist eine der eindringlichsten und erschöpfendsten Studien über den Outsider, die je geschrieben wurden. Der »Steppenwolf« ist die Geschichte eines Mannes im mittleren Alter. Das ist an sich schon ein wesentlicher Fortschritt. Der Romantiker sieht sich gewöhnlich dem Pessimismus ausgeliefert, in Opposition zum Leben selbst, weil er auf der Bedeutung der Jugend besteht. (Rupert Brooke ist ein typisches Beispiel dafür.) Der »Steppenwolf« hat die Bedeutungslosigkeit der Jugend erkannt; es liegt eine selbstquälerische Ehrlichkeit über diesem Tagebuch eines Mannes im mittleren Alter.

Allem Äußeren nach ist der »Steppenwolf« (der selbstverliebene Spitzname Harry Hallers) ein Barbusse-Outsider. Er ist vielleicht kultivierter, weniger animalisch; die wehenden Röcke der Frauen auf der Straße beunruhigen ihn nicht. Auch ist er weniger darauf aus, »für die Wahrheit einzustehen«. Er läßt seiner Phantasie freies Spiel, und sein Tagebuch ist eine Art Wunschtraum-Tagebuch. Aber wir haben hier wieder den Einzelgänger, der in seiner Behausung allein mit seinen Büchern und seinem Grammophon lebt; hier hat er noch nicht einmal nötig, zur Arbeit zu gehen, denn er hat ein kleines Privatvermögen. In seiner Jugend hat er sich selbst für einen Dichter gehalten, einen Menschen der Selbstverwirklichung. Nun ist er in mittleren Jahren, ein alternder Emil Sinclair, und die Bereitschaft zur Einsicht will nicht mehr aufkommen, – da ist nur Unzufriedenheit und Lauheit.

Das Tagebuch beginnt mit der Schilderung eines typischen Tages: er liest ein wenig, nimmt ein Bad, streicht in seinem Zimmer umher, ißt; und das Gefühl des Unerfülltseins wächst, bis er bei Anbruch der Nacht schließlich das Empfinden hat, er möchte das Haus in Brand stecken oder zum Fenster hinausspringen. Das Schlimmste daran ist, daß er keine Entschuldigung für seine Apathie finden kann; als ein Meister der Kontemplation sollte er höchst zufrieden sein mit dieser Art Leben. Etwas fehlt. Aber was? Er geht in ein Wirtshaus, und beim Abendbrot sinnt er nach; das Essen und der Wein entspannen ihn, und plötzlich durchdringt ihn die Stimmung, die je zu fühlen er bereits die Hoffnung aufgegeben hatte.

»Ein erleichterndes Gelächter stieg in mir auf ... wie eine kleine spiegelnde Seifenblase stieg es in mir hoch ... und ging sanft wieder auseinander ... Die goldene Spur war aufgeblitzt, ich war ans Ewige erinnert, an Mozart, an die Sterne. Ich konnte wieder eine Stunde atmen ...«

Aber das ist am Ende eines langen Tages, und am anderen Morgen wird er aufwachen, und die Einsicht wird vergangen sein; er wird ein wenig lesen, ein Bad nehmen ... und so weiter.

Doch an diesem besonderen Tage geschieht etwas. Der Leser erfährt nicht genau, was. Wie Haller berichtet, erblickt er ein geheimnisvolles Portal in einer Mauer, über dem die Worte stehen: »Magisches Theater: Nicht für Jedermann«, und ein Mann mit einem Bauchladen und einer Plakatstange wie aus einem alten Kalendergeschichtenbuch gibt ihm eine Broschüre, die sich »Tractat vom Steppenwolf« nennt. Die Abhandlung ist in voller Länge auf den folgenden Seiten des Romans wiedergegeben, und sie ist augenscheinlich Hallers eigenes Werk; so ist es für den Leser schwierig, zu entscheiden, wann Haller jeweils wirkliches Geschehen berichtet und wann er nur ein Spiel der Wunscherfüllung mit sich selber treibt.

Der Traktat ist ein wichtiges Stück Selbstanalyse. Man könnte ihn durchaus »Ein Traktat über den Outsider« nennen. Als Harry ihn liest (oder schreibt), bilden sich unwillkürlich bei ihm bestimmte Meinungen heraus, über ihn selbst wie über den Outsider im allgemeinen. Der Outsider, erklärt Haller, ist ein in sich gespaltenen Mensch; und so ist es sein dringlichster Wunsch, wieder mit sich eins zu werden. Er ist selbstüchtig, wie etwa jemand es sein würde, den sein Leben lang Zahnweh plagt.

Sein Elend erklärt sich so: Haller hat sich in zwei Personen gespalten, in einen zivilisierten Menschen und eine Wolfsnatur. Der zivilisierte Mensch liebt alle Dinge aus Emil Sinclairs erster Welt: Ordnung, Reinlichkeit, Dichtung und Musik (besonders Mozart); er mietet sich stets in Häusern mit blankgeputzten Kamingeräten und gut gebohnerten Parkettböden ein. Sein anderes Ich ist ein Wilder, der die zweite Welt liebt, die Welt der Dunkelheit; er bevorzugt weite Räume und Gesetzlosigkeit; wenn er eine Frau begehrt, dann scheint ihm der geeignete Weg, sie umzubringen und ihr Gewalt anzutun. Für ihn ist bürgerliche Zivilisation mit all ihren Fadheiten nichts als ein großer Witz.

Der zivilisierte Mensch und der Wolfsmensch leben in ständiger Todfeindschaft, und es will scheinen, als ob Harry Haller gezwungen sei, in immerwährendem Zwiespalt zu leben wegen ihrer Streitereien. Manchmal aber, wie etwa im Wirtshaus, machen sie Frieden, und dann ergibt sich ein seltsamer Zustand; denn Harry findet, daß eine Vereinigung der beiden ihn den Göttern gleich macht. In solchen helllichtigen Augenblicken ist er nicht mehr neidisch auf den Bourgeois, der das Leben geradläufig findet, denn seine eigenen Konflikte sind auch in diesem gegenwärtig, wenngleich in viel geringerem Maße. Er, als ein Mann der Selbstverwirklichung, hat bewußt seine beiden gegensätzlichen Naturen entwickelt, bis der Konflikt ihn in zwei Wesen zu zerreißen droht, weil er weiß, daß er, wenn er das Geheimnis ihrer dauernden Versöhnung ausfindig macht, auf einer dem Bürger unbekanntem Stufe hochgespannten Daseinsgefühls leben wird. Sein Leiden ist nicht ein Zeichen der Unterlegenheit, selbst wenn es ihn vielleicht weniger tauglich zum Überleben macht als den normalen Bürger; ohne jene Versöhnung ist es das Zeichen seiner inneren Größe, mit der Versöhnung aber stellt es sich als ein »reicherer Leben« dar, das dem Outsider fraglos Überlegenheit vor anderen Menschen gibt.

Wenn der Outsider sich seiner Kraft bewußt wird, so ist er in sich eins und glücklich.

Haller geht sogar noch weiter: der Outsider ist die Stütze der bürgerlichen Gesellschaft. Ohne ihn könnte der Bürger nicht existieren. Die vitale Kraft der normalen Glieder der Gesellschaft ist von ihren Outsidern abhängig. Viele Outsider gelangen zur inneren Einheit und verwirklichen sich selbst als Dichter oder Heilige. Andere bleiben auf tragische Weise in sich gespalten und unproduktiv, aber selbst sie versorgen die Gesellschaft mit seelischer Energie. Ihre Rastlosigkeit läutert das Denken und verhindert, daß die bürgerliche Welt an ihrer eigenen Schwerfälligkeit zugrundegeht. Sie sind die geistigen Motoren der Gesellschaft. Harry Haller ist einer von ihnen. Es bleibt indessen noch ein weiterer Schritt in der Selbstanalyse für den Steppenwolf zu tun: nämlich zu erkennen, daß er nicht wirklich in zwei einfache Elemente gespalten ist, in Mensch und Wolf, sondern, daß er buchstäblich Hunderte widerstreitender Ichs in sich hat. Jeder Gedanke und Impuls sagt »Ich«. Das Wort »Persönlichkeit« verhehlt die Unklarheit des Begriffs. Es entspricht keinem tatsächlichen Objekt, wie etwa das Wort »Körper«. Menschliche Wesen sind nicht wie die Charaktere in der Literatur festgelegt und unveränderlich gemacht von ihrem Schöpfer. Der sichtbare Teil des menschlichen Wesens ist sein toter Teil; der andere Teil, der unbedingte Wille ist es, der sein Sein konstituiert. Der Wille ist vor dem Sein. Unsere bürgerliche Zivilisation basiert auf der Persönlichkeit. Sie ist unser stärkster Wert. So hat ein Filmstar »Persönlichkeit«, und der Vertreter, der seine erste Versicherungspolice abzuschließen hofft, versucht »Persönlichkeit« hervorzukehren.

»Lustig und vielfältig ist das Spiel der Menschheit: der Wahn, zu dessen Entlarvung Indien tausend Jahre lang sich so sehr angestrengt hat, ist derselbe, zu dessen Stützung und Stärkung der Okzident sich ebensoviel Mühe gegeben hat.«

Die Abhandlung schließt mit einer Art Glaubensbekenntnis:

»Der Mensch ist ja keine feste und dauernde Gestaltung. Er ist ... ein Versuch und Übergang, er ist nichts anderes als die schmale, gefährliche Brücke zwischen Natur und Geist ...

Nach dem Geiste hin, zu Gott hin treibt ihn die innerste Bestimmung – nach der Natur ... zieht ihn die innigste Sehnsucht, ... der ›Mensch‹ ... ist eine bürgerliche Übereinkunft. Daß der ›Mensch‹ nicht schon Erschaffenes sei, sondern eine Forderung des Geistes, eine ferne, ebenso ersehnte wie gefürchtete Möglichkeit, und daß der Weg dahin immer nur ein kleines Stückchen weit und unter furchbaren Qualen und Ekstasen zurückgelegt wird, eben von jenen seltenen einzelnen, denen heute das Schafott, morgen das Ehrendenkmal bereitet wird ...«

Der Steppenwolf weiß recht wohl, warum er unglücklich und unstet ist, gelangweilt und müde: er ist es, weil er nicht sein Ziel erkennen und ihm mit seinem ganzen Wesen folgen will.

»Er will nicht wissen, daß das verzweifelte Hängen am Ich, das verzweifelte Nichtsterbenwollen der nächste Weg zum ewigen Tode ist.« Haller meint: selbst wenn der Outsider ein allgemein anerkanntes Genie sein sollte, so ist er es wegen »der Größe seiner Hingabe und Leidensbereitschaft, seiner Gleichgültigkeit gegen die Ideale der Bürger und dem Erdulden jener äußersten Vereinsamung, die um den Leidenden, den Menschwerdenden alle Bürgeratmosphäre zu eisigem Weltäther verdünnt, jener Vereinsamung im Garten Gethsemane.«

»Dieser Steppenwolf ... hat herausgefunden, daß ... er bestenfalls nur auf dem Wege in langer Pilgerschaft zum Ideal dieser Harmonie begriffen ist ... Nein, mit dem ›Zurück zur Natur!‹ geht der Mensch stets einen leidvollen und hoffnungslosen Irrweg ... alles Erschaffene, auch das scheinbar einfachste, ist schon schuldig, ist schon vielspältig ... Der Weg in die Unschuld, ins Unerschaffene, zu Gott führt nicht zurück, sondern vorwärts, nicht zum Wolf oder Kind, sondern immer weiter in die Schuld, immer tiefer in die Menschwerdung hinein ... Statt deine Welt zu verengern, deine Seele zu vereinfachen, wirst du schließlich die ganze Welt in deine schmerzlich erweiterte Seele aufnehmen müssen, um vielleicht einmal zum Ende, zur Ruhe zu kommen.«

Das letzte Bild des Traktats erinnert an eine Idee Rilkes: den Engel aus den »Duineser Elegien«, der aus unendlicher Höhe das Leben schauen und es als ein Ganzes zu sehen vermag.

»Wäre er schon bei den Unsterblichen, wäre er schon dort, wohin sein schwerer Weg zu zielen scheint, wie würde er diesem Hin und Her, diesem wilden, unentschlossenen Zickzack seiner Bahn verwundert zuschauen, wie würde er diesem Steppenwolf ermunternd, tadelnd, mitleidig, belustigt zulächeln!«

Des Outsiders »Weg der Erlösung« ist nun ohne weiteres gegeben. Die Augenblicke seiner Einsicht in Richtung und Ziel gilt es fest zu ergreifen; in solchen Momenten muß er Gesetze aufstellen, die ihn fähig machen, seinem Ziel zuzustreben, auch wenn er es aus dem Blickfeld verliert. Man braucht nicht hinzuzufügen, daß diese Gesetze nicht nur ihn angehen, sondern alle Menschen, deren Ziel das gleiche ist wie seines.

Der Traktat wirft einiges Licht auf das, worum es Hesse in »Siddhartha« geht. Wir können nun erkennen, daß Siddhartha sich gegen die religiöse Zucht auflehnte, die die »Welt verengerte und seine Seele vereinfachte«; doch indem er sein Mönchsgewand ablegte, vermochte er nicht, »die ganze Welt in seine Seele aufzunehmen« – im Gegenteil, er zwang nur seine Seele soweit herab, sich eine Geliebte und ein Haus zu nehmen. Das Bemühen, die »Seele zu erweitern«, muß von religiöser Zucht geleitet werden; und nichts ist hier zu erreichen, wenn der Wille nachläßt. All das weiß der »arme Steppenwolf« und würde es doch lieber nicht wissen.

Folgerichtig sollte der »Traktat vom Steppenwolf« den Schluß des ganzen Buches bilden; tatsächlich aber steht er schon im Bereich der ersten hundert Seiten. Harry hat lediglich seine Schwierigkeiten erkannt; er muß noch Erfahrungen durchmachen, die seine Erkenntnis in die Wirklichkeit umsetzen. Der »Bildungsroman« ist erst bis zu seinem Drittel gediehen.

Als er den Traktat gelesen hat, ist Haller auf dem Grunde der Verzweiflung angelangt; er ist erschöpft und enttäuscht, und der Traktat sagt ihm, daß dies alles so ist, wie es sein sollte. Er faßt den Entschluß, es solle das letzte Mal sein, daß er sich so tief sinken ließ; beim nächsten Mal will er Selbstmord begehen, ehe er diesen Punkt erreicht. Der Gedanke muntert ihn auf, und er legt sich zum Schlafen.

Vom Standpunkt des Lesers aus gesehen, ist der Traktat der Höhepunkt des Buches, aber Hesse hat noch eine Aufgabe zu Ende zu führen. Er muß uns zeigen, wie der Steppenwolf lernt, das Leben wieder anzunehmen und endlich von dem Gedanken abzugehen, sich die Kehle durchzuschneiden. Dies wird bewirkt durch eine Reihe romantisch-unwahrscheinlicher Ereignisse. Der Mann mit dem Bauchladen hat den Namen eines Wirtshauses genannt, Haller geht dorthin und begegnet einem Mädchen namens Hermine. Sie nimmt sich seiner an, lehrt ihn das Tanzen und bringt ihn dazu, moderne Jazzmusik anzuhören. Sie macht ihn mit dem Saxophonbläser, dem sonnverbrannten Pablo, bekannt und der sinnlich schönen, animalischen Maria, die er einmal nachts beim Nachhausekommen in seinem Bett vorfindet. Wie Siddhartha durchläuft er eine Erziehung der Sinne. Bei Maria im Bett findet er seine eigene Vergangenheit wieder (wozu Roquentin unfähig war) und findet sie sinnvoll.

»Für Augenblicke stand das Herz mir still vor Entzücken und vor Trauer darüber, wie reich der Bildersaal meines Lebens, wie voll hoher ewiger Sterne und Sternbilder die Seele des armen Steppenwolfes gewesen sei ... Mein Leben war mühsam, irrläufig und unglücklich gewesen, es führte zu Verzicht und Verneinung, es war bitter vom Schicksalssalz alles Menschentums, aber es war reich, stolz und reich gewesen, auch noch im Elend ein Königsleben. Mochte das Stückchen Weges bis zum Untergang vollends noch so kläglich vertan werden, der Kern dieses Lebens war edel, es hatte Gesicht und Rasse, es ging nicht um Pfennige, es ging um die Sterne.«

Diese Erfahrung kann man das ewig-gültige Herzstück romantischen Lebensgefühls nennen, hier sind ihr nur die Äußerlichkeiten einer theaterhaften Szenerie und die sanfte Musik genommen. Sie ist zu einer Art religiöser Gewißheit geworden. Leider ist kein Zweifel möglich hinsichtlich der Schwierigkeit, sie ganz von solcher Bühnenszenerie zu trennen bei der überhöhten Sprache der an E. T. A. Hoffmann erinnernden Atmosphäre. Nur wenige Seiten später gesteht Haller, daß ein Teil seines neuen »Sinnenlebens« darin besteht, Opium zu rauchen; und Bisexualität ist auch dabei. (Pablo schlägt eine sexuelle Orgie zu dritt vor: mit ihm selbst, Harry und Maria; zwischen Maria und Hermine bestehen zudem lesbische Beziehungen.)

Den Höhepunkt des Buches bildet die Traumphantasie von einem Maskenball, wo Harry fühlt, daß die Schranken zwischen ihm und den anderen Menschen fallen, wo das Gefühl seiner Isolierung schwindet. Er bringt Hermine um (oder träumt, daß er es tut) und findet schließlich den Weg zum Magischen Theater, wo er seine Vergangenheit im Rückblick überschaut und unschuldige Träume wiederaufleben. Nach dieser Szene hat er die Gewißheit, die er früher nicht erlangen konnte:

»Ich war gewillt, seine Qualen nochmals zu kosten, vor seinem Unsinn nochmals zu schauern, die Hölle meines Innern nochmals und noch oft zu durchwandern. Einmal würde ich das Figurenspiel besser spielen.«

»Der Steppenwolf« endet in demselben romantischen Traumnebel, wie wir ihn schon in den beiden vorhergehenden Romanen beobachtet haben; aber in diesem Fall ist seine Wirkung weniger irritierend, denn der Leser hat, wie die Dinge liegen, Haller bereits Spielraum für jedwede Lüge zugestanden. Trotzdem sind es nicht eigentlich diese letzten Szenen, die sich dem Gedächtnis einprägen (wie sie wohl sollten, denn sie sind der Höhepunkt des Romans); vielmehr sind es die Seiten, wo von der Selbstanalyse die Rede ist und es überhaupt keine Handlung gibt. Anders als sein großer Zeitgenosse Thomas Mann hat Hesse nicht die Kraft, Menschen lebendig werden zu lassen; aber dafür sind seine Ideen weit lebendiger als die von Mann, vielleicht, weil dieser stets der distanzierte Betrachter ist, während Hesse immer als ein nur leicht verkleideter Mitspieler in seinen Romanen erscheint. Die Folge davon ist, daß Hesses Ideenromane eine Vitalität besitzen, die man nur mit der von Dostojewskij vergleichen kann; er schreibt besessen von dem Bedürfnis, seine eigenen Lebensprobleme dadurch zu lösen, daß er sie zu Papier bringt.

Im »Steppenwolf« ist er einen weiten Weg gegangen, bis er sie schließlich löste. In der Traumscene am Schluß streift sein Blick die Worte: »Tat Twam Asi – *Das bist Du*« (Chandogya Upanishad VI, 11,3), den Satz aus den Upanishaden, der besagt, daß der Mensch im Herzen des eigenen Ich die Gottheit entdeckt. Intuitiv weiß Harry das. Der Weg, der vom Elend des Outsiders zu diesem ruhenden Mittelpunkt führt, ist ein Weg der Disziplin, der Askese und der völligen Loslösung. In dem »Traktat vom Steppenwolf« zeigt er, daß er sich dessen bewußt ist, aber

er gesteht, das sei eine zu harte Sprache für ihn. Am Ende des Romans scheint es, als habe er doch etwas von dem nötigen Mut gefunden, sich alledem zu stellen.

Der »Steppenwolf« ist Hesses letzte größere Studie über den Outsider. Die beiden verbleibenden Romane bedürfen weniger detaillierter Analyse.

»Narziß und Goldmund« ist eine weitere Erörterung der beiden Wege: Askese und Welt. Viele Kritiker halten ihn für Hesses besten Roman, und gewiß ist er eine schöne Frucht des dichterischen Schaffens eines Vierteljahrhunderts. Narziß ist der junge Mönch, dessen »Weg« der Dienst an der Kirche sein soll. Als der Knabe Goldmund auf die Klosterschule kommt, fühlen sich beide augenblicks zueinander hingezogen, als die beiden lebendigsten Wesen im ganzen Kloster. Aber Goldmund ist kein Mönch; er muß den Weg von Siddhartha und dem Steppenwolf gehen: »Anstatt deine Welt zu verengern, ... mußt du schließlich die ganze Welt in deine Seele aufnehmen.« An dem Tage, als Goldmund das Kloster verläßt, um in die Welt zu gehen »auf der Suche nach sich selbst«, beginnt Narziß mit den Fasten und Nachtwachen, die ihn zu asketischer Weltentsagung bringen sollen.

Die übrigen drei Viertel des Buches handeln von Goldmund: seinen Liebesaffären (es sind sehr viele!), Wanderungen und Mühsalen; er wird ein Bildhauer, dessen Werke eine an Michelangelo erinnernde Bejahung des Lebens darstellen; dann übersteht er die Pest und sieht Sterben ringsum. Der Höhepunkt seiner Wanderungen ist erreicht, als er in einer verlassenen Kirche ein Wandgemälde sieht – einen Totentanz von der Art, wie man sie in mittelalterlichen Handschriften findet: Gerippe als Priester, Kaufleute, Bettler, Liebhaber gekleidet, und der Tod, der sie alle mit fortnimmt. Er verläßt die Kirche mit der Erkenntnis: Mitten im Leben sind wir von dem Tod umfassen; und so macht er sich auf den Weg zurück, zu Narziß.

Narziß ist jetzt Abt des Klosters und eben dabei, zu politischem Einfluß zu gelangen: wie etwa St. Bernhard oder Pater Joseph von Paris. Goldmund trifft bei ihm ein nach einer Liebesaffäre, die ihn beinahe den Hals gekostet hätte; er tritt wieder in das Kloster ein, nicht als Mönch, sondern als Laienbruder. Hier verbringt er seine Tage damit, Skulpturen von Heiligen und Wasserspeiern für das Kloster zu schnitzen; dann stirbt er schließlich und hinterläßt die Bildwerke, die jene Beständigkeit aufweisen, die seinem Leben fehlte, als ein »unbekannter mittelalterlicher Meister«. Er hat nicht zur Selbstverwirklichung gefunden, aber paradoxerweise findet Narziß sie für ihn: als er die Statuen betrachtet, erkennt er, daß Goldmund, ohne sich dessen bewußt zu sein, das Bild des Ewigen und Geistigen gestaltet hat.

Hesses bislang letztes größeres Werk, das 1937 zu erscheinen begann und 1945 abgeschlossen vorlag, ist seine stärkste Leistung. Das überladene romantisierende Element ist fast ganz verschwunden; der Roman hat eine Reinheit des Stils und der Form, die an Hesse etwas Neues ist.

»Das Glasperlenspiel« (unter dem Titel »Magister Ludi« ins Englische übertragen von Mervyn Savill) ist auf irgendeinen Zeitpunkt in der Zukunft verlegt, wo der Staat eine aristokratische Hierarchie von Intellektuellen, den Kastalischen Orden, unterhält. Der Orden soll die Ideale des Intellekts und des Geistes wahren in einer Welt politischer Umwälzungen und einander befehlender Staatsmänner. (Eine Funktion, die im Mittelalter die Kirche ausübte.) Er stellt in der Tat die logische Folgerung aus den humanistischen Idealen der Renaissance dar. An die Stelle des Gottesdienstes setzt er eine rituelle Verehrung des Wissens, eben das sogenannte »Glasperlenspiel«. Dieses Spiel nun, die höchste Form allen Tuns in Kastalien, greift auf alle Künste und Wissenschaften zurück, verbindet und verschmilzt sie miteinander, so daß sich eine Art Hochamt herausbildet, das von einer Reihe von Universitätsprofessoren zelebriert wird.

Der Roman ist die Biographie eines Hohenpriesters dieses Glasperlenspieles, Joseph Knecht (der Name ist symbolisch; der Held verkörpert das Ideal des Dienens). Knecht, ein Mann von der Art des Narziß, wird Magister Ludi; dies ist das höchste Amt in Kastalien. Aber an dem Leben dieser intellektuellen Hierarchie ist etwas heimlich Unbefriedigendes: so etwa ihre Gewißheit, kein anderes Dasein könne den höchsten Bedürfnissen des Menschen mehr Befriedigung geben, während Knecht doch ganz klar zu sehen vermag, daß es sehr leicht intellektueller Trägheit, Eitelkeit und Selbstgefälligkeit Raum gibt. (Das ist dieselbe Situation, wie sie Martin Luther in der katholischen Kirche seiner Zeit vorfand.) Nachdem er in einem langen Briefe den Orden warnend dar-

auf hingewiesen hat, daß dieser an Gefühlsleere zugrunde gehe, legt Knecht sein Amt nieder und geht »in die Welt«.

Im letzten Kapitel beobachtet der Ex-Magister, jetzt Lehrer eines an Goldmund erinnernden Knaben, wie dieser am Morgen der Sonne huldigt:

»... die ausgebreiteten Arme zogen Berg, See und Himmel an sein Herz, niederkniend schien er der Erdmutter, händebreitend den Wassern des Sees zu huldigen und sich, seine Jugend, seine Freiheit, sein innig aufflammendes Lebensgefühl wie eine festliche Opfergabe den Mächten anzubieten.«

Knecht erkennt, als er dem Jungen zuschaut, daß sein Schüler sich ihm hier »neu und fremd und vollwertig als seinesgleichen « offenbart. Dies ist es, wovon man in Kastalien nichts wußte, was seinem eigenen Leben gefehlt hatte. Als sein Schüler in den See taucht, folgt Knecht ihm, wie Ibsens »Baumeister Solneß«, entflammt von Jugend und Leben. Doch die Kälte und die Anstrengung übermannen ihn, und er ertrinkt.

Auch in diesem vorerst letzten Werk hat Hesse noch keinen klaren und endgültigen Schluß aus seiner Analyse gezogen. Der junge Tito hat sich selbst »vollwertig als seinesgleichen« gezeigt. Letztlich kann Hesse sich nicht entscheiden zwischen Narziß und Goldmund. Wir sehen rückschauend, warum beide gescheitert sind. Goldmund hat nur gelebt; er hat nicht vermocht, »die ganze Welt in seine Seele aufzunehmen«, obwohl er durch die Kunst dem Ziele näher gekommen ist als Sinclair oder Siddhartha. Knecht hat lediglich gedacht; er hat mit Hilfe des Glasperlenspiels die ganze Welt des Wissens in seine Seele aufzunehmen getrachtet. Sein Gedanke vom Dienen war an sich richtig, aber es war Dienst an der falschen Sache, wie er erkennt, als er Tito bei Tagesanbruch eine ganz andere Art von Dienst verrichten sieht.

Als Ganzes betrachtet, hat Hesses Werk kaum seinesgleichen in der modernen Literatur; es stellt die kontinuierliche Entwicklung eines Gedankens dar: des im Grunde religiösen Gedankens, wie man zu einem »reicheren Leben« gelangen könne. Hesse hat wenig Phantasie in dem Sinne, wie man bei Shakespeare oder Tolstoi davon sprechen kann, aber seine Ideen haben eine Vitalität, die das durchaus wettmacht. Vor allem aber ist er ein Autor, der im Roman das Problem zu ergründen sucht: Was sollen wir mit unserem Leben tun? Der Mensch, der wissen möchte, wie er leben soll, anstatt einfach das Leben zu nehmen, wie es gerade kommt, ist unwillkürlich ein Outsider. Im »Steppenwolf« hat Hesse das Problem des Outsiders zunächst soweit gelöst: sein Elend ist das Ergebnis seiner unverbesserlichen Neigung zum Kompromiß und zur Bevorzugung gemäßigter, zivilisierter, bürgerlicher Regionen. *Seine Erlösung liegt in Extremen* – der Hitze oder der Kälte, des Geistes oder der Natur. Das Problem heißt dann eine Stufe weiter: welches Extrem soll man wählen? In »Narziß und Goldmund« wählt der Held die Natur, doch er kommt nirgends der Selbstverwirklichung nahe. Im »Glasperlenspiel« entscheidet sich der Held für den Geist, aber auch er stirbt im Bewußtsein seines Scheiterns. Vielleicht liegt Hesses Fehler darin, daß er nicht sicher ist, was er eigentlich mit Selbstverwirklichung meint. Der »Steppenwolf« spricht von einer plötzlichen Ekstase, einem »zeitlosen Augenblick«.

»... da war zwischen zwei Takten eines von Holzbläsern gespielten Piano mir plötzlich wieder die Tür zum Jenseits aufgegangen, ich hatte Himmel durchflogen und Gott an der Arbeit gesehen, hatte alles bejaht, hatte an alles mein Herz hingegeben.«

Aber das hält nur eine Viertelstunde vor; Hesse spricht nirgendwo von der Möglichkeit einer inneren Zucht, die das ganze Leben zu einer Folge solcher Augenblicke machen würde. Wäre er ein guter Christ, so würde er gewiß niemals etwas so Unsinniges erwarten, sondern sich damit zufrieden geben, einem gottseligen Leben nachzustreben und alles andere Gott zu überlassen. Als Romantiker jedoch weigert sich Hesse, hier irgendwelche Halbheit anzuerkennen; er hat ein starkes Empfinden für die Ungerechtigkeit, die darin liegt, daß menschliche Wesen in so lauer Alltagstrivialität leben müssen, und fühlt, es sollte einen Weg geben, immer in der Hochstimmung schöpferischer Ekstase des Künstlers zu leben. Wir mögen dies als romantisches Wunschen abtun, aber es verdient Beachtung als eines der ständigen Ideale des Outsiders. Im nächsten Kapitel werden wir uns Männern zuwenden, denen man kaum vorwerfen kann, sie seien Romantiker, und die sich in der Tat entschieden bemüht haben, einen solchen Weg des Lebens zu finden, indem sie sich aufmachten und danach suchten.

Im Licht von Hesses Beitrag werden die inneren Verwicklungen der Outsider aus den ersten beiden Kapiteln insgesamt klarer. Ihr Problem ist die Unwirklichkeit ihres Lebens. Sie werden ihrer schmerzlich bewußt, wenn sie sie zu quälen beginnt, aber sie sind im ungewissen über die Quelle des Schmerzes. Die gewöhnliche Welt verliert ihre Werte, wie es etwa einem Menschen widerfährt, der sehr lange Zeit krank gelegen hat. Das Leben bekommt etwas von einem Alpdruck, oder es ist wie im Kino, wenn der Film einmal reißt. Die Menschen, die ihre Hoffnungen und Wünsche ganz auf das eingestellt haben, was auf der Leinwand vorging, merken plötzlich, daß sie im Kino sind. Sie fragen: Wo sind wir? Was tun wir hier? Wenn die Illusion jener Welt auf der Leinwand geschwunden, der Ablauf des Geschehens plötzlich unterbrochen ist, sehen sie sich einer erschreckenden Freiheit gegenüber. Mit Sartre gesprochen sind sie »zur Freiheit verdammt.« Das verlangt eine neue Einstellung, eine neue Sichtung dieser realen Umwelt des Kinos ist unumgänglich. In der Schemenwelt auf der Filmleinwand hatte es auf jedes Problem eine Antwort gegeben, für die reale Welt des Kinos trifft das nicht zu. Der Umstand, daß die Welt auf der Leinwand sich als Illusion erwiesen hat, läßt die beunruhigende Möglichkeit aufkommen, die Welt des Kinos selbst könne ebenfalls unwirklich sein. »Wenn wir träumen, daß wir träumen, beginnen wir zu erwachen«, sagt Novalis. Tschuang Dse erzählte einst, er habe geträumt, er sei ein Schmetterling, und er wäre nun nicht sicher, ob er ein Mensch sei, der träumte, er sei ein Schmetterling – oder ein Schmetterling, der träumte, er sei ein Mensch.

Diese Probleme ergeben sich auf den Spuren von Barbusses Outsider; und wann immer sie auftauchen, zeigen sie die Gegenwart eines Outsiders an. Wenn wir anerkennen, daß sie letzte Fragen menschlicher Existenz darstellen, auf die es keine Antwort geben kann, dann müssen wir den Outsider als den Herold des unlösbaren Problems sehen. Ehe wir uns jedoch auf irgendwelche Schlußfolgerung einlassen, haben wir noch eine große Anzahl weiterer Versuche der Beantwortung dieser Frage zu betrachten.



Bevor wir nun den romantischen Outsider verlassen, kommen wir zu einem anderen Romancier, dessen Behandlung des Themas sich hier recht gut untersuchen läßt. Henry James ist ein Autor von einzigartiger Bedeutung, dessen Werke in diesem Zusammenhang für sich allein mehrere Kapitel verdienen. Mehr noch als Hesse sah er in seinem Werk ein Laboratorium zur Erforschung des menschlichen Lebens. Eine Analyse im einzelnen ist hier nicht möglich, aber wir können die Entwicklung seiner Auffassung von Roman zu Roman verfolgen. James betrachtete sich selbst als »unverbesserlichen Outsider«, und ein scharfsinniger englischer Kritiker hat ihn mit Tennysons »Lady of Shallott« verglichen, die das Leben ständig durch einen Zauberspiegel sah. Barbusses »Loch in der Wand« wäre vielleicht ein ebensogutes Gleichnis.

Von Anfang geht es in James' Werk um das Problem: Was sollen wir mit unserem Leben tun? (Der Satz stammt von H. G. Wells.) Seine Helden und Heldinnen sind vorzugsweise junge Leute, die wie bei Hesse »dem Leben begegnen« mit der Frage: Wie muß es gelebt werden, um die größtmögliche Selbstverwirklichung zu gewähren?

Roderick Hudson, der Held des ersten bedeutenden Romans, ist ein junger Bildhauer, enttäuscht und gelangweilt in der Umwelt seines kleinstädtischen Zuhause. Ein großzügiger Mäzen nimmt ihn mit nach Rom und befreit ihn von der Notwendigkeit, in einem Büro mühsam seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Roderick wird bald in eine unglückliche Liebesgeschichte verwickelt und verliert allmählich seinen Idealismus und sein Talent. James zeigt uns, wie Rodericks unendliche Lebenserwartung versiegt, sobald er sich auf das Vorhaben einläßt, sie zu verwirklichen.

Im »Bildnis einer Dame« ist die Heldin eine junge Frau, die ebenfalls das Leben mit einem Fragezeichen versieht. Ihr Erfolg in der englischen Gesellschaft bringt einen sehr annehmbaren englischen Lord dazu, ihr einen Antrag zu machen; sie lehnt ab, weil sie fühlt, daß das Leben viel zu viele erregende Möglichkeiten bietet, als daß man es so früh einengen sollte. Die Möglichkeiten lösen sich später in einer Liebesheirat auf, die ein Fehlschlag ist, mit derselben Aussicht künftigen Unerfülltseins wie bei Roderick Hudson. Auch sie wird »vom Leben besiegt«, weil sie unfähig ist, in einer ständigen Gespanntheit zu leben.

James ist so etwas wie ein Defätist (jemand, der den Glauben an die eigene Sache verloren hat), soweit es die Probleme des Outsiders betrifft. Viel später im Laufe seines Lebens kehrte er zum Problem der Selbstverwirklichung zurück. Er legt Lambert Strether, einem Manne mittleren Alters, Hauptfigur in »Die Gesandten«, eine Rede in den Mund, die so beginnt: »Lebe, lebe so sehr du es vermagst, es ist ein Fehler, es nicht zu tun. Aber Strethers eigener Versuch, »die Welt in seine Seele aufzunehmen«, ist erbärmlich erfolglos. Er kommt aus einer amerikanischen Kleinstadt nach Europa, um einen jungen Amerikaner zurückzuholen, der Europa viel zu gern hat, als daß er heimfahren möchte. Als er erst einmal in Paris ist, überwältigt ihn die Verwirklichung dessen, was er in seinem eigenen engen Leben vermißt hat, derart, daß er dem jungen Mann rät, auf keinen Fall zurückzukehren, und die Absicht äußert, selbst ebenfalls dazubleiben. Sein Weg der »Selbstverwirklichung« endet damit, daß die Sicherheit, die er in Amerika hinter sich gelassen hat, erschüttert und er selbst einer recht ungewissen Zukunft ausgesetzt wird. An diesem Punkt verläßt ihn der Autor.

Zum Abschluß noch der Leitgedanke des Romans »Die Schwingen der Taube«, die Geschichte einer jungen Frau, die »in das Leben verliebt« ist und doch weiß, daß sie nur noch sechs Monate zu leben hat: alles ist hier darauf berechnet, das Problem so zu beleuchten, daß es eigentlich zu irgendeiner Lösung kommen müßte. Doch dann kommt es so, daß Milly Theale von ihrer besten Freundin mit ihrem Geliebten betrogen wird und in der Erkenntnis stirbt, vom Leben wie vom Tod besiegt worden zu sein. »Zum Schluß haßte sie den Tod und würde alles getan haben, um zu leben.« Das Problem der Selbstverwirklichung, das Problem des Outsiders, bleibt ungelöst. Man könnte James' Beitrag dazu wohl in Elroy Fleckers Worten zusammenfassen: »Die Toten wissen nur eins: Es ist besser, lebendig zu sein.«

Viertes Kapitel

Der Versuch der Daseinsbewältigung

Das Problem des Outsiders ist im wesentlichen ein Lebensproblem; es literarisch zu umschreiben, heißt es verfälschen. Indessen war die bisherige Analyse von Schriftstellern notwendig, denn das Werk der Schriftsteller ist Ausdruck ihrer selbst, und sie haben uns zu einer klaren und wissenschaftlichen Definition der Problematik des Outsiders verholfen. Aber sie alle, Barbusse, Sartre, Hemingway und selbst Hesse, haben sich nicht intensiv und beständig mit dem Outsider befaßt. Das Maß ihres Unbeteiligtseins zeigt sich darin, daß sie sich anderen Themen zuwandten. Der Schriftsteller sucht sich instinktiv den Stoff aus, der sich in seinem Buch aufs beste auszunehmen verspricht, und wenn das mißlingt oder er zu einem Punkt gelangt ist, von dem aus ein Weiterkommen ihm schwierig scheint, dann sucht er einen neuen Zugang. Das wird an der Entwicklung eines jeden dieser Schriftsteller aus den vorigen Kapiteln deutlich: Sartre geht von Roquentin zum Kommunismus über, Hemingway von Corporal Krebs zu den schwadronierenden, hartfäustigen Helden seiner späteren Bücher, Barbusse von der »Hölle« zum »Feuer« und wiederum zum Kommunismus. Wenn ein Schriftsteller nicht über eine ungewöhnliche Ernsthaftigkeit und Ausdauer verfügt, wird es ihm mit ziemlicher Sicherheit ebenso gehen. (Eliot ist das einzige Beispiel, das ich unter den modernen Schriftstellern nennen kann, dessen Entwicklung beständig und ohne Abweichung verlief.)

Der Grund ist einfach: über einen gewissen Punkt hinaus fügen sich die Probleme des Outsiders nicht mehr dem bloßen Denken; sie müssen gelebt werden. Sehr wenige Schriftsteller betrachten das Schreiben (wie Eliot es tut) als ein Instrument der Lebensbewältigung und nicht als Selbstzweck. Diese Feststellung ist nicht als Kritik an den Schriftstellern gemeint, von denen ich vorhin gesprochen habe. Das Gewissen des Schriftstellers ist seine eigene Sache. Wir müssen entgegennehmen, was sie uns gegeben haben und recht dankbar sein, daß wir es bekommen. Aber es bedeutet auch, daß wir, sofern wir der Problematik des Outsiders weiter nachgehen wollen, uns nunmehr Männern zuwenden müssen, die sich mehr mit dem Leben als mit dem Schreiben abgegeben haben.

Die drei Männer, mit denen wir uns in diesem Kapitel befassen müssen, hatten einen unglücklichen Zug gemeinsam: sie glaubten alle drei, wie Barbusses Held, daß sie »nichts hatten und nichts verdienten«. Das ist nicht gerade der Glaube, der einen Menschen in die bestmögliche Lage versetzt, mit einem Lebensproblem zu ringen. Alle drei haben tragisch geendet; das heißt, alle drei haben ihr Dasein wie ihre Entwicklungsmöglichkeiten vertan. Wenn wir rückschauend ein Olgemälde von van Gogh oder die Handschriften der Briefe von T. E. Lawrence oder Nijinskis »Nachmittag eines Faun« im Britischen Museum betrachten, dann fühlen wir wohl die ganze Bitterkeit der Tatsache, daß diese Männer sich selbst nicht verstanden und deshalb ihre Kräfte vergeudet haben. Wenn sie sich selbst gekannt hätten, so gut wie wir sie kennen, dann hätte ihr Leben nicht tragisch ausgehen müssen. Des Outsiders vordringlichste Aufgabe ist Selbsterkenntnis.



Jede genauere Untersuchung T. E. Lawrences wird erschwert dadurch, daß es bisher noch keine zuverlässige, unparteiische Biographie von ihm gibt. Lowell Thomas und Liddel Hart würdigen ihn lediglich als Soldaten, und Aldingtons Buch ist auf eine so hysterische Weise voreingenommen gegen ihn, daß es praktisch wertlos ist, es sei denn als Korrektiv zu anderen Büchern, die ihn als legendären »Sir Galahad« sehen. Bis eine ausführliche vorurteilsfreie Biographie erscheint, haben wir nichts als die bloßen Daten seines Lebens und das Quellenmaterial seiner eigenen Schriften als Ausgangspunkte.

Die Tatsachen seines Lebens sind kurz folgende:

Lawrence kam aus einer ziemlich gutsituierten Familie; er hatte noch mehrere Brüder. Auf der Schule glänzte er in Fächern, die ihn interessierten, in den anderen gab er sich weiter keine Mühe. Von jeher schätzte er besonders Geschichte und Literatur. Schon bald nach seinem zehnten Lebensjahr erwuchs daraus ein leidenschaftliches Interesse für das Mittelalter; er las Malory und William Morris und fuhr mit dem Rad durch Oxfordshire, um alte bronzene Grabplatten in Kir-

chen abzupausen. Körperlich war er stets abgehärtet und männlich, obgleich er sich niemals an sportlichen Wettkämpfen beteiligte. Er unternahm eine Radwanderung durch Frankreich und besichtigte Schlösser und Kathedralen; später, die Beteuerungen erfahrener Reisender ignorierend, daß dies ganz unmöglich sei, reiste er zu Fuß und allein durch Arabien, studierte die Burgen der Kreuzfahrer und machte Aufzeichnungen für seine Oxforder Examensarbeit. Ein Jahr später begleitete er Leonard Woolley und die Archäologische Kommission des Britischen Museums nach Ägypten. Dort lernte er etwas Arabisch und erweiterte seine archäologischen Kenntnisse beträchtlich; dabei las er weiterhin Malory und Morris und plante bei seiner Rückkehr nach England, eine ausgediente Windmühle zu kaufen, um damit eine Druckerpresse zu betreiben und Bücher auf handgeschöpftem Papier herzustellen; sie sollten dann in Pergament gebunden und dies mit Purpurschneckensaft eingefärbt werden.

Bei Ausbruch des Krieges wurde Lawrence als Hauptmann beim Stabe zur Kartenabteilung des Intelligence Service nach Ägypten kommandiert. Er fand dies langweilig; und als sich eine Gelegenheit ergab, bei dem Aufstand, den König Hussein von Mekka gegen die türkische Oberherrschaft in Arabien anstiftete, eine Aufgabe zu übernehmen, schiffte Lawrence sich nach Arabien ein, ohne seinen Vorgesetzten im Intelligence Service mitzuteilen, was er vorhatte. Bald machte er sich unentbehrlich bei der Revolte; als Ratgeber Faisals, des Sohnes König Husseins, verhalf er in einem Zeitraum von weniger als zwei Jahren zum Sieg. Sein Buch »Die Sieben Säulen der Weisheit« ist ein Bericht über diese beiden Jahre.

Der Krieg hatte ihm neue Einsichten gebracht; er kehrte daraus als ein klügerer, aber keineswegs glücklicherer Mann zurück. Wir haben bereits die Gründe für das Versiegen der Quellen seiner inneren Triebkraft untersucht, wie es die Flut allzuvielen Erlebens bei einem übersensiblen Menschen bewirkt, und so brauchen wir sein Verhalten während der nächsten siebzehn Jahre nicht als Teil eines »Lawrence-Rätsels« zu betrachten. Er handelte so, wie man es von einem Outsider erwarten würde. Nach einem drei Jahre währenden Kampf in der Council Chamber um das Recht der Araber auf ihr eigenes Land trat Lawrence als einfacher Soldat beim Tank Corps ein und ging später zur Royal Air Force. Er gab sich nicht mehr mit Archäologie ab und schlug verschiedene Stellenangebote von Leuten, die ihm gerne helfen wollten, aus, einschließlich des Gouverneurspostens von Ägypten und des Sekretäramtes bei der Bank von England. Es scheint, als habe er den Glauben an sich selbst vollkommen verloren, obwohl dieser Verlust des Glaubens sich nun nicht etwa auch auf die übrige Menschheit erstreckte (wie bei Evan Strowde), und er hatte eine übertriebene Hochachtung vor gewissen Schriftstellern und Künstlern, die sicherlich nicht ein Viertel seiner geistigen Kraft besaßen.

Später kaufte er sich ein Landhaus bei Clouds Hill in Dorsetshire, wo er eine Menge Bücher und Schallplatten zusammentrug und den größten Teil seiner Freizeit verlebte. Nach den »Sieben Säulen der Weisheit« leistete er keine schöpferische Arbeit mehr. (»Unter dem Prägestock« ist kaum mehr als ein Tagebuch.) Er kam 1935 bei einem Motorradunfall ums Leben, doch bis zuletzt, mit Schädel- und Rippenbrüchen hoffnungslos darniederliegend, hielt ihn seine ungeheure Vitalität noch drei Tage am Leben, wo ein anderer wohl binnen weniger Stunden gestorben wäre.

Es wirkt äußerst deprimierend, diese zweite Periode seines Lebens zu betrachten, denn es ist nicht schwer, die Gründe, die seine Lebenskraft unterhöhlten, zu erkennen und dabei festzustellen, daß ein wenig Einblick ihm hätte zeigen können, wie seine enorme Willenskraft zu schöpferischer Aktivität zuzurüsten gewesen wäre. Es ist, als ob man eine riesige Maschine betrachtet, die durch eine geringfügige Unterbrechung im Stromkreis unbrauchbar geworden ist. Der Rest dieser Würdigung von Lawrence soll einer Untersuchung der »Sieben Säulen der Weisheit« vorbehalten sein und ihres Autors eigener Diagnose seiner Outsider-Probleme. Ein Brief an Edward Garnett (vom 23. Oktober 1923) macht diese recht deutlich. Lawrence schreibt:

»Ich habe mich in der lyrischen Dichtkunst überall umgesehen nach etwas, was mich befriedigen könnte: doch ich habe es nicht gefunden. Statt dessen habe ich nun diese Auswahl von geistigem Naschwerk zusammengebracht, wo es mich doch nach einem herzhaften Mahl verlangte. Weil es mir in der Lyrik nicht gelingen wollte, so erjagte ich mir mein erträumtes Mahl in der Prosa, und da fand ich überall gute Kleinigkeiten, *aber nur einige*

wenige Menschen, die aufrichtig versucht hatten, größer zu sein, als der Mensch es sonst ist; und allein ihr Mühen und ihr Ringen kann wirklich meinen Hunger stillen.

Ich kann keine Verse schreiben, so habe ich denn in Prosa danach getrachtet, denen ein Mahl zu bereiten, die gleich mir auf der Suche sind ...

Daß Lawrence das gesunde Selbstgefühl des Genies fehlte, ist eine der tiefwurzelnden Ursachen der Tragödie seiner Selbstzerstörung.

Ehe wir darauf eingehen, mag ein aufschlußreicher Abschnitt aus dem Buch »T. E. Lawrence im Zeugnis seiner Freunde« erwähnt werden. Eric Kenningtons Bericht über Lawrence ist einer der bestausgewogenen Beiträge in dem Band. In einem bemerkenswerten kleinen Absatz erzählt der Autor, wie er einst einem sonderbaren, helllichtigen alten Lehrer ein Exemplar der »Sieben Säulen der Weisheit« zeigte. Der meinte dazu: »Die Lektüre dieses Buches war eine Qual für mich. Sein Verfasser ist unbedingt der bedeutendste Mensch, den ich kenne, aber er ist schrecklich im Irrtum. Er ist nicht er selbst. Er hat ein ›Ich‹ gefunden, aber es ist kein wahres ›Ich‹, und so zittere ich bei dem Gedanken, was geschehen mag. Er lebt nie in dem, was er tut. Da gibt es keinerlei Wechselwirkung. Er ist nur eine Rohrleitung, durch die das Leben hindurchfließt. Es scheint eine sehr gute Leitung gewesen zu sein, aber um wahrhaft zu leben, muß man mehr sein, als nur das.« Diese Deutung dringt nicht bloß bis zu den Wurzeln von Lawrences Dasein; sie ist zugleich eine genaue Charakteristik des Outsiders. »Er lebt nie in dem, was er tut.« So sind Meursault und Krebs. »Er ist nicht er selbst« – das enthüllt sogar noch mehr, denn es deutet darauf hin, daß es des Outsiders Trachten sei, eine Art des Handelns herauszufinden, in der er am meisten er selbst ist, das heißt, die Art, in der er das Höchstmaß des Ausdrucks seiner selbst erreicht.

»Die Sieben Säulen der Weisheit« sind, im Hinblick auf den Outsider, eines der wichtigsten Bücher, die wir haben. Von Anfang an tritt Lawrences Interesse für asketische, religiöse Selbstzucht zutage. In einem der ersten Kapitel schreibt er über die Religion der semitischen Völker:

»Die Araber behaupteten, daß es vierzigtausend Propheten gegeben habe ... Ihrer Geburt nach gehörten sie in volkreiche Ortschaften. Ein unverständlich leidenschaftliches Sehnen trieb sie in die Wüste hinaus. Dort lebten sie längere oder kürzere Zeit in Betrachtung und Einsamkeit; und von dort kehrten sie jeweils mit ihrer vermeintlichen besonderen Botschaft zurück, um sie den früheren, nun recht verwunderten Gefährten zu predigen. Die Gründer der drei großen Glaubenslehren haben alle diesen Kreis durchlaufen. Diese vielleicht zufällige Übereinstimmung erhält gesetzmäßigen Charakter durch die gleichlaufenden Lebensgeschichten der tausend anderen, die scheiterten, deren Berufung gewiß nicht weniger echt war, aber für die durch Zeit und Ernüchterung keine ausgedörrten Seelen mehr bereit waren, sich entflammen zu lassen. Für die Grübler in den Städten ist der Drang in die Einöde stets unwiderstehlich gewesen, wohl nicht, weil sie Gott dort fanden, sondern weil sie in der Einsamkeit mit größerer Klarheit die lebendige Stimme hörten, die sie in sich trugen ... Aus tiefer Abneigung gegen die Materie predigten sie Entbehrung, Entsagung und Armut ...«

Das ganze Buch hindurch verrät sich in den »Sieben Säulen der Weisheit« Lawrences Sympathie für diese Propheten. Die Wüste wird zum Sinnbild der Reinheit, der Flucht aus dem Menschlichen:

»Der Beduine der Wüste, der in ihr geboren und aufgewachsen ist, hat sich mit ganzer Seele dieser für Außenstehende allzu harten Kargheit hingegeben, aus dem zwar gefühlten, aber nicht bewußt gewordenen Grund, daß er sich in ihr wahrhaft frei findet ...

Der Glaube der Wüste war für die Städter unmöglich. Er war zu fremdartig, zu einfach sowie zu wenig geeignet für den allgemeinen Gebrauch.«

Das Kapitel über den Glauben schließt mit einer wichtigen Bestätigung der Grundlagen von Lawrences eigener »Religion«:

»Sie waren ein Volk des ewigen Aufbruchs, für die das Abstrakte die stärkste Triebfeder war, der Anstoß zu unbegrenzter Kühnheit und Mannigfaltigkeit, und denen das Ende nichts bedeutete. Sie waren beweglich wie Wasser, und wie das Wasser werden sie schließlich vielleicht obsiegen. Seit dem Anfang der Tage sind sie in immer neuen Wellen

gegen die Küsten des Irdischen angebrandet. Jede Welle brach sich, aber gleich dem Meere hatte jede ein winziges Stückchen von dem Fels, an dem sie zerschellte, abgetragen; und eines Tages, nach vielen Menschenaltern, wird sie vielleicht ungehemmt über die Stelle hinwegrollen, wo einst die materielle Welt gewesen ist, und Gott der Herr wird über den Wassern schweben. Eine dieser Wogen (und nicht die letzte) wurde von mir unter dem Wehen einer Idee aufgerührt und ins Rollen gebracht, bis sie ihren Höhepunkt erreichte, sich überschlug und über Damaskus dahinbrandete.«

Es gibt Momente, in späteren Szenen voller Gewalttat und Blutvergießen, wo es den Anschein hat, als ob sich Lawrence die Schlußfolgerungen Hemingways zu eigen mache: »Die meisten Menschen sterben gleich Tieren und nicht wie Menschen.« Es gibt sogar Abschnitte, wo sein gefühloses Abstandhalten Herzenskälte oder ein verstecktes sadistisches Vergnügen zu sein scheint; es wäre indessen schwer, dies mit dem Bild, das seine Freunde von ihm gezeichnet haben, in Einklang zu bringen. Dann geben uns Abschnitte wie der oben zitierte den Schlüssel zu Lawrences Verhalten. Sein Abstandhalten ist wie bei Hemingway ein Verlangen, »für die Wahrheit einzustehen . Aber hier ist ein Element vorhanden, das bei Hemingway vollständig fehlt, jener Zug religiösen Glaubens, der seine Art der Betrachtung bestimmt. Die Gewalt und Grausamkeit der Wüste und demgegenüber die Verachtung des Leiblichen halten einander die Waage. Der Glaube, der sie versöhnt, ist die Überzeugung, das Lebensziel sei die Eroberung der Dinge durch den Geist. Die Araber haben die Unbefangenheit, gewaltige Gegensätze in sich zu vereinigen:

»Ohne einen Glauben konnte man sie bis ans Ende der Welt (nur nicht in den Himmel) führen, wenn man ihnen die Reichtümer dieser Erde und ihre Freuden zeigte. Wenn sie aber auf dem Wege, in dieser Weise geleitet, dem Propheten einer Idee begegneten, der keinen Ort hatte, wo er sein Haupt betten konnte und leben mußte wie die Blumen auf dem Felde oder die Vögel unter dem Himmel, dann waren sie bereit, um seiner Offenbarung willen alle Reichtümer im Stich zu lassen.«

Eines wird unbestreitbar klar, wenn man »Die Sieben Säulen der Weisheit« liest: Lawrence hat sich selbst nicht als Soldat betrachtet. Gleich dem Propheten einer Idee hat er »die Woge aufgerührt«, seine Kraft ist die eines Menschen, der von einer Idee besessen und imstande sein kann, sein Fühlen anderen mitzuteilen. Wieder und wieder betont er, daß der arabische Krieg ein Feldzug des Predigens und nicht des Kampfes war. Die häufigen Anwandlungen von Elend und Mutlosigkeit bei ihm sind einer einfachen Tatsache zuzuschreiben: er vermag selber nicht an die Idee zu glauben, die er predigt:

»Wäre ich den Arabern ein ehrlicher Ratgeber gewesen, so hätte ich ihnen sagen müssen, sie sollten heimkehren und nicht länger ihr Leben für eine solche Gaukelei aufs Spiel setzen ...«

Trotz dieses Unglaubens bietet die Rolle des Predigers und Führers Lawrence die Möglichkeit des Ausdrucks seiner selbst, dessen er bedarf. An anderer Stelle bekennt er:

»Ich hatte mein ganzes Leben lang den Wunsch gehabt, mein ›Ich‹ in irgendeiner geistigen Form auszudrücken ...«

Dieser Krieg gewährt ihm einen Einblick in sich selbst, wie ihn auch Krebs in jener Zeit erhält, da er »das eine tat, das einzige ...« Er gibt ihm einen klaren Blick für das, was nicht trivial und unheroisch ist. Seine Kraft zur Selbstanalyse geht sehr tief. Er vermag sich selbst und seinen Geist zwar nicht als ein Ganzes zu sehen, aber er kann das Bild in Fragmenten herstellen, und in den »Sieben Säulen der Weisheit« fehlt keines dieser Fragmente. Sein charakteristischster Zug ist sein Unvermögen, das Denken abzustellen. Das Denken macht ihn zum Gefangenen; es ist ein endloses Elend, denn er kennt die Bedeutung der Freiheit aus eigener Erfahrung, wie etwa dieser:

»Wir brachen an einem jener reinen klaren Morgen auf, wo alle Sinne mit der heraufsteigenden Sonne erwachen, indes der Geist, ermüdet von langen Nächten des Grübelns, dennoch stumpf und unempfänglich bleibt. An einem solchen Morgen berühren den Menschen Töne, Düfte und Farben der Welt ursprünglich und unmittelbar, ohne erst durch den Filter des Verstandes gesiebt und gesichtet zu sein. Die Dinge scheinen für sich, aus eigenem

Recht, zu existieren, und die Zwecklosigkeit und Willkür der Schöpfung stört den sinnenden Geist nicht mehr.«

Zu der an ihn gerichteten Bitte, Faisals Ratgeber zu werden, meint er:

»Ich erklärte, daß mir jede Art von Verantwortung zuwider wäre ... und daß mich von jeher Dinge mehr interessiert hätten als Menschen, und Ideen mehr noch als Dinge.«

Die Erklärungen derer, die ihn kannten, bestätigen das. E. M. Forster schrieb über ihn:

»Obwohl ich ihm gegenüber freimütig war, erwiderte er diese Offenheit nie, und ich nahm ihm diese Weigerung auch nicht übel. So mag sich seine Gabe der Menschenführung zum Teil erklären: Er vermochte Vertraulichkeit zurückzuweisen, ohne daß dies das beiderseitige Wohlwollen minderte.«

Lawrence war seinem Wesen nach nicht an Menschen interessiert:

»Die niedere Kreatur mied ich, da in ihr sich nur unser Versagen widerspiegelte, wirkliche Geistigkeit zu erreichen. Wenn sie sich mir aufdrängte, haßte ich sie. Meine Hand auf etwas Lebendiges zu legen, erschien mir wie eine Besudelung, und ich zitterte, wenn sie mich berührte oder ein zu reges Interesse an mir nahm ... Ich hätte das Gegenteil gewählt, wäre nicht mein tyrannischer Geist gewesen. Ich ... beklagte mein Schicksal am meisten, wenn ich sah, wie ein Soldat mit seinem Mädels ging oder ein Mann einen Hund streichelte, denn ich wünschte mir, ebenso oberflächlich und ebenso eindeutig zu sein; doch mein Kerkermeister hielt mich fest.«

Und von den Arabern sagte er:

»Vor mir lag eine Aussicht auf Verantwortlichkeit und Befehlsgewalt, die meiner grüblerischen Natur zuwider war. Ich fühlte mich zu gering, den Platz eines Mannes der Tat auszufüllen, denn meine Wertbegriffe waren eine bewußte Reaktion den ihnen gegenüber, und ich verschmähte ihr Glück. Immer hat meine Seele nach weniger gehungert, als ich besaß, denn meine Sinne, weit träger als die der meisten Menschen, brauchten unmittelbare Kontakte, um Empfindungen aufzubringen.«

Er überträgt seine eigenen Wesenszüge auf die Araber, schreibt ihnen seinen eigenen Hang zur Leere zu oder verallgemeinert, wobei er sich selbst mit einschließt:

»Wir Westländer dieses überfeinerten Zeitalters, wie Mönche in der Zelle unseres Körpers hausend ...«

Aber nur Lawrence allein war ein »Mönch in der Zelle seines Körpers«, ein Mann, der niemals zur »Unmittelbarkeit der Wahrnehmung« gelangte, weil er niemals aufhören konnte, zu denken. Er war eine »Rohrleitung, durch die das Leben dahinfließ«:

»Es war eine harte Aufgabe für mich, Fühlen und Handeln auseinander zu halten.«

Für eine solche Persönlichkeit ist die Welt ein unwahrscheinlich farbloser Ort, ohne lebendige Augen- und Sinneseindrücke, welche die Aufmerksamkeit vom Menschenwesen und seinen Nichtigkeiten abzulenken vermöchten. So ergibt sich denn ein Zustand unendlicher geistiger Anspannung:

»Nur meine Schwäche hielt mich vom geistigen Selbstmord zurück, die Erfüllung irgendeiner langwierigen Aufgabe, die auf die Dauer die Glut in meinem Hirn zum Ersticken brachte. Ich hatte die Ideen anderer Menschen weiterentwickelt, hatte aber niemals etwas Eigenes geschaffen, da ich die Schöpfung nicht billigen konnte.«

Die Mißbilligung der Schöpfung ist von derselben Art wie die von Oliver Gauntlett: »Die Unwissenden, die Irreführten, die Oberflächlichen waren die Glücklichen unter uns«, – und demzufolge die Schöpferischen unter ihnen. Abneigung gegen Menschen zeigt sich hier wie dort, wo vom »Mob« und »Schwatzen, Schnüffeln, Schelten« die Rede war.

Wir sehen, daß Lawrence die entscheidenden Wesenszüge Roquentins und des Outsiders bei Barbusse in sich vereinigt. Roquentin hatte gesagt: »Ich war wie die anderen – ich sagte wie sie, der Ozean ist grün, der weiße Fleck dort droben ist eine Möwe, aber ich fühlte nicht, daß dies alles existierte.« Lawrences Unfähigkeit, von seiner »grüblerischen Natur« loszukommen, hat

dieselbe Wirkung auf ihn: *alles ist unwirklich*. Und wie der Held bei Barbusse kann er in der menschlichen Gesellschaft nicht glücklich sein, weil er »zu tief und zu viel sieht«. Der Krieg in der Wüste bot Lawrence dieselbe Art heimlichen Einblicks in menschliches Leiden, wie ihn Barbusse's Held in seinem Hotelzimmer bekam. Diese Erfahrungen waren für ihn ebenso notwendig wie für den Outsider bei Barbusse, denn ihre Heftigkeit ließ keinen Raum für die Belanglosigkeiten einer Zivilisation, deren Grundlage der Kompromiß ist. Gewalt half die Unwirklichkeit zu zerstreuen. Was immer geschah, Lawrence gab sich nie mit Kompromissen ab; so beschreibt er, wie er einen arabischen Stamm für sich gewann, der sich weigerte, an einem Streifzug teilzunehmen:

»Wir suchten ihnen ... zu Gemüte zu führen, daß man ein Leben in Gemeinschaft nur wahrhaft leben und lieben könne, wenn man jederzeit zum Äußersten bereit sei. Ein Aufstand sei kein Asyl für Ruhebedürftige, keine Zahlstelle für Dividenden des Behagens. Aufstand, das bedeute immer neues Wagnis und Abenteuer, immer härtere Entbehrung, immer schärfere Pein.

Söhne der Wüste zu sein, das hieße, wie sie wohl wüßten, nie endenden Kampf zu wagen mit einem Gegner, der nicht von dieser Welt und aus diesem Leben wäre, sondern des Name Hoffnung sei, und Mißlingen erscheine als die dem Menschen von Gott gewährte Freiheit. Und wir könnten diese unsere Freiheit nur dann üben, wenn wir nicht das täten, was in unserer Macht läge; denn dann würde das Leben uns gehören, und wir würden es beherrschen, weil wir es gering achteten. Der Tod würde als die beste unserer Taten erscheinen, die letzte freie Hingabe, die in unserer Macht läge, unsere endgültige Muße. Und von diesen beiden Polen, Tod und Leben, oder weniger endgültig, Muße und Daseinserhaltung, müßten wir die Daseinserhaltung (die das Materielle im Leben ist) in allem, außer ihren höchsten Verfeinerungen, meiden. Deshalb würden wir die Untätigkeit eher fördern als das Tun. Gewiß, es mochte unschöpferische Menschen geben; deren Muße wäre leer, aber ihr Tun würde rein materiell sein. Um immaterielle Dinge hervorzubringen, Schöpferisches, dem Geistigen Zugehöriges, nicht dem Fleischlichen, dürften wir keine Zeit und keine Mühe auf physisches Verlangen verschwenden, da ja in den meisten Menschen die Seele lange vor dem Körper altere. Und durch dessen Sklaverei hätte die Menschheit nichts gewonnen.«

Die Bedeutung dieses Abschnittes kann kaum überschätzt werden. Er zeigt, daß Lawrence einen extremen Standpunkt asiatischer Weltverachtung einnahm, der Antithese zum modernen Geist des Westens. Die Verachtung des »Steppenwolfes« für das bürgerliche Ideal gelangt hier zu ihrer logischen Schlußfolgerung: antihumanistischer Weltverneinung.

Noch in anderer Hinsicht verstärkt Lawrence die Folgerungen des »Steppenwolfes«: Hallers Entdeckung, daß er nicht zwei, sondern mehrere einander widerstreitende »Ichs« habe.

»Ich fühlte mich jetzt wie in Teile zerspalten ... Der entkräftete Körper mühte sich verbissen weiter ab und kümmerte sich um nichts, und mit Recht, denn die beiden Hälften sagten nichts, was ich nicht selber bei kaltem Blut zu denken fähig gewesen wäre; sie waren eben doch meines Geistes Kinder. Telesius, durch irgendeine solche Erfahrung belehrt, hat die Seele aufgespalten. Wäre er bis zur äußersten Grenze der Erschöpfung gegangen, so hätte er sich von seinen eigenen Gedanken, Handlungen und Gefühlen umringt gesehen wie von selbständigen Geschöpfen, die Geiern gleich das Verenden dessen, der ihnen Leben gab, beäugten.«

Die besondere Fähigkeit Lawrences, körperlichen Schmerz zu ertragen, ist von zentraler Bedeutung für das Verständnis dieses Mannes. Sein klarsichtiger Verstand konnte sich moralische Freiheit nicht ohne physische Freiheit vorstellen; der Schmerz war ein unschätzbares Instrument, um die Reichweite seiner moralischen Freiheit zu bestimmen. Sein Nihilismus verstärkte sich, als er feststellte, daß er unfähig war, Extreme zu ertragen, als er zum Beispiel von türkischen Soldaten geschlagen wurde und der Schmerz seinen Willen, nicht aufzuschreien, übermannte. Dennoch deuten seine Schlußfolgerungen auf weiteste moralische Freiheit hin:

»Während (unseres Aufstandes) sahen wir oftmals, daß Männer sich zu einem grausamen Extrem von Ausdauer steigerten oder dazu getrieben wurden, aber niemals war da ein Anzeichen von physischer Hemmung. Ein Zusammenbruch kam immer nur aus moralischer

Schwäche, die sich in den Körper hineinfraß, der von sich aus, ohne Verräter von innen her, keine Macht über den Willen hatte.

Während wir ritten waren wir frei von Körperlichkeit, des Leibes und des Gefühls nicht bewußt, und wenn zwischendurch einmal dieses Außersichsein schwand und wir unseren Körper wieder spürten, dann geschah das mit einer Feindseligkeit, mit verächtlichen Gedanken, daß er seinen höchsten Zweck nicht als Gefäß des Geistes erreichte, sondern daß seine Bestandteile dereinst im Augenblick der Auflösung nur dazu dienen würden, ein Feld zu düngen.«

Der Wille ist von höchstem Rang, aber nach Schopenhauer kann er seine letzte Freiheit nur durch freiwillige Verleugnung verwirklichen. Und doch gibt der Glaube an seine grundlegende Bedeutung uns den Schlüssel zu Lawrences Leben: er hat niemals aufgehört, die Macht seines Willens zu erproben:

»Dieses Sich-Freimachen-Können war das Ergebnis jahrelanger Selbstzucht (die Verachtung der Gewohnheit könnte wohl die Erziehung zur Männlichkeit sein), und ich wurde dadurch für unsere Arbeit besonders befähigt. Aber natürlich war das bei mir, halb durch Übung, halb durch aufgezwungene Versuche, ... nicht so mühelos wie bei den Arabern. Doch als Ausgleich kam bei mir die Triebkraft des Wollens hinzu. Der weniger straffe Wille der Araber ließ eher als der meine nach, und ich mochte im Vergleich mit ihnen zäh und tatkräftig erscheinen.«

Man muß zugeben, daß in den beiden oben zitierten Abschnitten eine Art Widerspruch enthalten ist. Das Emerson-Zitat »Die Verachtung der Gewohnheit könnte wohl die Schule unserer Männlichkeit sein« ist die logische Folge einer früheren Feststellung Lawrences, daß »seine Sinne unmittelbarer Kontakte bedürfen, um Empfindungen aufzubringen«. Sein Asketentum ist ein Versuch, »die Tore der Wahrnehmung zu reinigen« (nach einem Wort Blakes). Doch das stimmt nicht zu dem vorhergehenden Abschnitt und seiner vollständigen Verneinung des Körpers. Der eine Gedankengang führt zu der Auffassung, der Körper erreiche seine höchste Bestimmung, wenn er zu vollkommener »Unmittelbarkeit der Wahrnehmung gelangt« – das ist die Schlußfolgerung der Mystik von Jakob Böhme und William Blake, – der andere führt zu völliger Verachtung, zu einer Befreiung von den Sinnen, die letztlich dahin zielt, die Sinne ganz abzuwerfen. Offensichtlich bilden Lawrences metaphysische Anschauungen kein in sich vollständiges System, und wenn es Widersprüche zeigt, so deshalb, weil er sich niemals systematisch um Selbstanalyse bemüht hat. Dieser besondere Widerspruch ist dem Mystizismus eigentümlich – der Heilige, der alles Sein als heilig ansieht, und demgegenüber der Heilige, der sich gänzlich aus dem Dasein zurückzieht – und wenn Lawrence ihn auf dem Wege der Erfahrung gelöst hätte, so wären die letzten fünfzehn Jahre seines Lebens wohl leichter zu verstehen gewesen. Sein »geistiger Selbstmord« durch den Eintritt in die RAF, wodurch er sich mit »den Unwissenden, den Irreführten, den Oberflächlichen« verband, wäre vielleicht zugunsten einer weniger nutzlosen Art der Askese aufgegeben worden. Lawrence steigerte absichtlich die Schwierigkeit der Selbstverwirklichung durch seine Weigerung zu glauben, daß er überhaupt ein Selbst zu verwirklichen hätte. Er erklärte: »Die Wahrheit war, daß ich mein eigenes Selbst nicht hören und nicht sehen wollte«, aber er hatte keine Vorstellung davon, wie er es anfangen sollte, jenes Selbst, das ihm *nicht* mißfiel, zu entdecken, das Selbst, dessen er bewußt war an jenem »klaren Morgen, wo alle Sinne mit der heraufsteigenden Sonne erwachten, in des der Geist noch schlummerte«. Lawrence verfügt über alle Kräfte eines Mannes, der zu ungeheurer Willensanstrengung fähig ist; er versagt, weil er kein Ziel hat, auf das er seinen Willen richten kann. Sein Versagen kommt von der Unfähigkeit, die unbestimmten Antriebe, die sich in ihm regen, zu erkennen und ins Licht des Bewußtseins zu rücken.

Es ist eine seltsame Tatsache, daß Granville-Barker eines der ersten Exemplare von »Das geheime Leben« Lawrence zuschickte, und dieser bestätigte in einem Brief vom 7. Februar 1924, daß er es gelesen habe. Es gibt kein Anzeichen dafür, daß Lawrence in Evan Strowde oder Oliver Gauntlett eine Spiegelung seines eigenen geistigen Zustandes erkannte; er lobte das Stück als eines der besten jemals gezeichneten Porträts von Politikern, wie sie in Wirklichkeit sind! Dies ist das Verwirrende an Lawrence nach dem Krieg: es scheint, als habe er den Kampf aufgegeben. In der Verleugnung des Willens während seiner Jahre bei der RAF liegt etwas, das der Lähmung der Antriebskraft im Wahnsinn Nijinskis oder Nietzsches erschreckend gleicht. Der »Steppen-

wolf« sagt: »Der Weg führt nicht zurück ... sondern immer weiter in die Schuld, immer tiefer in die Menschwerdung hinein«. Aber oftmals wird ein Grad der Anstrengung erreicht, wo der Outsider nicht weiter kann; der Verwicklungen sind zu viele. Er will nichts anderes als Ruhe. Lawrence kam an diesen Punkt, und vielleicht wäre in mancher Hinsicht der Gedanke des »Steppenwolfs«, sich die Kehle durchzuschneiden, ein befriedigenderer Schluß gewesen als der »geistige Selbstmord« seines Eintritts in die RAF. Aber da gab es noch einige Dinge, die es vermochten, Lawrences Sinnesempfinden unmittelbar zu erregen, trotz seiner »grüblerischen Natur«, und eines davon war die Geschwindigkeit. Die Geschwindigkeit war es, die ihn schließlich tötete, denn er riß auf einer Anhöhe sein Motorrad herum, um zwei ihm auf der Landstraße entgegenkommenden Botenjungen auszuweichen, und raste mit über 100 km Geschwindigkeit in einen Heckenzaun.



Lawrences Schaffen hat neue Verwicklungen für unsere Untersuchung des Outsider-Problems ergeben, sie sind indessen, wenn man auf den bisher durchforschten Bereich zurückblickt, ganz klar zu erkennen. Lawrence hat charakteristische Züge gemeinsam mit allen Outsidern, die wir bisher betrachtet haben, und wir können in ihm das sehen, wozu einige von ihnen hinstrebten.

Bereits bei Barbusse ist ersichtlich, daß *das Problem des Outsiders in der Verhinderung des Ausdrucks seiner selbst* liegt. So erhob sich die Frage, ob der Outsider lediglich ein soziologisches Problem sei. Die Einführung einer entschieden nicht-soziologischen Betrachtungsweise in Wells' Schrift führte dann natürlicherweise weiter zu Roquentin, wo es sich erwies, daß das Problem tatsächlich metaphysischer Art ist. Camus und Hemingway haben sodann dessen *praktische* Natur betont. Es ist ein Lebensproblem; das Problem eines *Planes oder Zieles* im Leben. Der Outsider ist ein Mensch, der das Leben nicht annehmen kann wie es ist, der weder sein eigenes Dasein noch das irgendeines anderen als *notwendig* anzusehen vermag. Er sieht »zu tief und zu viel«. Es ist dabei stets eine Frage der Ausdrucksmöglichkeit des »Ichs«. In »Das geheime Leben« sehen wir den Outsider von den anderen Menschen abgesondert durch eine Intelligenz, die ihre bisherigen Werte rücksichtslos zerstört und ihn am Ausdruck seiner selbst hindert durch das Unvermögen, neue Wertmaßstäbe aufzustellen. Sein Problem ist die »Vanitatum vanitas« des Predigers Salomo; es gibt nichts, was wert wäre, getan zu werden.

Der romantische Outsider hat den Zugang zu dem Problem erweitert, indem er zeigte, daß dies nicht immer nur eine Sache desillusionierter Menschen sein müsse. Auf anderer Ebene durchlebt es der romantische Outsider in seinem Streben, das romantische Ideal zu verwirklichen. Hesses Folgerung lautete: mehr Selbstanalyse, »um wieder die Hölle des inneren Seins zu durchforschen«. Der Outsider will sich selbst besser kennenlernen. Das gilt für Roquentins wie für Meursaults Weg, den der metaphysischen Analyse also wie den des »Ja« zum physischen Leben. Aber angesichts des schließlichen Scheiterns sowohl Goldmunds wie des Magisters Ludi, auf dem Wege der Natur wie dem des Geistes, stehen wir immer noch bei Strowdes Satz: Nichts ist wert, getan zu werden; kein Weg ist besser als ein anderer.

Lawrence hat schließlich den Weg aus diesem Engpaß gezeigt. Die anderen haben das Problem in einer Variante anerkannt: ein »Weg« muß gesucht werden. Auf die Frage »Ein Weg für wen?« würden Roquentin oder Strowde antworten: »Ein Weg für mich natürlich!« Lawrence tat den großen Schritt vorwärts: »Du bist nicht das, was Du meinst.« Anstatt zu sagen »Nichts ist wert, getan zu werden«, sollte es heißen: »Ich bin es nicht wert, irgend etwas zu tun.« Oliver Gauntletts Frage, wo der Feind sei, hat Lawrence beantwortet: »Du denkst, Du bist es.« Olivers eigentlicher Kampf ist ein Kampf gegen sich selbst. Lawrence hat die lebenswichtige Unterscheidung in einen Satz gefaßt: »Die Wahrheit war, daß ich mein eigenes Selbst nicht hören und nicht sehen wollte.« »Er ist nicht er selbst«, so hatte jener Lehrer bei Kennington gesagt. Lawrence spaltet sich selbst nicht in zwei Teile auf wie Haller, um dann zu sagen: »Der Mensch haßt den Wolf«. Es war ein einheitliches Gebilde von Körper, Geist und Gefühlen, das Lawrence haßte, und es waren seine Gedanken über sich selbst, die sich ständig wie eine Decke um seine vitalen Impulse legten und sie erstickten.

Das ist eine Situation, die Heiligen und Mystikern nicht unvertraut ist; Lawrences Mißgeschick ist, daß er bisher noch keinen Biographen gefunden hat, der berufen wäre, seine geistigen Konflikte recht zu begreifen. Die populären Vorstellungen von einem »Lawrence-Rätsel« haben ih-

ren Höhepunkt erreicht in Aldingtons Versuch, Lawrence mit den Begriffen der unzutreffenden Freudschen Psychologie zu deuten. Aber zu dem »Rätsel Lawrence« hat er selbst in den »Sieben Säulen der Weisheit« die Lösung gegeben. Der Mensch ist keine Einheit, er ist eine Vielheit. Doch um irgend etwas tun zu können, das Wert hat, muß er eine Einheit werden. Das geteilte Königreich muß wieder vereint werden. Das Trugbild der Persönlichkeit, wie es unsere westliche Zivilisation fördert und verherrlicht, vertieft die innere Aufspaltung; Lawrence hat in ihm den Feind erkannt. Der Kampf dagegen ist darum unvermeidlich ein Aufstand gegen die westliche Zivilisation.

Lawrences Werk führt uns sogar noch weiter. Der Kampf läßt sich nicht mit dem bloßen Verstand ausfechten. Der Verstand läßt die Persönlichkeit in ihrem Bereich unbehelligt. Die Kraft des Willens aber ist groß, wenn sie durch ein moralisches Ziel bestärkt wird. Die Rolle des Verstandes ist lediglich, das moralische Ziel durch Selbstanalyse abzustecken. Ist der Feind erst einmal ausgemacht, so kann der Wille handeln, und die Grenze seiner Macht über den Körper ist allein die des moralischen Zieles, das ihn bestärkt.

Wenn unsere Überlegungen zutreffen, dann ist das Problem des Outsiders nicht neu; Lawrence weist darauf hin, daß die Geschichte der Propheten aller Zeiten einem bestimmten Schema folgt: im Bereich einer Zivilisation geboren, verwerfen sie deren Formen materiellen Wohlstandes und ziehen sich in die Wüste zurück. Wenn sie dann zurückkehren, wird Verwerfung der Welt gepredigt: Stärkung des Geistes gegenüber leiblicher Gesicherheit. Des Outsiders Nöte sind die gleichen wie die Wachstumsschmerzen der Propheten. Er zieht sich auf sein Zimmer zurück wie die Spinne in ihren dunklen Winkel; er lebt allein, möchte die Menschen meiden. »Für die Grübler der Wüste ist der Drang in die Einöde stets unwiderstehlich gewesen.« Er denkt, er analysiert, er »steigt in sich selbst hinab«: »Wohl nicht, weil sie Gott dort fanden, sondern weil sie in der Einsamkeit mit größerer Klarheit die lebendige Stimme hörten, die sie in sich trugen.«

Allmählich bildet sich ihre Botschaft heraus. Es muß nicht eine positive Botschaft sein – warum auch, wenn der zu ihr hinführende Impuls etwas Negatives ist, nämlich Widerwille.

Der Prophet ist ein Mensch von größerer geistiger Integrität als seine Mitmenschen; ihre Lauheit empört ihn, und er fühlt sich berufen, ihnen das zu sagen. In seiner unentwickelten Form, als Outsider, kennt er sich selbst nicht gut genug, um die treibende Kraft hinter seinen Gefühlen zu verstehen. Darum geht es ihm immer um das Denken, nicht um das Tun. Bei den Outsidern, mit denen wir uns in den folgenden Kapiteln des Buches zu befassen haben, werden wir das Hervortreten des unverkennbar prophetischen Elements im Outsider beobachten.

✱

Bei der Betrachtung Hemingways lernten wir die Anfechtung des Outsiders durch Schmerz und Tod kennen. Eine der schönsten Stellen in seinem Roman »Wem die Stunde schlägt« ist die Episode von El Sordos letztem Kampf auf der Anhöhe. Als die Republikaner, geführt von El Sordo, die Flugzeuge kommen sehen, die Bomben auf sie abwerfen werden, fängt der Junge Ignacio an, einen Ausspruch der kommunistischen Heldin Passionaria herzusagen, um dann zu den Worten des Gebets überzugehen: »Gegrüßet seist Du, Maria, voll der Gnaden ...« Das Dröhnen der Flugzeuge in seinen Ohren, weiß er allein noch dies: »Jetzt und in der Stunde unseres Todes, Amen.« Wenige Minuten später sind alle dort droben tot; die Art, wie Hemingway die Plötzlichkeit und Brutalität ihres Todes beschwört, ist hinreißend. In ihrer Dramatik ist diese Episode vielleicht sogar schöner als der Schluß des Romans »In einem anderen Land«. Die beiden Extreme werden zusammengerafft: die Religion, tiefer im Menschen verwurzelt als alle politischen Überzeugungen, und der Tod. Der Tod scheint indessen das letzte Wort zu haben.

Für einen bestimmten Typ des Outsiders ist dieses Problem das einzig wirkliche. Im Grunde ist es dasselbe wie Roquentins »Ekel«; anstatt »Menschlichkeit gegen nackte Existenz« zu stellen, drückt es sich hier aus als »Lebensdrang wider den Tod«. Seine Wirkung ist die gleiche: die Aufhebung des Willens zum Leben. Es versteht sich von selbst, daß hier keine Halbheiten als Antwort dienen können, kein Glauben an Spiritismus oder ein Leben nach dem Tode oder Wiedergeburt; es muß die eine und einzige Antwort sein, ohne ein »credo ut intelligam« dabei.

Aber wir haben bereits festgestellt, daß kein noch so tiefes Nachdenken zu einer endgültigen Antwort führen kann. Es sieht aus, als seien wir an einem anderen Engpaß angelangt; doch wenn

wir den Verlauf der Erörterung rückwärts verfolgen, so entdecken wir, daß ein Engpaß jeweils entsteht, wenn die beiden Begriffe »Verstehen« und »Vernunft« gleichgesetzt werden. »Credo ut intelligam«, glauben, um zu verstehen – das soll den Outsider nicht ganz vom Gebrauch seiner Vernunft abhalten. Aber es verlangt, daß er neben der Vernunft andere Gaben gebraucht. Der übrige Teil des Kapitels soll diesen Punkt klären; wir müssen dabei das Leben zweier Männer betrachten, die in keiner Weise Philosophen waren. Der eine dieser Outsider war ein Maler, der andere ein Tänzer.

✱

Vincent van Gogh wurde 1853 als Sohn eines protestantischen Pastors in Holland geboren. Er begann zu malen, als er 29 Jahre alt war. Acht Jahre später schoß er sich mit einem Revolver in den Magen und starb zu Auvers in der Provence im August 1889. Sein ganzes Leben hindurch hatte er am Rande von Nervenkrisen gelebt, und während der letzten zwei Jahre war er zeitweise geisteskrank. Unter allen Malern war van Gogh vielleicht der größte Briefschreiber; es wäre keine Übertreibung, wollte man sagen, daß er seinen Weltruf seit seinem Tod mehr den Briefen (und den daraus konstruierten volkstümlichen Biographien) verdankt als seinen Bildern. Trotzdem kann ihr Wert als Selbstoffenbarung nicht mit den Zeugnissen des Einblicks in das eigene Ich verglichen werden, die wir bisher untersucht haben. Van Gogh war ein Maler, Worte konnten ihm keine Erleichterung verschaffen. Unser Interesse gilt den Ereignissen seines Lebens und seiner Malerei. Er ist von den Outsidern, die wir in diesem Buch zu betrachten haben, der erste, der kein Schriftsteller und kein analytischer Denker war.

Van Gogh war ein Mensch, mit dem es sich nie leicht leben ließ; Anfälle nervöser Depression machten sein Wesen unausgeglichen. Er ging von zu Hause fort, als er sechzehn Jahre alt war, um in einer Gemäldegalerie in Den Haag zu arbeiten, und vier Jahre später kam er nach London, um da zu schaffen. Dort nun hatte er eine unglückliche Liebesgeschichte, die seine Neigung zum Grübeln verstärkte. Er kehrte heim in sein Vaterhaus, aber die Atmosphäre hier war bald mit Erregung und Unduldsamkeit übersättigt. Ein Jahr später wandte er sich wiederum nach London, um einen weiteren Versuch zu machen, das Mädchen zur Heirat zu überreden, doch es mißlang abermals. Offensichtlich war er keiner von denen, die das Leben leicht nehmen, Mißgeschicke und Enttäuschungen trafen ihn tief.

Im folgenden Jahr lebte er in Paris und hatte Anwandlungen von Mystizismus. Er las in der Bibel und stellte Betrachtungen darüber an. Aber das Gefühl des Unbefriedigtseins ließ ihn nicht los; er gab seine Beschäftigung auf und ging noch einmal nach London zurück. Dort erlebte er das Slumviertel, was ein tiefes Mitleid in ihm erregte. Die religiöse Begeisterung wuchs, und er entschloß sich, Pfarrer zu werden wie sein Vater. Ein Jahr später war er unter den Bergleuten der Borinage in Belgien, predigte, gab Geld und Kleidung fort, bis er ärmer war als die Bergleute selbst. Aber selbst das war ein Fehlschlag; die Bergleute waren zwar arm, doch war es ein Irrtum, daraus schließen zu wollen, daß ihre eigenen Erfahrungen mit der Härte des Daseins ihnen die freiwillige Armut eines Heiligen sympathisch machen würden. Van Gogh war genauso ein Fremdling unter ihnen, wie er es bei seiner bürgerlichen Verwandtschaft in Holland gewesen war. Schließlich meldete jemand seinen Oberen diese »Überspanntheiten«, und er wurde abberufen.

Es gibt ein Bild aus seinem letzten Lebensjahr; es heißt »Erinnerung an den Norden«. Eine rote Wintersonne versinkt hinter schwimmenden grau-grünen Wolkenmassen; der ganze Himmel ist bedeckt mit schmutzigen zusammengeballten, von der Sonne verfärbten Wolkenfetzen. Im Vordergrund kleine, rußige Häuser, Bäume und Büsche, welche die ineinander verschlungenen, rot-getönten Linien des Himmels wiederholen. Das ganze Bild ist mit einem schwefligen Licht überzogen. Wir sehen den Norden, wie ihn van Gogh im Jahr seiner »Missionsarbeit« sah.

Er entschloß sich zum Zeichenstudium; und eine zeitlang befriedigte ihn das. Dann, im darauffolgenden Jahr, gab es wieder eine unglückliche Liebesgeschichte. Diesmal war die Abweisung so bitter, daß er an Selbstmord dachte. Aus dieser Zeit stammt ein bezeichnender Bericht von der »wildem« Seite seines Charakters, die die Menschen, mit denen er zusammenlebte, nervös und argwöhnisch machte. Er hatte bei der Familie des Mädchens vorgeschlagen – sie war seine Cousine –, um einen letzten Versuch zu machen, sie zur Heirat mit ihm zu bewegen. Man sagte ihm, sie sei nicht zu Hause, aber er konnte sehen, daß ihr Platz am Eßtisch noch zum Teil gedeckt

war, so wie sie ihn verlassen hatte, als sein Kommen gemeldet wurde. Er hielt seine Hand über eine Kerze und bat: »Laßt sie mich so lange sehen, wie ich die Hand in diese Flamme halten kann.« Jemand riß die Kerze weg. Schließlich bekam er seinen Willen, und es wurde ihm gestattet, seine Cousine zu sehen. Doch kam nichts dabei heraus. Es war das letzte Mal, daß er sie sah.

Ein Jahr später begann er ernsthaft mit dem Malen. Er hatte auch ein Straßenmädchen zu sich genommen, das in anderen Umständen war, und dadurch Anstoß erregt bei seinen Freunden, die ihn nun verloren gaben. Selbst diese Affäre schlug fehl. Aber jetzt war das Malen der Ausgleich für seine nervösen Spannungen. Mit der Überwindung einer jeden Krise wurde seine Malerei stärker und sicherer. In Paris ließ er den Einfluß der Impressionisten auf sich wirken, und die Gemälde wurden lichter. Sein Bruder Theo versorgte ihn mit Geld für den Lebensunterhalt, während er malte; aber selbst Theo, sein beständiger Gefährte, fand es anstrengend, mit dem »wildem Mann« zusammen zu leben. Schließlich hatte die ständige nervöse Anspannung ihre Auswirkungen auf Vincents Gesundheit, und 1888 verließ er Paris, um nach dem Süden zu gehen. Dort tat sich Gauguin mit ihm zusammen, aber wie alle anderen fand dieser ihn zu aufbrausend und hochgespannt, um dauernd mit ihm zu leben; der Bruch trat ein, als Vincent ihn mit einem Rasiermesser angriff und dann später sein eigenes Ohr abschnitt, um es in einer Streichholzschatel einer Prostituierten des städtischen Bordells zu schenken. Perioden der Geistesgestörttheit folgten; er wurde ins Krankenhaus gebracht, malte aber weiter.

Sein Stil hatte sich in diesen beiden letzten Jahren entwickelt. Seine Gemälde waren nun keine realistischen Landschaften und Interieurs mehr, wie er sie unter dem Einfluß Millets und der holländischen Schule gemalt hatte. Die Farben und Linien sind jetzt kühner, und bei manchen von ihnen läßt eine seltsame Maltechnik in gedrehten Strichen Bäume, Kornfelder und Häuser wie lodernde Flammen erscheinen. Im Gegensatz zu diesen Bildern des »Nervenfiebers« sind andere ruhig, entspannt, voller Licht und Schweigen. Er malte viele Porträts im Süden – fast jeden, den er überreden konnte, ihm zu sitzen – und viele Stilleben. Einige der Porträts zeigen ein eigentümliches Empfinden für dekorative Werte, die an japanische Drucke erinnern; die Stilleben hingegen haben oft etwas Dynamisches in der Art, wie wir es auf Zeichnungen von Michelangelo finden. (Das bekannteste dieser Bilder ist der »Gelbe Stuhl«, vor dem Gauguin entzückt ausrief: »Niemand hat je einen Stuhl so gemalt wie diesen«.)

Vincent siedelte aus dem Krankenhaus in Arles in ein Privatsanatorium über, das ein Dr. Gachet leitete, während Theo weiterhin Geld schickte. Aber der Bruder hatte jetzt mehr Verpflichtungen; er hatte geheiratet, und seine Frau erwartete ein Kind. Abgesehen davon hatte er mit den Eigentümern seiner Gemäldegalerie Streit, denen Theos Geschmack an den neuen »jungen Malern« mißfiel. Vincent empfand nun, daß sein Leben der Welt einfach eine Last war, er ängstigte sich vor völliger Geistesgestörtheit. Sein letztes Ölbild ist das »Kornfeld mit Krähen«: der Himmel blau-schwarz in heraufkommendem Sturm; ein Weg, der von der linken Seite des Bildes herkommt, schießt wie ein reißen Strom mitten durch das reife Korn dahin. Es hat alles eine seltsame Atmosphäre von heftiger Anspannung und Vorahnung. Ein paar Tage nachdem er es gemalt hatte, kehrte er an denselben Platz zurück und erschoss sich mit einem Revolver. Aber er traf daneben und verfehlte das Herz. Er knöpfte seinen Mantel über der Wunde zu und ging auf sein Zimmer zurück. Zwei Tage später starb er; seine letzten Worte zu Theo waren: »Das Elend wird niemals aufhören.« Am Schluß seines letzten Briefes an Theo stehen die Worte: »Was mein Werk betrifft, so habe ich mein Leben dafür gewagt, und mein Verstand ist darüber halb zugrunde gegangen ...«

Van Goghs Leben erinnert an Hesses Worte im »Demian«: »Das Leben jedes Menschen ist ein Weg zu sich selber hin.« In van Goghs Fall bedeutete »Selbstverwirklichung« einfach Ausdruck seiner selbst. Für uns ist er in erster Linie ein Maler; aber wir sollten uns daran erinnern, daß er beinahe vier Jahrzehnte lebte und nur in den letzten acht Jahren seines Lebens sich selbst als Maler betrachtete. Dreißig Jahre sind eine lange Zeit für ein Leben ohne Zielrichtung. Die meisten Menschen haben eine ziemlich klare Vorstellung von dem, was sie sind und wohin sie gehören, noch bevor sie zwanzig Jahre alt sind. Van Gogh war sich zwar seiner selbst bewußt als eines Motors an Energie und Willenskraft, ehe er siebzehn Jahre alt war; aber er hatte keine Vorstellung davon, was er mit dieser Energie *betreiben sollte*. In vieler Hinsicht erinnert er uns an den jungen George Fox mit seinem quälenden Gefühl, ein Ziel zu haben und sich noch nicht klar

darüber zu sein. »Ich war ein von Sorgen bedrückter Mensch in jenen Tagen.« (Wir werden Fox's Anspruch, als Outsider zu gelten, im achten Kapitel dieses Buches untersuchen.)

Eines ist bei dem jungen van Gogh gewiß: die Intensität seines religiösen Empfindens, und damit meine ich nicht ein starkes *Frömmigkeits*gefühl, sondern einfach ein Zielbewußtsein. Dies unterscheidet sich in keiner Weise von dem Empfinden Lawrences, der sich mehr als einen Prediger denn als einen Soldaten betrachtete. Bei sorgfältiger Analyse kann man es nur dahingehend deuten, daß es eine höhere Macht im Universum gibt als den Menschen, und daß der Mensch sein höchstes Ziel erreicht, wenn er dieser Macht dient. Zugleich aber ist es notwendig, sich an Hesses Erkenntnis zu erinnern, daß es – streng genommen – so etwas wie den Menschen nicht gibt. »Der Mensch ist eine bürgerliche Übereinkunft.« Die primitive religiöse Vorstellung vom Verhältnis des Menschen zu seinem Schöpfer hält der Kritik des Outsiders nicht stand. Des Outsiders Elend liegt in seiner Unfähigkeit begründet, einen neuen Glauben zu finden; er neigt dazu, seinen Zustand des Unglaubens als Folge eines »Falles« anzusehen.

Dies ist der eigentliche van Gogh: nicht der Maler, sondern ein Outsider, für den das Leben eine akute und schmerzliche Frage ist, die eine Lösung verlangt, ehe er wirklich zu leben beginnt. Seine frühesten Erfahrungen lehren ihn, daß das Leben ein ewiges Für und Wider ist. Seine Empfindsamkeit nun macht ihm das Wider, sein eigenes Elend und das der Welt, in ungewöhnlichem Maße bewußt. Alle seine Fähigkeiten setzt er ein bei der Suche nach dem Für, dem Streben nach einem instinktiven absoluten Ja. Wie alle Künstler hat er Augenblicke, wo er in vollständiger Übereinstimmung mit dem Universum und sich selbst zu sein scheint, wenn er, wie Meursault, die Empfindung hat, das All und er selbst seien von gleicher Art; dann scheint alles Leben zweckbestimmt und sein eigenes Elend ebenso.

Die übrige Zeit ist ein dauernder Kampf, diese Einsicht wiederzugewinnen. Wenn es eine Ordnung im Weltall gibt, wenn er manchmal diese Ordnung wahrnehmen und sich völlig in Übereinstimmung mit ihr fühlen kann, dann muß sie sichtbar und spürbar sein, so, daß sie durch irgendeine Disziplin zurückgewonnen werden könnte. Kunst ist nur eine Ausdrucksform solcher Disziplin.

Leider wird das Problem kompliziert durch recht unerhebliche menschliche Bedürfnisse, die in dessen Beachtung verlangen: das Bedürfnis nach Kameradschaft und Verständnis oder nach Teilhabe am sozialen Leben, und natürlich das Bedürfnis nach einem Dach über dem Kopf, nach Essen und Trinken. Der Künstler versucht zwar, diese Dinge zu beachten, doch ist es schwierig, wenn es so viel wichtigere zu bedenken gibt; alles wird noch schwieriger durch die Feindseligkeit anderer, die jeden Morgen in ihm die Frage erstehen läßt: »Kann es sein, daß ich unrecht habe?« Manchmal läßt die Anstrengung den Künstler, welcher Outsider ist, an Selbstmord denken, aber ehe er so weit kommt, gewinnt die Welt plötzlich wieder einen Sinn, und er hat den Lichtblick eines Ziels. Im übrigen gleicht dies Gefühl des Einklangs nicht der warmen, unbestimmten Harmonie eines schlafenden Kindes, sondern es ist das Aufflammen aller Sinne und die Verwirklichung eines Bewußtseinszustandes, der dem gewöhnlichen Bürger unbekannt ist. Er erkennt, daß er dies in seiner Rechnung übersehen hatte, als er seine geistige Bilanz vom Für und Wider in der Welt aufstellte. Der Christ mag das den Sinn für die Vaterschaft Gottes nennen; ein Hindu würde wahrscheinlich lieber vom Sinn für die Mutterschaft Gottes sprechen, und seine Symbolik käme dem Wesen des Künstlers wohl näher, der nur im Vertrauen des Kindes zur Mutter einen Vergleich für sein Gefühl finden kann. Auf jeden Fall sind das alles lediglich Symbole für einen Zustand, der den Menschen zu wenig bekannt ist, als daß ihre Schilderungen davon genau sein könnten.

Wenn wir uns nun van Goghs Gemälden zuwenden, so finden wir da Ansätze, dieses Gefühl mit einem anderen Mittel als der Sprache auszudrücken. Kenner der Mystik mögen solche Versuche als völlig unzulänglich abtun, aber das hieße, den eigentlich wichtigen Punkt verfehlen: so unzulänglich diese Versuche sind, so übertreffen sie doch durchaus das Wissen der meisten ihrer Kritiker von der Wirklichkeit und geben einer Einsicht Ausdruck, von der nur sehr wenige Menschen einmal in ihrem Leben einen flüchtigen Schein erhaschen. Wenn man sich dem Schaffen eines Mannes wie van Gogh nähert, so ist vielleicht eine Haltung völlig unkritischen Aufnehmens (wie sie die meisten von uns den Lehrsätzen der höheren Mathematik gegenüber einnehmen) günstiger als die intellektuelle kritische Annäherung. Was uns bei van Gogh am mei-

sten auffällt, ist, daß die »grüblerische Natur« sehr entschieden abgetan wird, und was dabei herauskommt, ist Lawrences »Unmittelbarkeit der Sinneswahrnehmung«. Das Für und Wider ist verschwunden; wenn die Sinne erweckt sind, so wird es Unsinn, von menschlichem Elend zu sprechen. Gewiß gibt es noch Elend, aber es ist unwesentlich. Nichts, was je ein Mensch gedacht hat, ist wichtig als dies allein. Die Bilder versuchen es mit Licht und Linien auszudrücken: Kornfelder in einer Farbe, welche die Augen beinahe schmerzt; eine sternreiche Nacht, deren Himmel einem Wasser mit Wirbelströmen gleicht, wo die Sterne keine Punkte mehr sind, sondern Ringe und Kreise von Licht; Zypressen wie grüne Flammen. Diese Kraft der inneren Vision verklärte einen Stuhl, ein altes Boot, ein paar Zwiebeln, so wie El Greco die Madonna verherrlicht hat.

Für Vincent war der Kampf niemals endgültig gewonnen; an dem Tage, nach dem er einen Stuhl gemalt hatte, »wie niemand je zuvor es getan«, zankte er sich mit Gauguin und schrieb einen gereizten Brief an Theo; zu anderen Zeiten war es einfach so, daß er keine Hoffnung mehr hatte, das Malen würde je etwas zu seinem Unterhalt abwerfen, und alle Malerei schien ihm auf einmal hoffnungslos und schlecht. Seine letzten Worte zu Theo sind die eines Menschen, der fühlt, daß die Niederlage unvermeidlich ist, daß das Leben eine ködergespickte Falle ist; Worte eines Menschen, der sich selbst umbringt, um der Notwendigkeit, den Köder wieder anzunehmen, zu entgehen. Sein letztes Bild ist mehr als eine in die Stimmung von Depression und Mattigkeit getauchte Landschaft; es ist der Inbegriff des Lebens, wie er es kennenlernte; und sein Urteil heißt: Nein.

Andere Bilder aber sind Bejahung, unmittelbarer als je ein Maler sonst sie erreicht hat (El Greco vielleicht ausgenommen), Ausdrucksformen des Geistes, denen das Wort »Naturmystik« in keiner Weise entspricht. Wordsworth war ein Naturmystiker, und der recht gefällige Rationalismus des Gedichts »Der Ausflug« ist seine natürliche Ausdrucksweise: an Jehova und den himmlischen Heerscharen »geht er unbewegt vorüber«, aber die Natur, die herrliche Natur ... usw. (William Blake, der ein Naturmystiker in tieferem Sinne war, schrieb in sein Handexemplar von Wordsworths »Ausflug« zu dieser Stelle eine seiner aufbrausenden gereizten Randbemerkungen). Der wirkliche Naturmystiker, wie etwa Jakob Böhme oder Thomas Traherne, sucht »Gott in der Seele« sowohl wie Gott in der Natur zu erfassen. Das trifft auch auf van Gogh zu. Die Natur spiegelt wider, was er in sich selber sieht. Wenn er nichts sieht, dann werden seine Bilder realistische Studien, die eigentümliche, ausgezeichnete Photographien sein könnten. Ein andermal drücken sie eine Vision aus, die in Worten unaussprechlich ist, da sie in einer anderen Richtung verläuft; – Worte sind horizontal, die Vision hingegen ist vertikal. Der Schnittpunkt der beiden Ebenen kann nur mit dem Begriff »Wesenheit« bezeichnet werden (um ein Wort von Meister Eckehart zu gebrauchen). Man vergleiche van Goghs Kopie von Dorés Gefängnishof mit dem Original: van Goghs Bild ist »visionärer«, es hat mehr Licht; zugleich aber ist es *wirklicher* als das von Doré. Van Goghs Stuhl *ist* mehr als andere Stühle; seine Sonnenblumen sind mehr als andere Sonnenblumen. Roquentins Worte: »Ich war wie die anderen ... ich fühlte nicht, daß dies existierte« auf van Gogh anzuwenden, wäre eine Unmöglichkeit. Wenn er einen Baum voller Blätter sah, dann war dieser so lebendig für ihn, daß er ihn nicht einfach als Baum malen konnte (wie etwa Constable) oder den allgemeinen Eindruck eines Baumes in Farben wiedergeben (wie es Monet und die Impressionisten getan haben); er schießt förmlich auf ins Leben und gleicht eher einem Baum, der mit bengalischen Feuern entflammt ist. Das ist kein besonderer Trick (jeder Narr könnte einen Baum so malen, daß er wie eine Flamme aussieht), es ist eine Art zu sehen; sie beruht auf van Goghs Gabe der Vision, und der Beweis für deren Aufrichtigkeit ergibt sich aus einer Betrachtung der Entwicklung des Visionären in seiner Malkunst.

Oder man vergleiche sein Gemälde »Landschaft bei Auvers« mit Cézannes Bild gleichen Namens (irgend etwas darauf); der Unterschied ist mehr als eine andersartige Technik des Malens, es ist eine völlig verschiedene Art des Sehens. Cézanne schildert alles mit peinlicher Sorgfalt, so wie auch Henry James seine Porträts der europäischen Gesellschaft gleichsam mit unzähligen kleinen Pinselstrichen gemalt hat. Das Endergebnis zeigt einen Ordnungssinn, der aus Disziplin erwächst. Aus Cézannes Malerei können wir sehr viel vom Äußeren des gemalten Gegenstandes und seiner Entfernung vom Auge ersehen, und desgleichen über den Willen des Mannes, der darauf abzielte, alles vollkommen wiederzugeben. Wir erfahren nichts von Cézannes Empfinden. Das nun ist es gerade, was wir aus van Goghs Bildern ersehen, und das Empfinden ist hier we-

sentlich; es ist nicht eben bloß eine Naturschwärmerei, sondern ein Gefühl, das nur in einem klaren Bewußtsein von der Natur des Lebens selbst seine Entsprechung finden könnte. Cézannes Malerei ist regelrechte Kunst, und ihr Wert ist unabschätzbar; van Goghs Gemälde indessen haben die Merkmale des Outsiders: sie sind gewissermaßen Rückstände aus dem Laboratorium eines Mannes, der sein eigenes Dasein als ein Experiment mit dem Leben betrachtet hat; sie geben getreulich Stimmungen wieder und die Entfaltung des Visionären nach Art des »Bildungsromans«.

Für Kunstfachleute muß es so aussehen, als ob diese Art der Deutung van Goghs seiner Bedeutung als Maler nicht entspreche. Das ist wahr; denn für die Absicht dieser Studie ist er auch kein Maler: er ist ein Outsider, der sich zufällig die Malerei als Medium erwählt hat.

Wenn wir ihn in erster Linie als Outsider betrachten, so wird seine Bedeutung für die Definition der »Probleme des Outsiders« sofort offenbar. Mit T. E. Lawrence teilt er den unglückseligen Mangel an bewußter Zielrichtung für seine ungewöhnlichen Kräfte. Er unterschätzt sich beständig und überschätzt andere Menschen. Das hat Rückwirkungen auf seine Arbeit, jedesmal wenn er mit anderen Menschen in Kontakt kommt. Goethe baute seinerzeit einen geistigen Wall um sich auf, und die Umwelt konnte ihn weder mit Lob noch Tadel erreichen; wenn van Gogh und Lawrence dasselbe getan hätten, würde ihr Leben vielleicht einen völlig andersartigen Verlauf genommen haben.

Das ist die negative Seite des van Gogh'schen Beispiels; die positive verweist auf eine beträchtliche Zielbewußtheit des Denkens. Zusammen mit Lawrence hat er in den Problemkreis des Outsiders den Begriff der Disziplin eingeführt. Aber bei ihm ist es nicht mehr eine Disziplin des Intellekts; seine Willenskräfte waren auf eine Entfaltung der Empfindungen gerichtet. Nun sehen wir uns der Tatsache gegenüber, daß beide, er wie T. E. Lawrence, gescheitert sind, und einer der Gründe für dies Scheitern ist im vorhergehenden Abschnitt dargelegt worden: jenes Fehlen der Selbsterkenntnis, das so etwas wie einen Minderwertigkeitskomplex hervorbrachte. Doch sind die Quellen dieses Scheiterns bei beiden Männern verschieden, und wir können den Unterschied etwa so ausdrücken, daß van Gogh zu viel fühlte, so wie Lawrence zuviel dachte. Der eine fühlte, ohne zu denken; der andere dachte, ohne zu fühlen.

Ehe wir die inneren Zusammenhänge dieser Folgerung und ihre Tragweite im Hinblick auf den Outsider im allgemeinen untersuchen, muß noch ein dritter Faktor in Betracht gezogen werden. Beide Männer haben mit einer rein physischen Art der Disziplin angefangen: körperlicher Müh-sal, Hunger und dergleichen mehr. Ihre ersten Bemühungen um eine Disziplin waren Versuche, den Körper in ihre Gewalt zu bekommen.

Alle Ansätze, allgemeine Schlüsse zu ziehen aus des Outsiders »Versuch der Daseinsbewältigung«, können nur teilweise befriedigen, ehe wir sie nicht ergänzen können mit der Geschichte des Falles eines Outsiders, dem es vor allem um Disziplin des Körpers zu tun war. Wir müssen zunächst solch einen Menschen betrachten, ehe wir uns weiter verallgemeinernd über van Gogh und Lawrence äußern. Es gibt mancherlei Heilige und Fakire, die als Beispiel dienen könnten, aber sie würden nicht den Bedingungen entsprechen, die wir bisher beachtet haben, daß nämlich der Outsider, so weit es seine Religion betrifft, »ohne Vorgabe starten« sollte. Der Outsider darf nicht von der Religion ausgehen, sondern von einer Grundlage, die alle verstehen und annehmen können: der Welt und dem menschlichen Leben. Das schränkt das Feld beträchtlich ein; aber glücklicherweise ist ein Beispiel zur Hand, der Fall des Ballettänzers Waslaw Nijinskij; und die verschiedenen Bücher über ihn, vor allem die von seiner Frau verfaßte Biographie und Anatole Bourmans »Tragödie Nijinskij« (letztere ist nicht ganz zuverlässig) geben die nötigen Daten seines Lebens wieder. Und als höchst bedeutsames Dokument gibt es das »Tagebuch« von Nijinskij, das 1937 erschienen ist und uns Einblick gewährt in dessen Geisteszustand unmittelbar vor seinem Nervenzuammenbruch. All das ist mehr als ausreichend für unseren Zweck.

Das tragische Element scheint in Nijinskij's Leben von Anbeginn an gegenwärtig gewesen zu sein. Seine Familie ist immer arm gewesen; sein Vater war Tänzer und reiste in ganz Rußland umher; die Sorge für den Unterhalt der Familie scheint er seiner Frau überlassen zu haben.

Waslaw Nijinskij wurde 1890 in Kiew geboren. Ein Jahr vor seiner Geburt hatte seine Mutter einen schweren Nervenschock bekommen, als eine Räuberbande das Gasthaus, in dem sie

wohnte, überfiel; deren Gewalttätigkeit und Grausamkeit erschreckte sie so, daß sie für drei Tage die Sprache verlor. Waslaw war ein zartes und sensibles Kind, das zärtlich an seiner Mutter hing. Als er noch sehr klein war, fiel sein Bruder Stanislaw aus einem Fenster im dritten Stock; infolge der Gehirnerschütterung wurde er blöde für sein ganzes weiteres Leben. Waslaws Vater, der seiner Frau schon seit mehreren Jahren untreu gewesen war, verließ sie nach dem Unglück ganz und überließ ihr die Sorge für sich und die drei Kinder.

Als Waslaw neun Jahre alt war, kam er auf die Kaiserliche Ballettschule in St. Petersburg. Das bedeutete, daß seinen Unterhalt fortan der Zar übernahm; und er wurde nun für den Tanz ausgebildet von Männern, die einst selber berühmte Tänzer gewesen waren. Das alles dauerte bis zu seinem 18. Lebensjahr; zu diesem Zeitpunkt wurde er auch automatisch Mitglied des Ensembles des Mariinsky-Theaters. Seine Begabung war schon so bekannt, daß er sofort führende Tanzrollen bekam, als Partner der Prima-Ballerina. Noch vor meinem 20. Lebensjahr war Nijinskij in Petersburg berühmt.

Ungefähr zu dieser Zeit traf er mit Sergej Diaghilew zusammen, und diese Begegnung wurde zu einem Wendepunkt in seinem Leben.

Diaghilew war ein reicher Kunstliebhaber, dessen Tatkraft und Organisationstalent so groß waren, daß er sich nicht damit zufrieden gab, lediglich Mäzen und Zuschauer der Tänzer zu sein; er gründete eine Ballett-Truppe mit eigenen Musikern, Choreographen, Dekorationsmalern und Tänzern. Ohne persönliches künstlerisches Talent gelang es ihm, seinen Namen mit denen fast aller großen Künstler Europas in der Zeit zwischen 1907 und 1930 zu verbinden: Strawinsky, Benois, Bakst, der Pawlowa, der Karsawina, Fokin, Debussy, Ravel, Picasso, Chirico, Massine, De Falla, Cocteau ... viele von ihnen haben ihr Bestes dank seinem Scheckbuch vollbracht. Diaghilew selbst hatte nichts Anziehendes; seine Rolle als hartgesottener Geschäftsmann unter Künstlern machte ihn skrupellos; der Glaube an seine Sendung als Retter der Kunst machte ihn egozentrisch; mit diesen Eigenschaften verbanden sich bei ihm die charakteristischen Merkmale der schlimmsten Art homosexueller Sinnlichkeit, Eitelkeit und völliger Mangel an intellektuellem Antrieb.

Sein erstes Interesse an Nijinskij war sexueller Art; Nijinskij spricht in seinem Tagebuch von ihrem ersten Zusammentreffen: »Er mißfiel mir wegen seiner affektierten Sprache, aber ich ging mit ihm, um mein Glück zu machen (in Diaghilews Hotelzimmer) ... Ich erlaubte ihm auch gleich, mit mir zu schlafen ... Ich haßte ihn, gab aber trotzdem vor, ihn zu mögen, da ich wußte, wenn ich anders handelte, würden meine Mutter und ich Hungers sterben müssen.«

Diese Behauptung mag übertrieben sein, aber soviel ist gewiß, daß Nijinskij die Notwendigkeit empfand, zum Unterhalt seiner Familie beizutragen; seit er Mitglied des Mariinsky-Theaters war, hatten sich ihre Ausgaben schlagartig erhöht; sie waren in eine teure Wohnung gezogen, die sie sich eigentlich nicht leisten konnten; Nijinskij's Stellung erforderte das; zudem war sein Bruder geisteskrank geworden und mußte in eine Anstalt gebracht werden, wo die Familie für ihn aufzukommen hatte. Diaghilew wußte, daß Nijinskij's Bezüge vom Mariinsky-Theater nicht ausreichten, um die Familie zu unterhalten; er bot ihm einen Platz in seiner neugebildeten Ballett-Truppe an. Nijinskij erhielt Urlaub vom Mariinsky-Theater und eröffnete mit dem ersten Russischen Ballett die Saison in Paris im Frühjahr 1910. Dies Auftreten brachte den beiden, Diaghilew wie Nijinskij, Weltruhm. Kritiker nannten Nijinskij den »Gott des Tanzes«; sie rühmten ihn als den größten Tänzer, den die Welt jemals gesehen hätte. Das Russische Ballett setzte seinen Siegeszug fort mit Gastspielen in allen europäischen Hauptstädten. Bei seiner Rückkehr nach St. Petersburg traf Nijinskij mit Diaghilew die heimliche Absprache, seinen Kontrakt mit dem Mariinsky-Theater zu brechen. 1912 und 1913 schuf er Choreographien für Debussys »Nachmittag eines Fauns« und Strawinskys »Frühlingsopfer«; bei dem erstgenannten Werk gab es einen Skandal wegen Nijinskij's Choreographie, beim zweiten wegen Strawinskys Musik; indessen trug beides nur zum wirtschaftlichen Erfolg des Russischen Balletts bei.

Nijinskij empfand die überhitzte gefühlsbewegte Atmosphäre des Diaghilew-»Gefolges« als Strapaze; er hatte eine tiefeingewurzelte religiöse Neigung, die ihm die Theaterluft mit ihrer Kunst und Sinnlichkeit auf die Dauer unbefriedigend erscheinen ließ. Verschiedentlich hatte er Streit mit Diaghilew; er wurde des »Künstler- und Liebhaber«-Handels überdrüssig. In diesen

Streitigkeiten unterstützte Strawinsky stets Diaghilew; Nijinskij war bei alledem nur ein Wunderkind ohne Verstand, während Diaghilew ein Kenner, der Künstler par excellence war.

Im Jahre 1913 nahm Nijinskij die Gelegenheit einer Seereise wahr, um, fern von Diaghilew, zu heiraten; er machte einer jungen Tänzerin, die offensichtlich in ihn verliebt war, einen Heiratsantrag, und sie wurden in Buenos Aires getraut. Diaghilew schickte daraufhin ein Telegramm, in dem er ihm seine Entlassung aus dem Russischen Ballett mitteilte.

Die fünf folgenden Jahre waren eine Zeit der Mühsal und Verwirrung. Nijinskijs Frau war Ungarin, und Ungarn war mit Rußland im Krieg. Sie fuhren nach Budapest, um dort in ihrem Heim zu leben, und die kommenden Jahre waren voller kleinlicher Widerwärtigkeiten seitens der Verwandten, die sie zu einer Scheidung von Nijinskij zu zwingen versuchten, es gab Familienkomplotte und Streitigkeiten. In den Jahren seit seiner Heirat war Nijinskij vom größten Feind des Outsiders bedrängt, der menschlichen Trivialität. Es gab ein Gastspiel in New York mit Nijinskijs eigener Truppe und einem neuen, von ihm selbst entworfenen Ballett, und dabei waren endlose Schwierigkeiten und Ärgernisse zu überwinden. Nijinskij hatte kein Geschick in geschäftlichen Dingen. Sein Wesen war fast ganz nach Innen gekehrt und beschaulich (manche von denen, die ihn kannten, sagen, er habe das Gesicht eines tibetischen Lama gehabt, eines »meditierenden Buddha« oder einer ägyptischen Statue); jene endlosen, nebensächlichen Anforderungen seitens der Außenwelt bedeuteten für ihn eine unermeßliche Mühsal. In diesem Zustande ständiger Anstrengung wurde auch der Krieg eine schwere Belastung für ihn. Visionen von toten Soldaten verfolgten ihn.

Im Dezember 1917 zog die Familie (sie hatten nun ein Kind) nach St. Moritz; und der letzte Akt der Tragödie begann. Nijinskij arbeitete an der Choreographie eines neuen Balletts und las sehr viel; er und seine Frau machten lange Spaziergänge, sie unternahmen Schlittenfahrten oder gingen Skilaufen. Aber die Untätigkeit begann sich bei Nijinskij bemerkbar zu machen; er brauchte Beschäftigung. So fing er an, ein Tagebuch zu führen, eine Art weitschweifiger Darlegung seiner Gedanken über die Dinge im allgemeinen, und entwickelte eine eigene Technik des Zeichnens mit Kurven und Bögen. Er hatte sich mit einem Anhänger Tolstois angefreundet und begann davon zu sprechen, daß er das Tanzen aufgeben und sich irgendwohin nach Rußland zurückziehen wolle, auf einen kleinen Bauernhof oder vielleicht auch in ein Kloster. Seine Frau war ungeduldig und fand wenig Gefallen an solchen Ideen, in denen ihr Mann nun ganz und gar aufging. Aber Nijinskij dachte sehr viel über Tolstoi nach, wie auch über Dostojewskij und Nietzsche. Eines Sonntags teilte ein junger Angestellter Frau Nijinskij mit, daß ihr Mann mitten auf der Dorfstraße gestanden, sein Halskreuz über dem Hemd, und Vorüberkommende gefragt habe, ob sie in der Kirche gewesen seien; der junge Mann hatte als Kind Nietzsche gekannt, und er fügte daher hinzu: »Nietzsche pflegte sich so zu benehmen, kurz bevor er fortgebracht wurde.« Frau Nijinskij konsultierte einen Psychiater. Es gab noch andere beunruhigende Anzeichen; sein Arbeitszimmer war voll von Zeichnungen in Rot und Schwarz »wie ein blutbeflecktes Leichentuch«. »Es sind die Gesichter toter Soldaten«, erklärte er seiner Frau. »Es ist der Krieg ...«

Bei zwei Anlässen wurde er gewalttätig ihr gegenüber; dann, so bemerkt sie, »schien er wie ein Fremder«. Schließlich kam es zu dem Zwischenfall der »Hochzeit mit Gott«. Er war aufgefordert worden, zu tanzen; vor einem zahlreichen Publikum stand er da und starrte fast eine halbe Stunde vor sich hin. »Die Zuschauer saßen da wie hypnotisiert«, berichtet seine Frau. Schließlich erklärte er ihnen: »Ich will euch den Krieg tanzen, mit seinen Leiden und dem Tod ..., den Krieg, den zu verhindern ihr nichts getan habt, für den ihr darum mitverantwortlich seid.« Seine Bewegungen waren höchst eindrucksvoll. Das Publikum ... schien wie versteinert. Er tanzte vor ihnen eine Art choreographisches Gegenstück zu Picassos Gemälde »Guernica«.

Das Ende ließ nicht lange auf sich warten. Wenige Wochen später eröffnete ihr ein Nervenarzt in Zürich: »Sie müssen versuchen, tapfer zu sein ... Ihr Gatte ist unheilbar geisteskrank.«

Am selben Tag trafen ihre Eltern in Zürich ein; als sie hörten, daß Nijinskij als geisteskrank erklärt worden war, warteten sie, bis seine Frau das Hotel verlassen hatte, und riefen dann die Polizei, um den »Verrückten« fortbringen zu lassen. Ihr rohes Vorgehen führte zu einem furchtbaren Anfall, von dessen Folgen Nijinskij sich nie mehr erholte. Er zog sich in eine eigene Welt zurück, und es gab nichts mehr, was vermocht hätte, ihn wieder herauszuholen; noch Jahre danach, in verschiedenen Sanatorien, starrte er in die Luft, antwortete niemals auf Fragen und nahm kei-

nerlei Anteil daran, was um ihn vorging. Sein Bedürfnis, sich in sich selbst zurückzuziehen, hatte er zu lange verleugnet; voller Widerwillen und Erschöpfung zog er sich für immer zurück, alle Verantwortung von sich weisend. Am Karfreitag 1950 starb er schließlich in einer Londoner Anstalt, nach wie vor in geistigem Dämmerzustand.

Das »Tagebuch von Waslaw Nijinskij«, 1937 in englischer Sprache erschienen, gibt uns den nötigen Einblick, um zu beurteilen, was in ihm vor sich ging während jener letzten Tage in St. Moritz. Es ist, typisch in seiner Sprunghaftigkeit und Undeutlichkeit, das befremdliche Dokument eines Geistes, der dem Wahnsinn zutreibt. Es finden sich darin Anzeichen verschiedener Wahnvorstellungen, zum Beispiel schon in den Eingangssätzen:

»Die Leute werden sicherlich sagen, Nijinskij spiele nur deshalb den Verrückten, weil er Schlechtes getan hat. Schlechte Taten sind etwas Schreckliches – ich will sie nicht begehen; und wenn ich mich doch mit Schuld beladen habe, so geschah es nur, weil ich Gott nicht sah.«

Es ist nicht ersichtlich, welche »schlechten Taten« Nijinskij im Sinn hatte oder welchen Fehler er beging; es ist nichts Abträgliches bezeugt aus seinem Leben als Erwachsener; er scheint harmlos und sehr aufrichtig gewesen zu sein, mit einer gewissen Fürst-Myschkin-ähnlichen Art von Einfachheit. Einige Seiten später berichtet er: »Ich fühle einen stechenden Blick im Rücken«, was, wie seine Frau in einer Anmerkung erklärt, eine seiner visuellen Halluzinationen war. Er beginnt, eine Geschichte zu erzählen: »Ich lud einige Freunde zu einer Schlittenfahrt nach Maloja ein ...«, aber wenige Sätze später hat er dies vergessen und spricht über irgend etwas anderes. Diese Art des Zutagetretens der Geisteskrankheit in fixen Ideen, Zusammenhanglosigkeit usw. wird die meisten Leser dazu bringen, die Lektüre des »Tagebuches« schon nach den ersten Seiten aufzugeben. Aber, wenn man dabei beharrt, dann läßt sich bald eine seltsame Art von gesundem Menschenverstand spüren unter dieser Oberfläche von Ziellosigkeit.

»Ich fordere nicht den Tod des Verstandes, ich erwarte nur, daß man mich versteht. Was nutzt es, wenn ich mich beklage und über den Seiten dieses Heftes weine? Es ist besser, die Tränen in seinem einsamen Herz fließen zu lassen –

Wenn ich nicht mehr für diese Wahrheiten eintreten kann, müssen andere das an meiner Stelle tun. Zwischen mir und Zola besteht eine gewisse Ähnlichkeit im Geiste, mit dem einzigen Unterschied, daß ich mich lieber in Worten ausdrücke, statt Romane zu schreiben, die ungeeignet sind, das Gefühl zu vermitteln. Ich bin die Liebe und falle in Liebesentzückungen. Es gibt so viele Dinge, die ich sagen möchte und die ich nicht aufschreiben kann – es sei denn, daß ich mich in Trance versetze, eine Trance, die man Weisheit nennt. Jedes Individuum ist ein mit Vernunft begabtes Wesen; und obwohl ich mich von denen fernhalten will, die sie nicht besitzen, wünschte ich, daß sich jeder in die Trance des Gefühls versetzen könnte.

Im ganzen Leben meiner Frau – wie in dem der ganzen Menschheit – sehe ich nur den Tod durchscheinen.

Ich will, ... daß meine Frau gesund wird; ... ich selbst bin unheilbar und habe keine Hoffnung, gesund zu werden. Ich fürchte nur den Tod der Weisheit, dagegen wünsche ich den Tod der Gedanken; denn sobald dieser Wunsch erfüllt würde, brauchte meine Frau nicht mehr über den Wahnsinn zu erschrecken. Es ist vergeblich, zu denken, weise sein aber heißt: Gott sein.«

Diese Zitate sind nahezu willkürlich dem ersten Teil des Buches entnommen, und doch kann man in ihnen eine Art vernünftiger Folgerichtigkeit erkennen. Nijinskij hat eine eigene Ausdrucksweise. Er spricht von »Gefühl«, »Weisheit«, »Gott« – diese Worte sind bei ihm im großen und ganzen gleichbedeutend; und weiterhin von »Geist«, »Tod«, »Dummheit«. Der wichtigste Satz für das Verständnis von Nijinskij's Art, die »Menschheit« zu sehen, ist diese Bemerkung: »Das ganze Leben meiner Frau und aller Menschen ist Tod.« Er berichtet, wie er auf einem nächtlichen Spaziergang an einem erleuchteten Hotel vorbeigeht: »Ich fühlte Tränen aufsteigen, als ich erkannte, daß das Leben an Orten wie diesen dem Tod gleichkommt. Die Menschen suchen ihr Vergnügen, Gott aber trauert. Es ist nicht die Schuld der Menschen.«

Wiederum sehen wir hier den Outsider, der mit seiner eindringlicheren und tieferen Einsicht eine Art *jansenistischen* Widerwillens gegen die Menschen empfindet. Diese sind oberflächlich; sie

sind »Denker«, die kein Verlangen nach Einkehr in sich selbst haben; infolgedessen besitzen sie auch keine Vorstellung von ihrem eigenen wirklichen Sein, noch von ihren Möglichkeiten: »Ich bin leibhaftig Gott. Jedermann hat die Fähigkeit dazu, aber keiner macht Gebrauch davon.« Und später heißt es in dem Tagebuch: »Gott ist Feuer im Kopf.«

Es wird zur ständigen Sorge für Nijinskij, daß seine Frau, die er so zärtlich liebt, auch nur ein leichtfertiger »Denker« ist, nur ein Schmetterling an der Oberfläche des Lebens. Nach jenem Satz, daß die Lebensweise seiner Frau dem Tod gleiche, fügt er hinzu: »Ich war bestürzt und dachte, wie wunderbar es wäre, wenn meine Frau auf mich hören würde.« Aber niemand will auf ihn hören, genauso wie in früheren Jahren im Russischen Ballett Diaghilew und Strawinsky ihn als unvernünftiges Kind behandelten. Das ist es, was Nijinskij quält. Er ist von Natur aus beschaulich, gewohnt, sich tief in sich selbst zurückzuziehen, seine Energien fest zusammenzufassen, um sie dann in der Selbstdarstellung zu entfalten. Aber diese Menschen – sie wissen nichts von Selbstdarstellung, nichts von dem, was in ihnen ist. Nijinskij weiß es: »Ich bin leibhaftig Gott«; er weiß es, weil er es als Verwirklichung oftmals beim Tanz erfahren hat, jene Transzendenz seiner selbst, des Outsiders flüchtige Wahrnehmung einer »Macht in meinem Inneren«. Er hat diese Macht gesehen, und er weiß es nun: »Ich bin Gott, ich bin Gott, ich bin Gott.«

Der Tanz ist ihm die natürliche Form des Ausdrucks seiner selbst, aber außerhalb der Welt des Tanzes stößt er auf all die üblichen Probleme des Outsiders. Gleich dem Helden bei Barbusse wandert er ziellos durch die Straßen von Paris, starrt die Frauen an, die vorübergehen, und einmal, als er eine Prostituierte mit sich nahm, die »ihn alles lehrte«, war er plötzlich dessen gewiß, daß es dies nicht sei, dessen er bedürfe: »Ich war empört und hielt ihr vor, daß es erbärmlich sei, derartiges zu tun. Sie sagte mir, wenn sie es nicht täte, würde sie verhungern ...«

Und immer ist da die heftige, aufreibende Forderung nach Mitleid. Das ist das schlimmste von Nijinskij's Problemen. Er liebt seine Frau; ihr Unglücklichsein tut ihm leid, zumal er weiß, daß ihr Leben Tod ist. Elend und Tod sind in das Gewebe der Welt hineingewirkt. Er hatte beides schon als Kind kennengelernt, als seine Familie beinahe verhungert war. Er hatte es sogar noch in der Tanzschule erfahren, denn er war 1905 während der Revolution in Petersburg gewesen, wo die Soldaten unbewaffnete Zivilisten mit Säbeln niedergemetzelt oder ihnen mit ihren Knuten die Schädel eingeschlagen hatten; nach dem Ende dieses Schreckensregiments waren Nijinskij und seine Schulkameraden in den Leichenhallen an Reihen blutiger Leiber entlang gegangen; sie hatten dort die Gesichter der Frauen angeschaut und versucht, die Schwester von Babitsch herauszufinden, ein schönes Mädchen von siebzehn Jahren, in das sie alle heimlich verliebt gewesen waren; man sah sie jedoch nie wieder. In der Revolution von 1917 war Nijinskij's Bruder durch einen unglücklichen Zufall umgekommen, als die Tore der Irrenhäuser von den Bolschewiken geöffnet wurden. Einer von Nijinskij's Schulkameraden wurde im Duell getötet, ein anderer von einem eifersüchtigen Ehemann erschossen, wieder ein anderer beging Selbstmord ... Tod, Elend, Raub, das gehörte zum gewöhnlichen Inhalt des Lebens, und Nijinskij wußte es so gut wie van Gogh: »Das Elend hört niemals auf.«

In den Schalen einer gigantischen Waage in Nijinskij's Gehirn häufte sich das Elend der Welt lastend auf einer Seite. Aber die andere? Da war zunächst der Tanz, der rhythmische, heftige, dionysische Aufschwung der Lebenskräfte; solange er regelmäßig jeden Tag zu tanzen und den Kontakt mit den vitalen, instinktbedingten Anlagen seines Wesens wieder aufzunehmen imstande war, so lange konnte Nijinskij nicht geisteskrank werden. Im Schöpferischen lag Gesundheit. Dazu kam sein tief religiöses Wesen. Nijinskij war römisch-katholisch erzogen worden; das Gefühl der weltumspannenden Vaterschaft Gottes war so tief in ihm verwurzelt wie der Drang zu schöpferischem Tun. Das Auffallendste im Tagebuch ist vielleicht der Gebrauch des Namens Gottes. »Gott« kommt auf der ersten Seite gleich fünfmal vor und etwa ebenso oft auf jeder weiteren Seite des Buches. Es gibt darin manche Abschnitte, wo diese Wiederholungen die Schlußfolgerung zu rechtfertigen scheinen, daß Nijinskij von der Vorstellung besessen war, Gott zu werden; doch man könnte ebensogut sagen, er sei von der Vorstellung besessen gewesen, Christus ähnlich zu werden. Er bemerkt in dieser Hinsicht:

»Wir gleichen uns; aber sein Blick besitzt eine heitere Festigkeit, während meine Augen nach allen Seiten schweifen. (Ich bin ein Mensch der Bewegung, mich nicht bewegen können bedeutet mir Zwang.)«

Und das ist der Kern des Problems. Wird die Bewegung unterdrückt, so beginnt der Zwang. Die statische Persönlichkeit gleicht einem Gefängnis:

»Ich möchte Gott sein, und darum will ich mich bessern. Ich möchte tanzen, zeichnen, Klavier spielen, Verse schreiben, jedermann lieben. Das ist das Ziel meines Lebens.«

Im »Tagebuch« hat die Verdrängung der Selbstdarstellung einen Grad erreicht, wo sie eine Atmosphäre physischen Leidens schafft.

»Ein Buckliger kann mir ebenso gefallen wie jedes andere Wesen, das nach einer Laune der Natur geboren wurde. Auch ich bin eine absonderliche Persönlichkeit, sentimental und sensibel, und da ich als Künstler alle Geschöpfe ebenso wie alle Schönheit liebe, werde ich einen Tanz des Buckligen erfinden.«

Verdrängung der Selbstdarstellung ist der Tod der Seele; ohne das Schöpferische ist das Gleichgewicht gestört. Die Waagschale sinkt auf der Seite des Elends und des Leidens:

»Ich glaube, ich habe mehr gelitten als Christus. Ich liebe das Leben und hänge am Dasein. Das Übermaß des Schmerzes, von dem meine Seele überfließt, hindert mich, mir durch Tränen Erleichterung zu schaffen. Denn nicht mein Verstand ist krank, sondern meine Seele – die Ärzte haben davon nichts begriffen ... Würde wohl irgend jemand, wenn er diese Zeilen liest, nicht die Martern mitfühlen, die ich erdulde! ... Ich habe einen gesunden Körper, nur die Seele ist krank.«

Nijinskij verstand sich selber gut genug, um zu wissen, wessen er bedurfte, um gesund zu bleiben. Aber, was er nicht wußte, war, wieviel Leiden und Nutzlosigkeit sein Geist aushalten konnte; der Schmerz erschreckte ihn. Seine Feststellung, »ich bin ein Mann der Bewegung, nicht des Unbewegtseins« ist der Schlüssel zu seinem Zusammenbruch und erschließt gleichzeitig seine Beziehung zu van Gogh und Lawrence. Man kann von keinem dieser beiden sagen, daß sie »Männer der Bewegung« gewesen wären, denn die Entwicklung des Intellekts oder der Empfindungen weist auf Unbewegtheit, auf Kontemplation. Nijinskij wußte, daß dies nicht sein Weg sein konnte. Mit erstaunlicher Beharrlichkeit analysiert er seinen schöpferischen Drang: »Ich fühle mit dem Körper, nicht mit dem Intellekt.« Er ist sich immer ganz stark seines leiblichen Daseins bewußt. Nun vergleiche man mit Lawrence und van Gogh: Lawrences Problem ist, daß »er niemals in dem lebt, was er tut«, niemals fühlt er, was er tut. So schrieb er: »Ich gewinne Einsicht durch den Geist, nicht durch das Gefühl.« Und van Gogh schrieb: »Ich gewinne Einsicht durch das Gefühl, nicht durch den Geist.

Nijinskij aber sagte: »Ich gewinne Einsicht durch den Körper, und weder durch den Geist noch durch das Gefühl.«

Ich bin mir bewußt, daß diese Bezeichnungen nicht genau zutreffen: der Intellekt ist einer Glut des Gefühls ebenso fähig wie der Körper oder die Empfindungen. Diese Unbestimmtheit kann indessen dadurch ausgeglichen werden, daß man sich folgende konkrete Beispiele vor Augen hält: Im Hinblick auf den Intellekt etwa das Vertieftsein eines Newton oder Einstein in irgendein mathematisches Problem; im Hinblick auf die Empfindungskraft dann etwa die Intensität eines Wagner in »Tristan und Isolde«; im Hinblick auf die Leiblichkeit aber die Ekstase bei einem Dionysos-Fest im alten Griechenland oder auch jene in Ägypten beim Fest des phallischen Gottes Menu, wenn Wein und Tänze zeitweilig das Ich des einzelnen Teilnehmers aufheben und es ganz in dem des Gottes aufgehen lassen. Wenn man dies letzte bedenkt, kann man die Bedeutung solcher Wendungen im Tagebuch verstehen wie etwa: »Ich bin Gott, ich bin Gott, ich bin Gott«, ohne dem Mißverständnis jener Provinzzeitung zu verfallen, die in ihrem Nachruf schrieb: »Nijinskij's Irresein nahm die Gestalt einer Wahnvorstellung an, daß er Gott sei.« Nijinskij's Körper gehorchte seinen schöpferischen Impulsen, so wie van Gogh's Pinsel und Lawrences Feder jenen gehorchte. Der Körper kann von seiner eigenen Lebenskraft viel leichter berauscht werden als der Intellekt oder die Gefühle von der ihren. Viele Menschen haben das Empfinden »Ich bin Gott« im sexuellen Orgasmus erfahren, einige beim Hören von Musik oder Betrachten von Gemälden, ganz wenige aber bei irgendeiner intellektuellen Betätigung.

William James hat beobachtet, daß »die Macht des Alkohols über die Menschen fraglos seiner Kraft zuzuschreiben ist, die mystischen Fähigkeiten der menschlichen Natur anzuregen, die gewöhnlich durch die kalte Wirklichkeit und die trockenen Kriterien des nüchternen Daseins unter-

drückt werden«. Der Ausdruck »mystische Fähigkeiten« bezieht sich hier auf jene Gezeiten innerer Wärme und vitaler Energie, welche die Menschen als den wünschenswertesten Daseinszustand ansehen. Die Nüchternheit stellt ständig Anforderungen an die Energie; Sinneseindrücke, Gedanken, Ungewißheiten verzehren die vitalen Kräfte mit jedem Augenblick. Der Alkohol scheint diese Blutsauger der Energien zu lähmen; die Lebenswärme vermag sich zu speichern und eine Art inneren Vorrats zu bilden. Diese Konzentration der Energien ist zweifellos eine der wichtigsten Bedingungen für den Zustand, den die Heiligen »Innigkeit«, Innerlichkeit nennen. Der Heilige erzielt Innerlichkeit durch ein bewußtes Überwachen der Lebensenergien. Er erkennt die energieraubenden Gefühlsregungen, alle jene Regungen, die der Innerlichkeit abträglich sind, und trachtet danach, sie in sich auszurotten. In dem Maße, wie er seinem Ziel zustrebt, erhöht er ständig seinen Vorrat an überschüssiger Lebenskraft und so auch seine Kräfte der Vor- und Rückschau, den Sinn für andere Zeiten und andere Orte; hier geschieht ein Durchbruch des Körpergefühls aus seiner Gefangenschaft in der Zeit und eine steigende Erwärmung der Lebensenergie, von der das Evangelium spricht als »ein Leben in reicherer Fülle haben«.

Nijinskij, Lawrence, van Gogh, jeder von ihnen hatte seine eigene Form der Selbstzucht auf dieses Ziel hin. Jeder von ihnen hatte für sich in einem Augenblick der Einsicht die Quelle entdeckt, aus der diese Kräfte eines »Lebens in reicherer Fülle« flossen, und jeder hatte sich auf eine Selbstzucht konzentriert, die jene Quelle zugänglich machte. Lawrence war ein Denker, der vermeintliche Befreiung fand in seinem Studium der Vergangenheit. Van Goghs religiöse Wesensart verlangte nach der Häufung von Sinneseindrücken; sein Trachten nach einem Gefühl des »Andersseins« nahm die Form einer Art bildhaften Erinnerungsvermögens für andere Zeiten und Plätze an: eine Fähigkeit, die indessen unvollkommen war, da er weder den Duft des Mandelbäumchens und den heißen Juliwind auf seiner Leinwand einfangen konnte, noch die Spannung in der Atmosphäre vor einem aufkommenden Sturm. Das Königreich Nijinskis aber war der Körper. Menschen, die ihn tanzen sahen, bekundeten seine erstaunliche Fähigkeit, das zu *werden*, was er darstellte, sei es der Neger in »Scheherazade«, die Marionette in »Petuschka« oder der Prinz in »Giselle«. Seine Selbstbeherrschung gab ihm die Macht, sein Ich dem Willen zu unterwerfen, es in einigen Bereichen auszudehnen und in anderen einzuschränken, und so die Illusion einer völlig neuen Persönlichkeit zu bewirken. Diese Kraft war es, die sich bisweilen zu einer mystischen Intensität der Selbstverleugnung in seinem Tanz entfaltete, was ihm mitunter Einblicke in die Ekstase des Heiligen gab.

Und hierin liegt die Ursache für seinen Zusammenbruch. Solch ein Mensch steht geistig und künstlerisch weit über dem Niveau eines »Menschen mit normalen Sinnesfähigkeiten« und selbst über dem Niveau eines Mannes, der so überaus sinnlich war wie Diaghilew. Und wenn es ihm nun auch an dem herkömmlichen Vermögen der Selbstdarstellung im Wort und der Selbstgewißheit, die die meisten Menschen in ihrem Umgang mit der »Welt« gewinnen, fehlen sollte, dann wird seine Stellung unter den anderen Menschen ganz verkehrt. Er hat keinen Grund, sich selbst ungewöhnliche geistige Reife zuzuschreiben, und noch weniger, diese etwa anderen Menschen abzusprechen, wenn deren Selbstsicherheit ihm seine eigene Unterlegenheit im Hinblick auf Intelligenz und Logik ausdrücklich zum Bewußtsein bringt. Wenn er dazu noch jung und unerfahren ist (Nijinskij war erst 29 Jahre alt, als er geisteskrank wurde), so hat er praktisch keine Möglichkeit, sich gegen die Welt zu wehren. Diaghilews Bevormundung war unerträglich; das ist kaum verwunderlich. Aber unglücklicherweise wurde es mit Nijinskis Heirat nicht besser. Für seine Frau war er halb Gott, halb Kind; sie verstand den kindlichen Teil in ihm nur zu gut, den göttlichen überhaupt nicht. Bei Nijinskis Kollegen war es das gleiche. Er war wohl »der Gott des Tanzes«, aber den meisten kritischen Berichten nach als Choreograph ein Pfuscher, dessen Balletts entweder unaufführbar waren oder die Zuschauer befremdeten. Sein »Frühlingsopfer« enthält derart komplizierte Tanzpartien, daß die Tänzer sie seinerzeit für nicht darstellbar erklärten, so wie die Violinisten zu Beethovens Zeit manche Passagen in den letzten Quartetten für nicht spielbar gehalten hatten. Er hatte nach Debussys Vorspiel zum »Nachmittag eines Faun« zu der sensiblen, sinnlichen und einschläfernden Musik eine Choreographie entworfen, die hart und starrlinig war. Das Ballett sah aus wie eine Reihe von »Flächen«, etwa wie die Bilder auf einer griechischen Vase; in Nijinskis Händen ging es all der Eigenschaften verlustig, auf die sich Diaghilew so gut verstand: Wärme, Menschlichkeit, Sinnlichkeit; an deren Stelle waren Härte, Schwerfälligkeit, eckige Bewegungen, Heftigkeit getreten. Man könnte etwa T. E. Hulmes Deutung der byzantinischen Kunst darauf anwenden:

»... was einen dabei bewegt, ist nicht die Freude an der Wiedergabe natürlichen oder menschlichen Lebens. Das Verschmähen der trivialen und zufälligen Merkmale lebender Gestalten, das Streben nach Strenge, einer Vollkommenheit und Starrheit, wie sie lebende Dinge niemals haben, führt hier zur Verwendung von Formen, die fast geometrisch zu nennen sind.«

Hulme zieht weitere Schlußfolgerungen aus dieser strenglinigen Kunst:

»Der Mensch ist von gewissen absoluten Werten abhängig; es ist nicht Lust an der menschlichen Gestalt, die zu deren natürlicher Wiedergabe führt; sie wird stets entstellt, um sich jenen abstrakteren Formen zu fügen, die bei intensivem religiösem Empfinden in Erscheinung treten.«

Nijinskij's Tagebuch zeigt uns seine Fähigkeit zu »intensivem, religiösem Empfinden«, und sein Stil ist gleichermaßen hart und starr. So war denn auch seine Auffassung vom Ballett nicht nur ein Versuch, der Theorie von Jacques Dalcroze zu folgen, wonach jeder Note in der Musik eine entsprechende Bewegung des Tänzers zukommen sollte; sie entsprach der Bemühung des Outsiders, Ausdruck für Gefühle zu finden, die aus ihm hervorschießen wollten wie aus einem Maschinengewehr. In Nijinskij war die Anspannung des Outsiders nun bei ihrem Explosionspunkt angelangt, und sein Geist fiel der Umnachtung anheim.

»Das Tagebuch Waslaw Nijinskij's« erreicht einen Grad der Aufrichtigkeit, die weit über die eines jeden der Dokumente hinausgeht, auf die wir bisher in dieser Studie zurückgegriffen haben. Es gibt andere moderne Werke, die dasselbe Empfinden ausdrücken, daß das zivilisierte Leben einer Art lebendigen Totseins gleichkomme: vornehmlich die Lyrik T. S. Eliots und die Romane Franz Kafkas; aber in beiden steckt ein Element prophetischer Drohung, eine Haltung wie etwa die von gesunden Menschen, die ihre kranken Nachbarn zurechtweisen. Wir besitzen keine andere Darstellung der Probleme des Outsiders seitens eines Mannes, der so nahe daran war, von diesen Problemen überwältigt und für immer zerbrochen zu werden. Nijinskij's »Tagebuch« ist das unerfreulichste Dokument, auf das wir in diesem Buch verweisen müssen.

In diesem Kapitel haben wir drei verschiedene Typen des Outsiders untersucht und damit drei Arten von Selbstbeherrschung, die dazu dienen sollten, ihr »Outsidertum« zu bekämpfen: Herrschaft über den Intellekt, Herrschaft über die Gefühle, Herrschaft über den Körper. Wir haben gesehen, daß keine dieser Formen der Selbstzucht in sich vollkommen ist. Van Gogh und Nijinskij wurden geisteskrank; Lawrences geistiger Selbstmord entspricht der Geisteskrankheit Nijinskij's: beide gaben den Kampf auf und wandten sich am Ende von den Problemen ab. Nijinskij's Wahnsinn war ebenso freiwillig wie Lawrences Eintritt in die RAF.

Die interessanteste Beobachtung beim Vergleich dieser Männer betrifft den Grad ihrer »Verlorenheit«. Nijinskij lebte so eng an seine Instinkte gebunden, daß es erheblicher Bestürzung und Verwirrung bedurfte, ihn aus seiner inneren Sicherheit herauszureißen und ihn zu bewegen, über diese nachzudenken. Lawrence, im Gegensatz dazu, dachte beständig nach, erkannte jedoch niemals den Ursprung seiner Instinkte wie Nijinskij. Aber, dies ist nur das wesentliche: Lawrence hätte sich mit ungeheurer Anstrengung selbst in Nijinskij's Geisteszustand zu versetzen vermocht; er hätte, wenn man so will, ein Nijinskij mit allen seinen wesentlichen Merkmalen werden können. Nijinskij hätte niemals ein Lawrence werden können; die Anstrengung, deren es bedurft hätte, um die Verstandeskräfte zu entwickeln, würde ihm seine instinktive Sicherheit genommen haben, lange bevor er etwa fähig gewesen wäre, ein Buch wie die »Sieben Säulen« zu schreiben. Mit anderen Worten: Lawrence war paradoxerweise von allen drei Männern am meisten verloren, am meisten zerstört durch Zweifel an sich selbst, und dennoch am wenigsten verloren. Nijinskij war insofern am wenigsten verloren, als seine Instinkte einen besseren Kompaß abgaben als Lawrences Intellekt, und doch war er der am meisten Verlorene im Hinblick auf seine Entwicklungsmöglichkeiten. Wenn man als ideale Kombination Lawrence's starken Intellekt, van Gogh's mystische Naturliebe und Nijinskij's Verwirklichung seiner körperlichen Fähigkeiten zusammenfassen wollte, dann wäre es unter diesen Umständen besser, von Lawrence auszugehen und die Fähigkeiten der beiden anderen den seinigen hinzuzufügen, als etwa von van Gogh oder Nijinskij auszugehen und zu versuchen, sie auf das Niveau eines Lawrence zu heben.

Das soll nicht heißen, daß Lawrence ein größerer »Künstler« oder was auch immer gewesen sei als Nijinskij oder van Gogh. Ich habe mich hier mit ihnen nicht als Künstlern zu befassen, sondern als Outsidern. Was den Outsider betrifft, so ist es für ihn wichtiger, einen starken Intellekt zu haben als etwa eine hochentwickelte Fähigkeit des »Empfindens«.

Die wichtigste Wahrnehmung jedoch, die sich stillschweigend in diesem Kapitel ergibt, ist des Outsiders vordringlicher Wunsch, kein Outsider mehr zu sein. Er kann nicht einfach aufhören, ein Outsider zu sein, und ein gewöhnlicher Bürger werden; das würde ein Weg zurück sein, »zurück zum Wolf oder zum Kind«, und Harry Haller hat bereits festgestellt, daß dieser Weg unbegehbar ist und keine wahre Lösung der Outsider-Probleme. Sein Problem heißt deshalb: *wie kommt man weiter?* Lawrence, van Gogh und Nijinskij, alle gingen den Weg zurück. Alle drei scheiterten, und unsere Untersuchung hat uns etwas davon gezeigt, warum sie unterlegen sind. In den nächsten Kapiteln werden wir die Hinweise, die wir bei diesen drei Männern gefunden haben, weiter verfolgen müssen und feststellen, wie weit andere Outsider erfolgreich waren oder wo sie gescheitert sind. Wir erkennen nun, daß wir alle Versuche einer Lösung sorgfältig prüfen müssen, für den Fall, daß sie keine wirklichen Lösungen sind.

Es gibt einen Weg vorwärts und einen Weg zurück. Dieser wie jener vermag die Probleme des Outsiders zu lösen. Und der Outsider kann beiden Wegen zugleich folgen; ein Teil seiner selbst kann vorwärtsstreben und irgendwelche Selbstzucht dazu entwickeln, ein anderer Teil kann einen Kompromiß eingehen, wie Lawrences geistiger Selbstmord es war. In solch einem Fall wird der Mann behaupten, eine gültige Lösung des Outsider-Problems gefunden zu haben; und wenn wir nun diese Lösung untersuchen, so werden wir die Unterscheidungen anzuwenden haben, die in diesem Kapitel entwickelt wurden – die drei Arten der Selbstzucht – und feststellen, ob seine Lösung dem Nijinskij-Typ des Outsiders ebenso entsprochen hätte wie dem von van Gogh oder Lawrence. Wenn wir in Hesses Satz, daß kein Mensch jemals Selbstverwirklichung erreicht habe, einen Funken Wahrheit entdecken, dann werden wir darauf vorbereitet sein, zu glauben, daß niemand jemals die Probleme des Outsiders ganz gelöst hat.

Soviel ist gewiß, daß die Probleme des Outsiders sich nunmehr jeweils in die Begriffe eines »endgültigen Ja« und eines »endgültigen Nein« aufgeteilt haben, und zwar für den intellektuellen Outsider in der existentialistischen Form: »Sein oder Nichtsein?«, für den gefühlsbetonten Outsider als: »Ewige Liebe oder ewige Gleichgültigkeit?« und für den Nijinskij-Typ des Outsiders, den Menschen des Handelns, den physischen Outsider, ist es eine Frage von Leben oder Tod, der schließlichen Niederlage des Körpers oder seines Triumphes, die Frage, ob die letzte Wahrheit »Ich bin Gott« heißt oder ein äußerster Schrecken physischen Verfalls ist. Die letzten Worte in Nijinskij's »Tagebuch« sind eine Bejahung:

»Meine kleine Tochter hat angefangen zu singen. Sie singt: ›Ah, ah, ah, ah‹. Was kann das wohl heißen? Ich fühle, daß es für sie bedeutet: ›... Nichts ist schrecklich – alles ist nur Freude!‹«

Das Problem des Outsiders besteht darin, eine Äußerung wie diese van Goghs letzten Worten entgegenzuhalten: »Das Elend wird niemals enden.« Das ist indessen nicht mehr eine Frage der Philosophie, sondern der Religion.

Fünftes Kapitel

Die Schmerzschwelle

Der Titel dieses Kapitels ist ein Ausdruck, den William James in seinem Buch »Die Mannigfaltigkeit religiöser Erfahrung« geprägt hat. Er erläutert ihn wie folgt:

»Die neuere Psychologie ... spricht von der Schwelle des menschlichen Bewußtseins im allgemeinen, um die Stärke eines Geräusches, eines Druckes oder irgendeines andern Reizes zu bezeichnen, der notwendig ist, um die Aufmerksamkeit zu erregen. Derjenige, dessen Gehörschwelle hoch liegt, schlummert bei beträchtlichem Lärm ruhig weiter, während ein anderer mit niedriger Schwelle sofort erwacht ... Ebenso könnten wir nun auch von einer Schmerzschwelle, einer Furchtschwelle, einer Elendsschwelle sprechen, die bei manchen Menschen leicht überschritten wird, während sie bei andern so hoch liegt, daß ihr Bewußtsein sie nur selten erreicht. Die Sanguiniker und Optimisten leben gewohnheitsmäßig auf der Sonnenseite ihrer Elendslinie, die Niedergedrückten und Melancholiker jenseits derselben in Dunkelheit und Furcht.«

James fährt dann fort mit der Frage:

»Ist es nun nicht natürlich, daß die Religion bei dem, der gewöhnlich diesseits der Schmerzschwelle lebt, eine andre Form annimmt als bei dem, der gewöhnlich jenseits derselben lebt?«

Das ist das Problem, zu dem uns unsere Betrachtung des Outsiders unmerklich hingeführt hat. Unsere Feststellungen weisen mehr und mehr auf die Schlußfolgerung hin, daß der Outsider keineswegs eine Mißgeburt ist, sondern lediglich sensibler als der »sanguinische und geistig gesunde« Mensch; der »Steppenwolf« erklärt sogar unumwunden, daß er überhaupt ein höherer Menschentyp sei. Wenn wir nun unter Religion eine Lebensform verstehen, die die geistigen Spannungen des Menschen zu lösen vermag, so wird der Outsider sich weigern zuzugeben, daß der »sanguinische, geistig gesunde« Mensch überhaupt eine Religion habe; solange der Mensch nicht durch einen Glauben lebt, so wendet der Outsider ein, ist dieser für ihn nicht wirklicher, als wenn er glaubt, der Mount Everest oder der Mount Meru sei der höchste Berg der Welt. Der Outsider hat von Anfang an gewisse innere Spannungen. Wir haben uns die Frage gestellt: »Wie können diese Spannungen gelöst werden? Und im Laufe unserer Untersuchung haben wir die Entdeckung gemacht, daß die anmaßende Antwort des geistig gesunden Menschen: »Schickt ihn zu einem Psychiater« für den Fall durchaus nicht stimmt. Der nächste Schritt wäre, zu sagen: »Nun, dann wollen wir es als ein mathematisches Problem behandeln.« Wir wollen, mit anderen Worten, den gesunden Menschen fragen: »Wenn die Grenze Ihrer Leidensfähigkeit ebenso niedrig läge, wie würden sie dann diese Spannungen lösen?« Der Outsider, den wir in diesem Kapitel zu betrachten haben, wird das Beispiel einer entschiedenen und sachlichen Annäherung an diese Frage bieten; aber ehe wir auf ihn zu sprechen kommen, wäre es vielleicht gut, noch einiges mehr über diese Spannungen oder vielmehr die sie verursachenden Probleme zu sagen: auf diese Weise werden wir eine weitere Vorstellung davon gewinnen, was der Outsider mit »Endgültigem Nein« meint.

Offensichtlich sind wir wieder beim Pessimismus angelangt, und es wäre angemessen, mit der Zitierung jenes Shakespeare-Typs zu beginnen:

»... Was Fliegen sind
den müß'gen Knaben, das sind wir den Göttern.
Sie töten uns zum Spaß ...«

Es ist das Problem der Unsicherheit des Lebens, die Frage, wie ein Mensch sich irgendein Ziel setzen oder einen Glauben annehmen kann, wenn er nicht sicher ist, ob er »die Luft, die er soeben einatmet, wieder ausatmen wird«. Ein weniger bekanntes Beispiel, als Gloucesters Worte es sind, ist die Rede des Herzogs aus Beddoes' »Scherzbuch des Todes«:

»Das Angesicht der Welt ist eine Lüge, aufgeputzt über Gräbern und feurigen Abgründen, und nichts ist wahr als nur das Schreckliche. Der Mensch, könnt' er nur sehen all die Gefahr und Krankheit – jeweils ihm zur Seite, wenn er nur eine Meile geht – die nach ihm

greifen und aus dem Hinterhalt ihn streifen im Vorüberschreiten, dann wüßt‘ er, daß das Leben einem Pilgrim gleicht, allein und waffenlos im Streit mit tausendköpfigem Heer.«

Es ist bemerkenswert, daß Beddoes‘ verneinende Haltung, wie die van Goghs, mit Selbstmord endete. Seine Stücke atmen etwas von romantischem Todeskult, der wohl Novalis und Tieck einiges verdankt. Sie erinnern uns an die Verse von Keats:

»Nun scheint das Sterben mehr denn je Gewinn, ins Dunkel abzuschneiden ohne Schmerz.«

In diesem Zusammenhang könnten wir auch viele Schriftsteller des 19. Jahrhunderts anführen, besonders aus dessen letzten drei Jahrzehnten, und die Dichter, die Yeats die »tragische Generation« nannte: Lionel Johnson, Dawson, Verlaine, Corbière, – Männer, die die Ausläufer der Romantik des 19. Jahrhunderts darstellen – mit ihren unmittelbaren Vorgängern, wie Baudelaire, Mallarmé, Lautréamont und dem Italiener Leopardi. James Thomsons Versdichtung »Stadt der Schreckensnacht« verdiente eine ausführlichere Würdigung, als wir sie ihr hier einräumen können, da sie im 19. Jahrhundert eine Art Vorwegnahme von T. S. Eliots »Das Wüste Land« mit dessen Beharren auf der illusorischen Natur der Welt darstellt.

»Das Leben ist ja nur ein Traum, seine Gestalten wechseln zuweilen oft, dann selten, oder nachts, ... wir lernen bei manchem Wechsel, manche schwinden auch bei ihrer Wiederkehr mit wiederholtem Wandel im Schein gewisser Ordnung; und wo diese herrscht, da seh‘n die Dinge wir als wirklich an, so stark ist der Erinnerung Macht.«

Das fordert zum Vergleich auf mit einer Wendung aus Eliots Gedicht:

»Unwirkliche Stadt im braunen Nebel eines Wintermorgens ...«

De Lisle Adams »Axel« gehört in dieselbe Zeit, und sein Held hätte beinahe genau so gut als Symbol für den Outsider dienen können wie Barbusses »Mann im Verborgenen«: er, der junge Graf Axel, lebt in seinem einsamen Schloß am Rhein und studiert in seinem mit Eiche getäfelten Arbeitszimmer die Kabbala und die Philosophie des Hermes. Irritiert durch das vulgäre Wesen seines Veters, des Kommandeurs, eines »Mannes von Welt«, durchbohrt er ihn mit dem Schwert. Im letzten Akt stehen er und die schöne davongelaufene Nonne Sarah eng umschlungen im Gewölbe des Schlosses und schwören, sich eher töten zu wollen, als sich überhaupt erst auf das unvermeidlich dumme und enttäuschende Unternehmen einzulassen, ihrer gegenseitigen Liebe zu leben. »Leben, das mögen unsere Dienstboten für uns tun.«

Sie folgen dem Dilemma von Stowde und Joan Westbury bis zu dessen logischer Schlußfolgerung und nehmen sich das Leben. Joan und Stowde unterscheiden sich nicht allzu sehr von Axel und Sarah; sie werden nur weniger gequält durch das »Fehlen von Plan und Zweck in der Natur« und begehen geistigen Selbstmord, wie Lawrence.

Aber die meisten dieser Dichter des späten 19. Jahrhunderts waren nur »halb verliebt in einen sanften Tod«; ihre andere Hälfte hing sehr fest am Leben und klagte über dessen Nutzlosigkeit. Keiner von ihnen, nicht einmal Thomson, geht so weit wie Wells in »Der Geist am Ende seiner Möglichkeiten«. Folgt man ihrem Pessimismus aber nach und treibt ihn bis an die Grenzen äußerster Aufrichtigkeit, so ist das Ergebnis ein vollkommen lebensverneinender Nihilismus, der in der Tat zu einer Gefahr für das Dasein wird. Wenn man van Goghs »Das Elend wird niemals enden« mit Evan Stowdes »Nichts ist wert, daß man es tue« zusammennimmt, so ist das Ergebnis etwas wie eine geistige Syphilis, die kaum vor dem Tod oder dem Wahnsinn zum Stillstand kommen kann. Joseph Conrads Erzählung »Herz der Finsternis« handelt von einem Mann, der es bis dahin hat kommen lassen; im Sterben murmelt er vor sich hin: »Das Grauen, das Grauen.« Conrads Erzähler sagt dazu: »... Ich wollte mich auch nicht mit einem Wahnsinnigen streiten ... Sein Verstand war vollständig klar; konzentriert ... auf sich selbst mit einer grauenhaften Intensität, doch klar ... Aber seine Seele war krank. Allein in der Wildnis, hatte sie in sich hineingeblickt und ... war wahnsinnig geworden: er hatte mit sich abgeschlossen; er hatte sein Urteil gesprochen: ›das Grauen‹. Er war ein bemerkenswerter Mensch.«

»Das Grauen« war das ständige Thema des Russen Leonid Andrejew; seine Erzählung »Lazarus« treibt das Thema vom tiefgründigen Grauen vor dem Leben bis zu einem Punkt, wo man sich schwer vorstellen kann, daß irgendein anderer Schriftsteller noch darüber hinausgehen könne. Hawthornes »Ethan Brand« mag als eine andere Fassung des gleichen Themas erwähnt wer-

den, die wahrscheinlich aus des Autors eigenen Erfahrungen von religiösem Zweifel hervorgegangen ist. Hawthornes Outsider stürzt sich in einen Schmelzofen, um seiner Vision der Sinnlosigkeit zu entfliehen.

Es ist unerfreulich, dies Thema zu erörtern, und eine weitere Aufzählung, wo und wie es abgehandelt wird, hätte hier keinen Zweck; deshalb können wir unsere Übersicht über die »Lebensverneinung« abschließen durch ein Zitat aus James' Buch »Die Mannigfaltigkeit religiöser Erfahrung«. Der Autor beschreibt aus eigenem Erleben einen Nervenzusammenbruch (obwohl er es in seinem Buch nicht unmittelbar ausspricht):

Ich berufe mich hierbei auf Prof. E. Mathiesons Buch »Henry James, die Große Wandlung«. Prof. M. gibt keine Quelle für seine Information an, sondern spricht einfach von »James' eigenem Erleben«.

»Als ich in dieser pessimistischen Stimmung war und so niedergeschlagen in die Zukunft sah, ging ich eines Abends im Zwielicht ins Ankleidezimmer. ... Da überfiel mich plötzlich, ohne irgendein vorausgegangenes Anzeichen, gerade als ob es aus dem Dunkel hervorkäme, ein furchtbares Entsetzen vor meinem eignen Dasein. Zugleich stand vor meinem Geist das Bild eines Epileptikers, den ich in einem Asyl gesehen hatte, eines schwarzhaarigen Jünglings mit grünlicher Hautfarbe, der vollständig blödsinnig war und den ganzen Tag lang ... herumzusitzen pflegte, ... er bewegte nur seine schwarzen Augen und machte durchaus nicht den Eindruck eines menschlichen Wesens. Dies Bild und meine Furcht verschmolzen miteinander; ich hatte das deutliche Gefühl: »Diese Gestalt bist du selber, möglicherweise.« Alles, was ich bin und habe, kann mich nicht vor diesem Schicksal bewahren, wenn die Stunde für mich schlägt, wie sie für ihn geschlagen hat. Ich empfand solch Entsetzen vor ihm, und die Überzeugung, daß meine Verschiedenheit von ihm nur zufällig und augenblicksbedingt sei, war so stark, daß der feste Boden unter mir zu wanken schien und ich zu einem Gebilde zitternder Furcht wurde. Von da ab war die Welt für mich völlig verändert. Jeden Morgen erwachte ich mit entsetzlichem Furchtgefühl in der Magengrube und mit einem Gefühl der Unsicherheit, wie ich es früher nie gekannt hatte und seither nie wieder empfunden habe.«

Es ist interessant festzustellen, daß Henry James senior, der Vater von William James und von Henry, dem Romanschriftsteller, eine ähnliche Erfahrung gemacht hat, von der er in seinem Buch »Die Gesellschaft als befreite Form der Menschheit« berichtet:

»Eines Tages, gegen Ende Mai, saß ich nach einem reichlichen Mittagsmahl noch allein am Tisch, nachdem die übrigen Familienmitglieder fortgegangen waren, und schaute müßig in die Glut im Kamin, dachte an weiter nichts und empfand auch nichts als jene heitere Stimmung, die Zeichen einer guten Verdauung ist, als plötzlich – gleichsam wie ein Blitzstrahl – »Furcht mich überkam und mein Gebein erzittern ließ«. Allem Anschein nach war es ein völlig wahnwitziger und erbärmlicher Schrecken, ohne ersichtlichen Grund, und für meine bestürzte Vorstellungskraft nur zu erklären durch irgendein verwünschtes Wesen, das unsichtbar innerhalb der vier Wände des Zimmers hockte und von dessen abscheulicher Eigenart lebensbedrohende Einflüsse ausstrahlten. Das Ganze hatte keine zehn Sekunden gedauert, und ich fühlte mich wie ein Wrack, das heißt von einem Zustand kraftvoller froher Männlichkeit auf den einer nahezu hilflosen Unmündigkeit zurückgeworfen. Ich empfand das dringendste Verlangen, nach meiner Frau um Hilfe zu rufen ... aber durch eine ungeheure Anstrengung unterdrückte ich diese unsinnige Regung und beschloß, mich nicht von der Stelle zu rühren ... bis ich meine Selbstbeherrschung wiedergewonnen hatte. Damit brachte ich über eine Stunde zu ... erschüttert von einem immer noch wachsenden Sturm von Ungewißheit, Furcht und Verzweiflung ...«

Die Gleichläufigkeit der Fälle von Vater und Sohn tritt unmittelbar zutage: beide »überkam« die panische Furcht ohne Warnung, beide fühlten sich dadurch von jeglicher Möglichkeit abgeschnitten, bei anderen Menschen Hilfe zu suchen. Der alte James bezeichnet seine Erfahrung immer als die »Verheerung« – das Wort weist auf das Unmittelbare und Unerklärliche seiner Vision hin – aber der Leser wird erkennen, daß die »Verheerung« in der einen oder anderen Form eine Erfahrung darstellt, die fast allen Outsidern gemeinsam ist. Der Unterschied, der zwischen den Erfahrungen von Vater und Sohn festzustellen ist, liegt darin: der Vater sprach nur von dem Gefühl eines Zusammenbruches, der Sohn vermochte diesen an einem Wesen zu fixieren,

nämlich dem schwarzhaarigen Idioten, und ihn objektiv zu erklären. Und besonders an William James' Bericht können wir die Wirklichkeit und Glaubwürdigkeit dieser Fälle der »Verheerung« beobachten. Der Satz: »Diese Gestalt bin ich, möglicherweise«, trifft objektiv zu. An anderer Stelle in »Die Mannigfaltigkeit religiöser Erfahrung« führt James das Beispiel eines Tigers an, der aus dem Dschungel herausspringt, »in einem Augenblick« einen Mann packt und ihn fort-schleppt, sowie verschiedene andere Fälle, um zu unterstreichen, daß das Böse, physischer Schmerz und Tod nicht wie von den Neuplatonikern als »unwesentlich« abgetan werden können; der Neuplatoniker, der soeben erklärt hat, daß »in dieser besten aller Welten alles aufs beste ein-gerichtet ist«, kann genauso von einem Autobus am Marble Arch überfahren werden wie der abgründigste Pessimist. Die Beziehungslosigkeit zwischen den Anschauungen eines Mannes und dem Schicksal kann ihn so überfallen, daß sie eine äußerst primitive Grundlage für den Exi-stentialismus schafft, und dies bedeutet, daß der Glaube an irgendeine Art Vorsehung oder Schicksal die wesentliche Voraussetzung aller Religion und fast aller Philosophie ist. Wenn William James die beiden Weltkriege erlebt hätte, hätte er weit eindrucksvollere Beispiele zitieren können, daß das »Leben einem einsamen Pilger« gleicht: nichts, was in dem Kapitel »Die kranke Seele« aus »Die Mannigfaltigkeit religiöser Erfahrung« gesagt wird, kommt dem Grauen des Berichtes von John Hersey über die Wirkung der ersten Atombombe auf Hiroshima gleich oder dem Bericht eines jungen armenischen Mädchens über die Deportation und die Niedermetz-ung ihrer Landsleute durch die Türken im ersten Weltkrieg: »... das tödliche Grauen, das der Melancholiker fühlt, ist die einzig richtige Reaktion auf die Situation.«

Die interessante Tatsache, die aus diesen Erwägungen hervorgeht, ist nun, daß diese unerfreu-lichen Erfahrungen gewöhnlich zu einer Art *religiöser* Lösung der damit aufgeworfenen Frage führen. Im Buddhismus beispielsweise erzählt die Legende, wie der junge Gautama Sakyamuni die »Drei Zeichen« sah – einen alten Mann, einen kranken Mann, einen toten Mann – und wie seine Reaktion die gleiche war wie bei James: »Diese Gestalt bin ich, möglicherweise«, und die ungestüme Suche nach einem *Ausweg* ihn nun dazu brachte, allem zu entsagen. Der Grundbegriff der Religion ist *Freiheit*. Solche Augenblicke des Grauens, wie sie James beschreibt, sind ein Empfinden: »*Ich habe keinerlei Freiheit.*« In den Schriften des Buddhismus und Hinduismus stellt das Wort »Knechtschaft« das gleiche dar wie das Wort »Sünde« in der Bibel; zumindest wird die Knechtschaft als absolute, unausweichliche Folge der Sünde angesehen. Die notwendige Grundlage für die Religion ist der Glaube, daß Freiheit erreicht werden *kann*. James' Vision mit ihrer Vorstellung von absoluter, endgültiger und unwiderruflicher Knechtschaft *kann als das Böse schlechthin bezeichnet werden*.

Es dürfte für uns nicht schwierig sein zu erkennen, daß der Outsider und die Freiheit stets anein-ander gebunden sind. Das Problem des Outsiders ist das Problem der Freiheit. Sein Vorurteil im Hinblick auf »Endgültiges Ja« und »Endgültiges Nein« ist in Wirklichkeit eine vorgefaßte Mei-nung über absolute Freiheit oder absolute Knechtschaft. Überdies brauchen wir nur auf einige Beispiele aus den früheren Kapiteln zurückzublicken wie etwa Roquentin, den »Steppenwolf« oder van Gogh, um festzustellen, daß ein Mensch zum Outsider wird, wenn er durch die Er-kenntnis gereizt wird, daß er nicht frei ist. Solange er das gewöhnliche, einmal-geborene Wesen ist, wie etwa Meursault bei Camus, *ist er nicht frei, aber er erkennt es nicht*. Das soll nicht hei-ßen, seine Unwissenheit sei belanglos – im Gegenteil. Meursaults Leben ist unwirklich, und er weiß das auch, wenngleich vage und im Unterbewußtsein, zu jeder Stunde. Aber wenn er erst angesichts des Todes einen Schimmer der Wirklichkeit hat auffangen können, so bedeutet dies die Erkenntnis, daß sein ganzes bisheriges Leben unwirklich gewesen ist.

Die Folgerungen aus diesem Gedankengang sind so mannigfaltig, daß wir hier besser verweilen und sie klären, ehe wir unseren Überblick über den Pessimismus in der Literatur weiter voran-treiben. Am Schluß des vorigen Kapitels stellten wir den Satz auf, daß der Outsider immer da-nach strebt, kein Outsider mehr zu sein, und wir nannten drei verschiedene Typen der Selbst-zucht auf dieses Ziel hin. Die Frage, die sich dann von selbst stellt, heißt: Auf welches Ziel hin? Wenn solch ein Mensch kein Outsider sein und wenn er kein normales Wesen innerhalb des so-zialen Gefüges darstellen will, was in aller Welt will er dann wohl werden?

Wir haben jetzt die Frage durch unsere Analyse der Freiheit etwas kompliziert. Der Outsider will frei sein; er möchte nicht zu einer normalgesinnten, einmal-geborenen Person werden, denn er meint, ein solcher Mensch sei nicht frei. Er ist ein Outsider, eben weil er frei sein möchte. Und

was kennzeichnet die »Knechtschaft« dieses Einmal-Geborenen? »Unwirklichkeit« heißt die Antwort des Outsiders. So können wir wenigstens sagen, daß, was auch immer der Outsider werden möchte, dieser neue Daseinszustand durch das Wahrnehmen der Wirklichkeit gekennzeichnet wird. Und die Wirklichkeit? Was kann uns der Outsider darüber sagen? Das ist nun schwieriger. Es gibt zwei bestimmte Arten von Antworten. Wir wollen darum verschiedene Outsider befragen und ihre Antworten vergleichen. Hier also unsere Frage: Was ist Wirklichkeit?

Barbusse: Die Kenntnis der Abgründe menschlicher Natur.

Wells: Die Kinoleinwand; die völlige Nichtigkeit des Menschen.

Roquentin: Nackte Existenz, die den menschlichen Geist lähmt und verneint.

Meursault: Ruhm. Die großartige Indifferenz des Universums. Ganz gleich, was diese dummen und halbwirklichen Menschenwesen tun, die Wirklichkeit ist klar und unveränderlich.

Dies ist eine ausführlichere Antwort als die ersten drei; wir können daraufhin Meursault weiter fragen: Und was ist mit der menschlichen Seele?

Meursault: Ihr Urgrund ist derselbe wie der des Weltalls. Der Mensch entflieht seiner Trivialität dadurch, daß er die in ihm liegende Gleichgültigkeit dem täglichen Leben anpaßt.

Hemingway würde ebenfalls etwa eine solche Antwort geben. Fragen wir ihn, was er unter »Wirklichkeit« versteht:

Krebs: Der Augenblick, in dem man »die eine Sache, die einzige« tut; wenn man weiß, daß man nicht nur eine belanglose, überflüssige Figur auf dem Schachbrett des Lebens ist.

In Granville-Barkers Schauspiel »Das geheime Leben« sodann:

Strowde: undefinierbar, nicht zu verwirklichen. Der Mann, der sie gesehen hat, ist für das Leben des Alltags verdorben.

Und nun zu den »praktischen Outsidern«. Für sie ist die »Wirklichkeit«:

T. E. Lawrence: Nicht erkennbar. Die flüchtigen Augenblicke, in denen ich etwas von ihr wahrnehmen konnte, haben mir nur Ungelegenheiten bereitet, denn sie haben mich für die Trivialität des Alltags verdorben, ohne mich zu lehren, wo ich eine andere Art zu leben finden könnte. Danach wurde mein Leben zu einer bedeutungslosen Farce.

Van Gogh: Prometheisches Elend. Prometheus war der erste Outsider.

Nijinskij: Gott als das eine Extrem, Elend als das andere. Das Universum ist die ewige Spannung zwischen Gott und dem Elend.

Wir haben zwei Arten der Antwort, zwei Extreme des Ja und des Nein: Roquentins Existenz, die den Menschen verneint; Nijinskis Existenz, die den Menschen bejaht.

Noch einmal: Roquentins verneinende Antwort war zunächst eine Reaktion auf die »Dreckskerle«. Ein »Dreckskerl« ist jemand, der meint, seine Existenz sei notwendig. Und wie hieß die Antwort bei van Gogh, Lawrence oder Nijinskij? Bei van Gogh: »Nein«, als er sich umbrachte, aber wenn er malte, höchstwahrscheinlich »Ja«. Bei Lawrence: »Nein«, als er geistigen Selbstmord beging, aber wenn er von der Idee einer Aufgabe angetrieben wurde, bestimmt »Ja«. Und bei Nijinskij? Die Antwort gibt das Tagebuch: Ich bin Gott. Wiederum ein »Ja«. Demnach wären diese drei Männer in ihren höchsten Augenblicken »Dreckskerle«! Das ist eine harte Schlußfolgerung, und wir brauchen uns nur Nijinskij, Lawrence oder van Gogh neben den städtischen Honoratioren in der Gemäldegalerie von Le Havre vorzustellen, um zu erkennen, daß solch ein Gedanke unsinnig ist. Hier steckt irgendwo ein Fehler, und wir haben nicht weit zu gehen, um ihn zu finden. Es gibt zwei Wege, das Problem des Outsiders zu lösen, den Weg vorwärts und den zurück. Zu glauben, die eigene Existenz sei notwendig, wenn man z.B. einer jener Leute in der Gemäldegalerie ist, wäre Blasphemie; dasselbe aber nach einer ungeheuren geistigen Leistung, wie der von Lawrence oder van Gogh, zu glauben, ist lediglich gesunder Menschenverstand. Der Existentialist mag erwidern: Das ist nur Haarspalterei. Van Gogh ist bedeutender als der Ex-Bürgermeister von Le Havre wohl dem Range, nicht aber der Natur nach. An und für sich ist seine Existenz nicht notwendiger als jene.

Das ist eine schwierige Frage. Denn woran sollen wir uns halten: daran, daß van Gogh bedeutende Werke schuf, solange er glaubte, seine Existenz habe eine Daseinsberechtigung, oder daran, daß er sich erschöpfte, als er sie nicht mehr zu haben vermeinte?

Hier ist nun Nijinskij, der die Antwort gibt. Konnte er jemals von Roquentins »Ekel« überwältigt werden? Nein, der Gedanke ist unvorstellbar; er lebte zu instinktverbunden, um in ein solches *Denker-Dilemma* hineinzugeraten. Er dachte nicht mit jener wohlgefälligen, bewußten Sicherheit des öffentlichen Wohltäters, seine Existenz sei notwendig; er fühlte sie – aber manchmal auch nicht – mit der Innerlichkeit des Heiligen. Und dasselbe gilt für van Gogh. Was Lawrence betrifft, so gleicht sein Fall dem von Roquentin; er dachte sich förmlich hinein in den Unglauben an die geistige Kraft, die ihn trieb. Nijinskij wäre niemals so töricht gewesen.

Eine andere seltsame Parallele ergibt sich. Nachdem wir Nijinskij's instinktives Selbstvertrauen der bewußten Selbstgefälligkeit der Stadträte gegenübergestellt haben, werden wir an einen ähnlichen Unterschied bei gewissen christlichen Schriftstellern erinnert: bei Bunyan beispielsweise, der das Leben des Stadtrates, des guten Bürgers usw. beschreibt und ihn Mr. Badman nennt; dieser Christ nämlich erwacht mit einem mächtigen Schock wie Roquentin zur Erkenntnis: »Meine Existenz war nicht notwendig ... Was muß ich tun, um gerettet zu werden?« Sartre hat erklärt, Camus sei kein richtiger Existentialist, sondern ein Nachfahre der Moralisten des 18. Jahrhunderts; aber bei unserem Vergleich will es scheinen, als sei in Wirklichkeit Sartre deren Nachfahre. Und in der Tat würde Sartre wahrscheinlich zugeben, daß irgendeine solche Erfahrung wie Roquentins »Ekel« der Frage Bunyans »Was muß ich tun, um erlöst zu werden« zugrundeliegt. Er würde jedoch betonen, daß intellektuelle Aufrichtigkeit ihn selbst wie Roquentin daran hindern würde, das Blut des Erlösers als Sühneopfer für seine eigene Nutzlosigkeit anzunehmen.

Das führt uns vor eine Reihe neuer Fragen: Wenn es möglich ist, daß Bunyan und Sartre eine gemeinsame Grundlage haben, wo trennen sich dann ihre auf eine Lösung hinstrebenden Wege? Ist es denn etwa denkbar, daß gewisse christliche Heilige sich mit denselben metaphysischen Problemen befassen, die Sartre, wie ein Zauberkünstler das Kaninchen, als letzte Errungenschaft des Denkens im 20. Jahrhundert zutage fördert? Dieser Gedanke eilt dem gegenwärtigen Stadium unserer Untersuchung weit voraus, und es ist an der Zeit, den Faden der Erörterung wieder aufzunehmen. Später müssen wir darauf zurückkommen.

Ehe wir abschweiften, um die verschiedenen Auffassungen der Outsider von der Wirklichkeit zu betrachten, hatten wir uns mit Camus' Meursault beschäftigt und dem Umstand, daß er nicht frei ist, aber dies auch nicht weiß. Der Outsider will die Freiheit. Er bedenkt nicht, daß der normale, einmal-geborene Mensch frei ist. Es bleibt die Tatsache, daß der Outsider die Ausnahme unter den menschlichen Wesen ist – was ihn etwa in die Lage des Soldaten versetzt, der als einziger in seinem Zuge behauptet, den richtigen Schritt zu halten. Was ist mit den Millionen Männern und Frauen in unseren modernen Städten: sind sie wirklich alle, was der Outsider behauptet, nutzlos, unwirklich, unsäglich verloren, ohne daß sie es wissen?

James hat sich dieselbe Frage gestellt am Ende der Abhandlung, die wir in diesem Kapitel bereits zitiert haben: einmal-geboren oder zweimal-geboren? Seelisch normal oder Outsider?

»Was haben wir nun als unparteiische Zuschauer (wie wir es zunächst noch immer sein wollen) zu diesem Streit der beiden Richtungen zu sagen? Meines Erachtens dies, daß die schwermütige Sinnesart sich auf ein weiteres Erfahrungsgebiet stützt, und daß ihr Blick der weiterdringende ist. Die Anweisung, die Aufmerksamkeit vom Übel abzuwenden und nur im Licht des Guten zu leben, ist vorzüglich, solange sie wirksam ist ... Aber sie bricht machtlos zusammen, sobald die Schwermut kommt. Und selbst wenn man für seine Person ganz frei von Schwermut ist, unterliegt es doch keinem Zweifel, daß die normale ›Leichtmütigkeit‹ als philosophische Weltanschauung unzureichend ist.«

Unzureichend, meint James, aber doch nicht ganz verkehrt: Der Outsider ist hier entschiedener und sagt ohne weiteres: oberflächlich, dumm und kurzsichtig. Die Outsider, deren Ansichten wir bisher gehört haben, sind in ihrer Art ausgeprägter gewesen als die »schwermütigen« Seelen, die James als Beispiel wählte, und sie haben ihren Standpunkt mit beträchtlichem dialektischem Geschick begründet. Aber dieser Standpunkt ist unvollkommen; und der Outsider selbst wäre der erste, dies zuzugeben. Sie haben hinreichende Gründe für ihre Geringschätzung des »einmal-

geborenen« Bürgers angeführt und wollen damit beweisen, daß solch ein Geschöpf dem »Mann, der außerhalb steht«, in keiner Weise überlegen ist. Doch der Bürger hat durchaus recht, sarkastisch zu fragen: Was denn? Inwiefern ist euer Outsider besser dran? Ist dies Verfahren, uns eine Reihe seelisch krankhafter, degenerierter Typen vorzuführen (bei allem Respekt vor van Gogh natürlich) und zu beweisen, daß sie Exemplare eines »höheren Menschen« darstellen, nicht das gleiche, als forderte man uns auf, unser schmutziges Wasser fortzuschütten, ehe wir sauberes bekommen?

Das ist unwiderlegbar. Der Outsider muß seinem Standpunkt ein positiveres Aussehen geben, ehe wir ernsthaft darangehen können, irgendeinen Anspruch seiner Überlegenheit über den Mann von der Straße zu erörtern. Und im gegenwärtigen Stadium unserer Analyse ist er alles andere als positiv. Denn bisher haben wir nur die Überzeugung verschiedener Männer, daß das Böse allumfassend sei und daß man es ins Auge fassen müsse. Nun, wir haben nichts dagegen; Hesses Emil Sinclair gab dafür ein überzeugendes Beispiel ab. Aber da haben wir eine Reihe von Schriftstellern, die uns sagen, daß das Böse so allumfassend sei, so unempfänglich für jegliche Anpassung an einen »höheren Plan des Guten«, daß, wenn man ihm wirklich offen begegne, dies den Geist an den Rand des Wahnsinns bringe. Was sollen wir dazu sagen? Was, wenn der »brutale Donnerschlag des Halt« uns vor die Wahl stellt: Unaufrichtigkeit oder Wahnsinn? Welchen Nutzen hat Aufrichtigkeit überhaupt noch für einen zerstörten Geist? Wer von uns würde da wohl nicht die Unaufrichtigkeit wählen?

Aber wenn wir die Unaufrichtigkeit vorziehen, was wird dann aus dem Streben unserer Philosophen, den Dingen auf den Grund zu kommen? Das ist eine schwierige Frage; wir können nichts besseres tun, als sie einem Outsider vorzulegen, dessen durchgebildeter Geist ihn das Problem präzise ins Auge fassen ließ: dem »heidnischen, existentialistischen« Philosophen Friedrich Nietzsche.

Aber ehe wir auf ihn zu sprechen kommen, gibt es noch zwei andere moderne Vertreter des »literarischen Pessimismus«, die unser Verständnis der Sache erweitern können; wir haben übrigens auf beide schon in anderem Zusammenhang hingewiesen. Es sind Franz Kafka und T. S. Eliot.

Kafkas Erzählung »Der Hungerkünstler« bildet den Höhepunkt seines Schaffens und seine klarste Definition der Lage des Outsiders. Sie handelt von einem berufsmäßigen Asketen, der auf den Jahrmärkten für Geld hungert. Zur Zeit seines größten Ruhmes als Hungerkünstler ist es stets sein Wunsch gewesen, auf unbegrenzte Zeit weiterzufasten, denn niemals war er an der Grenze seiner Ausdauer angelangt, wenn man ihn nötigte, das Fasten abubrechen. Als das Interesse des Publikums an seinen Hungerkünsten schwindet, wird ihm schließlich ein Gitterkäfig in einer entlegenen Ecke des Jahrmarktes zugewiesen; dort sitzt er vergessen auf seiner Strohschütte und kann nun so lange hungern, wie er mag. Er wird darüber völlig vergessen, so daß eines Tages jemand seinen Käfig bemerkt und fragt, warum man einen so gut brauchbaren Käfig unbenutzt stehen lasse; man sieht hinein und findet den Hungerkünstler im Sterben, zum Skelett abgemagert. Als sein Ende kommt, flüstert er einem Aufseher sein Geheimnis ins Ohr: er habe nicht etwa ungeheure Willenskraft aufgebracht, um sich der Nahrung zu enthalten, sondern er konnte einfach »nicht die Speise finden, die ihm schmeckte«.

Hier haben wir wiederum ein vollkommenes Beispiel für den Outsider, das uns ebensogut als Ausgangspunkt gedient haben könnte wie Barbusse. Mangel an Verlangen nach dem Leben, das ist sein Problem. Alle menschlichen Handlungen tragen das gleiche Stigma der Nutzlosigkeit; was anderes hätte er tun sollen, als auf seinem Stroh sitzen und sterben?

T. S. Eliot gelangte im Laufe seiner Entwicklung dazu, genau das gleiche zum Ausdruck zu bringen; die bezeichnendsten Verse seiner Lyrik sind seine Sinnbilder für die Nutzlosigkeit; so etwa gleich in seinem ersten Gedichtband »Prufrock« (1917):

»Ich vertat mein Leben kaffeelöffelweis.«

In »Gerontion« (1920) heißt es dann:

»Leere Weberschiffchen
Weben den Wind. Ich habe keine Gespenster.
Ein alter Mann in einem zugigen Hause

An einem windigen Hügel.«

oder in »Das Wüste Land« (1922):

»Ich sehe Massen sich im Kreise drehn«

und weiter:

»Auf dem Sand von Margate.
Ich kann nichts mehr zusammenbringen,
Zerbrochene Fingernägel schmutziger Hände.«

All das erreicht seinen Höhepunkt in »Die Hohlen Menschen« mit seiner Vision völliger Verneinung, einer Verzweiflung, die so vollständig ist wie die von William James' »Verheerung« – vollkommene Verneinung der Freiheit, ja selbst ihrer Möglichkeit:

»So geht die Welt ihrem Ende zu
So geht die Welt ihrem Ende zu
So geht die Welt ihrem Ende zu
Nicht mit Gewalt, sondern winselnd.«

An diesem Punkt unserer Analyse ist es aufschlußreich, zu sehen, in welcher Richtung Eliot sich entwickelt hat. Für jede Stufe seiner religiösen Entfaltung sind Zeugnisse da, und wir können in seiner Lyrik den Prozeß Schritt für Schritt verfolgen.

»Aschermittwoch« (1933) beginnt mit einer Wiederholung des Standpunktes der Versdichtung »Die Hohlen Menschen«:

»Weil ich nicht hoffen darf zurückzukehren,
Weil ich nicht hoffen darf,
Weil ich nicht hoff auf Wiederkehr.«

Dann folgt eine Darlegung des Standpunktes, der uns bereits vertraut ist: Verzweiflung des Menschen in der Mitte des Lebens, Verlust des Glaubens und Unfähigkeit, dem Denken Einhalt zu gebieten:

»Und bitt, ich mög vergessen,
Was in mir selbst ich allzuoft tagaus, tagein,
Wälz deutend hin und her ...«

Denken ohne Ende hat den Dichter, wie auch T. E. Lawrence, dahin gebracht, daß er betet:

»Lehr uns zagen und nicht zagen,
Hinsitzend in der Stille.«

Doch der metaphysische Standpunkt, mit dem Eliot seinen Rückzug aus dem Engpaß begründet, ist im fünften Gedicht dieses Zyklus dargelegt.

»... wird die verschleierte Schwester bitten
Für die Kinder vor der Tür,
Die nicht fortgehn wollen, unkund was sie bitten sollen?
Wird die Schwester im Schleier zwischen den schlanken
Eiben bitten für die, so sie kränken,
Ängstlich wanken und trotzig im Denken ...«

Das ist für den Outsider das Äußerste. Er möchte vermeiden, nicht zu glauben; er mag das Gefühl nicht, daß die Nutzlosigkeit das letzte Wort im Weltall haben soll; seine menschliche Natur würde gern etwas finden, worauf sie mit vollkommener Bejahung antworten könnte. Aber seine Ehrlichkeit hindert ihn, eine Lösung anzuerkennen, über die er nicht debattieren kann. Seine nächste Frage ist deshalb: Angenommen, es gäbe irgendwo eine Lösung, wie ich sie mir nicht träumen lasse, die ich nicht fassen kann: kann ich dennoch hoffen, daß sie sich mir eines Tages vielleicht aufdrängt, ohne daß ich mich zuvor zu einer Gebärde des Glaubens hergeben muß, die ich (in Wirklichkeit) nicht vollführen kann?

Der Dichter ist der Meinung, daß er diese Frage mit einem »Ja« beantworten kann. Sein Standpunkt ist verständlich. Er beginnt mit der Vernunft, die ihn nun selbstbewußt gemacht hat (eben-

so wie die Viktorianer), und ihr unterwirft er alles. Schließlich aber lehrt ihn die Vernunft: du hast keinen Grund, selbstbewußt zu sein; du bist unnütz, treibst im Leeren dahin. Das ist unwiderleglich. Was soll er nun tun? Seine eigenen Voraussetzungen zunichte machen? »Wenn ich nutzlos bin, so muß mein Verstand es auch sein, und dann sind seine Schlußfolgerungen in jedem Falle Lügen.« Das geht zu weit. Er muß sich mit dem Gedanken vertraut machen: Vielleicht gibt es doch etwas, das nicht nutzlos ist, aber es ist jenseits meiner Möglichkeiten, unbegreiflich für mich. Und was, wenn es kein »Jenseits« gibt? ... Nein, er kann einfach nicht sagen »Ich glaube«. Daher die Frage:

»Wird die Schwester zwischen den schlanken
Eiben bitten für die, so sie kränken,
Ängstlich wanken und trotzig im Denken ...«

Mit diesen Versen war Eliot über die Schwierigkeit hinweg, über den Standpunkt des Outsiders hinaus. Es war kein weiter Schritt zur Erkenntnis, daß diese Erfahrung des Grauens am Rande des Nichts vielen Heiligen, christlichen wie anderen, nicht unbekannt war, und daß deshalb Religion nicht dem Glauben an Märchen gleichzusetzen ist. Gewiß, es bleibt immer noch ein weiter Weg von da bis zum wirklichen Anschluß an eine Kirche – denn es ist zweierlei, zuzugestehen, daß einige kirchliche Dogmen für den Intellekt tragbar sind, oder aber den ungeheuren Kompromissen voll und ganz zuzustimmen, zu denen die Kirche genötigt ist, wenn sie eine Religion schaffen will, in der sich Millionen Insider ebenso wohlfühlen sollen wie der vereinzelte Outsider.

Mit der weiteren Erörterung von »Aschermittwoch« habe ich bereits auf etwas hingewiesen, was nicht unbedingt in dieses Kapitel gehört; doch schien es mir zweckmäßiger, die Darstellung der Entwicklung Eliots nicht aufzusplitteln. Indessen mögen Leser, denen der Zusammenhang der letzten beiden Absätze mit dem vorhergehenden fraglich geblieben ist, sie als unbewiesen abtun. Später müssen wir auf dieses Thema von einem ganz anderen Blickwinkel her zurückkommen; hier ist es nicht weiter von Bedeutung.

Zur Zeit sind wir immer noch bei der Frage »Endgültiges Ja« oder »Endgültiges Nein« und genötigt, zuzugeben, daß die meisten unserer bisherigen Analysen auf die Antwort »Endgültiges Nein« hindeuten. Waslaw Nijinskij würde entgegenen, daß dies so sei, weil wir die Vernunft so einschätzen, als wäre sie imstande, ganz aus sich allein einen Schlüssel zu liefern. Nun, das ist des Philosophen Beruf. Aber ein Philosoph, der das nicht täte – würde er nicht womöglich gar kein rechter Philosoph sein? Wäre ein solcher Mensch denn fähig, irgendwelche hilfreichen Gedanken zum Outsider-Problem beizusteuern? Diese Frage müssen wir im Sinn behalten, wenn wir nun den Beitrag Friedrich Nietzsches zu alledem untersuchen.

✱

Nietzsche wurde 1844 in Röcken in Sachsen geboren. Sein Vater war, wie der van Goghs, evangelischer Pfarrer. Kürzlich veröffentlichte Dokumente bezeugen, daß Nietzsche als Kind sehr religiös war und in seiner Jugend daran dachte, ins Kloster zu gehen. Wir werden versuchen zu zeigen, daß die Impulse, die zu seinem Lebenswerk geführt haben – der »Abwertung aller Werte« –, im Grunde religiöser Natur gewesen sind. Der spätere Angriff auf die Christenheit beispielsweise kam aus dem Gefühl, diese sei nicht religiös genug. Aber anders als Kierkegaard, der die Christenheit aus denselben Gründen angriff, verfocht Nietzsche dabei nicht die Idee des Christentums. Seine Abneigung führte schließlich zu der Erklärung, die Irrtümer des Christentums seien so fundamentaler Art, daß es mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden müßte. Indessen verkündete Nietzsche sein ganzes Leben hindurch diese Idee mit dem Feuer eines Propheten; ein Prophet aber kann schlechterdings kein unreligiöser Mensch sein. Er behauptete, die Christen seien durchweg geistig unaufrichtig, moralisch träge, und diese schweren Mängel seien zum Teil ihrem Glauben zuzuschreiben. Nietzsche selbst hatte ein wechselndes Glaubenssystem, das wir zu gegebener Zeit untersuchen müssen. Bedeutsam ist die Tatsache, daß er als eifriger Christ begann. Als er einundzwanzig Jahre alt war und streitbarer Atheist, schrieb er in einem Brief an seinen Freund Gersdorff:

»Wenn Christentum Glauben an eine historische Person oder ein geschichtliches Ereignis bedeutet, dann habe ich nichts damit zu tun. Aber wenn es die Notwendigkeit einer Erlösung be-

deutet, dann kann ich es achten.« Und darum muß man in Nietzsche einen religiösen Menschen sehen; vor allem anderen war er sich des Bedürfnisses nach einer »Erlösung« bewußt, wie er es nannte. Wir mögen anderer Meinung sein als er und vielleicht mit dem Urteil eines Jesuiten-Theologen übereinstimmen, daß seine Ketzerei »verderblich und verabscheuungswürdig« sei, aber wir können die Aufrichtigkeit seines Verlangens nach »Erlösung« nicht anzweifeln.

Nietzsche war ein Romantiker; er gehört in eine Reihe mit Schiller, Novalis, E. T. A. Hoffmann. Als Knabe und als Jüngling las er sehr viel, ging allein spazieren, schrieb Gedichte, dachte über sich selbst und sein künftiges Schicksal nach; mit dreizehn schrieb er eine recht eindringliche Selbstbiographie; ein Jahr später berichtet er von der Absicht, sein Leben dem Dienste Gottes zu weihen. Sein Spitzname bei den Schulkameraden war »der kleine Pastor«. Aber sein Begriff von Religion war immer großzügig; es ist überliefert, daß er und seine Schwester einst auf dem Friedhof an der Stätte eines alten heidnischen Opferplatzes einen primitiven Altar errichteten, ihn dann mit ernster Miene umschritten und dabei in den aufsteigenden Rauch die Worte sprachen: »Odin, erhöre uns«.

Mit vierzehn Jahren wurde Nietzsche auf das berühmte Internat von Schulpforta geschickt; diese Schule hatte einen Novalis, einen Fichte und die Gebrüder Schlegel hervorgebracht. Dort, ohne die Schwester, die seine Gedanken teilte, steigerte sich Nietzsche selbst in die Rolle des romantischen Helden hinein. Einer seiner späten Aphorismen besagt: »Alle großen Männer sind Schauspieler ihres eigenen Vorbildes.« (Jenseits von Gut und Böse) Nietzsches Ideal war eine Mischung aus Byrons »Manfred«, Schillers »Räubern« und aus Novalis' »Heinrich von Ofterdingen«. Von Novalis hatte er gelernt, daß jeder Mensch die Möglichkeit in sich trage, ein Held und Genie zu werden, und daß nur die Trägheit ihn nicht über das Mittelmaß hinauskommen lasse. Diese Lehre prägte sich ihm tief ein; und als er mit sechzehn Emersons Essays las, war es ihm keine geringe Genugtuung, des Novalis' wie seine eigenen Intuitionen in den Ausführungen über »Selbstvertrauen« und »Die Überscele« bestätigt zu finden. Von Emerson übernahm er einen Zug von Stoizismus, der ihm bis zum Ende verblieb. Als er einmal einem Gespräch seiner Mitschüler über Mucius Scaevola zuhörte, legte Nietzsche eine Anzahl brennender Streichhölzer auf seine Handfläche, um zu zeigen, daß man dergleichen wirklich tun könne. Neue geistige Einflüsse untergruben seine lutherische Erziehung. Er kaufte sich den Klavierauszug von Wagners »Tristan und Isolde« und lernte ihn auswendig. Dann wurde er Mitbegründer einer Gesellschaft für Gebildete, »Germania« genannt, und schrieb Aufsätze für deren Zeitschrift. In dem Essay über »Schicksal und Geschichte«, den er in der »Germania« veröffentlichte, heißt es: »Ungeheure Umwälzungen werden sich in der Zukunft ereignen, sobald die Menschen erkannt haben, daß das Gebäude des Christentums nur auf Annahmen begründet ist ... Ich habe versucht, alles zu widerlegen ...«

Gewiß ist seine angeborene Religiosität zu dieser Zeit (um die »Fröhliche Wissenschaft« zu zitieren) »ein Wille zur Wahrheit um jeden Preis, ein jugendlicher Wahnsinn der Wahrheitsliebe« geworden. Und was ebenso sicher aus seinen eigenen Äußerungen hervorgeht, ist, daß er sich gleich William James am Rande eines moralischen Grauens befand, völliger Verneinung, so, als ob er in einen Abgrund blicke. James führt ein Beispiel an, das um des Einblicks willen, den es uns in Nietzsches Geistesverfassung zu dieser Zeit gibt, erwähnenswert ist; es betrifft den französischen Philosophen Jouffroy und zeigt, wie der forschende Geist systematisch alle Leidenschaften und jeglichen Glauben, der ihm unbegründet erscheint, auszurotten vermag, bis er sich schließlich in einem Vacuum befindet, das die menschliche Seele erschrecken läßt. Jouffroy schreibt:

»Ich werde nie jene Dezembernacht vergessen, da der Schleier zerriß, der meine eigene Ungläubigkeit vor mir verhüllte. Ich höre noch meine Schritte in jenem engen, kahlen Zimmer, in dem ich lange nach Schlafenszeit auf- und niederzugehen pflegte ... Ängstlich folgte ich meinen Gedanken, wie sie immer tiefer, bis auf den Grund meiner Seele, hinabdrangen und nacheinander alle Wahnvorstellungen verdrängten, durch die mir die letzten Tiefen meiner Seele verhüllt worden waren, so daß diese nunmehr völlig klar vor meinen Augen lagen.

Vergeblich klammerte ich mich an die letzten Glaubensüberzeugungen, wie sich ein schiffbrüchiger Seemann an die Überreste seines Schiffes klammert. In der Angst vor der unbekanntenen Leere, in die ich hinausschwamm, dachte ich zurück an meine Kindheit, mei-

ne Familie, meine Heimat, an alles, was mir lieb und teuer war; aber der unerbittliche Strom meiner Gedanken war zu stark; er zwang mich, alles fahren zu lassen, Eltern, Familie, Erinnerungen und Überzeugungen. Die Untersuchung ging weiter, um so hartnäckiger und strenger, je näher sie ihrem Ziele kam, und sie hielt nicht eher inne, als bis sie es ganz erreicht hatte. Da erkannte ich, daß mir nichts geblieben, daß alles niedergerissen war. Es war ein schrecklicher Augenblick, und als ich mich gegen Morgen erschöpft auf mein Bett warf, hatte ich das Gefühl, als ob mein früheres, so freundliches und reiches Leben einem Feuer gleiche, das eben im Erlöschen ist, und als ob sich vor mir ein neues, düsteres und einsames Leben erhebe, in dem ich künftig allein leben müßte, allein mit meinen verhängnisvollen Gedanken, die mich dorthin verbannt hatten und die ich doch am liebsten verflucht hätte. Die Tage, die dieser Entdeckung folgten, waren die traurigsten meines Lebens.«

Solch eine Erfahrung ist Denckern nicht fremd; James führt John Stuart Mills Fall an, der mit diesem hier viel gemeinsam hat, und im nächsten Kapitel werden wir frühe Erfahrungen von Tolstoi untersuchen, die sehr ähnlich sind. Nietzsche hat ebenfalls dergleichen erlebt. In mehr als einem seiner Bücher wird es indirekt gesagt; wir werden jeweils noch darauf zu sprechen kommen. Vor allem ist da eine Stelle in der »Fröhlichen Wissenschaft«, sie spricht von dem »Schmerz, der ... uns Philosophen zwingt, in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmütige, ... wohinein wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu tun. Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz ›verbessert‹, aber ich weiß, daß er uns vertieft.« Nietzsche war es gewöhnt, allein zu sein. Er war der Ansicht, das gehöre zum Schicksal eines genialen Mannes. Sein Vorbild, Schopenhauer, hatte ihn, als er kaum zwanzig Jahre alt war, davon überzeugt, und obwohl er später Schopenhauer ablehnte, so lehnte er sich doch niemals gegen das Schicksal seiner Vereinsamung auf.

Nietzsche las Schopenhauer auf der Leipziger Universität im Jahre 1865. Schopenhauer selbst hatte, als er noch nicht zwanzig Jahre alt war, einem Freunde mitgeteilt: »Das Leben ist eine traurige Angelegenheit, und ich bin entschlossen, es mit Nachdenken hierüber zu verbringen.« Wir haben eine Schilderung von Nietzsches erster Lektüre in dem »düsteren Philosophen«, die uns einen bewegenden Seitenblick auf das »Jugendbildnis des Künstlers« gibt:

»Bei jungen Menschen, wenn sie zur Melancholie neigen, sind schlechte Laune und Verdrießlichkeit persönlicher Art ganz allgemein. Zu jener Zeit befand ich mich in einem Schwebzustand nach einer Reihe schmerzlicher Erfahrungen und Enttäuschungen, ohne Hilfe, ohne feste Überzeugung. In der glücklichen Abgeschlossenheit meines Zimmers vermochte ich mich jeweils wieder zu sammeln ... Eines Tages fand ich zufällig dies Buch in dem Antiquariat des alten Rohn ... nahm es auf und blätterte darin. Ich weiß nicht, welcher Dämon mir zuflüsterte: ›Nimm dies Buch.‹ ... Zu Hause setzte ich mich gleich in die Sofaecke und ließ dies gewaltige Werk des düsteren Genies auf mich wirken. Hier, wo jede Zeile von Verzicht, Verleugnung, Resignation sprach, hier hatte ich einen Spiegel, in dem ich die Welt, das Leben und meine eigene Seele in furchtbarer Größe schaute. Hier traf mich der volle unbestechliche Blick der Kunst, hier sah ich Krankheit und Heilung, Verbannung und Zuflucht, Himmel und Hölle. Das Bedürfnis, mich selbst kennenzulernen, ja auch an mir herumzunörgeln, gewann starke Macht über mich ... Es bleiben die melancholischen Seiten meines Tagebuchs zu jener Zeit ... mit ihrem verzweifelten Aufblick ... um eine Erneuerung des ganzen inneren Menschen. Auch körperliche Kasteiungen fehlten nicht. Zum Beispiel zwang ich mich, vierzehn Tage lang jeweils erst um zwei Uhr zu Bett zu gehen und um sechs Uhr bereits wieder aufzustehen. Eine nervöse Reizbarkeit kam über mich.«

Wir sehen, daß, wie bei Lawrence, intellektuelles Erwachen und physische Kasteiung zusammengehen. Aber bedeutsamer ist der Wandel in Nietzsches Art der Selbstbetrachtung. Niedergeschlagen, elend, mit einem Gefühl des Eingekerkertseins in seinem Verstand und Körper, bot ihm seine bisherige Begeisterung für die griechische Philosophie keinen Spiegel, in dem er sich selbst hätte erkennen können. Die Philosophie Schopenhauers tat es. Sie bestätigte, was er hinsichtlich der Natur der Welt und seiner eigenen Stellung in dieser empfand. Schopenhauer verhalf Nietzsche zu jener Loslösung von sich selbst, die die erste Voraussetzung der Selbsterkenntnis ist.

Es gibt nun in Nietzsches Leben zwei entscheidende Erfahrungen, auf die ich noch mehrfach zurückkommen werde und die ich hier gleich zusammen zitieren möchte (obwohl mehrere Jahre zwischen ihnen liegen); beide sind so charakteristisch für Nietzsche, wie es die Episode mit der Kerzenflamme für van Gogh war. Die erste dieser Erfahrungen wird in einem Brief an seinen Freund von Gersdorff aus dem Jahre 1866 erwähnt:

»Gestern stand ein stattliches Gewitter am Himmel, ich eilte auf einen benachbarten Berg, ›Leusch‹ genannt, fand oben eine Hütte, einen Mann, der zwei Zicklein schlachtete, und seinen Jungen. Das Gewitter entlud sich höchst gewaltig mit Sturm und Hagel, ich empfand einen unvergleichlichen Aufschwung, ... Wie anders der Blitz, der Sturm: freie Mächte, ohne Ethik! Wie glücklich, wie kräftig sind sie, reiner Wille, ohne Trübungen durch den Intellekt!«

Die Erfahrung scheint simpel genug, und dennoch war ihre Wirkung auf seine Denkungsart von weitreichender Bedeutung. Normalerweise wäre ihm der Anblick von Blut unbehaglich gewesen; jetzt verband sich die Aufmunterung durch den Sturm irgendwie mit dem Geruch des Blutes, dem Aufblitzen des Messers, dem Anblick des gebannt zuschauenden Kindes; und aus alledem ergab sich die unmittelbare Erkenntnis des reinen Willens, frei von den Bekümmernissen und Verwirrungen des Intellekts, eine Intuition, die ihm Befreiung brachte von jener »grüblerischen Natur«, die ihm bis dahin am meisten Unruhe verursacht hatte.

Die zweite Episode ereignete sich einige Jahre später, während des deutsch-französischen Krieges, als Nietzsche als einfacher Soldat bei einer Sanitätseinheit diente. Er erzählte es seiner Schwester in späteren Lebensjahren, als sie ihn einmal über den Ursprung seiner Idee vom Willen zur Macht befragte.

Wochenlang hatte Nietzsche Kranke und Verwundete auf den Schlachtfeldern versorgt, bis der Anblick von Blut und brandigen Gliedmaßen sein Grauen in einer betäubenden Müdigkeit untergehen ließ. Eines Abends, nach einem harten Tagewerk bei den Verwundeten, kam er, zu Fuß und allein, in eine Kleinstadt bei Straßburg. Er hörte nahenden Hufschlag und trat an die Mauer, um das Regiment passieren zu lassen. Zuerst ritt die Kavallerie im Galopp vorbei, hinter ihr marschierten die Fußsoldaten. Es war Nietzsches altes Regiment. Als er da stand und sie vorüberziehen sah, diese Männer, die in die Schlacht gingen, vielleicht in den Tod, kam ihm wieder die Überzeugung: »Der stärkste und höchste Wille zum Leben liegt nicht im Kampf ums Dasein, sondern im Willen zum Kampf, dem Willen zur Macht ...«

Beide Erlebnisse müssen nun sorgfältig und ohne Vorurteil untersucht werden. In einer Hinsicht waren sie »mystische Erfahrungen«. Normalerweise war Nietzsche ein Gefangener seiner »grüblerischen Natur«. Diese Erfahrungen wiesen ihn auf eine Steigerung des Lebens hin. Bei Blake heißt es: Trieb ist ewiges Entzücken. »Freie Mächte ohne Moral«, »reiner Wille«, – solche Sätze sind die Grundlage der Philosophie Nietzsches, eine Erinnerung an die mystische Erfahrung, bei der ein kränklicher Schüler einst eine Vision vollkommener Gesundheit gehabt hatte, frei von den Hemmungen seines Körpers, frei vom Stumpfsinn der Persönlichkeit und des Denkens. Das war Nietzsches tiefste Erkenntnis. Er flocht sie in die ersten Seiten seines ersten Buches ein, das er als junger Professor an der Basler Universität schrieb, »Die Geburt der Tragödie«:

»... die wonnevolle Verzückerung ..., die bei demselben Zerbrechen des principii individuationis aus dem innersten Grunde des Menschen, ja der Natur emporsteigt, so tun wir einen Blick in das Wesen des Dionysischen, das uns am nächsten noch durch die Analogie des Rausches gebracht wird. Entweder durch den Einfluß des narkotischen Getränkes, von dem alle ursprünglichen Menschen und Völker in Hymnen sprechen, oder bei dem gewaltigen, die ganze Natur lustvoll durchdringenden Nahen des Frühlings erwachen jene dionysischen Regungen, in deren Steigerung das Subjektive zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet.«

Nietzsche *kannte* dieses Gefühl; es wurde zum schärfsten Maßstab, nach dem er alles beurteilte. Nietzsche meinte, Sokrates habe es niemals erfahren; darum (er schockierte die akademische Welt mit dieser Behauptung) bedeute Sokrates den Verfall der griechischen Kultur, deren Höhepunkt sei vielmehr der frühere Kult des Bacchus gewesen, des Gottes einer nackten schwellen-

den Lebenskraft. Er legte nun an fast alle Philosophen und Wissenschaftler seiner Zeit denselben Maßstab; keiner von ihnen, bis auf Schopenhauer, konnte ihm genügen (doch eines Tages sollte selbst er verworfen werden wie die übrigen). Und so stand Nietzsche, im Alter von achtundzwanzig Jahren, für sich allein, mit Ausnahme der beiden Männer, für die er immer noch Hochachtung empfand: Schopenhauer und Wagner. Drei Männer gegen eine Welt ... aber was für Männer!

Nietzsche kannte Wagner persönlich seit 1868; er war ihm in Leipzig begegnet, vor seiner Berufung nach Basel, als Wagner neunundfünfzig und er selbst vierundzwanzig Jahre alt war. In Basel konnte Nietzsche die Bekanntschaft weiter fortsetzen, die bald zu einer engen Freundschaft wurde. Wagner lebte in Tribschen am Vierwaldstätter See, wo er an der Komposition des »Ringes der Nibelungen« arbeitete; seine Lebensgefährtin dort war Cosima von Bülow, die Tochter Franz Liszts, die ihren Mann verlassen hatte, um mit Wagner zusammenzuleben. In ihrem unkonventionellen Haushalt fühlte sich Nietzsche schließlich wie zu Hause; er und Wagner saßen oft im Gespräch beisammen bis in die frühen Morgenstunden. Hier las Wagner Nietzsche seinen Essay »Über den Staat und die Religion« vor, mit der These, daß Religion und Patriotismus als »Opium für das Volk« unentbehrlich seien; daß nur der König über allem stehe, mit dem Mut, zu leiden und die allgemeinen Täuschungen abzulehnen, erhoben von der Kunst, »die das Leben wie ein Spiel erscheinen läßt und uns dem allgemeinen Schicksal entrückt«. (Nur zehn Jahre später sollte Dostojewskij in seinem Werk »Die Brüder Karamasow« den gleichen Gedanken ausführen, wobei sein Großinquisitor die Stelle des Königs einnimmt.)

Nietzsche empfand Wagner als Geistesverwandten; Wagner sah in Nietzsche einen hervorragenden Jünger. Beide waren im Irrtum. Es kam der Tag, an dem Nietzsche in einer Streitschrift Bizet über Wagner stellte, und Wagner verfaßte daraufhin seinerseits eine Schrift, um nachzuweisen, daß Nietzsche Jude sei. Jeder, der gleich mir ausgiebig Nietzsche liest und Wagner hört, wo immer er Gelegenheit dazu hat, mag sich wundern, warum zwei solche Männer sich überwerfen und einander befehden mußten. Die Antwort liegt darin, daß Nietzsche als unermüdlicher Dichter-Philosoph stets den Wunsch hatte, über sich selbst hinauszuwachsen, während Wagner (im Jahre 1868) bereits ein recht erfolgreicher Musiker und vollkommen mit sich und seinem Wesen zufrieden war. Der »Übergänger« kann niemals mit einem Mann übereinkommen, der aufgehört hat, mit sich selbst unzufrieden zu sein. Eines Tages hörte Nietzsche dann »Die Meistersinger« und fand im Klang der Geigen und Waldhörner nichts als Selbstzufriedenheit. Und der Prophet Wagner war voller Bitterkeit über diesen Abfall seines einstigen Schülers.

Aber 1868 waren beide noch in bestem Einvernehmen; ihre Begeisterungsfähigkeit überdeckte ihre tiefgehende Ungleichheit. Nietzsche fügte seiner »Geburt der Tragödie« eigens ein Kapitel an, um Wagner als den neuen künstlerischen Messias zu preisen, und Wagner gab das Kompliment zurück: er bezeichnete das Buch als eines der besten, die er je gelesen hätte.

Nietzsches akademische Kollegen äußerten sich weniger schmeichelhaft; sie erwarteten von Nietzsche, daß er wie ein Professor schreibe, und als er nun statt dessen wie ein Prophet schrieb, wandten sie sich alle gegen ihn und nannten ihn einen eingebildeten Emporkömmling. Nietzsche war ungeschickt; er hätte eines weiteren Jahrzehnts der Erfahrung als Professor bedurft, um zu erkennen, daß derartig gewichtige Verlautbarungen *ex cathedra* ernst zu nehmen waren. Von dem jungen genialen Manne konnte man indessen diese Erkenntnis kaum erwarten. Aber es ist bedauerlich, daß er es nicht erkannte, denn seine Verkennung der Situation sollte ihn schließlich seine Gesundheit kosten. Die sein ganzes Leben hindurch dauernde Verfolgung hatte begonnen. Er wurde immer mehr in die Haltung lehrhafter Selbstbestätigung hineingetrieben durch eine Gegnerschaft von Dickschädeln, die ihn für halbverrückt hielten, bis dann die Kapitel seines letzten Buches Überschriften hatten wie: »Warum ich so weise bin«, »Warum ich so klug bin«, »Warum ich so gute Bücher schreibe«.

Nietzsches weiteres Leben kann in drei Abschnitte eingeteilt werden. »Die Geburt der Tragödie« stellte das Leben über das Denken: »Nieder mit dem Denken – lang lebe das Leben!« Die Bücher des nächsten Jahrzehnts kehrten das Ideal um: »Nieder mit dem Leben – lang lebe das Denken!« Sokrates wird wieder eingesetzt; Wahrheit ist das einzig wichtige Ziel. Dann zu der Zeit, als ein schlechter Gesundheitszustand ihn nötigte, sich von den Pflichten des akademischen Lehramts zurückzuziehen, setzte wiederum ein Wandel ein mit »Die fröhliche Wissenschaft« sowie »Also

sprach Zarathustra«, dabei hieß es abermals: »Trieb ist ewiges Entzücken«. Und so ging es fort bis zu seinem Ende.

Das Ende kam 1899 (dem Jahre von van Goghs Zusammenbruch). Er fing an, seltsame Briefe zu schreiben, die er mit »Cäsar« und »König von Neapel« unterschrieb oder, noch aufschlußreicher, als »der Gekreuzigte«. Sein letzter Brief an Cosima Wagner lautet: »Ariadne, ich liebe dich. Dionysos.« Es war ein vollständiger geistiger Zusammenbruch. Nietzsche war dann bis zu seinem Tod, zehn Jahre später, geisteskrank.

Es ist beinahe unmöglich, der Weite von Nietzsches Denken in einer Studie wie dieser gerecht zu werden. Es gibt kein einzelnes größeres Werk von ihm, das man »die Quintessenz Nietzsches« nennen könnte.

Durch alle seine Bücher geht ein kämpferischer Zug, den er selbst erkannt hat, als er einem von ihnen den Untertitel gab: »Wie man mit dem Hammer philosophiert.« Sie sind nicht Komponenten eines Systems, sondern eher Abschnitte einer fortwährenden Selbstenthüllung des Menschen Nietzsche. Um Nietzsche ganz zu verstehen, muß man zumindest ein halbes Dutzend seiner Bücher kennen, außer »Zarathustra« also etwa: »Die Geburt der Tragödie«, »Menschliches-Allzumenschliches«, »Jenseits von Gut und Böse«, »Zur Genealogie der Moral«, »Ecce Homo« (die Autobiographie) und »Der Wille zur Macht« (eine ziemlich problematische Zusammenstellung von Aufzeichnungen, die Nietzsches Schwester nach seinem Tode besorgt hat – sozusagen seine »Pensées«). Ich will in diesem Kapitel nicht versuchen, eine Inhaltsangabe dieser Bücher zu bieten; das wäre selbst bei unbegrenztem Raum schwierig genug, und überdies ist es für unseren Zweck nicht notwendig. Die Fragen, die uns jetzt angehen, sind: Wie weit hat Nietzsche seine Probleme als Outsider zum Ausdruck gebracht und wieweit hat er sie gelöst? Die erste Frage kann gleich beantwortet werden: er hat die Probleme des Outsiders umfassender zum Ausdruck gebracht als irgendeiner von denen, die wir bisher betrachtet haben. Die zweite Frage macht eine Untersuchung seines Lebens notwendig.

Die Kritiker und Gelehrten gehen betreffs der Ursache seines Wahnsinns in ihrer Meinung auseinander. Die moderne Forschung unterstützt die Ansicht, sein Zusammenbruch sei die Folge einer Geschlechtskrankheit gewesen, die er sich in seiner Studentenzzeit bei einer Prostituierten zugezogen hatte. (Eine dichterische Version dieser Geschichte gibt Thomas Manns Roman »Doktor Faustus«, der auf Nietzsches Leben fußt.) Eine solche physische Ursache würde für den Zusammenbruch ebensoviel bedeuten, wie die ererbte nervöse Spannung bei Nijinskij oder die Erregbarkeit van Goghs. Der tiefere Grund dafür ist jedoch in den Problemen zu suchen, denen er sich gegenüber sah.

Nietzsche war immer allein. Er hat nie geheiratet, hatte niemals eine Geliebte oder (soweit wir davon wissen) geschlechtliche Beziehungen zu einer Frau, außer jener Prostituierten.

Obwohl eine nach seinem Tode entdeckte »Autobiographie«, die in Amerika unter dem Titel »Meine Schwester und ich« 1950 veröffentlicht wurde, anderes anzudeuten scheint. Aber soweit mir bekannt, ist ihre Authentizität bisher von Nietzscheforschern noch nicht bestätigt worden.

Wenige Menschen schätzten und unterstützten ihn; die Bewunderer, die er zu seinen Lebzeiten hatte, sind an den Fingern einer Hand abzuzählen; und selbst sie haben sich manchmal gegen ihn gewandt. Überdies war seine Gesundheit schlecht (ein Überbleibsel aus seinem Militärdienst); seine sitzende Lebensweise rief Kopfschmerzen hervor, schlechte Verdauung, geistige und körperliche Erschöpfung; außerdem litt er so unter Kurzsichtigkeit, daß er bisweilen fast blind war. Diese Dinge wirkten als Hemmnisse auf seine Schöpferkraft. Zu Zeiten guter Gesundheit und Wohlbefindens schwang sein Geist sich in große Höhen auf; aber ebenso wie bei van Gogh lauerten die Kleinlichkeiten nur darauf, ihn zu irritieren und zur Erschöpfung zu bringen, wenn er aus solchen Höhen wieder herabkam. Seine Selbstachtung erfuhr einige harte Schläge. Als er einen Freund als Brautwerber zu einer jungen Dame schickte, wies sie ihn ab und heiratete diesen. (Die junge Dame war Lou Salomé, später die nahe Freundin eines anderen großen Dichters von Nietzsches Format, Rainer Maria Rilkes.) Seine verständigsten und beweiskräftigsten Bücher forderten Deutschlands Kulturhüter dazu heraus, ihm übertriebene Selbstbeweihräucherung oder Wahnsinn vorzuwerfen. Gedanken, die ihm gigantisch, welterschütternd erschienen, wurden

ohne Interesse aufgenommen. Der fortdauernde Optimismus seiner Briefe ist eine erstaunliche Leistung:

»Nun, mein lieber guter Freund! Die Augustsonne ist über uns, das Jahr läuft davon, es wird stiller und friedlicher auf Bergen und in den Wäldern. An meinem Horizonte sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe ... Ich werde wohl einige Jahre noch leben müssen! Ach, Freund, mitunter läuft mir die Ahnung durch den Kopf, daß ich eigentlich ein höchst gefährliches Leben lebe, denn ich gehöre zu den Maschinen, welche zerspringen können! Die Intensitäten meines Gefühls machen mich schauern und lachen – schon ein paarmal konnte ich das Zimmer nicht verlassen, aus dem lächerlichen Grunde, daß meine Augen entzündet waren – wodurch? Ich hatte jedesmal den Tag vorher auf meinen Wanderungen zuviel geweint, und zwar nicht sentimentale Tränen, sondern Tränen des Jauchzens; wobei ich sang und Unsinn redete, erfüllt von einem neuen Blick, den ich vor allen Menschen voraus habe.«

Der Satz von der Maschine, die bisweilen zerspringt, erinnert an jene Worte van Goghs: »Ja, was mein Schaffen angeht, so habe ich mein Leben dafür gewagt, und mein Verstand ist dabei halb zugrunde gegangen.« Die letzten Sätze aber erinnern an einen anderen tief religiösen Mann; »Tränen der Freude«, »pleurs de joie«: das sind auch Worte Pascals aus jenem seltsamen Testament, das man nach seinem Tode im Futter seines Mantels eingenäht fand, Worte, mit denen er die Vision beschrieb, die ihn nach langem Kranksein und Leiden überkam:

»... Feuer ...
Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs,
Nicht der Philosophen und Gelehrten ...«

Also auch hier reiner Wille, frei von den Verwirrungen des Verstandes ...

Auch für Nietzsche kam die Erleuchtung nach langem Leiden; von der »Fröhlichen Wissenschaft« schreibt er:

»Es scheint in der Sprache des Tauwinds geschrieben: ... Die Dankbarkeit strömt fortwährend aus, als ob eben das Unerwartetste geschehen sei, die Dankbarkeit eines Genesenden – denn die Genesung war dieses Unerwartetste ... Dies ganze Buch ist eben nichts als eine Lustbarkeit nach langer Entbehrung und Ohnmacht, das Frohlocken der wiederkehrenden Kraft, des neu erwachten Glaubens an ein Morgen und Übermorgen.«

Die Zeit »langer Entbehrung und Ohnmacht« war der Lebensabschnitt, der die sokratischen Bücher hervorbrachte: »Unzeitgemäße Gedanken«, »Die Morgenröte«, »Menschliches-Allzumenschliches«. Nun äußert er neue Skepsis, und es ist die eines Intellektuellen, der entdeckt, daß er Körper und Gemüt vernachlässigt hat.

»Die unbewußte Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Rein-Geistigen – oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im großen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein Mißverständnis des Leibes gewesen ist.«

Er spricht von jenem Infragestellen aller Dinge, wofür ich auch das Beispiel Jouffroys angeführt habe:

»Man kommt aus solchen langen gefährlichen Übungen der Herrschaft über sich als ein anderer Mensch heraus ... mit dem Willen, fürderhin mehr zu fragen, als man bis dahin gefragt hatte. Das Vertrauen zum Leben ist dahin: das Leben selbst wurde zum Problem. – Möge man ja nicht glauben, daß einer damit notwendig zum Düsterting geworden sei! Selbst die Liebe zum Leben ist noch möglich – nur liebt man anders. Es ist die Liebe zu einem Weibe, das uns Zweifel macht ... «

Dies ist Nietzsches Version des Zweimal-Geboreneins. Und er drückt weiterhin seine Desillusionierung mit sokratischem Geist aus:

»Oh, wie wir nunmehr lernen, *gut zu vergessen, gut nichtzuwissen*, als Künstler! ... Man wird uns schwerlich wieder auf den Pfaden jener ägyptischen Jünglinge finden, welche nachts Tempel unsicher machen, Bildsäulen umarmen * und durchaus alles, was mit guten

Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen. Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur ›Wahrheit um jeden Preis‹, dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit – ist uns verleidet: dazu sind wir zu erfahren ... Wir glauben nicht mehr daran, daß Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht.«

* Dieses treffende Bild kehrt in W. B. Yeats' Gedicht »Die Statuen« wieder. Yeats war ein unterschiedener Bewunderer Nietzsches, und es ist wahrscheinlich, daß dessen Worte hier seine Quelle waren. Es ist interessant zu sehen, in welcher Weise er sie in seinem eigentümlichen Gedicht verwendet.

Und im ersten Aphorismus des vierten Buches der »Fröhlichen Wissenschaft«, »Sanktus Januarius«, faßt es Nietzsche so zusammen:

»Noch lebe ich, noch denke ich: ich muß noch leben, denn ich muß noch denken. *Ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-Sagender sein!*«

Künftighin wird das der Grundton von Nietzsches Philosophie sein; er stellt unaufhörlich Fragen; er verwirft alle bisherigen abendländischen Philosophen als Narren und Dummköpfe, deren »Systeme« bei jeder Gelegenheit ihre kümmerliche, menschlich-allzumenschliche Beschränktheit offenbaren. Kant mit seiner Ersatz-Moral ist insbesondere ein Ziel seiner Kritik, Hegel ein anderes. Diese Männer hätten das Denken so überbewertet, als könne es von Leben abgesondert und in eine höhere Ordnung eingesetzt werden. Infolgedessen hätten sie auch das Leben entwertet und nicht erkannt, daß das Denken nur das Instrument für ein »reicheres Leben« sei. Des Menschen Art sei Zustimmung, Bejahung, Lobpreis. Diese bloßen Denker hätten das Leben vergiftet und herabgesetzt (»sie lehren, was andere leiden«, sagte Kierkegaard von ihnen). Die größte Tat, deren der Mensch fähig ist, heißt »Lobpreis trotz allem«, der schlimmsten Formen des Ewigen Nein bewußt werden und *dennoch* das Leben für positiv halten.

Nach und nach lernte Nietzsche, Ja zu sagen. Dies war das Problem, das ihn auf seinen langen Spaziergängen beschäftigte: Endgültiges Ja oder Endgültiges Nein? Er hatte Basel als ein sehr kranker Mann verlassen, krank am Leben, der Narren und Widersacher überdrüssig, und seine Kräfte jeweils nur zusammenraffend, um sie wieder zu verschwenden, überdrüssig aber auch des Mannes Friedrich Nietzsche und seiner Träume, die mit dem Universum nicht mehr im Einklang waren. Er wurde des immerwährenden Pendels müde, das zwischen Ja und Nein hin- und herschwang, müde des Glücks, das ihm das Elend belanglos erscheinen, wie des Elends, das das Glück zu einer Täuschung werden ließ. Er wollte es genau wissen. Er blickte in sich hinein und erkannte, daß er weder Ja noch Nein sagen konnte. Er fragte sich selbst: Entspricht dies der Natur des Lebens selbst, oder könnte es einen Menschen geben, der letztlich zu sagen vermöchte: Ich bejahe alles? Seine Vorstellungskraft begann sich mit dem Problem zu beschäftigen, im Geiste einen Menschen zu bilden, der groß genug wäre, um zu bejahen. Nicht einen Helden – kein Held könnte jemals die völlige Bewunderung eines Philosophen finden. Aber der Prophet, der Heilige, das Genie, der Mann der Tat; oder vielleicht eine Kombination aller vier?

Zwei bedeutende Begriffe entstanden zu gleicher Zeit: der Übermensch und die Ewige Wiederkehr. Das Ja-Sagen hängt vom Lebenswillen ab. Aber der Wille zum Leben hängt von nichts anderem als dem Menschen selbst ab. Er kann vertieft und erweitert werden durch Meditation, und zwar durch ständiges geistiges Ringen, durch eine Glaubenshaltung, die sich selber verpflichtet, das Leben zu bejahen um jeden Preis. Die Erfahrung wird als Feind begriffen, der nicht dadurch besiegt werden kann, daß man sich von ihm abkehrt (»Leben, das mögen unsre Dienstboten für uns tun«), sondern nur mittels Einverleibung. Erfahrung als Feind begriffen, das führt dann zu der Fragestellung: Herr oder Sklave, Herr der Erfahrung oder ihr Sklave? Und das Reich der Erfahrung selbst ist von solch ungeheurer Weite, daß die Vorstellung eines Menschen, der imstande wäre, dies alles in sich aufzunehmen, der eines Menschen gleichkäme, der wie ein Ballon anschwillt. Er könnte nicht länger Mensch sein. Doch Nietzsche war nicht so berauscht von der Idee eines Überpropheten, eines Überhelden, um sie gleichsam als steinernes Götterbild aufzustellen. Er blieb mit den Füßen auf dem Erdboden, indem er sie mit einem unendlich schweren Gewicht belastete, der Idee der Ewigen Wiederkehr. So sicherte er sich gegen den Idealismus, gegen den leichtfertigen Idealismus eines Hegel oder Leibniz, die das Universum in ein System zwangen und erklärten: Alles steht zum Besten in dieser besten aller Welten. Die

Ewige Wiederkehr verabsolutiert den Existenzialismus, oder (wenn sich das zu schwierig anhört, um verständlich zu sein) sie ist ein endgültiger Glaubensakt. Die Ewige Wiederkehr und der Übermensch sind keine einander widerstreitenden Begriffe; sie sind im Gegenteil so eng miteinander verbunden, daß sie nicht getrennt werden können. Ewige Wiederkehr ist die Voraussetzung, die den Übermenschen als existentiellen Begriff aufrechterhält, denn der Übermensch ist ein existenzieller und kein ideeller Begriff. *

* In diesem Kapitel habe ich einige der Grundlagen von Nietzsches Philosophie vorausgesetzt; so wie man sie im Umriß dem Vorwort irgendeiner populären Ausgabe von »Also sprach Zarathustra« entnehmen könnte. Aber für alle, denen die Idee der Ewigen Wiederkehr ein Hindernis für das Verständnis von Nietzsches Denken ist, mögen die folgenden Vergleiche zur Vereinfachung dienen: Shaw läßt im dritten Akt von »Mensch und Übermensch« seinen Don Juan sagen:

»... Angenommen, daß die große Lebenskraft die Erfinder des Uhrmacherpendels getroffen habe und die Erde als Gewicht benutzt, daß die Geschichte einer jeden Schwingung, die uns, den handelnden Personen, so neuartig vorkommt, nichts als die Geschichte der letzten Schwingung ist, die sich wiederholt; und mehr noch, angenommen, daß in der unfäßbaren Unendlichkeit der Zeit die Sonne die Erde tausendmal fortschleudert und sie tausendmal wieder auffängt, wie ein Zirkusreiter einen Ball, und daß die Summe all unserer Epochen nur der Augenblick zwischen dem Wurf und dem Fang wäre, hätte der kolossale Mechanismus deshalb keinen Sinn?«

Über die Art des »seherischen Augenblicks«, in dem Nietzsche die Idee der Ewigen Wiederkehr empfing, können wir nur ungefähre Vermutungen anstellen. Es scheint ein Moment stärkster Entrückung gewesen zu sein, eine existenzialistische Enthüllung der Zusammenhanglosigkeit von äußerem Menschen und innerem »ego«: etwas ähnliches, wie es Wells' Schrift »Der Geist am Ende seiner Möglichkeiten« zugrundezulegen scheint.

Die Art, in der das »I Ging« die Wirklichkeit sehen möchte, scheint unseren kausalistischen Gedankengängen entgegenzustehen. Der jeweilige Augenblick erscheint in unmittelbarer Wahrnehmung dem Denken des Alten China mehr als ein Zufallstreffer denn als klar bestimmbares Ergebnis zusammenwirkender Kettenreaktionen. Das Wesentliche scheint die Gestaltung zu sein, die durch Zufallsmomente im Augenblick der Wahrnehmung bewirkt wird, und durchaus nicht die Summe hypothetischer Gründe, die scheinbar für ein Zusammenwirken sprechen.

Dies letzte Zitat ist besser zu verstehen, wenn man es in seinem Zusammenhang liest, nämlich in C. G. Jungs Einführung zu Wilhelms Übertragung des Buches »I Ging«. Dabei wird auch eine Art der Trennung von subjektiver und objektiver Natur deutlich (ein existenzialistisches Verfahren, durchaus typisch für alchinesisches Denken), das den Schlüssel zu Nietzsches Idee von der Ewigen Wiederkehr darstellt.

(Das ist in der Tat die Hürde, an welcher Hunderte von Nietzsche-Kritikern gescheitert sind, selbst der große Nietzscheaner Berdjajew. Mencius hat einmal gesagt: »Diejenigen, die dem Teil ihrer selbst folgen, der groß ist, sind große Menschen; die aber dem Teil ihres Wesens folgen, der klein ist, sind kleine Menschen. Das ist eine religiöse und keine humanistische Vorstellung, und sie ist der Ausgangspunkt für die Idee des Übermenschen.) Ehe nun von »Also sprach Zarathustra« die Rede sein soll, möchte ich einige Worte über das Mißverständnis der Idee vom Übermenschen sagen. Der übliche Vorwurf ist, die Ewige Wiederkehr sei ein völlig negativer Gedanke und der Übermensch ein humanistisches Ungeheuer. Berdjajew beispielsweise schreibt: »Wirklich geniale Menschen ... betrachten sich nicht selbst als Übermenschen, denen alle Dinge erlaubt sind ... im Gegenteil, sie tun große Dinge für die Welt, indem sie sich dem unterordnen, was sie über den Menschen stellen ... Dostojewskij war so töricht zu behaupten, er sei ein Übermensch, eine verlogene Idee, die der Tod des Menschen ist.« Jeder, der einzusehen vermag, daß die buddhistische Idee vom Nirwana nicht einfach negativ ist – und daß Buddha selbst, der (wie der Übermensch) »auf die leidende Menschheit herabblickt, wie der Höhenmensch auf die Niederungen«, kein atheistisches Ungeheuer darstellt –, wird sogleich erkennen, wie abwegig diese Ansicht ist. Nietzsche war kein Atheist, ebensowenig wie Buddha es war.*

* Professor Radakrishnan hat das nachdrücklich verfochten in seiner Ausgabe der »Bedeutendsten Upanishaden«, vergleiche dazu auch den Anhang von Rabindranath Tagore.

Jeder, der das »Nachtlied« oder das »Tanzlied« aus dem »Zarathustra« liest, wird spüren, daß sie demselben Gefühl entspringen wie die alten Hymnen des Veda und Avesta oder die Psalmen Davids. Die Idee vom Übermenschen entspricht dem Bedürfnis nach Erlösung in genau derselben Art, wie der Buddhismus die Antwort auf die »Drei Zeichen« gewesen ist. Berdjajews Kritik (wie auch die vieler moderner Kommentatoren) geht von der Annahme aus, der Übermensch sei

etwas Anstößiges und wie etwa »Rule Britannia« oder »Deutschland, Deutschland über alles« ein »Opium für das Volk«.

Nun, der Unterschied zwischen einem religiösen Begriff und einem Aberglauben (einem »Opiat«) liegt darin, daß der eine der psychologischen Realität entspricht und der andere nicht; mit »psychologischer Realität« aber meine ich die Realität des Outsiders. Die Outsider-Probleme (ich hoffe, daß man mir schon jetzt beipflichten wird) sind reale Probleme und keine neurotischen Wahnvorstellungen. Sie sind freilich nicht Probleme von der Art, wie sie jeder täglich vor sich sieht; und wahrscheinlich begegnet ihnen der durchschnittliche Arbeiter und Börsenmakler nicht ein einziges Mal in seinem Leben. Aber der mit praktischem Verstand bestens ausgerüstete Börsenmakler würde zugeben, daß die Frage: Wo endet das Weltall? nicht sinnlos ist, und daß der Mensch, der ihr einige Bedeutung beimißt, kein neurotischer Narr sein muß. Doch wenn der Mensch auf seine eigene Frage etwa so antworten würde: Das Weltall ruht auf dem Rücken eines Stieres, und dieser steht wiederum auf dem Rücken eines Elefanten usw., dann könnte der Börsenmakler wohl mit Recht dergleichen als Zumutung für den gesunden Menschenverstand verurteilen. Damit würde er die Ansicht des Outsiders bestätigen, wonach die Metaphysik (d.h. eine vollständige Antwort auf die Probleme des Outsiders) nicht mehr sein dürfte, als eine *Verklärung des gesunden Menschenverstands*, so wie die höhere Mathematik auch nur eine verklärte Arithmetik ist. Und er würde sich damit auf das Zugeständnis einlassen, daß man, um zu solch verklärtem gesunden Menschenverstand zu kommen, ein »verklärtes« Empfindungsvermögen entwickeln müßte, das zur Wahrnehmung jener Probleme führt, die wir Outsider-Probleme nennen. *Alle religiöse Unterweisung ist ein Beweis für eine solche Entwicklung.*

Um Nietzsche zu begreifen, müssen wir vor allem die Art verstehen, wie er den Problemen des Outsiders beikommen will, und versuchen, uns in ihn hineinzusetzen, um die Dinge so zu sehen, wie er sie sah. Es genügt nicht, an dieses Vorhaben heranzugehen mit einem Band »Also sprach Zarathustra« in der einen und einer modernen Biographie Nietzsches in der anderen Hand. (Die meisten der mir bekannten Bücher über ihn sind ungenau oder ungerecht; eine große Ausnahme ist die von Daniel Halevy verfaßte Biographie.) Was wir brauchen, ist gründliche Kenntnis des Outsiders als Typ. Sie allein ist der eigentliche »Schlüssel« zu Nietzsche.

In vieler Hinsicht werden wir Nietzsche besser verstehen, wenn wir in einem späteren Kapitel William Blake in den Kreis unserer Betrachtungen gezogen haben. Blake ist ganz entschieden ein »religiöser Outsider«; indessen werden wir zunächst an Dostojewskij die religiöse Lösung des Outsiders darzulegen haben, ehe wir die erstaunliche psychologische Subtilität, mit der Blake an dies alles herangeht, recht einschätzen können. Aber wir möchten hier schon sagen, daß Blake, zusammen mit einem anderen großen englischen Mystiker, Traherne, zu einer »bejahenden« Schau gelangt ist, die uns van Goghs lodernde Gemälde in Erinnerung ruft. Blakes Anschauung ist in Sätzen wie diesen ausgedrückt: »Trieb ist ewiges Entzücken. Alles, was lebt, ist heilig. Leben erfreut sich am Leben.« Nietzsche schrieb in seiner Autobiographie: »Ich bin ein Jünger des Philosophen Dionysos und würde selbst lieber ein Satyr als ein Heiliger sein.« Wenn wir uns daran erinnern, was Nietzsche in seiner »Geburt der Tragödie« über Dionysos geäußert hat, was seine beiden Erfahrungen »reiner Wille, frei von den Trübungen des Intellekts« für ihn bedeutet haben, dann verstehen wir, wie sehr die Ansichten Nietzsches und die Blakes von Grund auf einander ähnlich sind.

Die Genesung, die sich mit der »Fröhlichen Wissenschaft« anbahnte, führte Nietzsche zu jener frühen Intuition des »Willens zur Macht« zurück. Als die Idee von der Ewigen Wiederkehr ihn auf einem Spaziergang am See von Silvaplana überkam, schrieb er auf ein Stück Papier: »Sechstausend Fuß über den Menschen und der Zeit.« Das ist charakteristisch. In solchen Augenblicken fühlte er, daß er allein unter allen Menschen zu einer so vollständigen Loslösung vom Kreislauf der Tage, vom Getriebe der Geschäftigkeit gelangt sei. Und später, in Rapallo, »überfiel« (um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen) ihn die Idee von Zarathustra. Sogleich wurde er von schöpferischer Urgewalt fortgerissen; in Zarathustra sollte er dem reinen und schlichten Künstler-Sein am nächsten kommen. Für Nietzsche war das, was er am christlichen Heiligendasein verabscheute, in den Worten des mittelalterlichen Theologen beschlossen, der gesagt hatte: »Wir sollten nichts in der Natur als Wunder betrachten außer den Erlösertod Christi.« Nietzsches Heiliger aber sollte ein Mensch sein, der in der Natur alles als Wunder ansieht und in ständiger, gesunder Begeisterung darüber lebt, daß er lebt. *

* Nietzsches bedeutendste Analyse der Askese, der dritte Essay seiner »Genealogie der Moral«, ist ein kompromißloser Angriff; dem aber kann eine frühere Äußerung entgegengehalten werden, Nietzsches Kommentar zu Dührings Buch »Der Wert des Lebens«. Dühring behauptet darin: »Askese ist ungesund und das Ergebnis eines Irrtums«. Nietzsche antwortet darauf: »Nein, Askese ist ein Instinkt, den die edelsten und stärksten unter den Menschen empfunden haben. Sie ist eine Tatsache und muß in Rechnung gestellt werden, wenn der Wert des Lebens eingeschätzt wird.« Seine eigene Haltung stimmte damit immer überein; niemals griff er etwas an, ohne sorgfältig das Für und Wider erwogen zu haben.

Im ersten Buch von »Also sprach Zarathustra« grüßt ihn der greise Eremit: »Ja, ich erkenne Zarathustra. Rein ist sein Auge, und an seinem Munde birgt sich kein Ekel. Geht er nicht daher wie ein Tänzer?« Und so begann Zarathustra, der Prophet der großen Gesundheit, seine »Mission« wie die von Lawrence zitierten Wüstenpropheten, indem er sich von der Menge abkehrte und sich für zehn Jahre in die Einsamkeit zurückzog. Gleich den Propheten der Bibel kam Zarathustra dann herab, um die Abgötterei zu bekämpfen. Da findet er nun zwei Götzen vor, die verehrt werden: die von den Professoren angebeteten idealistischen Systeme und das von der Kirche eingesetzte anthropomorphe Ungeheuer. Blake und Kierkegaard wählten dieselben Angriffspunkte. Blake schrieb in »Vala«:

»Voll Trauer schritt der Mensch hinauf in des Palastes Glanz,
Es wuchs ein Schatten über ihm aus seinem müden Geist,
Der Mensch fiel nieder auf sein Antlitz vor dem blassen Schatten
Und sprach: »O Herr, von wannen diese Wandlung? Ich,
Das weißt Du, bin ein Nichts ...«

Auf den ersten Blick scheint das reiner Humanismus zu sein, so wie auch Blake etwa sagt: Der Mensch hat die Idee von Gott erfunden. Aber es ist nicht so; es ist lediglich dieser besondere Gott, den die Menschen erfunden haben – den Händler in Gerechtigkeit, den Marionettenkünstler. Und Zarathustra, der Prophet des Lebens, der Naturmystiker, erklärt: »... dies lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft!«

Das ist der Beginn von Nietzsches positiver Philosophie. Sie könnte, zugegebenermaßen, ein Ansatzpunkt für fast jede Art von Materialismus sein, wie für einen an Marx oder Spencer orientierten Rationalismus. Aber Nietzsches religiöse Intuitionen trugen ihn weit über jedwelchen »rationalen Materialismus« hinaus. Die Idee des Zarathustra entstand als Reaktion auf Nietzsches eigene seelische Krankheit; es war sein Versuch, der Idee der *großen Gesundheit* Gestalt zu geben. Zarathustra war kein Übermensch; er war nur ein Mensch, dem es gelungen war, die Krankheit, die alle anderen Menschen vergiftet, abzutun. Wie Hesse sieht er die Menschen als krank, verderbt und sündig an, und er verkündet die Notwendigkeit, das Elend des Menschen zu erkennen, wenn dieser ihm entkommen soll:

»Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muß schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden.
Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dies Meer, in ihm kann eure große Verachtung untergehn.
Was ist das Größte, das ihr erleben könnt? Das ist die Stunde der großen Verachtung. Die Stunde, in der euch auch euer Glück zum Ekel wird und ebenso eure Vernunft und eure Tugend.
Die Stunde, wo ihr sagt: »Was liegt an meinem Glücke! Es ist Armut und Schmutz und ein erbärmliches Behagen. Aber mein Glück sollte das Dasein selber rechtfertigen!« ...
Nicht eure Sünde – eure Genügsamkeit schreit gen Himmel, euer Geiz selbst in eurer Sünde schreit gen Himmel!«

Unsere bisherigen Erfahrungen mit Outsidern können uns nicht im Zweifel darüber gelassen haben, wovon Zarathustra spricht. Er beschreibt des Outsiders Erfahrung vom Zusammenbruch der Werte, der Selbstverachtung; und er sagt seinen Zuhörern, sie sollten alle Outsider werden. Er verdammt den Mittelweg, den bürgerlichen Weg, und meint, es sei besser, ein großer Sünder statt ein Bürger zu sein. Zarathustra ist ein Prediger der Extreme.

Aber was hat er zu bieten, was ist der »Himmel« seiner neuen Religion? Die Antwort, wir haben es bereits gesehen, ist der Übermensch:

»Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke?
Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müßtet?
Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn! –«

Wieder denkt Nietzsche dabei offenbar in den Begriffen seiner beiden »Verheerungen«. »Wie anders der Blitz, der Sturm, freie Mächte ohne Ethik ... »Reiner Wille ohne Trübungen durch den Intellekt ...« Er stellt sich den Übermenschen nicht als schlanken bronzehäutigen Gott vor; vielmehr geht er von seiner eigenen höchsten Vision aus und hält sie sich im Geiste vor Augen. Er will keinen neuen Götzen errichten (und die Literatur der blutarmen Anbeter der Lebenskraft, die als Schüler Nietzsches in den ersten beiden Jahrzehnten unseres Jahrhunderts auftraten, beweist, was für eine reale Gefahr er hier vorausgesehen hatte). In »Ecce Homo« sagt er dies unzweideutig:

»Das letzte, was ich versprechen würde, wäre, die Menschheit zu verbessern ... Götzen (mein Wort für ›Ideale‹) umwerfen – das gehört schon eher zu meinem Handwerk. *Man hat die Realität in dem Grade um ihren Wert, ihren Sinn, ihre Wahrhaftigkeit gebracht, als man eine ideale Welt erlog ...*

Die Lüge des Ideals war bisher der Fluch über der Realität; die Menschheit selbst ist durch sie bis in ihre untersten Instinkte hinein verlogen und falsch geworden – bis zur Anbetung der umgekehrten Werte, als die sind, mit denen ihr erst das Gedeihen, die Zukunft, das hohe Recht auf Zukunft verbürgt wäre.«

Dies ist die Quintessenz von Nietzsches Existentialismus; von hier aus erscheint der Existentialismus als das Evangelium des Willens. Es leugnet nicht das Ideal, vorausgesetzt, daß das Ideal an zweiter und der Wille an erster Stelle steht. Aber wenn ihre Rollen vertauscht werden! Wenn der Wille zu reichem Leben zum Sklaven des Ideals wird (oder wenn er nicht existent wird wie bei den meisten Professoren und professionellen Philosophen), dann will Nietzsche nichts mehr davon wissen; er rät, ihn zum Kehrricht und zum Abfall zu werfen, all den anderen Idealen nach, die ausgedient haben.

Aber Zarathustra muß bald erfahren, daß es keinen Sinn hat, dem Volke das Outsider-Evangelium zu verkündigen:

»Als Zarathustra so gesprochen hatte, schrie Einer aus dem Volke: ›Wir hörten nun genug von dem Seiltänzer; nun laßt uns ihn auch sehen!‹ Und alles Volk lachte über Zarathustra.«

Und Nietzsche baut das Gleichnis weiter aus. Zarathustra vergleicht den Menschen mit einem Seil, das vom Tier bis zum Übermenschen reicht. (Von hier hat Hesse den Satz: »Der Mensch ist eine bürgerliche Übereinkunft«). Als die Leute auf dem Marktplatz stehen und zuschauen, wie ein Seiltänzer aus der Tür des Turmes herauskommt und sich anschickt, über das Seil zu gehen, das über den Platz gespannt ist, kommt plötzlich ein Possenreißer aus der Turmtür hervor, tritt ebenfalls auf das Seil, springt über den Seiltänzer hinweg, der das Gleichgewicht verliert und abstürzt. Zarathustra aber beugt sich über den Sterbenden und beschwichtigt dessen Furcht vor der Hölle, indem er zu ihm sagt: »Es gibt keinen Teufel und keine Hölle; deine Seele wird noch schneller tot sein als dein Leib.« Dann lädt sich Zarathustra den Leichnam auf den Rücken und trägt ihn fort, um ihn zu begraben. Es war kein Zufall, daß Zarathustra zu den Leuten vom Letzten Menschen gesprochen hatte, kurz bevor der Seiltänzer sich zu Tode stürzte:

»Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann.

Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten.«

Der Possenreißer war wie ein Floh über den Seiltänzer hinweggesprungen. Der Outsider wird von menschlicher Kleinlichkeit, menschlicher Trivialität und Dummheit zugrunde gerichtet. Es ist wieder wie bei van Gogh und Nijinskij. Und Zarathustra sinnt nach:

»Unheimlich ist das menschliche Dasein und immer noch ohne Sinn:

ein Possenreißer kann ihm zum Verhängnis werden.«

Nietzsche sollte dereinst ebenso vom Seil herabstürzen. Nur sieben Jahre, nachdem er den Zarathustra geschrieben hatte, sollte dies geschehen. Eine genaue Lektüre des Zarathustra gibt uns einen sehr klaren Einblick in die Ursachen des Zusammenbruchs. Denn Nietzsche hatte erfahren, was es bedeutete, völlig allein dazustehen – zu fühlen, daß er der einzige gesunde Mensch in einem kranken Weltall und von irgendeiner Macht, größer als er selbst, zum Zeugen ausersehen war, und, wenn es sein mußte, ganz allein zu sterben. Es gibt bei Rilke, im Malte Laurids Brigge, eine Stelle, in der das Wesen eines Outsiders von Nietzsches Art festgehalten ist, eine Stelle, die in keiner Studie über den Outsider übersehen werden darf. Allein in seinem Zimmer, in einer fremden Stadt, fragt sich der junge Dichter:

»Ist es möglich, denkt er, daß man noch nichts Wirkliches und Wichtiges gesehen, erkannt und gesagt hat? Ist es möglich, daß man Jahrtausende Zeit gehabt hat, zu schauen, nachzudenken und aufzuzeichnen, und daß man die Jahrtausende hat vergehen lassen wie eine Schulpause, in der man sein Butterbrot isßt und einen Apfel?

Ja, es ist möglich.

Ist es möglich, daß man trotz Erfindungen und Fortschritten an der Oberfläche des Lebens geblieben ist?

Ja, es ist möglich.

Ist es möglich, daß die ganze Weltgeschichte mißverstanden worden ist?

Ja, es ist möglich.

Ist es möglich, daß alle diese Menschen eine Vergangenheit, die nie gewesen ist, ganz genau kennen? Ist es möglich, daß alle Wirklichkeiten nichts sind für sie; daß ihr Leben abläuft, mit nichts verknüpft, wie eine Uhr in einem leeren Zimmer –?

Ja, es ist möglich.

Wenn aber dieses alles möglich ist, auch nur einen Schein von Möglichkeit hat – dann muß ja etwas geschehen. Der Nächstbeste muß anfangen, etwas von dem Versäumten zu tun; es ist eben kein anderer da.«

Und Zarathustra bringt Nietzsches eigene Erfahrung mit diesen Gedanken des Outsiders in dem Kapitel »Vom Wege des Schaffenden« zum Ausdruck:

»Wer sucht, der geht leicht selber verloren. Alle Vereinsamung ist Schuld: also spricht die Herde. Und du gehörtest lange zur Herde.

Die Stimme der Herde wird auch in dir noch tönen. Und wenn du sagen wirst: ›Ich habe nicht mehr Ein Gewissen mit euch‹, so wird es eine Klage und ein Schmerz sein.

Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, daß du einem Joche entronnen bist.

Bist du ein solcher, der einem Joche entrinnen durfte? Es gibt manchen, der seinen letzten Wert wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf.

Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei *wozu*?

Aber einst wird dich die Einsamkeit müde machen, einst wird dein Stolz sich krümmen und dein Mut knirschen. Schreien wirst du einst ›Ich bin allein!‹

Einst wirst du dein Hohes nicht mehr sehn und dein Niedriges allzu nahe; dein Erhabnes selbst wird dich fürchten machen wie ein Gespenst. Schreien wirst du einst: ›Alles ist falsch!‹

Es gibt Gefühle, die den Einsamen töten wollen; gelingt es ihnen nicht, nun, so müssen sie selber sterben! Aber vermagst du das, Mörder zu sein?«

Erst ein Jahr bevor er dies schrieb, hatte Nietzsche in seinem Sanctus Januarius geäußert: »Ich will, irgendwann einmal, nur noch ein Ja-Sagender sein«.

Im »Zarathustra« erfahren wir einiges von den Schwierigkeiten, die einem Menschen begegnen, der entschlossen ist, nur zu loben:

»Also sprach zur guten Stunde einst meine Reinheit: ›Göttlich sollen mir alle Wesen sein‹.

Da überfielt ihr mich mit schmutzigen Gespenstern; ach, wohin floh nun jene gute Stunde!

Allem Ekel gelobte ich einst zu entsagen: da verwandeltet ihr meine Nahen und Nächsten in Eiterbeulen. Ach, wohin floh da mein edelstes Gelöbniß?«

Nietzsche selbst, das kann man, ohne ungerecht zu sein, sagen, hatte nicht die Züge eines Übermenschen, oder jedenfalls fehlte ihm sozusagen die Triebkraft der Selbstdisziplin, um diese durch den menschlichen Stumpfsinn hervorgerufenen Gefühle zu überwinden. Das gleiche war bei van Gogh, Lawrence und Nijinskij sowie den Helden von Sartre, Barbusse und Camus der Fall. Hemingways Helden entflohen dem Stumpfsinn, indem sie sich auf höchst erregende Dinge verlegten: Großwildjagd etwa, Stierkämpfe und Krieg. Das löste freilich keines der Probleme. Es kommt alles (um ein Wort von Shaw zu gebrauchen) wieder auf das »Verlangen nach fruchtbarem Tun und nach Hochwertigkeit des Lebens« hinaus. Es ist das Problem unseres zweiten Kapitels, der »Welt ohne Werte«. Für den Outsider ist die Welt, in die er hineingeboren wurde, stets eine Welt ohne Werte. Verglichen mit seinem eigenen Verlangen nach Zweck und Ziel ist die Art, wie die meisten Menschen leben, gar kein Leben, es ist ein Sich-Treiben-Lassen. Das ist das Elend des Outsiders; denn alle Menschen haben den Herdeninstinkt, der sie glauben läßt, was die Mehrzahl tut, müsse richtig sein. Wenn er nicht ein Wertsystem entwickeln kann, das seinem eigenen höher gespannten Zielbewußtsein entspricht, kann er sich genausogut vor einen Autobus werfen, denn er wird immer als Ausgestoßener und Mißratener gelten.

Aber wenn jenes Ziel erst einmal gefunden ist, dann sind die Schwierigkeiten schon halb überwunden. Sei es, daß der Outsider ohne Zögern meint: Ich bin anders als andere Menschen, weil ich zu größerem bestimmt bin; sei es, daß er sich in der Rolle des berufenen Dichters, erwählten Propheten oder Weltverbesserers sieht, so ist die Hälfte seiner Probleme bereits gelöst. Was er sagt, ist im wesentlichen dies: Bei den meisten Menschen ist der Instinkt der Verbrüderung mit den anderen stärker – der Herdentrieb; in mir ist der Sinn für Verbrüderung mit etwas anderem als dem Menschen am stärksten und fordert Vorrang. Wenn der Outsider nun andere Menschen von nahem und mit Wohlwollen betrachtet, so werden jene harten und voreiligen Unterscheidungen hinfällig; er kann nicht mehr sagen: Ich bin ein Dichter und sie nicht; denn er muß nur zu bald erkennen, daß niemand ganz und gar Geschäftsmann ist, ebensowenig wie jemand nur Dichter sein kann. Er darf allenfalls sagen: Meine Zielbewußtheit, die mich zum Dichter macht, ist stärker als die ihre. Seine innere Kompaßnadel stellt sich ohne Zögern auf den magnetischen Pol ein; die ihre hingegen schwankt unschlüssig über alle Markierungen der Windrose und zeigt nur nach Norden, wenn sie dem Pol besonders nahe kommen, wenn sie unter dem Einfluß von Alkohol, Patriotismus oder Sentimentalität stehen. Ich spreche von diesen drei Möglichkeiten ohne kränkende Absicht; alle Arten von Anreiz für das Zielbewußtsein des Menschen sind gleichwertig und, jeweils lange genug angewandt, imstande, einen Menschen zum Outsider zu machen. »Wenn der Narr bei seiner Narrheit bliebe, so würde er weise«, hat Blake einmal gesagt.

Alle diese Schlußfolgerungen werden nach dem Studium Nietzsches ganz deutlich. Denn Nietzsche hat gewisse Schritte getan, die etwas mehr Licht auf des Outsiders dunklen Weg zur Erlösung werfen. Zunächst ist Nietzsche zu unseren Folgerungen aus dem vierten Kapitel gekommen: Disziplin des Intellekts allein genügt nicht. Zarathustra ist vor allem ein Intellektueller, wie sein Schöpfer. Er ist aber auch ein Dichter und Naturmystiker, wie van Gogh. Indessen liebt er auch das Leibliche wie Nijinskij: er hört niemals auf, sich mit einem Tänzer zu vergleichen und vom Tanz als der lebendigsten Form des Selbstausdrucks zu sprechen. Bei ihm können wir die gleiche Reaktion gegen den dünnblütigen Intellektualismus finden wie bei Blake oder Walt Whitman. Auch Zarathustra »besingt den strahlenden Leib«:

»Leib bin ich ganz und gar und nichts außerdem, und Seele ist nur ein Wort für Etwas im Leibe.« Und Blake hat geschrieben: »Der Mensch hat keinen Leib, der von seiner Seele verschieden wäre, denn der sogenannte Körper ist ein Teil der Seele, der sich durch die fünf Sinne unterscheidet.« Die beiden Äußerungen hören sich wie ein Widerspruch an, doch entsprechen beide derselben Wahrnehmung, daß der Körper an sich notwendig und gut ist.

Aber Nietzsche erwog nur, daß seine Wahrnehmung dem christlichen Gedanken, der Körper sei die »vergängliche und unbedeutende Hülle der Seele«, zuwiderliefe. Die Lehre von der Innerlichkeit, die zumeist dem asketischen Christentum im Mittelalter zugrundelag (und noch heute zum großen Teil das mönchische Leben beherrscht), behauptet, daß der Mensch ursprünglich völlig frei gewesen ist; der Sündenfall macht ihn zum Sklaven der äußeren Dinge, seine Erlösung liegt darum in der Wendung zu innerer Einkehr und in der Abkehr von der äußeren Welt. Blake, der sich immer mehr für Christus als für das geschichtliche Christentum interessierte, konnte keine Verachtung des Leibes bei Christus finden und nannte sich deshalb unbekümmert einen Christen.

Nietzsche wußte stets mehr von Luther als von Christus; Luther aber war zweifellos ein Verächter des Leibes. Daher nannte Nietzsche sich selbst einen Antichristen, während er wahrscheinlich eher etwas wie Anti-Lutheraner meinte. Sein Wesen war weniger fromm, es war intellektueller als das von Blake; dennoch besteht eine grundlegende Ähnlichkeit, und man könnte in Nietzsche eher einen Christen Blakescher Prägung sehen als einen unreligiösen Heiden – immer unter der Voraussetzung natürlich, daß wir wissen, was wir mit einem Christen solcher Art meinen (leider geht es über den Rahmen dieses Buches hinaus, Blakes Auffassung vom Christentum zu untersuchen).

Nietzsche hat den Outsider weit besser verstanden als irgend jemand sonst, von dem wir bisher gesprochen haben. Lawrence und van Gogh waren Menschen, die im Dunkeln schafften; Nietzsche war dies nicht:

»Nicht die Höhe: der Abhang ist das Furchtbare!

Der Abhang, wo der Blick hinunter stürzt und die Hand hinauf greift.

An den Menschen klammert sich mein Wille, mit Ketten binde ich mich an den Menschen, weil es mich hinauf reißt zum Übermenschen: denn dahin will mein *anderer* Wille.«

Denn Nietzsche hatte den nächsten großen Schritt getan; er war Evan Strowdes Welt ohne Triebkraft entflohen, und mit beiden Händen hatte er sein Schicksal als Prophet erfaßt. Er griff danach, obgleich es völliges Alleinsein bedeutete. Zuerst glaubte er, es sei ein »Wille zur Wahrheit um jeden Preis«, der ihn drängte. Später lotete er sein Ziel bis in dessen Tiefen aus; es war nicht einfach ein Wille zur Wahrheit – das wäre nicht genug gewesen –, sondern ein Wille zum Leben, zum Bewußtsein, zu geistigem Durchdringen der toten Materie.

Damit war das Problem noch nicht gelöst. Es hätte vielleicht so sein können, wenn unsere Zivilisation zweitausend Jahre jünger gewesen wäre. Was Nietzsche anstrebte, war die Stiftung einer neuen Religion.

Wie Rilkes Malte glaubte er, er sei der einzige Mensch, der diese Notwendigkeit erkenne und darum ganz allein das ungeheure Werk beginnen müsse. Aber er war nicht sicher, wie er es anfangen sollte. Seinem Studium nach war er Philologe. Er wäre besser dran gewesen, wenn man ihn zum Priester oder Schriftsteller erzogen hätte. Newman zum Beispiel war Nietzsche im Grunde seines Wesens sehr ähnlich, und er hatte das Glück, den Weg zu einer bestehenden Institution zu finden; das war das einzig Vernünftige; denn sich in die Einöde zurückzuziehen, ist für einen modernen Europäer kein gangbarer Ausweg. Indessen müssen wir zugeben, daß Nietzsches Einfluß weitaus größer gewesen ist als der Newmans, einfach darum, weil dieser wirklich beschloß, sich innerhalb der Kirche zu entfalten. Nietzsches Heroismus war vergleichsweise größer; er litt mehr; seine Tragödie bewegt uns, was Newmans dunkleres Schicksal nicht vermag.

Doch das eigentlich furchtbare Element in Nietzsches Leben ist der Verfall. Unter normalen Umständen würde Nietzsche die Kraft gehabt haben, eine geistige Erneuerung zustandezubringen; statt dessen starb er im Wahnsinn, wie ein großes Geschütz durch einen unscheinbaren mechanischen Fehler explodiert und die ganze Mannschaft tötet. Mit aller Macht in seinen Händen, mit einem psychologischen Einblicksvermögen in sich selbst, das sogar Lawrence, verglichen mit ihm, als Laien auf diesem Gebiete erscheinen läßt, brach Nietzsche zusammen. Warum geschah das? Wie hätte er es vermeiden können? Irgend etwas war verkehrt. Die neue Religion wurde nie geschaffen. Nietzsche wurde mißverstanden, mehr von den Neurotikern, die den Anspruch erhoben, seine Jünger zu sein, als von seinen Feinden. Es ist ein unabsehbares Problem. Seit Nietzsches Tod haben zwei große Propheten seines Ranges es wieder aufgegriffen: Shaw und Gurdjew. (Ich werde im letzten Kapitel dieses Buches einen kurzen Blick auf ihren Beitrag zur Lösung dieser Frage werfen.) Von keinem kann gesagt werden, daß er es gelöst hätte, obwohl beide es auf eine neue Ebene gestellt haben und zu einigen geistig erregenden Ergebnissen gekommen sind. Eliot hat es für sich gelöst in seiner Lehre »Zurück zur Tradition«. Das ist ebenfalls ein Aspekt, der uns leichter zugänglich sein wird, wenn wir im letzten Kapitel von T. E. Hulme sprechen.

An dieser Stelle können wir Nietzsches Beitrag nun zusammenfassen. Er hat die Frage des Ausgleichs zwischen Körper, Gefühl und Geist gelöst und ist zu demselben Schluß gekommen, zu dem wir im vierten Kapitel gelangt sind. Er hat gezeigt, daß er den Outsider für einen verkleide-

ten Propheten hält – sogar vor sich selbst verborgen –, dessen Erlösung darin liegt, sein tiefstes Ziel zu entdecken, um sich dem dann ganz und gar zu widmen. Er neigt nicht zu Sartres Lehre vom »Engagement« – daß jegliches Ziel genüge, vorausgesetzt, daß es selbstlos sei. Wenn wir versuchen wollten, die Absicht des Propheten in ihrer am einfachsten faßbaren Form auszudrücken, so könnten wir sagen, daß sie ein Verlangen danach gewesen sei, in jedermanns Ohr zu rufen »Wach auf!« Aber aufwachen wozu? Aufwachen wovon? Schlafen denn alle Menschen?

Was uns jetzt offensichtlich fehlt, ist eine gründliche psychologische Abschätzung der menschlichen Situation. Alles Bisherige hat nur beschränkte Geltung, ehe wir nicht sagen können: Dies ist das Wesen des Menschen, und dies sind seine Absichten.

Ich habe in diesem Kapitel nicht versucht, einen vollständigen Überblick der von Nietzsche angestrebten Antwort auf diese Fragen zu bieten; ich habe nicht einmal die Bücher zitiert, in denen er sich sehr ernsthaft mit dem Outsider-Problem befaßt (»Jenseits von Gut und Böse«, »Die Genealogie der Moral«, »Der Wille zur Macht«). In gewissem Maße machen die beiden nächsten Kapitel das auch überflüssig. Außerdem ist es kein philosophisches Problem; Nietzsche selbst hat ja erkannt: Intellekt genügt nicht. Dennoch blieb er ein Philosoph, der den Problemen mit dem Werkzeug des Philosophen zu Leibe rückte: der Sprache der Kritik, der Ordnung der Gedanken in Paragraphen und Kapitel. Aber im »Zarathustra« wurde es klar, in welcher Richtung die Antwort lag, nämlich in der des Künstler-Psychologen, des intuitiven Denkers. Es gibt in der Weltliteratur nicht viele solcher Gestalten; die großen Künstler sind keine Denker, und die großen Denker sind selten Künstler. Eine der wenigen Nationen, die große Männer hervorgebracht haben, die diese beiden Eigenschaften in sich vereinten, ist Rußland; und zweien von Rußlands größten Romanschriftstellern müssen wir uns nun zu weiterer Betrachtung des Outsiders zuwenden.

Sechstes Kapitel

Die Frage nach dem wahren Ich

Der Outsider weiß nicht recht, wer er ist. Er hat ein »Ich« gefunden, aber es ist nicht sein wahres »Ich«. Seine Hauptaufgabe ist, den Weg zurück zu sich selbst zu finden.

Das ist nicht ganz einfach. Eigentlich haben wir, streng genommen, dieses Problem noch nicht berührt. Wir haben lediglich die »Verlorenheit« des Outsiders analysiert. Selbst »der Versuch der Daseinsbewältigung« erwies sich hier als unergiebig und hat uns allenfalls etwas mehr Einblick in das komplizierte innere Uhrwerk des Outsiders gebracht. »Einen Weg zurück zu sich selbst zu finden«, so haben wir sein Ziel vorläufig definiert. Aber dies ist keine so einfache Angelegenheit, wie gewisse erfolgreiche Schriftsteller unserer Zeit in ihrer romanhaften Darstellung von Outsidern vorgegeben haben (in Bestsellern über das Leben van Goghs, Gauguins u.a.m.) Es verlangt eine ins einzelne gehende psychologische Analyse, eine Genauigkeit der Sprache, für die wir in der modernen Literatur kein Beispiel haben (mit Ausnahme der Lyrik Eliots, insbesondere der »Vier Quartette« und bestimmter Abschnitte von Joyces »Ulysses«). Es ist ein Thema, das für das Verständnis voller Fußangeln steckt. Und wenn man darüber schreibt, so wird einem recht deutlich, daß unsere Sprache ein verbrauchtes und unwirksames Instrument geworden ist in den Händen von Journalisten und Schriftstellern, die nichts zu sagen haben.

Nun ist die Sprache das natürliche Hilfsmittel der Selbstanalyse; der Gedanke vom »Weg zurück zu sich selbst« kann durch kein anderes Mittel zum Ausdruck gebracht werden. Aber es kann der Aufmerksamkeit des Lesers nicht entgangen sein, daß unsere ganze Analyse bisher darauf abzielte, zu definieren, was der Outsider mit »sich selbst« meint, und daß wir die Frage »des Weges« kaum berührt haben. In gewissem Grade folgt natürlich eine Frage aus der anderen, aber was ich hier besonders festhalten möchte, ist die Tatsache, daß der »Weg« keine Sache der Worte ist, sondern Sache der Tat. An einem gewissen Punkt stellt der Outsider die Frage Bunyans: »Was muß ich *tun*, um erlöst zu werden?« Wenn seine Antwort etwa die von Evan Strowde sein sollte: »Nichts ist wert, getan zu werden«, so ist ihm nicht zu helfen, und er sollte sich lieber die Kehle durchschneiden oder geistigen Selbstmord begehen. Glücklicherweise ist Strowdes Antwort kein logischer Engpaß; wir können die Frage immer noch aus einem anderen Blickwinkel angehen und fragen: erlöst wovon? Und das reduziert das Problem auf eine greifbarere Formulierung, nämlich auf unser Endgültiges Ja oder Endgültiges Nein. Denn »erlöst wovon« bringt unmittelbar die weitere Frage mit sich: Was wäre das Schlimmste, wovon du erlöst werden könntest? Kurz: welches ist die schlimmste Form des Endgültigen Nein? Wir haben einige furchtbare Beispiele erwähnt: Hiroshima, das armenische Massaker – und in »Die Sieben Säulen der Weisheit« gibt es Seiten, die schrecklich genug sind, um einem empfindsamen Menschen den Appetit zu verderben. Aber bei alledem sind dies nicht die letzten und äußersten Formen des Bösen; es ist das alte Lied und ganz geläufig in der Geschichte. Man kann verschiedene Beispiele dieser Art in der Assyrischen Abteilung des Britischen Museums nachlesen: wie Assur Nasir Pal II. »seine jungen Männer und Mädchen verbrannte« und noch andere Grausamkeiten beging, zu abstoßend, um hier wiedergegeben zu werden, aber schließlich kann man auch ganz leicht Parallelen dazu finden in Belsen und Buchenwald, nachdem weitere dreitausend Jahre Zivilisation vergangen sind. Nein, diese Untaten sind gewiß bedrückend, aber sie lasten nicht so auf uns, daß wir meinen müßten, man könne sich von ihnen nicht freimachen.

Wenn wir die »Verheerungen« der beiden James, Vater und Sohn, betrachten, kommen wir näher an das Problem des wirklich Bösen heran. Dieses Böse ist eindringlicher; es greift den Geist an, nicht den Körper. Assur Nasir Pal wie die Menschen, die er zu Tode folterte, könnten dadurch gleichermaßen in ein »Gebilde bebender Angst« verwandelt werden. Ein Hitler wäre dagegen ebenso hilflos wie die Juden des Warschauer Ghettos. In solch schrecklichem Lichte gesehen, sind die Menschen nicht mehr wirkliche Wesen; sie sind auf eine gemeinsame Ebene der Unwirklichkeit herabgedrückt.

»... denken an uns, nicht als verlorene, ungebärdige Seelen,
sondern als hohle, ausgestopfte Menschen.« (Eliot)

» Wenn einmal die Stunde für mich schlagen sollte wie für ihn, so könnte nichts, was ich besitze, mich retten ...« (James Senior)

Diese Schlußfolgerung anzuerkennen, wäre furchtbar. Als menschliche Wesen können wir es nicht tun. Wir müssen noch einmal fragen:

Gibt es keinen Ausweg?

Unsere Methode, dem Problem beizukommen, wird so wie bisher konkrete Beispiele anführen müssen. Vielleicht können wir wieder bei William James einen Hinweis finden. Die religiösen Fälle sind »abgetan«; das schränkt die Auswahl »kranker Seelen« ein. Aber unter anderen Fällen zitiert James auch Tolstois »Bekenntnis«, und das scheint ein vortrefflicher Ausgangspunkt; denn Tolstoi begann zumindest als Freidenker, wie es in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts der Brauch war. Tolstoi ist überdies Nietzsche und Kierkegaard darin ähnlich, daß er schließlich religiöse Konsequenzen zog, weil er es unmöglich fand, die orthodoxe Kirche zu ertragen – ein weiterer Zug, der Outsidern gemeinsam ist.

»Ein Bekenntnis« berichtet, wie Tolstoi in seinem fünfzigsten Lebensjahr (damals bereits der berühmte Autor von »Krieg und Frieden« und »Anna Karenina«) von innerer Unruhe heimgesucht wurde durch Fragen wie: »Was ist das Leben? Warum lebe ich überhaupt? Warum muß ich etwas tun? Hat das Leben irgendeinen Sinn, der den unvermeidlichen Tod zu überwinden vermag?«

Es ist interessant festzustellen, daß Tolstoi sagt und offenbar auch glaubt, daß diese Fragen ihn vordem niemals ernstlich behelligt hatten; indessen hat er fünfzehn Jahre früher Peter Besuchow in »Krieg und Frieden« die Worte in den Mund gelegt: »Was ist böse? Was ist gut? ... Wozu lebt man? Was bin ich? Was ist Leben? Was ist Tod?« usw. Es gibt offensichtlich verschiedene Grade des Bewußtwerdens von Outsider-Problemen, und die Macht des späteren Geschehens ließ Tolstoi über das frühere hinweggehen. Aber wir müssen auch die Tatsache festhalten, daß, je härter die Probleme den Menschen treffen, sie ihn um so unfähiger machen. Tolstoi ist ein Beispiel für das im vierten Kapitel erwähnte Phänomen: teilweise Lösung der Probleme und teilweises Verbleiben in dem alten Zustand des Einmalgeboreneins. Wiederum in »Krieg und Frieden« beobachtet Peter Besuchow bei der Szene des Feuergefechts, daß die Soldaten sich nicht bewußt sind, was sie eigentlich tun. Das Problem des Todes und der Sinnhaftigkeit des Lebens ist ganz und gar abgesondert von menschlicher Grausamkeit und des »Menschen Unmenschlichkeit gegen den Mitmenschen«. Assur Nasir Pal und Hitler dürften dem kaum entsprechen. Walter Paters Florian in »Kind im Hause« stellt fest, daß alle lebenden Geschöpfe in ein »weites Netz von Grausamkeit« verfangen sind, wie liebenswürdig und menschlich sie immer sein mögen. Das Böse liegt stets auf der Lauer.

Tolstois Erfahrungen begannen wie die Roquentins: »Vor fünf Jahren stieß mir etwas Seltsames zu. Zunächst erlebte ich Augenblicke der Verwirrung und einer Stockung des Lebens derart, daß ich nicht wußte, wie ich leben oder was ich tun sollte ... Dann kehrten diese Momente der Verwirrung öfter und öfter wieder ...

Schließlich folgten Anfälle von »Ekel«: »Ich fühlte, daß das, worauf ich bisher gestanden hatte, zusammengebrochen war und daß ich keinen Boden mehr unter den Füßen hatte. Was ich bisher gelebt hatte, das gab es nicht mehr, und ich hatte nichts, woraufhin ich weiter hätte leben können.«

»Es gibt kein Abenteuer«: man braucht die Parallele nicht herbeizuzwingen. Tolstoi fand ein Gleichnis, das die Haltung des Outsiders zu anderen Menschen vollends deutlich macht: er erzählt eine Fabel aus dem Fernen Osten von einem Mann, der sich am Rande eines Abgrundes an einen Busch klammert, um einem wilden Tier über ihm und einem Drachen unter ihm zu entgehen. Zwei Mäuse nagen an den Wurzeln dieses Strauches. Doch während er da hängt und auf den Tod wartet, sieht er einige Honigtropfen auf den Blättern des Strauches, er langt danach und saugt sie auf. Das ist der Mensch, in der Schwebe zwischen den Möglichkeiten eines gewaltsamen Todes durch Mißgeschick und des unabwendbaren natürlichen Todes, die beide noch durch Krankheiten beschleunigt werden, – und dennoch ißt er, trinkt er und lacht im Kino über Fernandel. Das ist der Mensch, der den Outsider krankhaft nennt, weil dieser kein Verlangen nach Honig hat!

An dieser Stelle können wir von Tolstois »Bekenntnis« zu der erdichteten Schilderung einer Krise übergehen, wie er sie in der kurzen Erzählung »Aufzeichnungen eines Irrsinnigen« gegeben hat. Das wird die Sache sogar noch klarer machen. Der Held dieser fragmentarischen Geschichte berichtet, daß er gerade von einer Kommission untersucht worden sei, um für geisteskrank erklärt zu werden. Es kam nicht dazu, aber nur, weil er seine Kräfte zusammennahm und sich nicht verriet. Er erzählt dann weiter, wie er »verrückt« wurde. Als Kind hatte er einmal einen »Anfall« gehabt, als er die Geschichte von der Kreuzigung hörte; die Grausamkeit hatte ihn tief beeindruckt: »Ich schluchzte und schluchzte und fing an, meinen Kopf gegen die Wand zu schlagen.«

Darauf folgt ein Bericht über seine Kindheit, die Zeit zwischen dem zehnten und zwanzigsten Lebensjahr, und über »sexuelle Unreinheit« (noch der spätere Tolstoi hatte eine Anfechtung wegen sexueller Unreinheit, die Kierkegaard und Nietzsche wohl komisch gefunden hätten). Dann ist von Staatsdienst, Heirat und Verwaltung seiner Güter die Rede; schließlich wird er Friedensrichter. Er steht nun am Anfang der mittleren Lebensjahre.

Dann kommt der erste Anfall. Er befindet sich auf der Reise, um ein weit entferntes Landgut zu kaufen, als er im Wagen aufwacht »mit dem Empfinden, daß da etwas Erschreckendes sei«. Es ist wie bei dem Anfall, der Henry James der Ältere bei voller Zufriedenheit und Gesundheit traf. Seine Wirkung ist fast so wie Roquentins Ekel. Sie fixiert sich an bestimmte Dinge, etwa das Muttermal an der Wange eines Gastwirts, die Ecken eines geweißten Zimmers.

In der Nacht überfällt ihn der Schrecken von neuem, und er denkt:

»Warum bin ich hierher gekommen? Wohin will ich eigentlich? ... Ich laufe vor irgend etwas Fürchterlichem fort und kann ihm nicht entfliehen. Ich bin immer mit mir selber zusammen, und ich selbst bin mein Peiniger ... weder das Gut in Penza noch irgendein anderes vermag meinem Wesen etwas hinzuzufügen, noch etwas von ihm fortzunehmen: und ich bin meiner selbst überdrüssig und finde mich unerträglich und bin mir selbst zur Qual. Ich möchte einschlafen, mich selbst vergessen und kann es nicht. Ich kann von mir selber nicht loskommen.«

Hier sind in einer Wendung Anklänge an T. E. Lawrence zu vernehmen (»... ich konnte das ›Ich‹, das ich hörte und sah, nicht leiden«), aber auch an Roquentin, Nijinskij oder William James (»Nichts, was ich besitze, kann mich retten ...«).

Die Geschichte schildert dann einige dieser Anfälle im einzelnen. Der Gedanke an den Tod beunruhigt ihn, sowie die Sinnlosigkeit des Lebens.

»Was soll nun das Leben? Ist es nur da, um abzusterben? Soll ich mich nicht gleich jetzt töten? Nein, davor fürchte ich mich. Soll ich warten, bis der Tod von selbst kommt? Doch davor fürchte ich mich noch mehr. Also muß ich schon am Leben bleiben. Doch zu welchem Zweck? Um schließlich doch zu sterben? Ich kam nicht heraus aus diesem verhängnisvollen Zirkel. Ich nahm ein Buch zur Hand und begann zu lesen; für einen Augenblick vergaß ich mich, doch dann kam wieder die gleiche Frage mit dem gleichen Schrecken in mir auf. Ich legte mich ins Bett und schloß die Augen, doch das machte es noch schlimmer.«

Er versucht zu beten, in jenem zweifelnden Sinne wie in »Aschermittwoch«: »Wenn Du bist, dann offenbare mir, warum und was ich bin.« Doch er kommt zu keinem Ergebnis.

Das Ende der Erzählung ist ziemlich unstimmig. Auf einem Jagdausflug verirrt er sich im Wald und wird erneut von »dem Schrecken« angefallen. Aber er ist dem intuitiven Wissen um den Ausweg näher. Wieder zu Hause, beginnt er um Vergebung seiner Sünden zu beten. Einige Tage später, als ein nahegelegener Besitz zum Verkauf angeboten wird unter Bedingungen, die dem Grundbesitzer große Vorteile einbringen würden, den Bauern aber keine, erkennt er, daß »alle Menschen Kinder des gleichen Vaters sind«; und er entschließt sich, das Gut nicht zu kaufen. Später verschenkt er an der Kirchentür all sein Geld an Bettler und kehrt mit den Bauern heim, bei Gesprächen über religiöse Dinge. (Wieder die seltsame Ähnlichkeit mit Nijinskij.) Daraufhin, so kann man annehmen, haben seine Angehörigen versucht, ihn für geistesgestört erklären zu lassen.

Bis zu einem bestimmten Punkt also können wir verfolgen, was mit dem »Verrückten« geschieht, da wir gesehen haben, wie es den anderen Outsidern erging. Aber was soll all dies Beten nun, das Lesen im Alten Testament bedeuten? Diese Erzählung hat Tolstoi geschrieben, als er siebenzig Jahre alt war, aber ihre Schlußfolgerung scheint kein großer Fortschritt gegenüber Peter Besuchows Lösung zu sein, die der Autor niederschrieb, als er halb so alt war: nämlich daß sein Held Freimaurer wurde und tatkräftig die Lehre von der brüderlichen Gemeinschaft aller Menschen sich zu eigen machte. Doch Tolstoi war kein Narr. An dieser Schlußfolgerung muß etwas Gültiges sein, etwas, das sich aus den Voraussetzungen des Outsiders ergibt.

Aber ehe wir diese Frage vorantreiben, wird noch eine andere Gestaltung desselben Themas durch Tolstoi uns besser weiterhelfen. Zu Beginn von »Ein Bekenntnis« spricht er von der zunehmenden Häufigkeit der Anfälle:

»Es ging mir, wie es jedem ergeht, der an einem inneren Leiden erkrankt. Erst erscheinen geringfügige Anzeichen einer Unpäßlichkeit ..., dann wiederholen sich diese Anzeichen immer häufiger und häufiger und fließen zu einem zeitlich unteilbaren Leiden zusammen. Das Leiden wächst, und der Kranke hat kaum Zeit, sich zu besinnen, da ... kommt – der Tod.«

Tolstois »Tod des Iwan Iljitsch« vollzieht sich nach diesem Plan. Die Erzählung schildert den einmal-geborenen kleinen Beamten Iwan Iljitsch, wie er Friedensrichter wird (»Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet«, war einer von Tolstois bevorzugten Predigttexten), mit seinem Zuhause, den Kindern, Kollegen, die ihn bewundern, dem Klub usw. Dann zeigt sich die erste »leichte Indisposition«. Der Krebs zehrt an ihm, und als die Erkenntnis, daß er sterben muß, über ihn hereinbricht, fängt er an, sich zu fragen: »Wie, wenn mein ganzes Leben wirklich verkehrt gewesen ist?« Eine Erkenntnis, welche die eines Roquentin vorausahnen läßt, von der Sinnlosigkeit seines Lebens, des Lebens aller anderen Menschen, geht ihm auf. Aber wie hätte er leben sollen, so fragt er sich. Er kann darauf keine Antwort finden. Da waren Augenblicke gewesen, aber gerade nur wie ein Aufblitzen, Regungen, die er unterdrückt oder vergessen hatte. Und was meine Frau und seine Kinder betrifft, so mögen sie ihn nicht wirklich, und wenn sie es täten, wäre auch das gleichgültig. Sein ganzes Leben lang hat er mit anderen Menschen zusammengelebt; jetzt stirbt er einsam. Doch eine plötzliche Regung der Barmherzigkeit seiner Frau gegenüber – es war bereits dahin gekommen, daß er ihre Unaufrichtigkeit und Oberflächlichkeit haßte –, erhellt plötzlich die Dunkelheit und gibt ihm einen Schimmer von Selbstlosigkeit. Und wie in einem Aufleuchten ist die Todesfurcht vergangen:

»Statt des Todes war Licht da ...
»Es ist zu Ende!« sagte jemand in seiner Nähe.
Er hörte diese Worte und wiederholte sie in seiner Seele.
»Mit dem Tod ist es zu Ende.«

Die Worte, die ihn von seinem Elend erlösten, waren: »Vergib mir.« Es finden sich nun bei Tolstoi vier Versionen religiösen Erwachens. *Sie alle beginnen damit, daß die jeweilige Person zum Outsider wird.* Sie müssen in zwei Kategorien eingeteilt werden: Peter Besuchow, der »Verrückte« und Tolstoi selbst litten alle unter »Anfällen« wie Roquentin. Iwan Iljitsch führte ein »unwirkliches Leben« und erkannte seine Unwirklichkeit erst, als er vor dem Tode stand, wie Meursault. In allen vier Fällen war das Hauptsymptom der Selbsthaß, der Wunsch, sich selber zu entfliehen. In allen vier Fällen gelingt die Flucht dadurch, daß das eigentliche Wesen des Christentums als Selbstlosigkeit begriffen wird. Die Absicht ist, sich selbst zu entkommen. Andere Menschen sind Mittel zu diesem Ziel, aber das Ziel bleibt immer die Flucht vor sich selbst. Wenn nun das Ziel wäre, andere Menschen zu lieben und praktische Barmherzigkeit zu üben, so könnte das Ergebnis leicht eine neue Art der Selbst-Liebe sein.

Man wird sofort erkennen, daß zwischen dieser Ansicht und Nietzsches Lehren im Zarathustra gar keine so starke Abweichung besteht. Zarathustra sagt: »Was ist das Größte, das ein Mensch erfahren kann? Es ist die Stunde der großen (Selbst-)Verachtung.« Die Mittel sind für Nietzsche andere, aber das Ziel ist das gleiche.

Tolstoi kann hier ein gutes Stück weiterhelfen, wo es um die Probleme des Outsiders geht. Er kann uns eine beträchtliche Strecke voranbringen; aber wenn wir an unserer ursprünglichen Ab-

sicht festhalten, nicht auf irgendwelche religiösen Schlußfolgerungen verfallen zu wollen, so ist es besser, nicht weiter über das Christentum Tolstois zu sprechen. Man muß zugeben, daß es ein rationales Christentum ist, welches den Sinn der Botschaft Christi in seinem Leben und seiner Lehre sieht, nicht in seinem »Opfertod«. Aber es führt auch an die Grenzen von Bereichen, die das Thema dieser Untersuchung in keiner Weise erhellen können, zu einer Art von Manichäertum etwa, bei dem die geistige Welt gut und von Gott, die materielle Welt dagegen böse und des Teufels ist. Die Manichäer im Mittelalter trieben ihren Glauben zur logischen Konsequenz und verdamnten sogar die Fortpflanzung der menschlichen Art, der Geschlechtsakt an sich galt als böse (so auch bei Tolstoi); und wenn jemand im Sterben lag, so verhalf man ihm durch Aushungern zu einem schnelleren Tod, wobei man versicherte, daß er alles Böse mit dem Fleisch zurücklasse. Tolstoi wendet sich von dieser extremen Auffassung ab, aber seine späteren Auffassungen von dem, was sündig sei und was nicht, lassen eine Religion von talmudischer Gesetzmäßigkeit und Dogmatik erkennen, wie sie von unseren existentialistischen Gedankengängen im ersten Kapitel her kaum zugänglich ist.

✱

Wer bin ich? – Das ist das entscheidende Problem für den Outsider.

Nun, wer ist er denn eigentlich? »Der Mensch ist eine bürgerliche Übereinkunft«, ein Rasthaus am Wege. Aber am Wege wohin? Oder ist er der Übermensch? Wir haben gesehen, daß der Übermensch nicht ein gigantisches Beispiel Nietzschescher Verrücktheit ist, sondern ein starker poetischer Begriff, der aus denselben Antrieben erwächst wie der des Heiligen und des geistlichen Reformators. Doch »der bedeutende Mensch ist ein Schauspieler seiner eigenen Ideale«, und man kann nicht gut spielen, wenn man nicht eine klare Vorstellung von der Rolle hat, die man spielen will. So ist denn auch, als Tolstoi »Irrsinniger« in seinem Wagen erwacht mit dem Alpdruck des Entsetzens und der Frage: »Wer bin ich?«, der Weg in Richtung des Übermenschen, des Heiligen oder des genialen Künstlers zeitweilig versperrt. Die Frage nach dem wahren Ich ist das Hindernis.

Dies ist interessant; denn was ist das wahre Ich? Die Leute, die morgens in die Stadt fahren und ihre Zeitungen lesen oder auf die Reklameschilder über den Sitzen auf der Gegenseite blicken, kennen keinen Zweifel darüber, wer sie sind. Und wenn auf einem solchen Plakat an Stelle der Reklame für Hühneraugenpflaster etwa Eliots Verse stünden:

»Wir sind die hohlen Menschen,
die ausgestopften Menschen,
aneinandergelehnt ...«,

sie würden es mit demselben nachsichtigen Interesse lesen wie die gereimten Werbesprüche für Rasierklingen und sich verwundert fragen, worauf die Fabrikanten wohl nächstens noch kommen werden. Einige von ihnen haben sogar Personalausweise bei sich – Macht der Gewohnheit –, die genau sagen würden, wer sie sind und wo sie wohnen.

Sie haben *Ziele*, diese Menschen, einige von ihnen solche in weiter Ferne: in drei Jahren ein neues Auto, in fünf Jahren ein Haus in Surbiton; aber ein Ziel ist kein Ideal. Sie sind keine Schauspieler. Sie wechseln jeden Tag ihr Hemd, aber niemals ihre Meinung von sich selbst. Newman bekannte, daß er, wenn er die Welt betrachte, nicht den geringsten Beweis für das Dasein Gottes wahrnehmen könne. Wir, die wir möglicherweise auch einmal so etwas wie Waslaw Nijinskis instinktive Gewißheit in irgendeiner Intuition erfahren haben – beim Anhören von Musik vielleicht –, wir können begreifen, daß die Idee von Gott eng verbunden ist mit dem dynamischen »Geist, der sich an den Gestaden der Materie bricht« und verstehen, was Newman meinte, wenn er auf dieses Meer von statischer Persönlichkeit blickte.

Diese Menschen sind wie in einem Gefängnis: so urteilt der Outsider. Sie sind dabei ganz zufrieden in ihrem Kerker, Tiere im Käfig, die niemals die Freiheit kennengelernt haben; aber dennoch ist es ein Gefängnis. Und nun der Outsider? Er ist ebenfalls im Gefängnis; fast jeder Outsider in diesem Buch hat uns das jeweils in seiner Sprache gesagt: doch er weiß es. Sein Wunsch ist, zu entfliehen. Aber das Ausbrechen ist nicht so leicht; man muß sein Gefängnis genau kennen, sonst kann man womöglich jahrelang einen Gang graben, um, wie der Abt in »Der Graf von Monte Christo«, schließlich in der benachbarten Zelle zu landen.

Und tatsächlich wird einem, wenn man jene Großstadtmenschen im Zuge ansieht, etwas Entscheidendes offenbar: denn man erkennt, daß für sie die Flucht dadurch schwierig wird, daß sie meinen, sie seien das Gefängnis selbst. Eine verwunderliche Situation! Man stelle sich ein großes Schloß auf einer Insel vor, mit Verliesen, aus denen zu entkommen fast unmöglich ist. Der Kerkermeister hat alle möglichen Vorrichtungen angebracht, um die Flucht der Gefangenen zu verhindern und hat noch eine letzte Vorsichtsmaßnahme getroffen: er hypnotisiert die Gefangenen und suggeriert ihnen sodann, daß sie und das Gefängnis eins seien. Wenn einer der Gefangenen sich bewußt wird, daß er frei sein möchte und dies seinen Mitgefangenen zu verstehen gibt, schauen sie ihn überrascht an und sagen: »Frei wovon? Wir sind doch selber das Schloß.« Was für eine Situation!

Und genau dies widerfährt dem Outsider. Es gibt nur eine Lösung. Er muß selbst das Schloß ausforschen, muß sich über dessen schwache Stellen klar werden und die Flucht allein planen. Und dieses »Sichauskennen im Schloß« ist es, was wir zu Beginn des vierten Kapitels meinten: »Des Outsiders Hauptaufgabe ist, sich selbst kennenzulernen.«

Natürlicherweise ist die erste Frage des Gefangenen, der sich aus der Hypnose zu lösen beginnt: Wer bin ich?

Im zweiten und dritten Kapitel war die Rede von Outsidern, die sich dessen bewußt wurden, daß sie nicht waren, was sie immer zu sein geglaubt hatten, als sie etwas spürten, was neue Möglichkeiten eröffnete: Die Augenblicke im Krieg bei Krebs, wo er »das eine, das einzige tat«, Strowdes »Lichtblick von einer Macht in ihm selbst« sowie die Vision des »Steppenwolfes« beim Anhören von Mozartmusik. Und das Wiedergewinnen dieses Einblicks in sich selbst hängt davon ab, daß man den Weg zu der Stelle zurückfindet, wo man es erfahren hat. Aber das Denken allein hilft nicht, denn gerade dies ist gefesselt mittels der Hypnose des Kerkermeisters, durch Gewohnheit, Bequemlichkeit, die Art und Weise »sich selbst zu sehen« und dergleichen mehr. Handeln ist notwendig. Ein Mensch kann seine geistigen Gewohnheiten durch einen Wechsel seiner Lebensweise ändern; manchmal aber kann eine Tat allein die gesamten geistigen Anschauungen vollständig wandeln. Ein Leichtfuß kann zu einem treuen Ehemann werden durch die bloße Wiederholung der Worte »Ich will«, gesetzt, daß er von ihrer Bedeutung stark genug erfüllt ist. Die Hauptsache ist, daß der Mensch eine Willensentscheidung für unumstößlich hält. Diese Definitionen, die sich folgerichtig aus dem vorigen Kapitel ergeben, führen uns in eine seltsame, zwielfichtige Landschaft, in welcher der Outsider halb verborgen ist in einem unzugänglichen Gefängnis voller Winkel und Schatten. Seine Absicht ist klar – für ihn selbst: er will den Weg zurück, zum Tageslicht, finden, wo er nur einen einzigen ungeteilten Willen weiß, Nietzsches »reinen Willen, ohne Trübungen durch den Intellekt«. Sein erster Schritt ist, das falsche Tageslicht des einmal-geborenen Bürgers zu verschmähen. Sein nächstes Problem ist, zu einer Tat zu finden, zu entschiedenem Handeln, das ihn seiner Zweifel und Selbstquälereien Herr werden läßt. An dieser Stelle können wir die Fäden der Erörterung einem anderen russischen Schriftsteller in die Hand geben und es ihm überlassen, sie uns weiterhin zu entwirren.

✱

Es hat in Fjodor Dostojewskijs Leben eine Reihe von Ereignissen gegeben, die »Wendepunkte« waren, plötzliche, heftige Erfahrungen, die sein inneres Wesen aufwühlten und ihn in die Lage des Outsiders brachten, der sich selbst wie einen Fremden sieht. Das gibt ihm für unsere Untersuchung einen besonderen Wert, insofern er die Wesenszüge des Outsider-Typs von van Gogh und Hermann Hesse in sich vereint: jenes Menschen also, der über seine Probleme schreibt sowie dessen, der sie lebt.

Dostojewskijs Vater wurde von seinen leibeigenen Bauern umgebracht; sie überfielen ihn eines Tages, als er betrunken war und töteten ihn auf absonderliche Art, indem sie seine Hoden verstümmelten. Sie verstanden, die Tatsache seines gewaltsamen Endes so gut zu verbergen, daß sie nie vor den Richter kamen. Dostojewskij erfuhr vom Tode seines Vaters, als er an der Technischen Hochschule in Petersburg studierte.

Der Ruhm fiel ihm plötzlich zu, als er erst vierundzwanzig Jahre alt war. Seine Erzählung »Arme Leute« wurde von den führenden russischen Kritikern als der hervorragendste Roman seit Gogols »Toten Seelen« gepriesen. Der unbekannt Student der Ingenieurwissenschaften wurde als

großer Schriftsteller gefeiert. Drei Jahre später kam der Rückschlag, als man ihn wegen Beteiligung an einer nihilistischen Verschwörung verhaftete. Die Geschichte von der vorgetäuschten »Exekution« auf dem Semjonowski-Platz ist allgemein bekannt (Dostojewskij läßt sie den Fürsten Myschkin in »Der Idiot« berichten). Als im letzten Augenblick die »Amnestie« kam, war einer der Verurteilten bereits wahnsinnig geworden und wurde nie wieder geheilt. Dostojewskij aber verbrachte die nächsten zehn Jahre in der Verbannung in Sibirien.

Sein späteres Leben ist ebenfalls eine Geschichte von plötzlichen glänzenden Erfolgen und von Katastrophen, die unversehens über ihn hereinbrachen. In seinem Umgang mit Menschen, besonders mit Frauen, zeigte er oft bestürzende Schwachheit und Dummheit; hingegen bewies er im Überwinden von Mißgeschicken wie auch beim Schreiben seiner Bücher außerordentliche geistige Energie. Und mit den Büchern selbst ist es nicht anders. »Die Brüder Karamasow«, »Die Dämonen«, »Der Idiot« sind gewiß die nachlässigsten großen Romane, die je geschrieben wurden; das muß gesagt werden. Freilich darf man hinzufügen, daß sie zugleich zu den bedeutendsten Romanen der Weltliteratur gehören.

Das Outsider-Thema ist in allem, was Dostojewskij jemals schrieb, gegenwärtig; seine fünf Hauptromane stellen einen zunehmend vielseitigen Angriff auf dieses Thema dar. Da die englische Ausgabe seiner Werke fünfzehn Bände umfaßt, ist es klar, daß wir uns hier streng auf das wichtigste daraus beschränken müssen. Der Abschnitt über Dostojewskij würde sonst im Verhältnis zu denen über die anderen Schriftsteller ganz aus dem Rahmen fallen. Das bedeutet, daß gewisse Werke, die sich für unsere Untersuchung wohl lohnen würden, gänzlich außer acht bleiben müssen, wie etwa »Der Doppelgänger«, »Aus einem Totenhaus«, »Der Spieler« und »Eine harte Jugend«.

Die für unseren Zweck besonders aufschlußreichen Romane sind »Aufzeichnungen aus dem Untergrund«, »Schuld und Sühne« und »Die Brüder Karamasow«.

»Aufzeichnungen aus dem Untergrund« ist die erste große Abhandlung über das Outsider-Thema in der modernen Literatur. Zusammen mit Hesses »Steppenwolf« kann es als eine der bedeutendsten Darstellungen der Outsider-Problematik angesehen werden, mit denen wir uns hier zu befassen haben. Vierundsechzig Jahre vor Hesses und sechsundvierzig Jahre vor Barbusses Buch geschrieben, als es noch keine andere Outsider-Literatur gab, ist es ein einzigartig bedeutendes Zeugnis existentialistischen Denkens. Sein russischer Titel »Aufzeichnungen von Unter-der-Türschwelle« enthält die Fiktion, daß sein Held kein Mensch, sondern ein Insekt sei. Und dies ist denn auch genau das, was er als sein Wesen entdeckt; seine ersten Worte sind: »Ich bin ein kranker Mensch ... ein schlechter Mensch. Ein abstoßender Mensch bin ich.«

Und die Analyse seines Charakters, die darauf folgt, zeigt uns, warum er sich selbst für ein Insekt hält. Schon seit zwanzig Jahren lebt er so, wie er sagt; stets für sich allein in seinem Zimmer, ist nur selten ausgegangen, hat seine schlechte Verdauung und seine schlechte Laune gepflegt und gedacht und gedacht ... Nun schwärmt er über fünfzig Seiten fort und legt seine Ideen dar. Er ist nervlich übersensibel: »Kein Buckliger, kein Zwerg konnte mehr zu Empfindlichkeit und Gekränktheit neigen als ich ...«

Dennoch klingt alles falsch; und wir werden schon ungeduldig bei den Wortspinnereien des Insektenmenschen, bis wir plötzlich erkennen, daß er trotz seiner langatmig gewundenen Redensarten wirklich etwas Wichtiges klarstellen will. Er steckt voller fantastischer Beschreibungen seines »komplizierten Geisteszustandes«. Hier ein Beispiel (stark gekürzt): »Wie geschieht denn das, zum Beispiel, bei Leuten, die es verstehen, sich zu rächen, und überhaupt – ihren Mann zu stehen? Wenn sie vom Rachedurst ergriffen werden, so bleibt ja von ihrem ganzen Wesen überhaupt nichts mehr übrig, außer diesem Gefühl. So ein Mensch schießt denn auch sofort wie ein wild gewordener Stier auf das Ziel los ... Solch einen unmittelbaren Menschen halte ich für den eigentlichen, den normalen Menschen, wie ihn Mutter Natur selbst haben wollte ... Solch einen Menschen beneide ich bis zur grünsten Galle! ...«

Das erinnert daran, wie T. E. Lawrence den Soldaten mit dem Mädchen beneidete oder den Mann, der einen Hund streichelte. Ja, wir wissen alles über diesen Aspekt des Insektenmenschen. Er denkt zu viel. Das Denken hat sein Blut verdünnt und ihn unfähig gemacht zu spontaner

Freude. Er beneidet einfältigere, dümmere Menschen, weil sie nicht in sich gespalten sind. Das ist nichts Neues. Was hat uns der Insektenmensch sonst noch zu sagen?

Nun, da ist die merkwürdige Tatsache, daß er *gerne* leidet.

»... gerade in dieser kalten, ekelhaften Halbverzweiflung, in diesem Halbglauen ... in eben diesem Gift unbefriedigter Wünsche ... liegt das Wesen jener sonderbaren Freude, von der ich gesprochen habe.«

Und diese »sonderbare Freude« steht im Mittelpunkt der Dialektik des Insektenmenschen, denn daran hängt die ganze Frage der Freiheit. Ist der Mensch wirklich des absolut Bösen unfähig, wie Boëthius (in der Nachfolge Platos) behauptet? Strebt er immer nach dem, was er instinktiv als das Gute begreift? Starke Argumente sprechen dafür. Für den Verbrecher ist das Verbrechen eine Antwort auf die Verwicklungen seines Daseins in der Gesellschaft. Wird dann die Seele, in diesem Falle, von natürlichen Gesetzen beherrscht, wie etwa Einsteins Gravitationsgesetze es sind? »Alles steht zum Besten in dieser besten aller Welten«; und Hegel vollendet mit großem Elan das einst von Leibniz entworfene System. (Schließlich war es Leibniz, der die Vorstellung von der Philosophie als überhöhter Logik geschaffen hat, die dann in der modernen Philosophie zu solch niederdrückenden Ergebnissen führte.) So herrscht nach Hegel die Vernunft über alles; die Menschen sind Zahnrädchen in einer großen Maschine, die für das letztlich Gute arbeitet.

Doch plötzlich fährt Dostojewskijs Insektenmensch mit seinen schlechten Zähnen und triefenden Augen auf und schreit: »Zum Teufel mit eurem System. Ich verlange das Recht, mich so zu benehmen, wie ich bin. Ich verlange das Recht, mich als ganz einzigartig zu betrachten.« Und nun können wir sehen, was der Insektenmensch wirklich zustandebringt mit seinen scheelen Seitenblicken und seinem schrillen Lachen. Sein Kampf ist eine Reaktion auf etwas, und dieses »Etwas« ist der rationale Humanismus. Und kurz darauf erkennen wir in einer Äußerung Nietzsches wieder:

»Theorien der Erneuerung der ganzen Menschheit mittels Systemen bejahen, das ist doch fast dasselbe, wie ... nun, wie etwa zu behaupten, der Mensch werde durch die Kultur weicher. Nach der Logik kommt man wohl zu dieser Schlußfolgerung. Der Mensch aber hat solch eine Vorliebe für das System und die abstrakte Schlußfolgerung, daß er bereit ist, die Wahrheit absichtlich zu entstellen, bereit, mit den Augen nicht zu sehen, mit den Ohren nicht zu hören, nur damit seine Logik recht behalte ... Die Kultur bildet im Menschen nur die Vielseitigkeit der Empfindung aus und ... das ist alles, was sie tut. Und gerade durch die Entwicklung dieser Vielseitigkeit wird der Mensch womöglich auch im Blutvergießen noch Genuß finden ... Ist es Ihnen nicht aufgefallen, daß die raffiniertesten Blutvergießer fast ausnahmslos die zivilisiertesten Menschen gewesen sind ...«

Das ist die Quintessenz von Nietzsches Vision auf jener Anhöhe ... Unvernunft, der Geruch von Blut, Gewalt und äußerste Verachtung für bloßen Intellekt. Wir können uns vorstellen, wie angewidert der Insektenmensch über die Freudsche Psychologie gewesen wäre, die solche höchst malerisch komplizierten Berichte aus den »Mechanismen« erklärt, wie sie »irrationale« menschliche Handlungen hervorbringen.

»Ja, Sie sagen sogar: Dann wird die Wissenschaft selbst den Menschen belehren und ihm sagen, daß er in Wirklichkeit weder Wille noch Laune besitzt noch je besessen hat, und daß er selbst nichts anderes ist als eine Art von Klaviertaste oder Drehorgelstift, und daß auf der Welt außerdem noch Naturgesetze vorhanden sind: so daß alles ganz von selbst geschieht. Folglich braucht man dann nur diese Gesetze der Natur zu entdecken, und der Mensch wird für seine Handlungen nicht mehr verantwortlich sein und ein ungemein leichtes Leben beginnen können. Selbstverständlich werden dann alle menschlichen Handlungen nach diesen Gesetzen mathematisch berechnet und in Logarithmentafeln eingetragen werden ...«

Und hier können wir innehalten, um festzustellen, daß diese Dialektik des Insektenmenschen, diese gegen den Rationalismus gerichtete Tirade, um viele Jahre früher veröffentlicht wurde, als man etwa den Namen Kierkegaards außerhalb Dänemarks oder den Nietzsches außerhalb Deutschlands hörte. Kierkegaards »Unwissenschaftliche Nachschrift«, die den Fall des Insektenmenschen, auf mehrere hundert Seiten ausgeweitet, darstellt, wurde unter dem seltsamen

Pseudonym »Johannes Climacus« im selben Jahr wie »Arme Leute« veröffentlicht, ohne indes einen ähnlichen Eindruck zu erzielen wie Dostojewskijs Erzählung. Kierkegaard war auch nicht der erste Vertreter der Existenzphilosophie; ein halbes Jahrhundert früher hatte ein unbekanntes Genie geschrieben:

»Alle Bibeln oder heiligen Bücher sind die Ursachen folgender Irrtümer gewesen.

Daß der Mensch aus zwei verschiedenen und gleich realen Wesenheiten besteht, nämlich: Leib und Seele.

Daß der Trieb, genannt ›das Böse‹, allein vom Leibe kommt, und die Vernunft, genannt ›das Gute‹, allein von der Seele.

Aber Folgendes, das hierzu das Gegenteil ist, ist die Wahrheit.

Der Mensch hat keinen Leib unterschiedlich von seiner Seele. Denn der sogenannte Leib ist der Teil der Seele, der von den fünf Sinnen erkannt wird.

Der Trieb ist das einzige Leben und ist vom Leibe, und Vernunft ist die Schranke oder äußere Begrenzung des Triebes.

Der Trieb ist ewiges Entzücken.«

Auch William Blake hatte nichts übrig für die Philosophen und ihre »Logarithmen«, und er verabscheute Systeme ebensowohl wie Kierkegaard. Dennoch mußte er viel Mühe aufwenden für seinen eigenen Entwurf einer Existenzphilosophie, denn:

»Ich muß mir mein eigenes System schaffen, oder ich werde der Sklave eines anderen ...

Meine Aufgabe ist nicht, zu bedenken und zu vergleichen; meine Aufgabe heißt: schaffen.«

So können wir mit einem Blick sehen, daß hier eine seltsame Gruppe von Männern zusammengekommen ist – Blake, Kierkegaard, Nietzsche und Dostojewskij: zwei entschiedene Gegner des orthodoxen Christentums also, ein heidnischer »Philosoph mit dem Hammer« und ein Gepeinigter, halb Atheist, halb Christ, die aber alle aus demselben Impuls und von demselben Drange vorangetrieben werden. Da wir nach unserer mühevollen Analyse klar erkennen können, daß dieser Impuls im Wesen des Outsiders liegt, so geht man wohl nicht zu weit, wenn man behauptet, daß *diese Männer im Grunde den gleichen Glauben hatten*. Die Unterschiede, die sie zu trennen scheinen, sind lediglich Verschiedenheiten des Temperaments; (man stelle sich etwa Blakes Reaktion auf Kierkegaards »Tagebuch eines Verführers« vor oder die Nietzsches auf Dostojewskijs »Aufzeichnungen des Staretz Sossima«!); der Grundgedanke ist bei allen Vieren derselbe.

Diese Schlußfolgerung anzuerkennen, bedeutet in der Tat einen großen Schritt vorwärts, wenn man die These dieses Buches gelten läßt, nämlich, daß die Werte des Outsiders religiöser Art sind; aber die gründliche Erörterung dieses Punktes hat Zeit, bis wir die Untersuchung Dostojewskijs abgeschlossen haben.

Die Beweisführung des Insektenmenschen erreicht einen Höhepunkt mit folgender wichtiger Feststellung:

»Wenn Sie sagen, man könne auch dieses nach der Tabelle ausrechnen, Chaos, Finsternis und Fluch – so wird der Mensch ja womöglich mit Absicht verrückt werden, um keine Vernunft mehr zu haben und sich zu verhalten, wie es ihm gefällt.

Daran glaube ich fest, denn genau genommen hat doch das ganze menschliche Tun, wie es scheint, tatsächlich bloß darin bestanden, daß der Mensch sich immerwährend bewies, daß er ein Mensch sei und kein Zahnradchen!

Und wer weiß, vielleicht liegt auch das ganze Erdenziel, zu dem die Menschheit strebt, nur in dieser einen ununterbrochenen Fortdauer eben dieses Strebens, mit anderen Worten: im Leben selbst, nicht in jenem Ziel, das natürlich nichts anderes sein kann, als Zweimal-zwei-ist-vier, also eine statische Formel.

Indessen bin ich überzeugt, daß der Mensch auf das wirkliche Leiden, d.h. auf Zerstörung und Chaos niemals verzichten wird. Das Leiden – ja, das ist doch die einzige Ursache der Erkenntnis!

Ich bin für ... den Eigenwillen und dafür, daß er mir zu jeder Zeit sicher ist.«

Nach solchen ungeheuerlichen Analysen kann sich dieser Insektenmensch der Schlußfolgerung Evan Strowdes nicht widersetzen: »So sind wir zu der Überzeugung gekommen, das Beste, was wir tun können, sei: gar nichts zu tun – in eine kontemplative Untätigkeit zu versinken.«

Doch weiß er ebenso gut wie Strowde, daß er dies nicht wirklich will; es ist ja nur etwas Zweit-rangiges statt etwas anderem, »Etwas, wonach ich hungere, doch was ich niemals finden werde.« So schließt die Vorrede des Insektenmenschen an den Leser.

Der zweite Teil seines »Bekenntnisses« ist die Geschichte seiner eigenen Vergangenheit und des flüchtigen Wahrnehmens jenes »Etwas, das er nicht finden kann«. Es ist nicht eben eine gute Geschichte. Er erzählt, wie er sich bei einem Treffen einiger alter Schulkameraden, die ihn offensichtlich nicht mögen, diesen aufdrängt und wie er ihnen, nach einigen Demütigungen, in ein Bordell folgt. Als er mit einer Prostituierten namens Lisa im Bett liegt, beginnt er ein Gespräch über den Tod. Und während er spricht, entzündet sich seine Vorstellungskraft. Er fängt an, von Liebe, Religion und Gott zu sprechen. Als sie ihm spöttisch vorwirft, er rede wie ein Buch, wird er nur noch beredter; und auf einmal ist es Dostojewskij selbst, der große Künstler und Psychologe aus »Arme Leute«, der ein Bild menschlichen Elends und erlösender Liebe zeichnet, wie er ins Dunkel hineinspricht zu der jungen Prostituierten, die an seiner Seite liegt. Das ist jener Augenblick für den Outsider, in dem er Harmonie fühlt und die Ahnung von einer »Macht in ihm selbst« aufleuchtet. Das Mädchen fängt plötzlich an zu weinen, doch der Outsider steht wortlos auf und verabschiedet sich, nachdem er ihr seine Adresse gegeben hat.

Aber als das Mädchen einige Tage später zu ihm kommt, ist ein vollständiger Wandel seiner inneren Haltung eingetreten; jener »Lichtblick« ist völlig verschwunden; sein altes, reizbares, zu Heftigkeit neigendes Ich ist wieder da. Er verwünscht Lisa, er beleidigt sie. Und als sie dann mit der Einsicht der liebenden Frau errät, daß er verzweifelt unglücklich ist und sich ihm, einer plötzlichen Regung folgend, anbietet, schlägt seine Selbstverachtung in Haß gegen sie um. Er nimmt ihren Körper und bietet ihr dann Bezahlung für ihre »Dienste« an. Sie geht, so ist er wieder allein und fühlt sich plötzlich verloren und elend, er haßt sich und seine Unfähigkeit, die immerwährenden Konflikte in seinem Inneren zu lösen.

Die »Aufzeichnungen aus dem Untergrund« sind eine widerliche Geschichte, in einem so unnötigen Maße scheußlich, daß sie kaum lesbar sind. Was dieses Werk, mehr als jedes andere der bisher zitierten, zutage bringt, ist das gequälte, in sich gespaltene Wesen des Outsiders. Der üble Geschmack, den das Buch hinterläßt, kommt von seinem Mißlingen als Kunstwerk, seinem aufdringlichen Katzenjammerton im Hinblick auf die Schwäche der menschlichen Natur, und anderem mehr. Viele von den Werken Dostojewskijs hinterlassen den gleichen üblen Geschmack, sein »Ewiger Gatte« und viele der Kurzgeschichten erwecken ein aus Langeweile und Abscheu gemischtes Gefühl, jene Art von Gereiztheit, wie man sie auch angesichts von Aldous Huxleys systematischem Hinschlachten aller seiner Romanfiguren empfindet. Wenn wir Dostojewskij etwa nach einem solchen Werk zu beurteilen hätten, käme es am Ende auf dasselbe Verdikt hinaus, wie es Shaw über Shakespeare gefällt hat – daß er die menschliche Schwäche kenne, ohne etwas von menschlicher Stärke zu wissen.

In Wirklichkeit stimmt das aber nicht; denn Dostojewskijs Werdegang als Romanschriftsteller zeigt eine allmähliche Entwicklung seiner Kenntnis von menschlicher Stärke. Die Helden seiner ersten Bücher sind in jeder Hinsicht »gottlos«; dann aber, nach und nach, sind sie nicht mehr unnütz und trivial. Auf Raskolnikow folgt Fürst Myschkin, ihm folgen Kirilow und Schatow, sowie schließlich die Brüder Karamosow, die im Vergleich zu dem Insektenmenschen Riesengestalten sind. »Schuld und Sühne« hat viel Kritik erfahren müssen, die stets einen moralischen Traktat über die Verruchtheit, sich am Menschenleben zu vergreifen, darin hat sehen wollen, trotz Dostojewskijs deutlichen Erklärungen über seine wirkliche Absicht, die weit weniger erkennbar ist. Selbst Nikolaus Berdjajew, dessen Buch über Dostojewskij das anregendste ist, das je geschrieben wurde, macht sich den christlichen Standpunkt zu eigen und verdammt Raskolnikow als »kaltes Ungeheuer«.

Nachdem wir bereits gesehen haben, was geschieht, wenn der Outsider den »Versuch zur Daseinsbewältigung« unternimmt, können wir diese Deutung ablehnen, ohne befürchten zu müssen, das Liefere darauf hinaus, einen Mord gutzuheißen. In »Schuld und Sühne« befindet sich Raskolnikow in der gleichen Situation wie der Insektenmensch; er lebt allein in seinem Zimmer, mür-

risch, allzu selbstbewußt, haßt die menschliche Erbärmlichkeit und verabscheut die menschliche Schwäche, die er für ihre Ursache hält. Mit seinem ganzen Wesen erstrebt er einen Kontakt mit der »Macht in ihm selbst« und weiß, daß er dazu seinen Willen auf ein wichtiges Ziel ausrichten muß, um zu entschiedenem Handeln zu kommen. In einem späteren Kapitel (nach dem Mord) beschreibt Dostojewskij das Erwachen Raskolnikows:

»Seine Bewegungen waren bestimmt und klar, eine feste Absicht lag in ihnen. ›Heute noch, heute noch! ...‹ murmelte er vor sich hin. Er begriff jedoch, daß er noch schwach war, aber seine starke seelische Spannung verlieh ihm Kraft und Selbstvertrauen.«

Und etwas später heißt es:

»Eine wilde Energie blitzte in seinen fiebrigen Augen auf und sprach aus seinem abgemagerten, gelblich-bleichen Gesicht. Er wußte nicht und dachte auch nicht nach, wohin er wollte; er wußte bloß eins, ›daß all das heute noch beendet werden müsse, daß er anders nicht nach Hause zurückkehren werde, weil er so nicht weiterleben will««

Nun können wir erkennen, daß »Schuld und Sühne« in der Tat einfach eine Studie über das Thema ist, von dem wir im vierten Kapitel gesprochen haben – das entschiedene Handeln. Die Lage Raskolnikows hat viel mit der Nietzsches gemein: er haßt seine eigene Schwäche, haßt menschliche Schwäche und Erbärmlichkeit überhaupt. Sein stärkster Trieb richtet sich auf Kraft und Gesundheit, auf den »reinen Willen, ohne die Trübungen und Verwirrungen des Intellekts«. Er glaubt nicht, daß er bis auf den Grund seines Wesens verdorben ist; er glaubt nicht, daß »keine Gesundheit in uns ist«. Es ist Kraft vorhanden – er ist dessen gewiß –, wenn es auch eine weite, weite Strecke bis dahin bleibt und viel Willenskraft dazu gehören würde, sich den Weg dorthin zu bahnen. Nun gut, man zeige ihm also einen Weg, irgendeinen. Man zeige ihm einen Feind, der seiner Kräfte wert ist.

Und hier liegt die Schwierigkeit. Denn Raskolnikow hat, wie der Held bei Barbusse, »kein Genie, kein besonderes Talent«.

Ein Schriftsteller, ein Denker, ein Prediger, ein Soldat, sie alle könnten in dieser Umgebung von sozialem Elend und Verfall etwas finden, was wert wäre, getan zu werden. Aber Raskolnikow glaubt nicht an seine Aufgabe. Er sieht Petersburg so, wie Blake London gesehen hat und die »industrielle Revolution«.

»Ich wandre durch all die schmutzigen Straßen
Da, wo die trübe Themse fließt,
Und seh' auf jedem Menschenantlitz dort
Spuren der Schwäche und des Leids.«

Das Elend, das junge russische Studenten dazu veranlaßte, sich Männern wie Herzen und Bakunin anzuschließen, erweckte in Dostojewskij ein tieferes Gefühl als das bloße Verlangen nach sozialer Revolution. Und in »Schuld und Sühne« ist der leidende, fiebernde Raskolnikow das Sprachrohr seines Autors. Seine Reaktion auf alles Geschehen ist jeweils die dichterische Fassung von Dostojewskijs eigenem Empfinden.

Hier nun wird das Problem der Interpretation schwierig. Denn Raskolnikows Reaktion auf seine Wahrnehmung des allgemeinen Elends ist, daß er einen Mord begeht, eine alte Pfandleiherin umbringt, deren Tod einem doppelten Zweck dienen soll: einmal, ihn mit Geld zu versorgen, damit er aus seiner drückenden Armut herauskommt, und zum anderen soll es eine Tat der Herausforderung sein, ein entschiedenes Handeln. Der Mord erfüllt indessen keinen dieser beiden Zwecke: der Täter kommt weder zu Geld, noch löst er irgendwelche Probleme. Der Leser aber fragt: Warum vermag er kein Problem zu lösen? Und es ist nur zu leicht, sein Grauen über die Bluttat mit einer moralischen Absicht auf seiten des Autors zu »identifizieren«. Berdjajew schreibt:

»Die geistige Natur des Menschen verbietet ihm, auch den geringsten und unbedeutendsten seiner Mitmenschen zu töten: Das würde für ihn den Verlust seiner eigentlichen Menschlichkeit bedeuten ...; es ist ein Verbrechen, das kein höherer Zweck zu rechtfertigen vermag. Unser Nächster ist mehr wert als irgendein abstrakter Begriff ...
Dies ist die christliche Auffassung und auch die Dostojewskijs.«

Das ist freilich eine bequeme Vereinfachung, die die wirkliche Bedeutung des Romans völlig verdunkelt. Raskolnikow lehnt diesen Standpunkt ab, und es ist kein Anzeichen dafür da, daß etwa sein Autor ihn anerkennt. Dostojewskij sagt nicht: »Mord ist unrecht, weil die christliche Auffassung von der Heiligkeit des Menschenlebens richtig ist.« Seine Thematik ist weitaus subtiler; und obwohl es zutrifft, daß seine letzten Folgerungen christlicher Prägung sind, so würde es einfach eine Unredlichkeit sein, Berdjajews Kurzschluß in dieser Hinsicht anzuerkennen. Das würde ja die Auffassung bedingen, daß Dostojewskij seinen Raskolnikow schuf so wie Shakespeare seinen Jago, nämlich als eindeutigen Schurken; und dann würden wir mit Berdjajews Meinung übereinstimmen: »Es ist nichts von humanem Empfinden in Raskolnikow, er ist grausam und ohne Erbarmen.« Wohingegen ein flüchtiger Blick auf fast jede Seite von Dostojewskijs Buch uns zeigt, daß dies Unsinn ist. Das Hauptthema von »Schuld und Sühne« ist das Mitleid. Mitleid ist Raskolnikows Verderben. Der Gedanke, der ihn beherrscht, entspricht von Goghs Meinung »Das Elend hört niemals auf«. Vom Anfang des Werkes an sind alle Situationen hierauf abgestellt: der betrunkene Marmeladow (der das Leiden liebt, wie der Insektenmensch) und seine hungernde Familie; der Traum von dem Pferd, das zu Tode geprügelt wird; die lange Litanei der Klagen in dem Brief von Raskolnikows Mutter; es gibt sogar kleine Episoden, die gar keine Beziehung zur eigentlichen Handlung haben, sondern einfach nur eingefügt wurden, um das Bild menschlichen Leidens zu steigern: das junge Mädchen, das betäubt und verführt worden ist, oder die Frau, die sich ertränken will, als Raskolnikow am Geländer der Brücke lehnt. Und schließlich kommen zu dem allem noch die Demütigungen für Raskolnikow: seine Armut, seine Wirtin, die ihn wegen der Miete drängt, und anderes mehr. Und unter all dem, noch viel tiefer, liegt das Problem des Insektenmenschen: Was ist wert, getan zu werden?

Für den Insektenmenschen war das Problem erschwert durch seine Gefühlsarmut: er denkt viel mehr, als er etwa sich freut oder leidet. Raskolnikow ist etwas besser daran: das Elend der Welt schließt sein ganzes Wesen mit einem aus Auflehnung und Mitleid gemischten Gefühl zusammen. Insbesondere ist sein Gefühl hinsichtlich »niederer Formen des Lebens« (so wie Lawrences Abscheu) ganz unzweideutig – zum Beispiel, was die niederträchtige alte Pfandleiherin betrifft. Er ist ein unbefriedigter und deshalb ein gefährlicher Mensch. Da ist menschliches Elend, und er stellt sich nun die Frage: »Was kann man dagegen tun?« Seine Antwort als Normal-Denkender ist: »So, wie du bist, kannst Du gar nichts tun.« Und warum nicht? Weil er seinem Wesen nach unter allem Ungeschick des Outsiders leidet; er ist sich seiner Kraft bewußt, weiß aber nicht, wie er sie anwenden soll und denkt, anstatt zu handeln.

Er ist nicht ganz so töricht und neurotisch wie der Insektenmensch. Nichtsdestoweniger *ist* er überempfindlich und überschätzt seine Gefühllosigkeit. Im übrigen hat er lediglich die alte Frau töten wollen; als er aber dabei gestört wird, muß er auch ihre Schwester umbringen. Später werden zwei Maler dieses Verbrechens angeklagt, und es besteht die Möglichkeit, daß sie hingerichtet werden; in welchem Falle er dann vier Morde begangen haben würde. Das alles trägt zu seinem Zusammenbruch bei. Am Ende, was ihn am meisten kränkt, ändern die Mordtaten nichts an seinem Leben; er zieht keinerlei Nutzen daraus. Mit zwei Morden auf seinem Konto, möglicherweise sogar viere, steht er wieder da, wo er begonnen hatte. Kein Wunder, daß er zusammenbricht und gesteht.

Aber ehe das Buch zu Ende ist, hat er doch den Lichtblick »eines Ausweges« erhascht. Da ist die Szene mit der Prostituierten Sonja, in der sie die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus vorliest. Und Raskolnikow erkennt darin sein eigenes Problem. Denn auch er bedarf solcher Auferweckung von den Toten. Wie einen anderen früher erwähnten Outsider, so fasziniert und empört ihn dieser Gedanke gleichermaßen. Für den geistig Toten ist der Gedanke der Wiedergeburt schrecklich. Sonja, ein einfacher, sanfter Mensch, die wie Susan Kitteredge in »Das geheime Leben« keine geistigen Probleme kennt, kann doch irgendwie Raskolnikows Elend erraten, sie sagt zu ihm: »Du wirst dich auferwecken lassen *müssen*, irgendwie.« Sein Versuch einer Lösung der Probleme des Outsiders schlägt fehl; er hat versucht, das Dasein zu bewältigen, und es ist ihm nicht geglückt. Aber es wäre ein Irrtum, anzunehmen, daß die Ursache in seiner unrechten Methode gelegen habe. Er ist bereits zu Nietzsches Standpunkt »jenseits von Gut und Böse« vorgedrungen. Wenngleich er zu Sonja sagt, als er ihr den Mord gesteht: »Mich habe ich umgebracht, nicht sie«, so ist das doch kein Anzeichen dafür, daß er den Mord an sich als böse

ansieht, denn späterhin fragt er ganz außer sich: »Verbrechen, was für ein Verbrechen? Daß ich ein abscheuliches, schädliches Insekt getötet habe ...?«

Und am Ende ist es offensichtlich, daß er kein Gefühl von »christlicher Reue« hinsichtlich des Mordes hat.

Er zeigt sich selbst nicht etwa an, weil er seine Schuld »sühnen« will:

»Erst jetzt sehe ich klar und deutlich den Widersinn meines Kleinmutes ... Es ist einfach so, daß ich mich nur infolge meiner eigenen Erbärmlichkeit und Unfähigkeit dazu entschlossen habe (mich selbst anzuzeigen) ... Ich habe den Menschen Gutes tun wollen, Tausende guter Werke anstatt dieses einen dummen Streiches, der nicht einmal eine Dummheit war, sondern bloß Ungeschick, denn der Gedanke war an sich durchaus nicht so dumm, wie es jetzt nach dem Mißlingen scheint.«

Das ist unzweideutig; und wenn wir nicht annehmen wollen, daß Dostojewskij sich selber von Raskolnikows Ideen völlig distanziert, dann können wir kaum bei der Meinung bleiben, Raskolnikow sei gescheitert, weil seine Lösung moralisch Unrecht bedeutet. Er scheitert aus dem ganz anderen Grunde, daß er nicht stark genug ist, um aufzuhören, ein Outsider zu sein. Das soll natürlich nicht heißen, daß wir Raskolnikows Meinung, Mord sei moralisch kein Unrecht, anerkennen müßten. Es besagt einfach, daß diese Frage für die Outsider-Problematik *unerheblich* ist; und »Schuld und Sühne« ist zunächst und vor allem ein Buch über Outsider-Probleme.

Der Übergang von den »Aufzeichnungen aus dem Untergrund« zu »Schuld und Sühne« ist offensichtlich dem von Barbusses Helden zu van Gogh und T. E. Lawrence recht ähnlich. Der Insektenmensch ist ein passiver Outsider wie der bei Barbusse, Raskolnikow hingegen ein aktiver wie der bei van Gogh. Dostojewskij hat in seiner Gestaltung des Themas einen ungeheuren Sprung vorwärts getan von einem Buch zum anderen. Wenn wir die Tatsache festhalten, daß »Armes Volk« und »Der Doppelgänger« (beide vor seiner Verbannung nach Sibirien geschrieben) ebenfalls vom Outsider handeln, und sogar von schwächeren und dümmere Typen als dem Insektenmenschen, dann können wir vielleicht eine Verallgemeinerung wagen und sagen, daß das Thema des Outsiders eines von Dostojewskijs Hauptanliegen gewesen ist und daß mit seinem Reifen als Künstler auch seine Outsidergestalten die Neigung zeigen, an Format zu wachsen.

Das bestätigt sich vollends bei einem Blick auf die späteren Romane: selbst Myschkin in »Der Idiot« ist ein Outsider, wenn auch in einem anderen Sinne als alle, mit denen wir bisher zu tun hatten. Er ist ein dichterisches Abbild des chinesischen »Tao-Menschen«:

»Er	ist	bescheiden	wie	einer,	der	ein	Gast	ist,
Er	ist	nachgiebig	wie	Eis,	das	schmelzen	will,	
Er	ist	schlicht	wie	Holz,	das	nicht	geglättet	wurde,
Er	ist	frei	wie	Täler,	die	unbewohnt	sind,	
Er	ist	dunkel	wie	trübes	Wasser..	..«	*	

Tao te King, XV.

Das ist Myschkin, wie ihn Lao Tse, fünfhundert Jahre vor dem Christentum, beschrieben hat. Sein Geheimnis ist einfach: er ist noch ein Kind. Die Menschen tun Böses, weil sie den falschen Dingen Bedeutung zumessen, weil sie »erwachsen« sind. Myschkin ist von einer vollkommenen, instinktiven Einfachheit. Was aber an Kritik gegen ihn vorzubringen wäre, ist in dieser Studie bereits dargelegt worden: man kann das Problem des Bösen nicht dadurch lösen, daß man Kind bleibt. Man muß sich dem Chaos stellen und in die Welt des Dunkels hinabsteigen. In »Der Idiot« gibt es, wie für Emil Sinclair bei Hesse, zwei Welten – die lichte Welt der Generalsfamilie (insbesondere Aglaja) und die Welt der nervösen Spannung, der Schuld und des Chaos (Nastasja und Rogojin). Myschkin bricht unter dieser Spannung zwischen den beiden zusammen; wie Ni-jinskij wird er wahnsinnig. Ganz offensichtlich ist die Lehre hier die gleiche wie bei Demian: kindliche Unschuld ist keine Lösung der Outsider-Probleme.

Es gibt noch zwei weitere große Romane von Dostojewskij, die wir im einzelnen untersuchen müssen (wenn wir von dem Buche »Eine harte Jugend« absehen, weil es stilistisch so zusam-

mengestoppelt ist, daß man es kaum lesen mag). Beide greifen die Probleme des Outsiders in völlig neuer Weise an. Nach allem, was Dostojewskij bisher geschaffen hat, wie bei der Fruchtbarkeit seines Intellekts und seinem ungeheuren schöpferischen Antrieb darf man Bedeutendes von der Neufassung des Themas erwarten; und in der Tat werden wir feststellen, daß Dostojewskij in »Die Dämonen« wie in »Die Brüder Karamasow« eine Analyse der Probleme gelungen ist wie niemandem zuvor.

Bei diesen beiden Romanen ist in »Die Dämonen« der Gedanke von »Schuld und Sühne« weiter entwickelt und muß dann im letzten Teil dieses Kapitels untersucht werden. Der größte Angriff Dostojewskijs auf die Probleme des Outsiders – sein letzter großer Roman – wird uns in ganz neue Bereiche führen und soll für das nächste Kapitel vorbehalten bleiben. Denn in »Die Dämonen« wie in »Schuld und Sühne« und den »Aufzeichnungen aus der Unterwelt« sind die ethischen Probleme vorerst noch in der Lösung begriffen. In »Die Brüder Karamasow« haben sie sich zu den konkreten Begriffen von Gut und Böse kristallisiert.

»Die Dämonen« also stellen die logische Weiterentwicklung der früheren Romane dar, wie nicht anders zu erwarten. Dostojewskij vereinfacht seine Gestaltung des Outsiders, indem er dessen Wesen in zwei aufspaltet und die Hälften nun den beiden Hauptfiguren, Stawrogin und Kirilow, zuteilt. Bevor wir von ihnen sprechen, mag es ratsam sein, etwas über die Entstehung des Buches zu sagen.

Seine ursprüngliche Idee erwuchs aus der »Netschajew-Affäre«. Netschajew war ein Anarchist und Nihilist, der ohne Zweifel verdiente, Gegenstand einer ausführlichen Biographie zu sein. Wo es um Anarchie ging, war er fanatischer Idealist, abgesehen davon aber in seinem persönlichen Charakter so niedrig und unmoralisch wie nur irgendwer in der Geschichte der Kriminalität. In seinen Intrigen erweist er sich als so verkommen wie Lacenaire, dazu war er so grausam und brutal wie nur je ein Nazimörder. Dennoch zeigt sein Leben einen ungewöhnlichen pervertierten Heroismus. Es gibt sogar eine Geschichte, nach der er die Ermordung Alexanders II. mitgeplant habe, während er in der Peter-und-Pauls-Festung (Rußlands »Teufelsinsel«) gefangen saß; und als seine Mitverschworenen ihn fragten, ob sie sich nun seine Befreiung oder die Ermordung des Zaren vornehmen sollten, antwortete er ohne Zögern: »Beseitigt den Unterdrücker«. Der Unterdrücker wurde beseitigt, Netschajew aber starb im Gefängnis an Skorbut.

Netschajew, »der junge Tiger«, war einer der beachtlichsten Betrüger der Weltgeschichte; er versuchte, eine ausgedehnte revolutionäre Bewegung lediglich auf Lügen, Bluff und Gaukelei aufzubauen. Er betrog jedermann (einschließlich der Erz-Revolutionäre Bakunin und Herzen) und hätte sich vielleicht bei ein wenig mehr Glück mit seinen Umtrieben bis zur absoluten Herrschaft eines Diktators von Rußland hochschwindeln können (was offenbar sein Wunschbild war).

Die Affäre, die dann den Vorwurf für »Die Dämonen« abgegeben hat, führte zu Netschajews Untergang. In Moskau, wo er sich als Vertreter einer sogenannten »Europäischen Revolutions-Allianz« ausgab, sammelte Netschajew kleine Gruppen von Studenten und enttäuschten ehemaligen Armee-Offizieren in sogenannten »Revolutionskomitees«. Ein Student namens Iwanow war in den Verdacht geraten, daß er das Komplott verraten wolle, und wurde deshalb von Netschajew unter Beteiligung der »Gruppe« ermordet. Das Verbrechen wurde bald aufgedeckt; es folgten Verhaftungen. Netschajew floh in die Schweiz und dann nach England, während die Affäre die Titelseiten der russischen Zeitungen beherrschte. Später kehrte er jedoch, in ganz unangebrachtem Vertrauen auf das kurze Gedächtnis der Behörden, in die Höhle des Löwen zurück und endete so in der Peter-und-Pauls-Festung.

Noch ein anderer interessanter Punkt wurde in Dostojewskijs Roman verwertet. Bei den Verhören sickerte es durch, daß ein Student, der beabsichtigte, Selbstmord zu begehen, eingewilligt hatte, einen der »Europäischen Revolutions-Allianz« gelegenen Zeitpunkt abzuwarten, um dann einen letzten Brief zu hinterlassen, in welchem er die Verantwortung für alle Verbrechen auf sich nehmen wollte, die die Allianz ihm zuzuschreiben dachte. Aus dieser Episode entstand also die Konzeption des »manischen Selbstmörders« Kirilow und beiläufig eine der wichtigsten Gestaltungen des Outsider-Themas bei Dostojewskij.

Die Struktur des Romans ist locker gefügt und unbefriedigend. Er beginnt mit einem langen Abschnitt über einen alten russischen Liberalen der vierziger Jahre und die Generalswitwe, die ihn unterstützt. Beide sind typische Einwohner der kleinen Stadt, wo die Handlung sich abspielt. Nachdem er den Schauplatz sorgfältig vorbereitet und den entsprechenden Hintergrund geschaffen hat, kann der Autor dann seine schrecklichen manischen Charaktere in das Geschehen einbrechen lassen. Nun tritt also Netschajew auf *, er ist der Sohn jenes alten Liberalen, und mit ihm Stawrogin, der wiederum der Sohn der Witwe ist.

*Im Roman Peter Werchowenskij genannt.

Netschajews Rolle im Roman bestimmt die »Fabel« und den Fortgang der Handlung; und trotzdem hat diese Gestalt einen seltsamen Zug von Beziehungslosigkeit. Stawrogin ist der eigentliche »Held« des Romans, aber dabei sind er und Netschajew keine Gegenspieler als Held und Schurke; aus dem Blickwinkel der Netschajew-Affäre gesehen, ist Stawrogin ohne Bedeutung. Eigentlich ist der Roman wirklich fesselnd nur da, wo Stawrogin (oder Kirilow) auf der Szene erscheint, und es sieht so aus, als sei Netschajew hier eingedrungen, wo er nichts zu suchen hat.

Die grauenvollen Ereignisse und Mystifikationen erreichen einen Höhepunkt, als Netschajews Terroristen die Stadt in Brand setzen und einen ehemaligen Hauptmann sowie seine schwachsinnige Schwester (die zugleich Stawrogins Frau ist) umbringen. Der alte russische Liberale verläßt sein Zuhause und stirbt; der Student Scharow (Iwanow) wird ermordet, Kirilow begeht nach Netschajews Anweisung Selbstmord, und Netschajew selbst setzt sich in einen Zug nach der Schweiz.

Die Geschichte Stawrogins bildet den Schwerpunkt des Romans. Diese Figur ist aus einem viel früheren Projekt erwachsen, das der Autor als »Das Leben eines großen Sünders« hatte ausführen wollen. Dostojewskij fand das Verbrechen von jeher anziehend: es ist einer jener Grenzfälle des menschlichen Charakters, wie sie aus des Outsiders Gefühl des Verbanntseins entstehen können. Der große Verbrecher steht dem Durchschnittsbürger genau so fern wie der große Heilige. In der Praxis natürlich erweisen sich die meisten »großen Verbrecher« als hirnlose Gorillas oder Freudsche Neurotiker; doch könnten sie theoretisch, in der Vorstellung des Künstlers, ohne weiteres Menschen von außergewöhnlich unabhängiger Sinnesart sein, die der Größe eines Heiligen oder Künstlers lediglich auf andere Weise Ausdruck geben. In »Aus einem Totenhaus« berichtet Dostojewskij von den Verbrechern, denen er in Sibirien begegnet war; und um diese Männer (meistens Mörder) ist jener Hauch von Mehr-als-Menschsein, der sogleich das Interesse des Lesers weckt (im Gegensatz zu den allzu-menschlichen Gestalten der meisten modernen Romanschriftsteller, die nach fünfzig Seiten akute geistige Verstopfung verursachen). Gleichzeitig hat der verbrecherische Mensch, wenn er das Verbrechen wählt (wenn er es wirklich wählt und nicht eben nur aus Trägheit hineinstolpert), den freiwilligen Abstieg in die dunkle Welt unternommen, was ihn einen Schritt näher an die Entscheidung zwischen Gut und Böse heranführt, die der Heilige vollbringt. Erlösung durch Sünde kehrt in Dostojewskijs Werk beständig wieder.

In »Die Dämonen« wird Stawrogins Geschichte erzählt mit vielen Mystifikationen, die ihn als Outsider kennzeichnen sollen. Freilich wird kein Leser, der den Begriff des Outsiders bei Barbusse erfaßt hat, an Stawrogins Handlungen irgend etwas geheimnisvoll finden. Man muß sich ihn etwa als eine Art russischer Kombination von Evan Stowde und Oliver Gauntlett vorstellen, etwas von Puschkins Eugen Onegin hinzufügen, und hat damit ein ziemlich genaues Bild von ihm. Seine Geschichte läuft als eine Reihe romantisch paradoxer Handlungen vor uns ab: er küßt die Frau eines anderen Mannes inmitten einer ansehnlichen Gesellschaft, er zeigt einem pensionierten General eine lange Nase und beißt einen harmlosen alten Mann ins Ohr. Kurzum, er spielt in der Salon-Atmosphäre der Stadt den Bürgerschreck nach Rimbauds Muster. »Alte Männer und Invaliden sind so respektabel, daß sie förmlich danach schreien, gargekocht zu werden.«*

*Mir hat von jeher scheinen wollen, als ob Henry Miller das innerste Wesen dieses revolutionären Typs in einem seiner »Wendekreis«-Bücher eingefangen hat, wo er davon erzählt, wie er es fertigbrachte, mit einem Mädchen auf einem überfüllten Tanzboden geschlechtlichen Uingang zu haben, ohne daß irgend jemand es bemerkte. Er betont das Vergnügen, daß die *Situation* an sich ihm bereitet habe. Die Episode hat psychologische Bedeutung und könnte beinahe die Grundlage für eine Abhandlung über die revolutionäre Mentalität abgeben.

Den Einwohnern der Stadt wird Stawrogins Verhalten dann erklärlich, als er einen Nervenzusammenbruch erleidet und zur Wiedergesundung in ein Sanatorium geschickt werden muß. Für den einsichtigen Leser sind seine seltsamen Handlungen wie sein Nervenfieber natürlich beides Folgen seiner Outsider-Neigungen.

Im weiteren Verlauf des Romans tut Stawrogin sogar noch befremdlichere Dinge: er läßt sich von Schatow ins Gesicht schlagen; er geht auf ein Duell ein, bei dem er seinen Gegner zuerst schießen läßt, um dann die eigene Pistole in die Luft abzufeuern; er erkennt ein armseliges, schwachsinniges Geschöpf als seine Frau an (obgleich fast alle Frauen der Stadt bereit sind, sich ihm an den Hals zu werfen). Zum Schluß legt er ein »Bekenntnis« ab, das wie ein Alpdruck wirkt in seiner Grauenhaftigkeit*, und erhängt sich. »Das Urteil unserer Ärzte besagt«, so erklärt der Erzähler, »daß es ganz entschieden kein Fall von Geistesgestörtheit war.«

* Dieses »Bekenntnis«-Kapitel wurde von Dostojewskijs Verleger abgelehnt und ist erst viele Jahre später im Druck erschienen, als die Sowjetregierung die Dostojewskij-Archive öffnete. Mereschkowski bezeichnet es als die »konzentrierte Essenz des Grauens«. Es ist englisch in einer Hogarth-Press als Sonderdruck erschienen, aber aus irgendeinem Grunde bisher noch in keine vollständige Ausgabe der »Dämonen« aufgenommen worden.

Das ist eine wichtige Feststellung; Dostojewskij gestattet seinen Lesern keinen leichten Ausweg. Stawrogins Gestalt ist bis dahin sein bedeutendster Versuch, seine Ideen von Gut und Böse zusammenzufassen. Diese Figur einfach als Psychopathen zu deuten, wäre ebenso oberflächlich, wie wenn man Raskolnikow als »kaltes Ungeheuer« hinstellte.

Andererseits ist keine Stelle in dem Roman, wo Stawrogin die Möglichkeit gegeben würde, sich selbst zu erklären. Dostojewskij hat keine systematische Abhandlung über den Outsider geschrieben, wenn er auch das Thema ausführlich erörtert. Seine Sache war es »nicht zu klügeln oder zu vergleichen, sondern schöpferisch zu sein«; und obwohl es nur Nachlässigkeit des Denkens ist, nicht zu erkennen, daß das kritische Vermögen achtzig Prozent des schöpferischen Wesens ausmacht, wäre es doch unvernünftig, zu erwarten, daß Dostojewskijs Gestalten in ihrer Selbstanalyse genau so durchsichtig sein sollten wie die von Pirandello oder Shaw.

Glücklicherweise wird von unserer Sicht her in »Die Dämonen« kein Problem berührt, das wir in dieser Studie nicht bereits untersucht hätten; und Stawrogin bietet weiter keine Probleme. Der Selbstmörder-Brief beispielsweise könnte ein Epilog zu den »Sieben Säulen der Weisheit« sein.

»Ich habe überall meine Kraft auf die Probe gestellt. Sie rieten mir das, damit ich mich kennenlernen möchte. Bei den Proben, die ich teils in meinem Interesse, teils bloß zur Schau anstellte, erwies sich meine Kraft, ebenso wie auch früher in meinem ganzen Leben, als unbegrenzt. Vor Ihren Augen habe ich die Ohrfeige ertragen, die mir Ihr Bruder versetzte; ich habe meine Ehe öffentlich bekannt.

Aber wozu ich diese Kraft verwenden soll, das habe ich nie eingesehen und sehe ich auch jetzt nicht ein. Meinen Wünschen mangelt es an Energie; sie können mich nicht leiten. Auf einem Balken kann man über einen Fluß schwimmen, aber nicht auf einem Span.«

Stawrogin, der Evan-Strowde-Outsider, der jeglichen Impuls verloren hat, kann die motorische Kraft bei anderen wohl anerkennen, so etwa bei Kirilow, dem »manischen Selbstmörder«:

»... Kirilow, in seiner Hochherzigkeit, vermochte keinen Kompromiß bei einer Idee zu ertragen und erschöß sich.«

Aber er selbst weiß, daß er es ihm nicht gleichtun kann:

»Ich kann mich niemals für eine Idee in solchem Grade einsetzen. Ich könnte mich niemals erschießen.«

Trotzdem begeht er Selbstmord, obwohl er sich nichts davon erhofft:

»Ich weiß, daß dies wiederum ein Betrug sein wird, ein Betrug in einer endlosen Reihe anderer.«

Nichts ist wirklich – infolgedessen hat er nichts, wofür er leben könnte, und auch keinen Grund zum Sterben:

»Meine Liebe wird ebenso kleinlich sein wie ich selbst ... Ich weiß, ich müßte mich töten, mich von der Erde wegfeigen wie ein widerwärtiges Insekt ...«

Bei Dostojewskij finden wir immer wieder den Vergleich zwischen Menschen und Insekten: ein halbes Dutzend Stellen kommt einem dabei in den Sinn. Es ist der Standpunkt Hemingways: »Die meisten Menschen ... sterben wie Tiere«, oder der Vergleich von Catherine Barkleys Tod mit dem Sterben von Ameisen auf einem brennenden Stück Holz. Es ist kein Glaube da. Das Leben der Menschen ist unnützlich, und sie sterben »nicht mit Gewalt, sondern winselnd«. Und wenn sie von einem Glauben erfüllt sind, so beruht er auf Selbsttäuschung durch ihre Gemütsempfindungen. Das ist Stawrogins Situation, und er haßt sie. Er möchte frische Luft atmen und ein Machtgefühl verspüren. Aber wie soll das geschehen? Indem er Gutes tut? Das kommt nicht in Betracht; er sieht dergleichen nur als Spiel um gefühlsmäßigen Profit und um Eigenlob an, und nicht mehr. Soll er dann also Böses tun? Sein »Bekenntnis« ist der Bericht von dem Versuch, Böses zu tun. Es ist ein bewußtes Suchen nach Gefühlen, fast wie bei Dorian Gray, nur daß Dorian auf sinnliche Vergnügungen aus ist und Stawrogin auch mit moralisch Verwerflichem experimentiert, indem er einem Bankbeamten seine letzten Rubelscheine raubt, ein zehnjähriges Mädchen verführt und dann mit Bedacht zuläßt, daß es sich umbringt. Wenn man das »Bekenntnis« liest, kommt ein Gefühl unterdrückter Erregung gegen Stawrogin in einem auf. Warum kommt er von seiner unfruchtbaren Umgebung nicht los und entdeckt, wie mächtig der Lebensdrang im Körper selbst steckt? Man hat das Empfinden, daß zehn Jahre Sibirien ihn den Wert des Lebens schätzen lehren würden; und wirklich werden wir sehen, daß dies die Lösung ist, die Dostojewskij für eine andere seiner Gestalten findet, die sich von ihrer eigenen Kleinlichkeit den Blick hatte trüben lassen, nämlich in den »Brüdern Karamasow«. Stawrogin meint, er habe das Leben von einem Ende bis zum anderen durchforscht und es allenthalben hohl gefunden, während er in Wirklichkeit nur mit seiner eigenen Wertlosigkeit übersättigt ist. Er versäumt es, seinen Verstand auf die Frage anzusetzen: Warum ziehen alle Lebewesen das Leben dem Tod vor?

Stawrogin verfehlte diesen Ansatzpunkt, sein geistiger Vater jedoch ließ sich nicht narren. Der Mann, der auf dem Semjonowsky-Platz vor dem feuernden Exekutionskommando gestanden hatte, wußte sehr wohl, was das Leben wert war. In »Schuld und Sühne« stellt Raskolnikow folgende Betrachtungen an:

»Wie ein zum Tode Verurteilter eine Stunde vor seinem Ende spricht oder denkt, daß er, wenn er nur irgendwo auf einer steilen Höhe, auf einem Felsen und dort auf einer winzigen Fläche, wo er gerade nur seine zwei Füße hinsetzen könnte, leben dürfte, umgeben von Abgründen, vom Ozean, von ewiger Finsternis, ewiger Einsamkeit und ewigem Sturm, und so, auf diesem bloß ellenbreiten Raum stehend, sein ganzes Leben, tausend Jahre, eine Ewigkeit verbringen müßte – daß es dennoch besser wäre, so zu leben, als sofort zu sterben! Nur leben, leben, leben! Wie, das ist ganz gleich! – Bloß leben! ...«

Im Gegensatz hierzu steht nun die Vorstellung Swidrigailows, des verbrecherischen Sinnenmenschen, der darüber nachsinnt, ob die Ewigkeit nicht womöglich die verstaubte Ecke eines kleinen Zimmers voller Spinnen und Spinnweben sei. Swidrigailow erschießt sich; Raskolnikow aber macht sich bereit, eine zehnjährige Verbannungszeit in Sibirien auf sich zu nehmen, die »ihn von den Toten erwecken wird«.

In »Die Dämonen« ist Stawrogin dieser kriminelle Sinnenmensch, der sich die Ewigkeit nicht vorstellen kann, es sei denn in Begriffen seines eigenen düsteren Daseins zwischen Kerkerwänden. Kirilow, der manische Selbstmörder, bringt sich ebenfalls um, aber er war es auch, der einen Ausweg aus dem Alpdruck des Unwirklichen gesehen hatte. In Kirilow hat Dostojewskij dem höchsten Leitbild seines Romans Gestalt gegeben. Kirilow muß sich töten, als Netschajew den Befehl dazu gibt, aber er hat bereits selber den Entschluß gefaßt, zu sterben. Seine Begründung entspricht der Logik des Outsiders. Wenn es Gott gibt, so ist alles sein Wille. Wenn es ihn nicht gibt, dann ist Kirilow selbst Gott und muß seinen Willen äußern durch die endgültige, unwiderfliche, entschiedene Tat – sich selbst zu töten.

»Weil aller Wille mein geworden ist. Gibt es denn keinen Menschen auf diesem Planeten, der, wenn er mit Gott gebrochen hat und an seinen eigenen Willen glaubt, Mut genug hat, seinen Eigenwillen im wesentlichsten Punkte auszudrücken? Es ist, wie wenn ein Bettler ein Vermögen geerbt hat und nun davor bange ist ...«

Kirilow ist fertig mit Gott, denn er kann nicht an ein äußeres Prinzip glauben, das bedeutender sein soll, als die eigene, subjektiv erkannte Wirklichkeit. Er überlegt: »Wenn Gott lebt, dann muß er eine äußere Wirklichkeit darstellen, wie Jahve im Alten Testament.« Seine existentialistische Logik verfügt über einen solchen Gott. Er ist das Gegenstück zu jenem Beduinen bei Lawrence, der »nicht in sich nach Gott suchen konnte, er war zu gewiß, daß er in Gott war«; aber leider glaubt Kirilow auch nicht an den »Gott in sich«.

Doch der Entscheid, daß das Leben, verglichen mit seinem eigenen Willen, wertlos sei, gibt Kirilow die Einsicht, deren er bedurfte. Ohne es zu erkennen, hat er jene Losgelöstheit vom Irdischen erreicht, die das religiöse Ideal ist. Gewillt, sein Leben jederzeit aufzugeben, hat er es von der Kleinlichkeit geläutert, die die meisten Menschen an ihre Trugbilder fesselt. Er hat die »grüblerische Natur« in sich ausgerottet. Er fragt Stawrogin:

»Haben Sie einmal ein Blatt gesehen, – ein Blatt von einem Baum?«

»Freilich.«

»Ich sah vor kurzem ein gelbes, etwas grün noch, an den Rändern angefault. Es kam mit dem Wind. Als ich zehn Jahre war, schloß ich im Winter die Augen und stellte mir ein Blatt vor, ein grünes, glänzendes, mit Äderchen, und die Sonne scheint ...«

»Was soll das? Eine Allegorie?«

»N-nein ... warum? Keine Allegorie. Einfach ein Blatt, nur ein Blatt. Ein Blatt ist gut. Alles ist gut.«

»Alles?«

»Alles. Der Mensch ist unglücklich, weil er nicht weiß, daß er glücklich ist ... Wer das erkennt, der wird gleich glücklich sein, sofort, im selben Augenblick ...

»Und wenn jemand Hungers stirbt, oder ein kleines Mädchen beleidigt und entehrt – ist das auch gut?«

»Ja auch gut. Und wenn jemand eines Kindes wegen einen Kopf zerschmettert, so ist auch das gut, und wenn er dies nicht tut, ist es auch gut. Alles ist gut, alles ...«

»Wann haben Sie denn erkannt, daß sie so glücklich sind? «

.....

»Ich ging im Zimmer auf und ab. Ich brachte die Uhr zum Stehen ... Es war siebenunddreißig Minuten nach zwei.«

Dostojewskij wurde von einem Wort aus der »Offenbarung Johannis« verfolgt:

»Und der Engel, den ich sah stehen auf dem Meer und auf der Erde, hob seine Hand auf den Himmel und schwur ..., daß hinfort keine Zeit mehr sein soll, sondern ... soll vollendet werden das Geheimnis Gottes ...«

Möglicherweise kam Dostojewskij das Wissen von solchen »Augenblicken der Zeitlosigkeit« nur in jener seltsamen inneren Klarsichtigkeit vor seinen epileptischen Anfällen; und er beschreibt einen davon in »Der Idiot« wie folgt:

»Im nächsten Augenblick war es ihm plötzlich, als täte sich etwas vor ihm auf: ein wunderbares inneres Licht erhellte seine Seele. Das dauerte etwa eine halbe Sekunde, doch entsann er sich nachher deutlich des Anfangs von jenem entsetzlichen Schrei, dieser fremden furchtbaren Wehklage, die sich ihm da wider seinen Willen entrang. Dann wurde er bewußtlos.«

Dieser Augenblick »inneren Lichtes« ist Nietzsches Augenblick des »reinen Willens, frei von den Trübungen des Intellekts ...« Seine Bereitwilligkeit zu sterben um die absolute Vorherrschaft zum Ausdruck zu bringen, ist der höchste Akt der Entsagung. Der Heilige Johannes vom Kreuz schreibt davon:

»Und darum wird die Seele, die ihre Neigung an geschaffene Dinge hängt, in keiner Weise fähig sein, zum Einssein mit dem unendlichen Wesen Gottes zu gelangen: denn das, was nicht ist, kann keine Gemeinschaft haben mit dem, was ist. « (in: »Aufstieg zum Berge Karmel«, IV,4)

Ohne Religion, ja sogar ohne Glauben an Gott ist Kirilow zur Vision des Heiligen gelangt. Seine vollkommene Loslösung vom Irdischen hat ihn zum Seher werden lassen. Er lebt beständig in

jener Einsicht, die Meursault nur am Vorabend seiner Hinrichtung erfuh: »Ich war glücklich, und ich bin es noch.«

Dostojewskij läßt nicht nach, seinen Standpunkt zu verfechten oder zu erklären; er dramatisiert ihn, und nun geht der Roman seinem Ende zu; alles geht rascher voran. Auf den letzten hundert Seiten erreicht er eine Höhe prophetischer Einsicht, die nirgends in der Literatur ihresgleichen hat. Netschajew hat für ein und dieselbe Nacht die Ermordung Schatows, die Brandstiftung in der Stadt sowie die Ermordung der schwachsinnigen Frau Stawrogins und ihres betrunkenen Bruders geplant. Schatow soll sich mit fünf »Genossen« auf Stawrogins Landsitz treffen, um ihnen den Vervielfältigungsapparat zu übergeben. Ehe er aufbricht, kommt seine Frau, die hochschwanger ist (sie hatte ihn drei Jahre zuvor verlassen, nur vierzehn Tage nach ihrer Hochzeit, um fortan mit Stawrogin zu leben). Im Zustand höchster Erregung eilt Schatow davon, um Geld zu borgen und eine Hebamme zu finden. Dann sieht er zu, wie das Kind geboren wird, und diese Offenbarung wühlt ihn im tiefsten auf. Er sagt vor sich hin: »Da waren zwei und nun ist ein drittes Menschenwesen da, ein neuer Geist, ganz und vollkommen ..., ein neues Denken und eine neue Liebe ..., es macht mir bange. Es gibt nichts Größeres auf der Welt ...« Dann kommt ein Genosse, ihn abzuholen. Schatow fragt ihn, als sie zusammen durch das Dunkel gehen, »Erckel, sind Sie jemals glücklich gewesen?«

Der Mord, der nun folgt, ist vielleicht die schrecklichste Episode bei Dostojewskij; nach der Geburtsszene ist es fast unerträglich, dies zu lesen. Aber damit ist Netschajews Werk noch nicht beendet. Als er gesehen hat, daß der Leichnam in einen Weiher versenkt worden ist, geht er zu Kirilow. Für Kirilow ist der Augenblick gekommen, sich für die »Europäische Revolutions-Allianz« zu töten. Aber zuerst ist noch eine kleine Formalität zu erfüllen. Kirilow muß einen letzten Brief schreiben, in dem er bekennt, Schatow ermordet zu haben. Wieder erreicht die Szene eine dramatische Spannung, die in der modernen Literatur nicht ihresgleichen hat, abgesehen von der Mordszene in »Schuld und Sühne«. Zuerst glaubt Netschajew, daß Kirilow es nicht tun will; so bringt er ihn dazu, über seine Gründe für den Selbstmord zu sprechen; seine List führt zum Ziel, und schließlich schießt sich Kirilow eine Kugel durch den Kopf. Netschajew eilt davon, ein Taschentuch um seine Hand gebunden, da Kirilow versucht hatte, ihm die Fingerspitzen abzubeißen; und es gelingt ihm, mit einem Frühzug davonzukommen. Hinter sich läßt er eine brennende Stadt, drei gemordete Menschen und einen Selbstmörder; aber das sind noch nicht alle Todesopfer. Dies bleibt das letzte, was wir vom »jungen Tiger« hören. Er ist nicht weiter von Bedeutung und lediglich der Jago in dieser Geschichte. Ein Outsider ist er nicht. Die bedeutendste Gestalt des Buches liegt indessen tot, den Revolver noch in der Hand, in einem verschlossenen Raum, wo am nächsten Morgen Schatows Frau ihn findet, als sie in dies Zimmer kommt, um ihren Mann zu suchen.

Der Alptraum ist beinahe vergangen. Dostojewskijs letzte große Studie über den Outsider wird den Abschluß bringen.

Siebentes Kapitel

Die große Synthese

»Die Brüder Karamasow« sind Dostojewskijs stärkster Angriff auf das Outsider-Thema.

Wir haben gesehen, wie Dostojewskij mit dem Porträt eines Barbusse-Typs des Outsiders begonnen hat – dem rückgratlosen Insektenmenschen, dem Menschen aus dem Untergrund, der seinem Widerwillen gegen die menschliche Stumpfheit nicht zu entfliehen vermag – wie er sich weiterhin des Schemas bedient: »Die Erlösung des Outsiders liegt in den Extremen«, um schließlich Gestalten wie Raskolnikow, Myschkin, Stawrogin zu schaffen, alles Outsider, die wissen, wer sie sind und wohin sie wollen. Extreme des Verbrechens oder solche der Askese, Mord oder Entsagung – beide haben dieselbe Wirkung. Beide befreien den Outsider von der in ihm liegenden Unschlüssigkeit, so daß das Problem auf eine höhere Ebene gehoben ist.

In »Die Brüder Karamasow« ist alles, was Dostojewskij aus seinen früheren Experimenten mit Outsidern gelernt hat, zusammengefaßt. Wir haben nun hier den Insektenmenschen, Raskolnikow und Myschkin miteinander vereinigt in der großen Synthese. Es sind die drei Brüder Karamasow – Mitja, Iwan, Aljoscha – der Körper, der Intellekt und das Gefühl. Und da Dostojewskij selbst ein intellektueller Outsider war, so ist Iwan der Mittelpunkt der Handlung in diesem seinem größten Roman. In der Gestalt des Iwan ist die Frage des »Grundbösen« von innen her angepackt.

Die Handlung des Romans ist einfach: Mitja und sein lasterhafter, sinnenhöriger Vater sind Rivalen um die Liebe des gleichen Mädchens. Als der Vater von Mitjas unehelichem Halbbruder Smerdjakow ermordet wird, scheint die Beweislast gegen Mitja überwältigend; so wird er für schuldig befunden und nach Sibirien verbannt (Smerdjakow hat in der Zwischenzeit Selbstmord begangen).

Neben dieser Geschichte laufen zwei weitere Themen, die mit Iwan und Aljoscha verknüpft sind. Aljoscha hat das Temperament van Goghs, doch glücklicherweise hat er beizeiten einen Halt in der Religion gefunden; als der Roman beginnt, ist er Novize des heimatlichen Klosters (wie Narziß in Hesses Buch). Aljoschas Geschichte handelt von dessen geistiger Wandlung durch den Tod von Vater Sossima, dem Abt (oder Senior), den er sehr verehrt; sie endet damit, daß Aljoscha in die Welt hinausgeht (wie Goldmund und Josef Knecht), um dort seine Erlösung zu suchen.

Iwans Geschichte ist fast ohne Handlung; das kommt von seiner Stellung als intellektueller Outsider, der eines Menschen, welcher zu viel denkt, um das Leben recht genießen zu können. Iwan hat etwas von der Unbarmherzigkeit Raskolnikows an sich. Aber sein unehelicher Halbbruder verehrt ihn und ahmt ihn nach; eine ständige Erinnerung, daß er doch nicht ganz Intellekt ist, sondern zur Hälfte Fleisch und grobe Dummheit. In Iwans Dasein geschieht nichts. Dostojewskij braucht ihn nur, um die Frage zu stellen: »Was geschieht, wenn ein Mensch glaubt, daß das Leben nicht zu bewältigen ist?« Die Antwort wird gegeben, als Iwan von der Verkörperung seines Unglaubens, dem Teufel, heimgesucht wird.

»Die Brüder Karamasow« sind nie vollendet worden. So erfährt man weder, ob Iwan eine Antwort auf seine Frage gefunden hat oder wahnsinnig geworden ist, noch ist zu ersehen, was aus Aljoscha wird, als er »in die Welt« hinausgeht. (Dies sollte das Thema einer Fortsetzung sein, zu deren Niederschrift Dostojewskij jedoch nicht mehr kam.) Indessen haben wir in »Die Brüder Karamasow« einen schlüssigeren Versuch zur Lösung des Outsider-Problems als alle bisher untersuchten.

Von den drei »Geschichten« sagt uns die Mitjas am wenigsten. Dostojewskij verstand sich nie gut auf sein Handwerk. (»Schuld und Sühne« ist seine einzige vollkommene künstlerische Leistung; die anderen Romane sind so unförmig wie mit Mörtelbrocken vollgestopfte Kissen.) Die zentrale »Fabel« des Romans ist nicht mehr als der Hintergrund für die weitaus bedeutenderen Geschichten der anderen beiden Brüder, und in Wirklichkeit hat sie kaum einen unmittelbaren Bezug zu deren Geschichten überhaupt. Der Gedanke, daß Iwan moralisch verantwortlich für den Tod seines Vaters ist, weil er ihn gewünscht hat, bleibt völlig belanglos für seine Probleme

als Outsider. (Eben diese Anschauung wird viel von den »christlichen« Kommentatoren vertreten, die immer versuchen, in diesen drei Romanen »Recht-so-Geschichten« mit einer Moral am Schluß zu sehen.) Wenn überhaupt eine Moral aus Iwans Geschichte abgeleitet werden kann, so ist es eine Outsider-Moral: daß der Mensch, der zu viel denkt, gleichsam zu den äußersten Grenzen gelangt, wo die Welt zu einem Schattenspiel der Ideen wird. Um geistig gesund zu bleiben, muß er immer wieder zur Wirklichkeit zurückkehren.

Aljoscha ist kein solcher Tor. Es besteht keine Gefahr, daß er den Sinn für die Wirklichkeit durch geistige Überforderung verliert. Aber statt dessen fällt er in dieselbe Grube wie van Gogh: er läßt es zu, daß die Probleme des Gefühls, Probleme im Hinblick auf die Menschen, seine ursprünglich gesunden Vorstellungen verdunkeln. Das ist seine »Moral«.

Und Mitja? Nun, er scheint einer jener Charaktere zu sein, die ihrem Schöpfer mehr bedeutet haben als uns heute (wie Schatow in »Die Dämonen«). Er verkörpert Dostojewskijs Anfechtungen in Dingen der Scham; er schlägt sich an die Brust und nennt sich selbst ein Ungeziefer, stürzt von fürchterlichen Wutausbrüchen in Ekstasen der Seibsterniedrigung und zeigt in seinem allgemeinen Gebaren einen völligen Mangel an Gefühlsdisziplin, wie er für einen Westeuropäer anstößig ist. Freilich ist er »Russe«, und vielleicht vermag er aus diesem Grunde das Interesse der westlichen Leser nicht so zu wecken wie Iwan und Aljoscha. Seine »Moral« erscheint zweifelhaft, es sei denn, wir dürfen die Tatsache, daß er die Gefängnisstrafe auf sich nimmt, so auslegen, daß er die Notwendigkeit, sich zu beherrschen, erkennt, und daß er diese Selbstbeherrschung üben, oder aber in Sibirien in äußerste Erniedrigung absinken muß.

Das ist gewiß kein Grund, auf Mitja herabzusehen, denn er ist einer Weise klüger als Iwan. Zunächst ist er »ein Mann der Bewegung«, wie Nijinskij; und wenn er »Erlösung« findet, das heißt: Einheit seiner Triebkräfte und Gewißheit über sein Ziel, dann nur durch Handeln. Am Ende des Romans ist auch seine Geschichte erst zur Hälfte gediehen.

So wird keine der drei Handlungen in »Die Brüder Karamasow« zu Ende geführt, was bedeutet, daß keines der Outsider-Probleme endgültig gelöst worden ist. Doch stellt sich uns die Analyse der Probleme nun in einem Maßstab dar, wie wir ihn bisher noch nicht beobachten konnten. Da ist zum Beispiel Iwan, der Denker, der in so vieler hinsicht Raskolnikow gleicht. Wo es um seinen verabscheuungswürdigen Vater und seinen haltlosen Bruder geht, ist er unbarmherzig. »Ein Reptil wird das andere verschlingen – und beiden geschieht auch recht.« Er kennt keine Sentimentalität. Dennoch ist er von Mitleid erfüllt, Mitleid für das menschliche Elend, und von der Frage des Intellektuellen: da die Menschen nun einmal so eine erbärmliche Gesellschaft sind – was kann man tun, außer sie Ungeziefer nennen und sich selbst als ihresgleichen erkennen? Iwans Instinkt strebt wie der Nietzsches nach der großen Gesundheit. Und wie Nietzsche ist er sich stets des Für und Wider bewußt, des endgültigen Ja und endgültigen Nein. Der Abschnitt »Pro und Contra«, in welchem Iwan die Probleme weitläufig auseinandersetzt, ist ein regelrechtes Outsider-Dokument, eine monumentale Zusammenfassung. Die Kritiker halten es einmütig für den Gipfelpunkt des schöpferischen Werkes von Dostojewskij. Wir müssen es nun ausführlich untersuchen.

Aljoscha und Iwan sind zum erstenmal allein zusammen. Sogleich, ohne besondere Einleitung, gibt Iwan sein Glaubensbekenntnis ab:

»Nehmen wir an, ich hörte auf, an das Leben zu glauben ..., nehmen wir an, ich überzeugte mich sogar, daß alles ein gesetzloses, verfluchtes und vielleicht vom Teufel beherrschtes Chaos ist, und daß mich alle Schrecken der menschlichen Verzweiflung überfallen – so würde ich doch leben wollen, leben!«

Und dies ist Iwans Proklamation der »grüblerischen Natur«:

»Ich will nach Europa reisen, Aljoscha, obschon ich weiß, daß ich auf einen Friedhof fahre, aber es ist doch der teuerste, allerteuerste Friedhof, das ist schon so! Teure Tote liegen dort begraben, jeder Stein über ihnen gibt Kunde von einem so heißen vergangenen Leben, von so leidenschaftlichem Glauben an die vollbrachten eigenen Taten, daß ich weinen werde – vom eigenen Ergriffensein berauscht. Die kleinen klebrigen Frühlingsblätter, den hohen blauen Himmel liebe ich! Hier handelt es sich nicht um Verstand, nicht um Logik, hier liebt man mit dem gesamten Innern, mit dem ganzen Eingeweide.«

»Ich glaube, alle sollten auf der Welt zuallererst das Leben lieben lernen«, antwortet ihm Aljoscha.

»Und das Leben mehr lieben als den Sinn des Lebens?«

»Unbedingt so, gerade vor der Logik das Leben lieben lernen, wie du sagst, unbedingt vor der Logik, dann erst werde ich auch den Sinn begreifen.«

Wir können erkennen, wie weit Dostojewskij über Lawrences Grauen vor dem »Fehlen eines Planes oder Zieles in der Natur« hinausgewachsen ist. Hinter dem Menschen liegt der Abgrund, das Nichts; der Outsider weiß das; es ist an ihm, mit eisernen Griffen das Leben zu packen, es fester zu fassen als der gleichgültige Bürger, zu bauen, zu wollen, trotz des Abgrundes. Iwan hat das Hauptproblem des Outsiders zur Hälfte gelöst. Aljoscha erkennt das; er sagt zu ihm:

»Die Hälfte deiner Aufgabe ist bereits getan; jetzt mußt du dich nur noch um die zweite Hälfte bemühen.«

»Was ist es denn diese – ›zweite Hälfte?«

»Daß du deine Toten auferweckst, die vielleicht gar nicht gestorben sind.«

Aljoscha hat recht, aber er erfaßt nicht die Größe des Problems, »die Toten zu erwecken«. Iwan setzt seine Erklärung fort. Er hat ebenfalls das Zeug zu einem Mönch, denn er sagt zu Aljoscha:

»Ich akzeptiere nicht nur Gott allein, sondern ich akzeptiere auch seine Allwissenheit und sein Ziel – das uns vollkommen unbekannt ist – und glaube an das Gesetz und den Sinn des Lebens, glaube auch an die ewige Harmonie, ... glaube an das Wort, zu dem das ‚Weltall‘ hinstrebt, ... Es scheint, daß ich auf dem rechten Wege bin, oder nicht? Dennoch laß dir gesagt sein, daß ich im Endresultat diese Gotteswelt – nicht akzeptiere.«

Dann beginnt die große Diskussion, oder vielmehr der große Monolog, denn zumeist spricht Iwan. Was dieser nun ausführlich erklärt, ist die Schwierigkeit der »zweiten Hälfte« der Lösung. Grausamkeit und Erbarmlichkeit: so heißt Iwans Thema. Er beschränkt sich auf Fälle der Grausamkeit gegen Kinder und beschreibt dergleichen unbarmherzig über zwölf Seiten. Er schließt mit seiner wohlbekanntem Erklärung ab: »Gott lehne ich nicht ab, Aljoscha – nur gebe ich ihm die Eintrittskarte respektvoll zurück.

Das ist ein existentialistisches Argument: um über dem Abgrund zu bauen, muß man eine Grundlage haben. Für Iwan genügen die Leiden eines gequälten Kindes, um jegliche Grundlage zu sprengen. Lawrence hatte behauptet, daß körperliche Leiden letztlich keine Macht über den Willen haben. Das wäre also eine Grundlage, gut genug, um darauf zu bauen und zu wollen. Aber was ist es dann mit den Leiden der Kinder? Man kann von einem Kind nicht erwarten, daß es ungeheure Willenskraft aufbringt. Die Leiden eines Kindes *sind* einfach da; sie können nicht verringert, noch in einer universalen Harmonie, in einem System, aufgehoben werden.

Das ist vielleicht keine rationale Lösung. Aljoscha gibt es zu. Aber wie steht es mit einer irrationalen, nämlich der religiösen Lösung, daß Christus starb als Unterpfand, damit das Leiden der Welt endgültig aufgehoben sein würde? Iwan hat auch darauf eine Antwort: seine Legende vom Großinquisitor.

Christus war einst auf die Erde zurückgekehrt, so erzählt Iwan dem Aljoscha, und zwar in Sevilla, zur Zeit der Inquisition. Der Großinquisitor hatte ihn verhaften und ins Gefängnis werfen lassen. Noch am selben Abend besuchte er Christus und erklärte, warum er ihm nicht gestatten könnte, seine Seelsorge in der Stadt auszuüben. Dies ist, zusammengefaßt, der Inhalt seiner Worte:

»Welche Botschaft hast Du dereinst in Palästina verkündet? Daß alle Menschen nach einem reicheren Leben trachten sollten und nie nachlassen in ihrem Willen, ›das Reich Gottes inwendig in ihnen« zu verwirklichen, daß sie sich nicht damit zufriedengeben sollten, Menschen zu sein, sondern danach streben, ›Kinder Gottes« zu werden. Du hast die Forderungen des Alten Testaments wieder in Kraft gesetzt und hast die Zehn Gebote dazugefügt. Dann hast Du es uns überlassen, nach Deinen Weisungen eine Kirche zu errichten. Doch scheinst Du nicht bedacht zu haben, daß wir weder Propheten noch moralische Genies sind. Es ist nicht Aufgabe der Kirche, lediglich jene Wenigen zu erlösen, die willensstark genug sind, dies aus sich selbst zu tun. Wir sind darauf bedacht, das ganze Menschengeschlecht auf einen höheren Stand zu bringen, aber wir können dies nicht dadurch, daß wir

jedermann sagen, er wäre besser seine eigene Kirche – wie Du getan hast. Das wäre so, als wenn man jedermann sagen wollte, er müsse ein Outsider sein – was Gott verhüten möge! Die Probleme des Outsiders sind unlösbar; und wir, die Auserwählten, wissen dies. Du hast den Maßstab zu hoch gerückt, und wir müssen ihn wieder heruntersetzen. Wir, die Auserwählten, sind unglücklich – weil wir genau wissen, wie schwierig es ist, »zur Erlösung zu gelangen«. Aber wir haben dies stets geheim gehalten vor den Menschen, die erwiesenermaßen nicht viel besser sind als Hunde und Katzen. Nun aber kommst Du zurück und schlägst vor, alles preiszugeben. Meinst Du wirklich, ich könne das gestatten? Ich fürchte, ich werde Dich heimlich beiseiteschaffen müssen, und das ist ganz und gar Deine eigene Schuld. Propheten sind alle recht gut, wenn sie tot sind; aber solange sie leben, bleibt einem nichts übrig, als sie zu verbrennen oder zu kreuzigen ...«

Als der Großinquisitor seine Anklagerede beendet hat, beugt sich Christus vor und küßt ihn auf die bleichen Lippen. Das ist seine Antwort: Deine Beweisführung ist stark, aber meine Liebe ist stärker.

Doch Iwan hat Anschuldigungen gegen die Religion vorgebracht, wie es weder vorher oder seitdem jemals geschehen ist. Und die Liebe Christi ist keine Antwort darauf.

Es war eingestandenermaßen Dostojewskijs Absicht, mit dem Buch »Die Brüder Karamasow« den Atheismus zu analysieren und zu widerlegen. Es gibt nun viele Kritiker, die meinen, daß dabei sein Künstlertum über dieses Vorhaben die Oberhand gewonnen und daß er auf diese Weise Iwans Anklagebegründung unwiderleglich gemacht hat. Wir werden wohl von vornherein darin übereinstimmen, daß der »Großinquisitor« eine künstlerische *tour de force* ist, und daß die Darlegung des gegensätzlichen Plädoyers in dem Abschnitt »Vom russischen Mönch« sich an Kraft und Überzeugung damit nicht messen kann. Aber wir wollen die dramatische Wirkung einer Beweisführung nicht mit deren letztem Wahrheitsgehalt verwechseln. Was Iwan tut, ist Ausdruck des endgültigen Nein, das Lawrence zum geistigen Selbstmord, van Gogh, Nietzsche und Nijinskij aber zum Wahnsinn getrieben hat. Er weiß seine Sache in so hervorragender, so gültiger Weise vorzubringen, daß wir seiner Beweisführung sehr viel Aufmerksamkeit zuwenden und uns über deren volle Bedeutung ganz klar werden müssen, ehe wir im weiteren an ihre »Widerlegung« denken. Es ist die ungeheuerlichste Klageschrift des Outsiders, die je verfaßt worden ist. Das Bild, das wir bis jetzt vom Outsider entworfen haben, zeigt ihn als Zwischenstation auf dem Wege zu einem höheren Menschentypus als der »einmal-geborene«, seine Schlaflosigkeit nimmt zu, er ißt weniger und leidet an allen möglichen nervösen Krankheiten. Und dennoch haben wir bei der Analyse seines Unbehagens und seiner ständigen nervösen Spannung festgestellt, daß all dies seine objektive Ursache hat – in dem Gefühl der Unsicherheit des menschlichen Lebens nämlich, wie es in dem weiter oben zitierten Beispiel aus Beddoes' Dichtung dargestellt ist.

Nun mag der einmal-geborene Bürger einwenden, daß diese Unsicherheit einfach vorhanden ist; jedermann wisse das, es wäre töricht, deswegen in einem Zustande nervöser Spannung zu leben. (Er könnte die alten Griechen als Beispiel nennen, diese Nation gesunder, einmal-geborener Optimisten, deren Kunst durchdrungen ist vom Bewußtsein des Todes und seiner Unvermeidlichkeit.) Aber das hieße, die biologische Wahrheit mißachten, daß die Erhaltung des Lebens von der Wachsamkeit gegenüber dem Tode abhängt. Wenn man den Menschen mit einer geringen Menge Krankheitsstoff impft, so wird er gegen größere Mengen immun; wenn man einen Menschen äußerster Kälte oder Hitze aussetzt, so entwickelt er beiden gegenüber besondere Widerstandskraft und kann unter Bedingungen am Leben bleiben, die bei einem anderen Menschen zum Tode führen würden. Der Outsider kann seinen überaus geschärften Sinn für die Unsicherheit des Lebens als eine biologische Maßnahme zur Verstärkung seiner Widerstandskraft ansehen, die ihn denn auch tatsächlich fähig macht zu einem »reicheren Leben«. Das ist die Schlußfolgerung, zu welcher der »Steppenwolf« gelangt war.

Dostojewskii hat die Frage aus dem Blickwinkel der Freiheit betrachtet. Sein Insektenmensch hatte in jenem Credo erklärt, »des Menschen ganzes Tun ist dazu da, zu beweisen, daß er ein Mensch ist und nicht nur ein Zahnrad im Getriebe«. Freiheit bedeutet Leben; sie hat keine Bedeutung in bezug auf eine Kommode oder einen toten Körper. Sie hat geringere Bedeutung für einen Baum als für einen Menschen. In gleicher Weise ist sie für einen Unheilbaren oder Dro-

gensüchtigen von geringerer Bedeutung als für einen normalen, gesunden Menschen. Je mehr Lebenskraft da ist, desto mehr Freiheit ist möglich.

Jetzt können wir erst die volle Bedeutung der Beweisgründe Iwans erkennen. Seine Beweisführung baut sich sorgfältig auf, bis zu der Schlußfolgerung James' bei seiner »Verheerung«: »Es gibt keine Freiheit.« Er gibt zu, daß es Leben gibt; er liebt das Leben, die »prallen Knospen im Frühling«, aber er kann keinen Sinn im Leben anerkennen.*

*Vergleiche auch Tschechows »Drei Schwestern«. II. Akt: Mary: »Es muß doch ein Sinn darin stecken?« Tuzenbach: »Ein Sinn, sagten Sie? Sehen Sie dorthin – es schneit; was für einen Sinn hat das wohl?«

Es »existiert« eben nur – ein sinnloses, vom Teufel beherrschtes Chaos. In dem Abschnitt über Grausamkeit gegen Kinder malt Iwan ein an Nietzsche erinnerndes Bild von der menschlichen Natur: menschlich, allzu menschlich, nutzlos, irregeleitet; die Intelligenz, die ihn zum Menschen macht, läßt ihn nur (wie Mephistopheles sagt) brutaler werden als ein Tier. Dann kommt Iwan auf Christus zu sprechen; und dabei werden wir an eine Rede Kirilows erinnert, wie er zu Netschajew sagt:

»Hör zu und vernimm eine große Idee: Es war einmal ein Tag auf Erden, und mitten auf der Erde standen drei Kreuze. Einer von den Gekreuzigten glaubte so, daß er zum andern sagte: »Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein«. Der Tag verging, beide starben, gingen hin und fanden weder Paradies noch Auferstehung ...

Höre: Dieser Mensch war der Höchste auf der ganzen Erde ... Der ganze Planet ist ohne diesen Menschen – nichts als Wahnsinn. Aber wenn dem so ist, wenn die Naturgesetze auch diesen Einmaligen nicht verschonen ... und auch ihn gezwungen haben, inmitten der Lüge zu leben und für Lüge zu sterben, dann ist folglich der ganze Planet Lüge und beruht auf Lüge und plumper Verhöhnung.«

Iwan glaubt auch, daß »dieser Mensch der größte von allen auf der Erde gewesen ist«, und seine Legende vom »Großinquisitor« ist nur eine Erweiterung der Rede Kirilows. Der Inquisitor ist ein Mann von geistlicher Einsicht; er hat in der Wüste gehungert, um Freiheit zu erringen; aber, wie Iwan sagt, »er sah, daß es keine große moralische Begnadung bedeutete, zur Vollkommenheit zu gelangen, wenn man zur gleichen Zeit die Überzeugung gewinnt, daß Millionen von Gottes Geschöpfen zum Hohn geschaffen wurden: daß diese armseligen Rebellen niemals zu Riesen werden können«. Des Inquisitors Empfinden für die Menschheit ist tiefes Mitleid. Vielleicht kann der Outsider die Abgründe des menschlichen Elends ermessen, wer aber wollte diesen armen Insekten, die ein blindes Dasein fristen, die Augen für ihr Elend öffnen? Welchen Nutzen sollte es denn auch haben? Gebt ihnen Brot und Spiele; gebt ihnen irgendeinen einfältigen, kleinen Glauben, für den sie kämpfen, und dumme, aber gläubische Überzeugungen, auf die sie Hymnen singen können; aber erwartet keine Weisheit von ihnen. Christus fragte: »Wer von euch kann aus dem Becher trinken, aus dem ich trinke?« Und gleichwohl war seine Haltung so, als ob jeder es könnte. Er sagte: »Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht«, aber das ist eine Lüge, denn die Freiheit ist die schwerste Last von allen: jedermann zu sagen, daß er selbständig denken soll, das Problem von Gut und Böse lösen und dann nach seiner Lösung handeln, sowie: für die Wahrheit zu leben und nicht für sein Land oder die Gesellschaft oder die eigene Familie. Es ist angemessener für die Menschen, wenn man sie für Insekten hält: Ewiges Leben für solche Geschöpfe muß ein ungeheuerlicher Aberglaube sein. Wohl wird es immer jene Wenigen geben, die danach streben, das Ideal von der Freiheit zu verwirklichen, indem sie ihr eigener Richter sind; aber sie werden die Qual des Alleinseins kennenlernen. »Denn nur wir, die wir das Geheimnis hüten, werden unglücklich sein«, sagt der Inquisitor zu Christus. Das ist die Schlußfolgerung des »Tractats vom Steppenwolf«. Der »Outsider« ist immer unglücklich, aber er ist der Mittler, der Millionen von »Insidern« das Glück sichert. Hallers Reaktion auf diese Wahrheit bestand, wie wir uns erinnern, in dem Entschluß, sich die Kehle durchzuschneiden. Und Aljoscha fragt Iwan: »Wie kannst du leben mit einer solchen Hölle in deinem Herzen und deinem Kopf?« Doch Iwan antwortet: »Es gibt eine Kraft, die alles erträgt.« Das ist Iwans Plädoyer, also eines für das Endgültige Nein. Wie aber steht es nun mit der anderen Seite?

»Die Aufzeichnungen des Staretz Sossima« sind Dostojewskijs Entgegnung auf die »Legende vom Großinquisitor«. Sossima ist der Abt des Klosters, wo Aljoscha eine Niederschrift seiner

letzten Gespräche anfertigt; diese bilden eine Autobiographie mit einem Anhang »moralischer Mahnreden«. Sossima spricht zunächst von seinem älteren Bruder, der an der Schwindsucht verstorben ist, als er selbst noch ein Kind war. Dieser Bruder war ein kluger Jüngling, ein Freidenker, der erklärt hatte, die Ereignisse der Fastenzeit seien leeres Gerede, und es gebe keinen Gott. Aber als die Krankheit ihn ans Bett fesselte, kam es bei ihm zu einer Wandlung; er wurde auf einmal tolerant der Frömmigkeit seiner Mutter gegenüber; ein seltsamer mystischer Gemütszustand ergreift ihn (den die Ärzte der Krankheit zuschrieben). »Das Leben ist ein Paradies; wir sind alle im Paradies, wir wollen es nur nicht sehen.« Als der Arzt ihm sagte, daß er vielleicht noch viele Tage, Monate oder Jahre zu leben habe, erwiderte er: »Wozu Tage zählen? Ein Tag ist genug für einen Menschen, um alles Glück kennenzulernen.«

Dies machte einen tiefen Eindruck auf den Sinn seines jüngeren Bruders. Damit verband sich noch ein anderes Geschehnis, als er in der Kirche aus dem Buch Hiob lesen hörte: »Nackt bin ich von meiner Mutter Leibe kommen, und nackt werde ich in die Grube fahren«, und nun begreift er »zum erstenmal etwas von dem, was in der Kirche von Gott gesagt wird.« Es ist das mystische Gefühl Blakes: »Mache dich auf, liebe, ohne Hilfe jedweden Dinges auf Erden«; diese Erfahrung also bildete die Grundlage für Sossimas späteren religiösen Eifer.

Sossimas Jugendgeschichte scheint nach dem Muster anderer Outsider zu verlaufen (insbesondere der Emil Sinclairs und Tolstois): er vergißt die Eindrücke seiner Kindheit, als er Kadett in der Armee wird; er »sündigt«, nimmt an Ausschweifungen teil und tut sein Möglichstes, um sich als »junges Blut« aufzuführen. Der Wendepunkt kommt, als er jemanden zum Duell gefordert hat; plötzlich bricht die Erkenntnis seiner Torheit über ihn herein; er läßt seinen Gegner zuerst schießen, wirft dann die Pistole fort und hält eine Predigt: »Die Natur ist ohne Sünde ... nur wir sind sündig; wir begreifen nicht, daß die Erde ein Paradies ist – denn wir brauchten es nur zu begreifen, und alles würde in all seiner Schönheit erfüllt werden ...«

Nicht der Gedanke an das Duell hat diese Wandlung zustandegebracht; es ist sein schlechtes Gewissen, weil er am Tage zuvor seinen Burschen geschlagen hatte; plötzlich erinnert er sich an seinen Bruder, der im Sterben die Lehre von der christlichen Gleichheit verkündete. »Kein Mensch ist so gut, daß er eines anderen Herr sein darf.« Nach dem Duell nimmt er seinen Abschied aus der Armee und wird Mönch.

Das ist das Wesentliche von Vater Sossimas Leben; er stellt Dostojewkij's Antwort auf Iwans »Empörung« dar. Sossima ist ein orthodoxer Christ, doch was schwerer wiegt: er ist ein Mystiker. Seine Botschaft lautet nicht: »Christus starb für die Menschen, darum mußt du deinen Nachbarn lieben«; das würde Iwans Beweisführung gegenüber auf keiner Ebene standhalten.

Er beginnt nicht etwa damit, daß er Iwans Standpunkt, die Menschen seien zu verachten, bestreitet, sondern gibt das durchaus zu. Der Kern von Sossimas Botschaft ist vielmehr die mystische Lehre Blakes: »Wenn die Tore der Wahrnehmung gereinigt würden, so würde alles so erscheinen, wie es ist: unendlich«, einschließlich der Menschen. Und so ist denn auch Sossimas »Leben« keine Widerlegung von Iwans Beweisführung, ebensowenig wie Erwachsensein eine Widerlegung der Kindheit ist. Es war nicht zu erwarten, daß Iwan, noch auf der Frühstufe des Vertrauens auf die Vernunft, Sossimas Einsichten begriff; der Glaube aber, daß alles unendlich sei, ist eine *existentialistische*, der Vernunft nicht zugängliche Wahrheit. So weit die Vernunft reicht, stimmt Iwans Analyse der Welt vollkommen. Das Elend wird nie enden, das ist wahr; was jedoch die innere Schau des Heiligen nicht ausschließt, denn er erkennt, daß das Leben selbst auch nie enden kann. Und es sind nicht einmal zwei einander *widerstreitende* Prinzipien; sie liegen nur auf ganz verschiedener Ebene.

Der Mensch kann auf der Ebene Iwans wie auf der Sossimas leben. Oder er kann etwas unendlich viel Schlimmeres tun und auf dem Niveau des gewöhnlichen Bürgers leben. Wesentlich ist die Tatsache, daß er die Welt des normalen Tageslichts verläßt; – wenn er das Niemandsland zwischen Hölle und Himmel betritt, so ist er ein Outsider. Dann beginnen die Schwierigkeiten. Wenn er nicht sehr viel Glück hat, wird er sich der Hölle gegenübersehen: menschliche Enttäuschung, Korruption, Schmerz, Stumpfsinn, völlige Niederlage –, das sind die Wirklichkeiten, die mit einem Mal seinen ganzen Gesichtskreis einnehmen. Und hinter ihnen, hinter der Wand, auf der sie ja als bloße Schemen erscheinen, liegt das Grauen absoluter Leere, des Nichtseins, der Abgrund.

Es ist nicht leicht, zu entkommen; es ist nicht einfach, weil gar kein Grund zur Flucht vorhanden zu sein scheint, und das hebt ja sogar die Vorstellung der Freiheit auf. Die Befreiung, wenn es dazu kommt, bedingt, daß man den Weg durch den menschlichen Urgrund ganz und gar zurückgeht, zurück zum wesenhaften Lebenswillen, auf dem alles Dasein beruht. Und diese Erkenntnis von der Unwirklichkeit der Welt, diese Einsicht, die zwischen dem Tode und dem Morgen kommt, wird beim Erwachen zur Gewißheit. Es ist der von allen Hüllen befreite Einblick in die Absicht jener Kraft, die Leben um jeden Preis will. Diese Einsicht nennt man Mystik.

Iwan ist halb ein Mystiker; denn wie Aljoscha sagt, hat er das Problem nur halb gelöst. Sossima ist sich des Elends der Welt und der menschlichen Schwäche weniger bewußt als Iwan. Er hofft nicht einmal, daß alle Menschen zu »Hütern des Geheimnisses« werden. Er predigt kein Leben nach dem Tode, den Himmel für die Guten, die Hölle für die Bösen. »Was ist Hölle? Ich behaupte, es ist das Leiden, unfähig zur Liebe zu sein – und dafür bedarfst du keiner Ewigkeit; ein Tag genügt dafür oder auch nur ein Augenblick.«

In »Die Brüder Karamasow« finden sich zwei weitere Kapitel, die die Bedeutung der Worte Sossimas noch verstärken, und diese Stücke lassen sich in künstlerischer Hinsicht durchaus mit Iwans »Legende« vergleichen. Das eine ist Aljoschas Vision des ersten Wunders. Nach dem Tode Sossimas beginnt dessen Leichnam sogleich zu verfallen. Die Menschen legen das ungünstig aus: Sossima war ein Heiliger, warum sollte er verwesen? Vielleicht ist es ein »Zeichen«, ihnen zur Warnung gesandt, daß sie Sossima nicht als Heiligen verehren sollen. Aljoscha ist ebenfalls verstört, nicht weil er an Sossimas Heiligkeit zweifelte, sondern weil dieser mißliche Widerspruch bei seines Abtes Tod ihm als ein Omen für den endgültigen Triumph des Bösen erscheint.

In einem Zustand elender Mutlosigkeit schläft er neben dem Sarg ein. Und nun hat er einen Traum, der seinen Glauben ganz und gar wieder herstellt: er ist in Kana in Galiläa zugegen, als Christus Wasser in Wein verwandelt; ein alter Mann flüstert ihm zu: »Er hat Wasser in Wein verwandelt, damit die Fröhlichkeit der Gäste nicht auf höre. Neue Gäste erwartet Er, und ununterbrochen lädt Er neue ein, und so fort bis in alle Ewigkeit ...« Aljoscha erwacht aus seinem Traum, zu neuem Leben gestärkt. Er geht hinaus, und unter dem nächtlichen Himmel überwältigt ihn ein »Bewußtsein des Weltalls«. Der Anblick der Sterne begeistert ihn: »Ihm war, als verbänden sich unsichtbare Fäden von all diesen zahllosen Welten Gottes in ihm, und seine ganze Seele erschauerte ›in der Berührung mit anderen Welten‹ ... und es wurde ihm immer mehr bewußt ... wie eine Idee sich seines Verstandes bemächtigte.« Er wirft sich weinend auf die Erde: »Er hätte nicht zu sagen gewußt, warum es ... verlangte, sie zu küssen und ... sie zu lieben bis in alle Ewigkeit.« In einem solchen Augenblick kann Aljoscha die Antwort auf Iwans Empörung erkennen und erfüllen. Iwans Anklage gilt für die Menschen, wie sie sind; doch wenn alle Menschen das sehen könnten, was er sieht, dann würden Iwans Worte nicht mehr wahr sein.

Es ist unnötig, darauf hinzuweisen, daß Aljoschas Vision mit anderen, wie sie in diesem Buch beschrieben worden sind, verglichen werden kann: mit der Meursaults oder der Nietzsches. Was ist nun der Inhalt der Vision Aljoschas? Wenn wir an Nietzsches »reinen Willen, ohne die Trübungen des Intellekts« zurückdenken, so können wir sagen, daß es anscheinend eine Vision der Macht ist, der Bejahung, *ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα* die Kraft und die Herrlichkeit. Normalerweise besteht der Geist des Menschen nur aus einem Bewußtsein seiner unmittelbaren Bedürfnisse, und das heißt, daß dies Bewußtsein jederzeit als das Wissen von seiner eigenen Macht, diese Bedürfnisse zu befriedigen, definiert werden kann. Er denkt jeweils in bestimmten Begriffen, wie etwa: was er in einer halben Stunde tun wird, in einem Tag, einem Monat – aber nicht weiter. Niemals fragt er sich: Welches sind die Grenzen meiner Kräfte? In einer Hinsicht ist er wie der Mann, der Vermögen auf der Bank hat, sich aber niemals fragt: Wieviel Geld habe ich?, sondern nur: Habe ich genug Geld für ein Pfund Käse, für einen neuen Schlips – und so weiter. In solchen Momenten wie Aljoschas Vision schiebt er alle diese kleinen Dinge beiseite und faßt seine Kräfte zusammen, nicht im Sinne des Handelns, sondern einfach des Seins. Denn normalerweise bestimmen die Dinge, die wir tun, unsere Vorstellung von dem, was wir sind; all dies »Aufhäufen von Energie« zielt darauf ab, die Eigenart und alle »Trübungen des Intellekts« zu überspringen; es ist, mit anderen Worten, eine Vision des reinen Willens, reiner Macht und reiner Möglichkeit. Die Eigenart tritt zeitweilig ganz in den Hintergrund: und das ist der wichtigste Aspekt der Vision.

Zugleich ist sich Aljoscha natürlich der Wahrheit bewußt geworden, die Sossima und Kirilow auch erkannt hatten: nämlich, daß alles gut ist. Das Böse ist letztlich Knechtschaft; und das läßt die Möglichkeit schließlicher Freiheit vermuten.

Mitja nun hat auch eine Vision; doch die seine ist, wie zu erwarten, von gänzlich anderer Art als die Aljoschas. Mitja fehlt es an Selbstbeherrschung, und er ist vollständig egozentrisch. Um dem Gefängnis seiner Selbstbezogenheit zu entkommen, muß er ein Outsider werden; er bedarf der Erkenntnis, daß er in einer Welt voller Elend lebt und daß seine einzige Aufgabe ist, zu lieben. Mitja ist im Grunde nicht schlecht oder selbstsüchtig; nur hat er niemals an jemand anders als sich selbst zu denken brauchen. Er hat sich selber fast wahnsinnig gemacht mit seiner Begierde nach einem schlehenäugigen russischen Mädchen, das (wie der Autor zynisch bemerkt) innerhalb der nächsten zehn Jahre zu dick werden wird. Nun wird er beschuldigt, seinen Vater ermordet und dessen Geld gestohlen zu haben. Eine lange Kreuzverhörszene ist vorausgegangen (über mehr als fünfzig Seiten hin), in der Mitja einer Art Folter unterworfen wird. Die Ironie und die in dem Vorgang liegende Dummheit bestürzen ihn; er scheint die Berührung mit der Wirklichkeit verloren zu haben. Ich möchte die Szene, die nun folgt, hier vollständig wiedergeben; sie ist ein überragendes Beispiel für Dostojewskijs künstlerische Gestaltungskraft:

»Je länger die Verhandlung dauerte, desto häufiger und stärker fiel ihm diese Schwäche an. Die Augen fielen ihm fast zu vor Müdigkeit. Endlich war auch das Zeugenverhör beendet. Dann schritt man zur endgültigen Redaktion des Protokolls. Mitja erhob sich und ging von seinem Stuhl in die Ecke zum Vorhang, wo er sich auf eine große teppichbedeckte Truhe hinlegte und sofort einschief.

Da hatte er einen sonderbaren Traum, der eigentlich gar nicht zu Ort und Zeit paßte.

Es war ihm, als fahre er irgendwo in der Steppe, dort, wo früher vor langer Zeit sein Regiment gestanden hatte, und es fährt ihn in einem Bauernwagen mit zwei Pferden ein Bauer, und es schneit und regnet. Nun ist es, als fröre ihn, als wäre es November, und der Schnee fällt in dichten nassen Flocken und taut sofort auf, sobald er die Erde berührt. Und flink fährt der Bauer, herrlich ... einen blonden Bart hat er ... Und da liegt unweit ein Dorf, die Hütten sind schwarz, ganz schwarz, und die Hälfte der Hütten ist abgebrannt, und es starren von ihnen nur noch die verkohlten Balken in den grauen Tag. Und vor der Einfahrt ins Dorf haben sich an der Landstraße die Bauernweiber aufgestellt, viele Weiber, eine ganze Reihe, und alle haben sie so magere und abgezehrte, ganz absonderlich braune Gesichter. Besonders die eine am Rande, eine skelettartige, hohe Gestalt: sie scheint vierzig Jahre alt zu sein, vielleicht ist sie auch erst zwanzig; ihr Gesicht ist lang, mager, und auf dem Arm trägt sie ein weinendes Kindchen, ihre Brüste aber müssen ganz ausgetrocknet sein, keinen Tropfen Milch mehr enthalten. Und das Kindchen weint und weint, es streckt die Ärmchen aus, nackte, magere Ärmchen mit seinen Fäustchen, die vor Kälte ganz blau sind.

»Warum weinen sie? Worüber weinen sie?« fragt Mitja, während er in seinem Wagen geschwind an ihnen vorüberfliegt.

»Das ist das Kindchen«, antwortet ihm der Bauer, der ihn fährt, »das Kindchen weint.«

Und Mitja ist ganz verduzt darüber, daß er es so auf seine Art sagt: »das Kindchen«, und nicht das Kindchen. Und es gefällt ihm, daß der Bauer »Kindchen« gesagt hat: es ist, als ob mehr Mitleid darin läge.

»Aber warum weint es?« fragt Mitja ungeduldig weiter, als wenn er zu dumm wäre, um es zu begreifen. »Warum sind seine Ärmchen bloß, warum wird es nicht eingehüllt?«

»Das Kindchen hat's kalt, die Kleidchen sind dünn und feucht, und da wärmen sie nicht mehr.«

»Aber warum ist das so? Warum?« fragt immer drängender der einfältige Mitja.

»Weil sie doch arm sind, abgebrannt, Brot haben sie kein Stückchen mehr; sie bitten für den abgebrannten Ort.«

»Nein, nein« ruft Mitja, als verstehe er noch immer nicht, »aber so sag' mir doch: Warum stehen so die abgebrannten Mütter, warum sind sie arm, warum ist das Kindchen arm, warum ist die Steppe so nackt, warum umarmen sie sich nicht, warum küssen sie sich nicht, warum singen sie nicht fröhliche Lieder, warum sind sie so düster geworden von dem schwarzen Elend, warum wird das Kindchen nicht gestillt?«

Und er fühlt, daß er sinnlos und unvernünftig fragt, aber er hatte unbedingt gerade so fragen wollen, und er glaubt, daß er auch gerade so habe fragen müssen. Und er fühlt noch,

daß sich in seinem Herzen eine noch nie empfundene Rührung erhebt, daß er weinen möchte, daß er für alle irgend etwas tun möchte, damit das Kindchen nicht mehr weine, damit auch die schwarze verhärmte Mutter des Kindchens nicht mehr weine, damit von diesem Augenblick an niemand mehr eine Träne vergieße, und daß es sofort, unverzüglich geschehe, ohne Aufschub oder Verzug, ohne Rücksicht oder Bedenken, mit der ganzen ungezügelter Karamasowschen Leidenschaft.

›Aber ich bin bei dir, jetzt verlasse ich dich nie mehr, das ganze Leben lang gehe ich mit dir‹, ertönen neben ihm Gruschenkas liebeatmende, inbrünstige Worte.

Und da entbrennt sein ganzes Herz und strebt zu etwas Lichtem, Lichtem, und leben will er, leben, auf einem Wege will er gehen, gehen zu dem neuen ihm winkenden Licht, nur schneller, schneller, jetzt gleich, sofort!

›Was? Wohin?‹ ruft er aus, schlägt die Augen auf und setzt sich auf seiner Truhe auf, als ob er aus einer Ohnmacht erwache, und lächelt verklärt.

Vor ihm stand, etwas zu ihm herabgebeugt, Neljudow und forderte ihn auf, das Protokoll anzuhören und dann zu unterschreiben..

Es machte ihn plötzlich stutzig, daß auf der Truhe ein Kopfkissen lag und er auf ihm geschlafen hatte; vorhin aber, als er todmüde hier eingeschlafen war, hatte er kein Kissen gesehen.

›Wer hat mir dieses Kissen unter den Kopf geschoben? Wer ist dieser gute Mensch gewesen?‹ rief er mit einem begeisterten, dankbaren Gefühl.

Er hat es nie erfahren, wer dieser gute Mensch gewesen war ... Vielleicht einer von den Zeugen aus dem Ort ... Mitja aber fühlte, wie seine ganze Seele vor Tränen gleichsam erbebte. Er trat zum Tisch und sagte, daß er alles unterzeichnen werde, was sie von ihm verlangten.

›Ich habe einen guten Traum gehabt, meine Herren‹, sagte er, und seine Worte klangen so sonderbar, und er sprach sie mit einem ganz neuen, freudeverklärten Gesicht.«

Abermals erkennen wir, bei dem Satz »es verlangte ihn zu leben und zu leben, fort und fort«, die gleiche Vision der Bejahung, wie sie sowohl Aljoscha, als auch Kirilow und Schatow zuteil wurde. Wir können sie sogar mit Raskolnikows Vision vergleichen, bei jener Szene in »Schuld und Sühne«, wo Sonja ihm aus der Bibel vorliest:

»Wie es dann kam, wußte er selbst nicht, aber plötzlich war es ihm, als werde er von etwas erfaßt und zu ihren Füßen hingeworfen. Er weinte und umfaßte ihre Knie ... Aber er war auferstanden, und er wußte das, fühlte es ganz und gar mit seinem neuen Wesen.«

Selbst Stawrogin hat etwas Derartiges erfahren.*

*Es ist interessant, dies mit der Szene von Hans Castorps Traum aus Thomas Manns »Zauberberg«, im Kapitel »Schnee«, zu vergleichen.

Er erzählt davon am Ende seiner »Beichte«: sein Traum vom Goldenen Zeitalter, wie es sich auf dem Bild von Claude Lorrain darstellt mit besonntem Meer und vollkommener Harmonie aller menschlichen Wesen. Dann steigt das Antlitz des toten Kindes, das er geschändet hat, in seiner Erinnerung auf und zerstört das Traumgesicht. Hier nun ist es wieder Mitja, der das Goldene Zeitalter beschwört: »Warum singen sie nicht fröhliche Lieder?« – gerade so, wie Iwan es am Schluß seines »Empörungs«-Kapitels getan hatte. Das ist Dostojewskijs Pro und Contra: menschliches Elend in der einen Waagschale, in der anderen aber die unüberwindliche Lebenskraft, von der die Menschen sich selber ausschließen durch ihr triviales, gegenwartsgebundenes Wesen. Mitja erfährt, daß der Mensch sich dieses reinen Willens nur bewußt werden kann, indem er aufhört, sich um seine eigenen kleinen Angelegenheiten zu kümmern.

Wir kommen nun zu Iwans »Erscheinung«, einem der wichtigsten Abschnitte des Buches.

Merkwürdigerweise haben Kritiker, die die Legende vom Großinquisitor als »die Quintessenz Dostojewskijs«* gepriesen haben, die Szene Iwans mit dem Teufel nicht beachtet, obwohl sie offensichtlich als Ergänzung jenes früheren Kapitels gedacht ist.

*vergl. »Der Großinquisitor«, Einführung von D. H. Lawrence (Hogarth-Press).

Tatsächlich, wie ich hoffe nachweisen zu können, ist Iwans Erscheinung der Höhepunkt des Buches. In ihr steckt nicht nur eine Zusammenfassung der Outsider-Dialektik, sondern die Saat für die Entwicklung eines ganzen Feldes der modernen Literatur.*

*Tschechows »Schwarzer Mönch«, dessen metaphysische Themen sich bei Pirandello, Andrejew, Sartre und in England bei Eliots »Familientag« wiederholen. Thomas Manns »Doktor Faustus« verdankt ihm auch einiges.

Iwan ist krank. Der Erzähler berichtet uns, daß er kurz vor einem geistigen Zusammenbruch steht. Soweit hat ihn sein fortwährendes Grübeln gebracht. Nach einem letzten Gespräch mit Smerdjakow (seinem »Affen« – einer Erinnerung an den niederen Teil seines Wesens), wobei er seinem Halbbruder das Geständnis der Mordtat abringt, geht er in sein leeres Zimmer zurück. Und nun kommt es zu jener Szene, zu der das Schicksal des Outsiders immer tendiert hat. Das Zimmer ist nicht mehr leer. Es ist ein anderer da.

Der Teufel ist ein schäbiger Pseudo-Gentleman, der ein doppelreihiges Jackett und karierte Hosen trägt. Sein Porträt bei Dostojewskij ist so umständlich wie die Beschreibung einer jener kleinen Handwerker bei Balzac. Es ist ein recht menschlicher Teufel. Iwan hatte in dem Abschnitt »Pro und Contra« zu Aljoscha gesagt:

»Ich glaube, wenn es den Teufel nicht gibt, und der Mensch hat ihn geschaffen, dann hat er ihn zu seinem eigenen Bild und Gleichnis erschaffen.«

Hier ist er: menschlich, allzu menschlich; er hat etwas von einem Hans-Wurst wie Iwans toter Vater, etwas vom Affen wie Smerdjakow.

Ist er wirklich? Und hier betont nun Dostojewskij: Er ist so wirklich wie nur irgend etwas in einer Welt der Unwirklichkeiten. Iwan glaubt, er sei unwirklich und sagt es ihm; der Teufel lacht und gibt es zu. Alles ist unwirklich. Das Sein? Was ist es? Bloße Wahrnehmung. Was du siehst, ist für dich existent. Wenn ich ein Trugbild deiner Sinne bin, so bist du auch ein Trugbild der meinen, erklärt ihm der Teufel. Jeder Mensch lebt in einem ichbegrenzten Universum, innerhalb dessen er die Bilder seiner Vorstellung für Wirklichkeiten hält. Die Logik bricht hier auseinander: der Verstand, des geraden Weges überdrüssig, versucht, aus dem gedruckten Text auszubrechen. Du, der Leser, der das Buch hält – das ist eine Ebene der Wirklichkeit, Iwan ist eine andere – schon weniger wirklich, der Teufel wieder eine andere – noch weniger wirklich; aber alles ist relativ. Liest du zur Unterhaltung? Nein? Du hast ein ernstes Interesse am Lesen? Es berührt dich nicht weiter, von Iwans Verwechslung zwischen dem Wirklichen und Unwirklichen zu lesen; aber was ist, wenn du dies Buch aus der Hand legst? Du mußt dein eigenes Leben wieder aufnehmen. Ist es wirklich oder unwirklich? Der Intellekt gibt vor, aufrichtig zu sein, gibt vor, alles in Frage zu stellen; aber der Lehnstuhl, in dem du sitzt, die Kommode, das Feuer im Kamin – deren Existenz bezweifelst du nicht, auch nicht die Arbeit, die du morgen und übermorgen tun mußt. Der Intellekt kann sich auf quijotische Reisen begeben, aber du, der Mensch, das Einzelwesen – du mußt deinem Schicksal folgen; Minkowski würde es dein »erdgebundenes« Dasein nennen.

Dies also geht aus Iwans Gespräch mit dem Teufel hervor und ist stets darin latent. Und es wird immer so sein, bis die Menschen zu letzter Wirklichkeit vorgedrungen sind und »Die Brüder Karamasow« in einem endgültig wirklichen Lehnstuhl lesen können, der genau das ist, als was er erscheint, und sie dabei ihr Dasein ins Auge fassen mit einem letzten Wissen von dem, was sie sind, was das Leben ist und was der Tod, woher sie kommen und wohin sie gehen. Dann werden sie wissen, daß Iwans Teufel unwirklich war; aber dann werden auch »Die Brüder Karamasow« nur noch ein Buch und Dostojewskij wird nur ein Mensch gewesen sein, und was Unwirklichkeit betrifft, so bleibt kaum eine Wahl zwischen ihnen. Hinter Iwan erstreckt sich ein chaotisches Universum, ausgeglühte Asche. Er wirft dem Teufel vor, dieser habe Ideen seiner Studententage wieder aufgewärmt – doch was will das schon besagen. Es mag ein Beweis mehr sein für die Unwirklichkeit des Teufels, aber beweist es etwa, daß die Ideen unwirklich sind? Sind die Ideen wirklicher als Iwan? Plato würde das bejahen; Kierkegaard und die modernen Existentialisten hingegen würden es verneinen. Dies alles ist ebenfalls latent in der Auseinandersetzung zwischen Iwan und dem Teufel.

Und diese »Ideen« Iwans – sobald wir an sie rühren, kommt das ganze Karussell von neuem in Gang. Als Student hatte Iwan behauptet, daß Gut und Böse keine Beziehung zur Seele hätten. Sie seien nur zwei Pole im Leben, zwei Holzfäller an den beiden Enden einer Baumsäge. Oder man vergleiche das Böse mit dem Klöppel einer Glocke; wenn man ihn entfernt, bleibt sie stumm und tönt nicht. Gut und Böse, was sind sie? – so fragt der Teufel. Solange der Mensch noch keine Zivilisation kennt, sind Gut und Böse für ihn völlig willkürlich; seine Götter haben keine Moral, und seine Teufel sind nur Friedhofsgespenster. Sobald er lernt, seinen Verstand zu gebrauchen, unterscheidet er das Gute vom Bösen. Aber wohin führt das schließlich? Nur zu der Frage des Outsiders: »Wahrheit, was meinen sie damit?« Mit seinem Nachdenken kommt er Gott nicht näher, noch läuft es gar darauf hinaus, daß er selbst ein Gott wird; er kommt damit lediglich in die Lage von Burridans Esel, der zwischen zwei gleich großen Fuhren Heu verhungert. Die Begriffe von Gut und Böse schwinden. Er findet sich wieder – in seinem Zimmer, wie er auf die Wand starrt; und wenn es den Anderen gibt, so ist er wie jener da, ein schäbiger, vulgärer Mensch in karierten Hosen.

Das ist das Ende der großen Göttin Vernunft, wenn man weit genug geht: die Ewigkeit ist dann ein verstaubtes Zimmer voller Spinnweben, der Teufel ein menschliches Wesen und der Himmel vielleicht so etwas wie in Rupert Brookes Sonett:

»Ein schlaffer Wind weht um den leeren Thron
und bauscht den schweren Vorhang an der Wand ...«

Und der Glaube? Es ist nicht so, daß Iwan nicht glauben will. Der geistliche Hunger hat ihn krank gemacht und bange vor seinem eigenen Dasein.

»Wird die verschleierte Schwester bitten
Für die Kinder vor der Tür,
Die nicht fortgehn wollen,
unkund, was sie bitten sollen.« (Eliot)

Wenn er sich von dieser »erschreckenden Einsicht« erholen und zum Glauben finden kann, wird er vielleicht leidenschaftlicher der Religion anhängen als Aljoscha; er wird glauben mit der nicht wankenden Sicherheit dessen, der lange Zeit verloren war und entschlossen ist, sich niemals wieder zu verlieren.

Aber wir erfahren nicht, was nun wirklich geschah, denn Dostojewskij hat die Geschichte nie zu Ende gebracht. Es gibt zwar Hinweise in dem Teufels-Kapitel. Da ist die Erzählung vom Freidenker, der geglaubt hat, es gebe kein Leben nach dem Tode, und bei seinem Tode ist er empört, als er merkt, daß er im Irrtum war. Zur Strafe für seinen Unglauben wird ihm auferlegt, eine Quadrillion Meilen zu Fuß zu gehen. Er legt sich hin und weigert sich, auch nur einen Schritt zu tun – so vergehen tausend Jahre, ehe er des Liegens müde wird und sich aufmacht, um seine Wanderung anzutreten. Und als er am Ziel ist – (an dieser Stelle unterbricht Iwan und fragt, woher er die Billion Jahre dazu genommen habe? Der Teufel erklärt, daß unsere Erde tausendmal gelebt habe und ebensooft gestorben sei – Zarathustras »Ewige Wiederkehr«) –, als er nun am Ziel angelangt ist und schließlich in den Himmel eingelassen wird, ruft er sogleich: zwei Sekunden im Himmel seien es wert, daß man dafür eine millionmal so lange gehe ...

Hier nun unterbricht Iwan wiederum mit dem Ausruf: »Du wiederholst ja eine Geschichte, die ich mir ausgedacht habe, als ich Student war.« Der Teufel hat abermals bewiesen, daß er nur ein von Iwans Einbildungskraft erdichtetes Wesen ist. Also ...

Aber nun zur Erzählung selbst; ihr Inhalt ist derselbe wie Nietzsches Vision auf der Anhöhe: Aussöhnung, eine Vision des reinen Seins, die für alle augenscheinlichen Schrecken und Erbärmlichkeiten des Lebens entschädigt. Der Ungläubige geht eine Quadrillion Meilen, doch ein Augenblick der Wirklichkeit wiegt alles auf. Das gleicht der Vorstellung des »Steppenwolfes«, daß er vielleicht eines Tages auf sich selbst zurückblicke von seinem letzten Ziel, »zu dem der schwierige Weg ihn hinzuführen scheint«, und daß er lächelt in »einer Mischung aus Freude und Mitleid«, um vielleicht, wie Meursault, gar zu erkennen, »daß er glücklich gewesen und es noch ist«. Dies ist ein Gedanke, der in den Weltreligionen mehrfach wiederkehrt: das Leben sei ein solches Gewebe von Täuschungen, daß der Mensch nicht die entfernteste Vorstellung davon haben könne, wer er ist oder was er tut, aber daß dieser Traumzustand plötzlich durchbrochen wer-

den kann von einem Lichtblick, der mit einemmal völliges Verstehen bringt. Die Bhagavadgita (IV,36) drückt es so aus:

»Und bist du der sündigste aller Sünder, so wird doch diese innere Erleuchtung wie ein Floß sein, das dich über das Meer deiner Sünden trägt.«

Und Tschuang Dse sagt:

»Während sie träumen, wissen sie nicht, daß sie träumen. Manche wollen sogar den Traum, den sie träumen, deuten (was Hegel und die Anhänger der systematischen Philosophie tun) und erst, wenn sie erwachen, erkennen sie, daß es ein Traum gewesen war. Nach und nach kommt das große Erwachen, und dann entdecken wir, daß das Leben wirklich ein großer Traum ist.«

Und das ist der eigentliche Inhalt der »Existenzphilosophie«. Der Dichterphilosoph hat die Vorstellung, daß der Mensch so völlig der Täuschung verfallen ist, daß er niemals hoffen kann, sich selbst in seinem Wesen zu erkennen und demgemäß zu handeln. Es kommt ein Augenblick der Erkenntnis – und es scheint eine tiefere Einsicht zu sein, als sie dem Menschen gewöhnlich gegeben ist – der Erkenntnis, daß der Mensch weder die Welt noch sich selber kennt. Er ist derart in Täuschungen und einer hohen Meinung von sich selbst befangen, daß keinerlei Hoffnung bleibt, er werde je zur Erkenntnis seiner selbst gelangen. Das ist eine Betrachtungsweise, zu der ein Outsider leicht kommt, weil er die übliche Selbsttäuschung so klar durchschaut, die Art und Weise, in der alle Männer und Frauen sich von ihren Gefühlen blenden lassen. Die Folge ist gewöhnlich eine Swiftsche Menschenverachtung, jene Art von Gefühl, wie sie auf den letzten Seiten von »Gullivers Reise zu den Houyhnhnms« zu vollem Ausdruck kommt:

»Mich mit der Wesensart der Yahoo im allgemeinen zu befreunden, wäre nicht so schwierig, wenn sie sich nur mit jenen Mängeln und Torheiten zufriedengeben wollten, die ihnen die Natur verliehen hat. Ich bin nicht im mindesten aufgebracht beim Anblick eines Advokaten, eines Taschendiebes, eines Obristen, eines Narren, eines Lords, eines Liederjans, eines Politikers, eines Arztes, eines Zeugen, eines Verführers, eines Staatsanwalts, eines Verräters oder dergleichen mehr; das alles gehört notwendig zum Lauf der Welt, doch wenn ich so ein Stück Ungestalt und Gebrechen, des Leibes wie des Geistes, erblicke, dumm vor Stolz – das durchbricht sogleich alle Schranken meiner Geduld ...«

Das ist kein pathologischer Ekel; es ist nicht der geringste Zug von Verrücktheit darin (trotz der heute vorherrschenden gegenteiligen Ansicht). Es ist die gewöhnliche Haltung des Outsiders den Menschen gegenüber, und es ist zugleich eine religiöse Haltung. Die gleiche heftige Anklage menschlicher Torheit kann man im Buche des Predigers Salomo finden, wie auch im Neuen Testament und den »Pensées« von Pascal. Der gewöhnliche Pöbel, die Philister und Geldwechsler – das alles sind »Fliegen auf dem Marktplatz«. Und wenn

die Einsicht des Outsiders sich vertieft, so daß er die Menschen nicht mehr als Millionen und Abermillionen von Individuen sieht, sondern statt dessen den Welt-Willen, der sie alle wie Ameisen in den Bau treibt, so erkennt er, daß sie ihrer Dummheit und ihren Täuschungen niemals entkommen werden, daß kein noch so großer Aufwand von Logik und Wissen aus dem Menschen mehr als ein Insekt machen kann; das aufreizendste vom menschlichen Ungeziefer aber ist der Humanist mit seinem aufgeblasenem Stolz auf die Vernunft, der keine Ahnung von seiner eigenen Torheit hat.

Die Antwort eines Mannes wie Kierkegaard auf diese Vision, wie sie sich seinem übersensiblen Empfinden aufdrängt, ist die religiöse Lösung. Denn nichts ist natürlicher, als daß der Geist, der seiner Fähigkeit zu denken müde geworden ist, sich den Bereichen des Seins zuwendet, die unter der Schwelle des Bewußtseins liegen, dem Instinkt und der Intuition. Es mag eine bloße Auflehnung sein, wie bei D. H. Lawrence, doch wenn sie zu simpel ist, so kann sie auf jenen Irrtum hinauslaufen, den der »Steppenwolf« vermied: die Haltung »Zurück zum Animalischen« wie in Lawrences »St. Mawr« oder »Die Jungfrau und der Zigeuner«. Das ist keine Lösung. Kierkegaard jedoch hatte die Lösung, als er zu der Erkenntnis kam, daß die zur Verschmelzung aller seiner Instinkte und Verstandesgaben notwendige Intensität in der religiösen Haltung liege.

Hier nun wird vielleicht ein zutiefst verwundeter Leser, der wohl mit dem Outsider sympathisieren, aber nicht ganz verstehen kann, wie er zur religiösen Haltung überzuspringen vermag, fragen: »Ist das denn wahr? Ist das ebenso wahr wie, daß eins und eins zwei ergibt?« Und da mag nun ein analoges Beispiel die Dinge verdeutlichen. Als Einstein seine spezielle Relativitätstheorie aufstellte, erklärte er nachdrücklich, daß sein Abweichen von der Newtonschen Formel nicht von Bedeutung sei, sofern es sich nicht um Partikel mit sehr hoher Geschwindigkeit handle, genauer: einer Geschwindigkeit von annähernd 186 000 Meilen in der Sekunde. Solange es nun nicht um derart hohe Geschwindigkeiten geht, ist es unnötig, sich darüber Gedanken zu machen, daß die Zeit in ihrem relativen Fortschreiten für verschiedene Koordinaten-Systeme unterschiedlich ist, oder Gedanken etwa über Gleichzeitigkeit, wie sie sinnlos sein würden ohne viele weitere Definitionen. Aber wenn man es mit hohen Geschwindigkeiten zu tun hat, dann hilft alles nichts: man *muß* Galileis Gleichungen beiseite lassen und die von Lorentz anwenden.

Dasselbe gilt für den Outsider. Wenn man ein ganz gewöhnliches träges Leben bei niederem Gefälle führt, so kann man den Outsider ruhig als verdrehten Burschen ansehen, der keine ernsthafte Betrachtung lohnt. Aber wenn man am Menschen in extremen Zuständen interessiert ist, oder an dem, der sich in außergewöhnlicher Weise mit Fragen nach dem Wesen des Lebens beschäftigt, dann sollte, – ganz gleich, welche Antwort der Outsider vorbringt – diese Antwort einer achtungsvollen Aufmerksamkeit wert sein. Der Outsider hat Interesse an hohen Geschwindigkeiten und Hochdruckzuständen. Er zieht es vor, sich mit dem Menschen zu befassen, der im Sinne hat, sehr gut oder sehr böse zu sein, statt mit dem guten Bürger, der für Mäßigung in allen Dingen eintritt.

Und das führt uns zu Iwan Karamasow zurück. Iwan ist ein solcher Mensch, der mit gewöhnlichen Geschwindigkeiten nicht zufrieden ist. Er fühlt eine große geistige Kraft in sich. Wie Raschoknikow meint er, daß er nicht geboren sei, um nur eine Null zu sein. Dostojewskij erzählt uns, daß »er sehr früh – beinahe schon in seiner Kindheit – eine auffallende und ungewöhnliche Neigung zum Lernen zeigte«. Naturgemäß ist er davon überzeugt, daß sein künftiger Weg der des Intellekts sein müsse. Und was ist die Aufgabe des Intellekts? Er muß sich immerfort um Synthese bemühen. Der Outsider sieht natürlich die meisten Menschen als Versager an; er meint vielleicht sogar, daß jeder Mensch, der gelebt hat, ein Versager gewesen sei. So setzt denn der Iwan-Typ seine intellektuellen Kräfte an die Frage: Wie muß ich mein Leben führen, damit ich mich selbst nicht als Versager zu betrachten habe? Und bei solch hohem Maßstab muß dies Problem Tag und Nacht an ihm nagen, alle Mühe unmöglich machen, seine Nerven zerrütten mit einem unaufhörlichen Gefühl der Spannung, einer Bedrängnis, gleich dem Stich von einem Sporn, der in sein Gemüt getrieben worden ist. Er tastet nach Maßstäben. Und er erkennt intuitiv: »Wenn ich sagen kann, dieser Mensch ist ein Versager gewesen, dann muß ich auch eine Vorstellung davon haben, was Erfolg ist.«

Und damit beginnen die Schwierigkeiten. Wenn er Zeit hätte, an einem ruhigen Ort unter erfreulichen Umständen zu leben, so würde er vielleicht bald damit zu Rande kommen. Aber unser Menschendasein in einer modernen Gesellschaft verstattet uns nur selten solche Umstände. Es ist eine Wiederholung der Probleme van Goghs, der tägliche Kampf um die Hochgestimmtheit, die über Nacht wieder vergeht; und dies alles unterbrochen durch menschliche Trivialitäten und endlose Kleinigkeiten. Als Dostojewskij Iwan am Tage vor seinem geistigen Zusammenbruch den Teufel erblicken läßt, hat er damit nur symbolisiert, was solch einem Outsider zustoßen kann. Iwan strebt nach vollständiger Synthese, er will die Welt als Ganzes sehen. Blake nennt es die »vierfältige Vision« in einem seiner Gedichte:

»Vierfältig	schau	ich	ein	Gesicht,
Vierfältig	wird	es	mir	zuteil,
Vierfältig	mir	zu	höchster	Freude,
Dreifältig	in	des	milden	Beulahs
Zweifältig	aber	stets.	Bewahr	uns
Vor einfältigem Gesicht und Newtons Schlaf.«				

Iwans Teufel ist eine Verkörperung der letzten Zeile dieser Verse: »einfältige Vision und Newtons Schlaf«. Er ist eine Art Abwandlung von Roquentins Ekel. Oder auch William James' »starre, unabdingbare Tatsache«, brutale Wirklichkeit, die den Geist verneint oder, noch schlimmer,

die Täuschung verkörpert. Es war der Teufel, der van Gogh zum Wahnsinn trieb, der neben T. E. Lawrence stand und ihm Mißtrauen gegen sich selber einflüsterte; kein Alptraum-Ungeheuer des Bösen mit drei Gesichtern, »imperator del doloroso regno« (Herrscher der schmerzhaften Beherrschung?), sondern einer, der die Schwingen bricht und den Willen zum Leben vergiftet.



In seinem »Doktor Faustus« hat Thomas Mann offensichtlich einiges von Iwans Teufelsbegegnungen entliehen, indessen hat er einige interessante Beobachtungen hinsichtlich der Psychologie des Outsiders hinzugefügt, die Dostojewskijs Ansichten klarer machen. Thomas Manns Faustus (dessen Gestalt auf Friedrich Nietzsche zurückgeht) argumentiert wie folgt:

»Die contritio (Zerknirschung, Reue, Elend, Kummer) ohne jede Hoffnung und als völliger Unglaube an die Möglichkeit der Gnade und Verzeihung ... – erst das ist wahre Zerknirschung ... Ihr werdet zugeben, daß der alltäglich-mäßige Sünder der Gnade nur mäßig interessant sein kann. In seinem Fall hat der Gnadenakt wenig Impetus (Schwung, Ungestüm, Heftigkeit), er ist nur eine matte Betätigung. Die Mittelmäßigkeit führt überhaupt kein theologisches Leben. Eine Sündhaftigkeit, so heillos, daß sie ihren Mann von Grund aus am Heile verzweifeln läßt, ist der wahrhaft theologische Weg zum Heil.«

Er (der Teufel): – Schlaukopf! Und woher will deinesgleichen die Einfalt nehmen, die naive Rückhaltlosigkeit der Verzweiflung, die die Voraussetzung wäre für diesen heillosen Weg zum Heil? Es ist dir nicht klar, daß die bewußte Spekulation auf den Reiz, den große Schuld auf die Güte ausübt, dieser den Gnadenakt nun schon aufs äußerste unmöglich macht?

Ich: – Und doch kommt es erst durch dies Non plus ultra zur höchsten Steigerung der dramatisch-theologischen Existenz, das heißt: zur verworfensten Schuld und dadurch zur letzten und unwiderstehlichsten Herausforderung an die Unendlichkeit der Güte.

Er: – Nicht schlecht ... Und nun will ich dir sagen, daß genau Köpfe von deiner Art die Population der Hölle bilden. Aber dein theologischer Typ, so ein abgefemter Erzvogel, der auf die Spekulation spekuliert, weil er das Spekulieren im Blut hat ...«



Thomas Mann macht den Stand der Dinge sogar noch klarer. Es ist genau der gleiche wie in Eliots »Aschermittwoch«, der oben im fünften Kapitel analysiert wurde. Des heiligen Augustins Lösung hieß »Credo ut intelligam« – ich glaube, auf daß ich verstehe. Und was, wenn ein Mensch nun keinen Funken Glauben in sich trägt, wenn er durch und durch ein Verstandesmensch ist? Mit einem Verstandesmenschen meine ich nicht einfach einen Rationalisten – wie gewisse moderne Vertreter der Logik, welche die Möglichkeit des Synthetischen a priori in Frage stellen, aber niemals daran zweifeln, ob es einen Nutzen habe, daß sie dreimal in der Woche Vorlesung halten und Bücher über logischen Positivismus veröffentlichen; auf sie würde der Outsider wohl Thomas Manns hartes Urteil anwenden: »Die Mittelmäßigkeit führt überhaupt kein theologisches Leben.« Aber der Mensch, der sich, wie Evan Strowde, vornimmt, »hinter alle Tricks und auf den Grund der Dinge zu kommen« ... ist er unvermeidlich der Verdammung anheimgegeben? Dies ist eine der schlimmsten Nöte des Outsiders: zu fühlen, wie das ganze Sein nach einer Befriedigung des Gemüts verlangt, nach Kontakt mit einer zuverlässigen Wirklichkeit, und andererseits zu spüren, wie das Denkvermögen abseits steht, die Möglichkeit einer solchen Befriedigung höhnisch betrachtet und jeden Ansatz dazu entmutigt. Was soll nun solch ein Outsider tun? Soll er bewußt sein Denkvermögen unterdrücken, einen Glauben annehmen und hoffen, daß sein Verstand sich eines Tages damit versöhne? Soll er das »Credo ut intelligam« annehmen?

Nein, der Outsider kann sich damit nicht abfinden. Und wir haben in dieser Studie ja tatsächlich gesehen, wie er das Problem gelöst hat. Der Mensch ist nicht nur Intellekt und Gefühl, er ist auch Körper. Das wird bei alledem am leichtesten vergessen. Das Leben des Outsiders dreht sich um seinen Intellekt und um seine Gefühle, und so oft es dies nicht tut, zieht er sich in einen abgesteckten Raum zurück, wie Proust es tat, und vergißt, daß er einen Körper hat. Es war Hemingways wesentlichste Leistung, daß er der Literatur das Gefühl für den Körper wiedergewonnen hat. Er hat das sogar mit mehr Glück getan als D. H. Lawrence, der stets in seinen Gefühlen

versank. Bei Hemingway, besonders in seinen frühen Büchern, ist ein Gefühl körperlicher Frische da, eine unmittelbare, intensive Erfahrung der natürlichen Dinge, welche die »Verwirrungen und Trübungen des Intellekts« unsinnig erscheinen läßt. Und das war ja auch Zarathustras Vision; in einem Abschnitt, der für D. H. Lawrences »Der Mann, der starb« als Motto dienen könnte, heißt es:

»Noch kannte er nur Tränen und die Schwermut des Hebräers, samt dem Hasse der Guten und Gerechten – der Hebräer Jesus: Da überfiel ihn die Sehnsucht zum Tode. Wäre er doch in der Wüste geblieben und ferne von den Guten und Gerechten! Vielleicht hätte er leben gelernt und die Erde lieben gelernt – und das Lachen dazu!«

Und dieses Urteil, abgesehen von der Kritik am Stifter der christlichen Religion, die es einschließt, würde von vielen Mystikern, christlichen wie nichtchristlichen, bestätigt werden. Bei der Betrachtung Blakes und Trahernes in den letzten Kapiteln wird es sich zeigen, wie wesentlich das ist, was der Mystiker die »Liebe zum Irdischen« nennt. Hierin versagt Thomas Manns »Doktor Faustus« (der Roman gibt ein recht schlechtes Porträt von Nietzsche, insofern er den Walt Whitman entsprechenden Aspekt der Lehre Nietzsches ignoriert und sich auf intellektuelle Probleme beschränkt*). Und es will scheinen, als ob auch Iwan an diesem Punkt versagt, trotz seiner Versicherung, daß er »den blauen Himmel und die prallen Knospen im Frühling« liebt. Doch Dostojewskij gibt seiner Meinung unzweideutig Ausdruck mit den »Visionen« der beiden anderen Brüder. Aljoscha wird von einer rein physischen Liebe zur Erde überwältigt, so wie van Gogh – er küßt sie und netzt sie mit seinen Tränen. Und Mitja wird zur Erkenntnis gebracht, daß die Erde voller leidender Menschen ist, und daß niemand heil und vollkommen sein kann ohne ein Gefühl der Verwandtschaft mit dem Leiden aller anderen Lebewesen.

*Leser von Goethes »Faust« werden sich der Szene erinnern, in der Faust vor dem Selbstmord steht, weil er fühlt, daß er bei seinen intellektuellen Problemen gescheitert ist, und wie er »wieder zur Erde« zurückgerufen wird durch die Osterglocken und die Erinnerungen an reines körperliches Wohlgefühl in seiner Kindheit.

In seiner Erzählung »Der Schnee vom Kilimandscharo« schreibt Hemingway von Scott Fitzgerald:

»Der arme (Scott) und seine romantische Ehrfurcht vor (den Reichen) ... er hielt sie für eine besondere glorreiche Menschenart, und als ihm aufging, daß es gar nicht so war, warf ihn dies genau so um, wie alles und jedes ihn umgeworfen hatte.

Er (der Held der Geschichte) hatte Leute, die scheiterten, stets verachtet ... Er konnte mit allem fertig werden ... weil ihm nichts weh tun konnte, das ihn nichts anging.«

Das vorliegende Buch war bisher im wesentlichen eine Studie über Menschen, die aus verschiedenen Gründen »gescheitert« sind, Menschen, die sich zu viel Gedanken um die eine oder andere Sache gemacht haben und unter dieser Anstrengung zusammengebrochen sind.

Damit hat uns Dostojewskij an die Schwelle neuer Entwicklungen geführt und mitgeholfen, nahezu alle Themen der früheren Kapitel zusammenzufassen. Man kann nicht verkennen, nachdem die Analyse von Barbusse, Sartre und Hesse uns zu Raskolnikow und Iwan Karamasow hinführte, daß die bedeutendsten Menschen jene waren, die sich am intensivsten mit den Outsider-Problemen befaßt haben und mit der Frage, wie man nicht scheitert. Der Outsider muß immer wieder fragen: Warum? Warum sind die meisten Menschen Versager? Warum neigen die Outsider zum Scheitern?

Uns fehlt die *Vorstellung eines Widersachers*: das ist die Schwierigkeit. Wir sprechen vage von den »Outsider-Problemen« und gehen sogar so weit, sie mit Begriffen wie »Freiheit« oder »Eigenart« zu definieren, aber das führt uns nur zu metaphysischen Diskussionen über deren Bedeutung. Indessen sind wir nicht zu der klaren Feststellung gelangt, wohin der Outsider denn nun geht, worüber er eigentlich so oft fällt und sich das Genick bricht. Was wir brauchen, ist dies: wir müssen einige der Fäden, die wir in den vorigen Kapiteln entwirrt haben, aufnehmen, um eine Bestimmung des Zieles und eine Vorstellung vom Gegner zu gewinnen (oder von einem »Hindernis«, wenn das Wort angemessener erscheint).

Wir wollen unsere Schlußfolgerungen kurz zusammenfassen:

Der Outsider möchte kein Outsider bleiben.

Er möchte »ausgeglichen« sein.

Er möchte gern zur Lebendigkeit der Sinneswahrnehmungen gelangen. (Lawrence, van Gogh, Hemingway.)

Er möchte auch gern die menschliche Seele und ihr Wirken verstehen. (Barbusse und Mitja Karamasow.)

Er möchte gern der Trivialität für immer entkommen und »besessen« sein von einem Willen zur Macht, zu intensiverem Leben.

Vor allem aber möchte er gern wissen, wie er zum Ausdruck seiner selbst gelangt, weil dies das Mittel ist, durch das er sich und seine unbewußten Möglichkeiten kennenlernen kann. Jede Outsider-Tragödie, die wir bisher untersucht haben, ist eine Tragödie der Selbstverwirklichung gewesen.

Wir haben zweierlei über den »Weg« des Outsiders herausgefunden, was uns weiterführen kann.

1. Daß seine Erlösung »in Extremen liegt«.

2. Daß ihm die Idee eines Ausweges oftmals in »Visionen«, in Augenblicken intensiven Erlebens und dergleichen zufällt. Diese letztere Möglichkeit nun müssen wir in den nächsten beiden Kapiteln weiter untersuchen.

Achtes Kapitel

Der Outsider als Mensch der inneren Schau

Der zu innerer Schau begabte Mensch ist unausweichlich ein Outsider, und das nicht etwa, weil Menschen wie er eine relativ kleine Minderheit innerhalb der menschlichen Gemeinschaft bilden – dann würden Rattenfänger und Turmdachdecker ebenfalls Outsider sein. Er ist es vielmehr aus einem ganz anderen Grund, nämlich weil er von einem Punkt ausgeht, der für jedermann verständlich ist, sich aber schon bald weit über das allgemeine Verständnis erhebt. Er geht aus von dem »Verlangen nach fruchtbarem Tun und hohem Lebenswert«, dem mächtigsten und unausrottbaren Instinkt des Menschen. Doch nach kurzer Zeit kann man Äußerungen wie die folgenden bei ihm wahrnehmen:

»Ich versichere meinerseits, daß ich nicht auf die äußere Schöpfung blicke, sondern daß sie für mich nur Hemmnis ist und nicht Antrieb; sie ist, wie der Staub auf meinen Füßen, kein Teil von mir.

›Was –‹, so wird man fragen, ›siehst du nicht, wenn die Sonne aufgeht, eine runde Feuer-scheibe, von der Form eines Talers?‹ O nein, nein, ich sehe eine unzählbare Menge der himmlischen Heerscharen, die da rufen: ›Heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herr, der Allmächtige!‹«

Ist dies nun etwa als poetische Allegorie zu verstehen? Dann muß man bedenken, daß Blake einst Crabb Robinson erzählte, daß er am Abend zuvor den Geist Julius Caesars gesehen, und daß er von jeher mehr Zeit im Gespräch mit Geistern zugebracht habe, als mit Menschen. Das ist entweder Wahnsinn oder doch eine recht seltsame Art von Gesundheit. Ein anderer Mystiker, zugleich hervorragender Wissenschaftler und erstklassiger Ingenieur, erklärte, er habe eine regelrechte Reise durch Himmel und Hölle gemacht, nicht in der dichterischen Phantasie, wie Dante, sondern tatsächlich, wie einen Sonntagsnachmittags-Ausflug mit dem Autobus, und er habe regelmäßig Gespräche mit Engeln. Nichtdestoweniger gibt es auch heute Tausende von Anhängern Emanuel Swedenborgs, die dessen Bücher für ebenso vernünftig halten wie Newtons »Principia« und für ebenso objektiv wie den Kinsey-Report über das sexuelle Verhalten. Man macht die Frage nicht einfacher dadurch, daß man sagt, »geistige Gesundheit« sei ein relativer Begriff, besonders im Hinblick auf religiöse Sekten. Swedenborg und Blake verkündeten ihre Einsichten als durchaus real, wie irgendeine ganz reale Sache, so gut wie Wells das für seine Studie »Der Geist am Ende seiner Möglichkeiten« in Anspruch nahm; und unser Einblick in diese Schrift dürfte uns Vorsicht gelehrt haben gegenüber einem geringschätzigen Abtun solcher Ansprüche.

In diesem Kapitel soll nun von zwei Outsidern die Rede sein, die eine religiöse Lösung für ihre Probleme fanden und zugleich behaupteten, eine gewisse Fähigkeit zu »Visionen« entwickelt zu haben, als Folge ihrer Versuche, diese Probleme zu lösen. In ihrer Wesensart waren sie völlig verschieden. George Fox war in erster Linie ein Mann der Tat, der für die Impulse, die sich in ihm regten, einen physischen Auslauf brauchte; Blake war ein klarer Denker und ein Träumer zugleich, ein tobender Bilderstürmer und ein weltfremder Poet. Der Name von George Fox sollte von einem Ende Englands bis zum anderen bekannt werden; Blake blieb demgegenüber zeitlebens gänzlich im Dunkel. Diese beiden Männer erreichten durch bloße Willenskraft eine Intensität innerer Schau, wie sie nur wenige Menschen kennengelernt haben.

Wenn man von ihnen spricht, so muß man sich daran erinnern, daß ihre schriftliche Hinterlassenschaft der am wenigsten wichtige Teil ihres Lebens war. Das mag uns etwa auch das Buch von Tschuang Dsu lehren mit der Geschichte vom Herzog Ch'i und seinem Stellmacher (Handwerker für die Herstellung von Holzgeräten und Wagen). Dort wird erzählt, wie der Stellmacher den Herzog lesen sah und ihn fragte, was das Buch enthalte. »Die Worte von Weisen«, erklärte der Herzog. »Den Bodensatz und die Schlacken verstorbener Menschen«, erwiderte darauf der Stellmacher; und als der verblüffte Herzog ihn fragte, was zum Teufel er damit meine, bekam er dies zur Antwort: »Es gibt eine Kunst, ein Rad zu machen, die ich nicht einmal meinem Sohn erklären kann. Sie ist nicht in Worte zu fassen. Darum kann ich ihn auch nicht meine Arbeit übernehmen lassen, und so mache ich denn noch heute, da ich siebzig Jahre alt bin, Räder mit eigener Hand. Mit den Weisen nun muß es ebenso gewesen sein: alles, was wirklich wert war, überliefert zu

werden, ist mit ihnen dahingegangen. Das übrige haben sie in ihren Büchern niedergelegt. Darum sagte ich, Ihr läset den Bodensatz und die Schlacken toter Menschen.«

Diese Lehre sollte man sich besonders zu Herzen nehmen, wenn man die Werke der zu Visionen neigenden Menschen liest, von denen wir in den folgenden Kapiteln sprechen. Das Wesentliche von dem, was sie geschaut haben, ist ebenfalls mit ihnen vergangen. Ihr Wert für uns liegt nicht in den »Visionen«, die ihre Aufzeichnungen uns wieder heraufzubeschwören vermögen, sondern in den Anleitungen, die sie hinterließen für jeden, der den Wunsch haben sollte, dieselben Dinge zu schauen wie sie – von Wert ist für uns, mit anderen Worten, die Selbstzucht, die sie empfehlen.

Bestimmte Fragen sollten gestellt werden, ehe wir dazu übergehen, diese Menschen näher zu betrachten. Es wird viele Leser geben, denen die Argumente der Outsider in den ersten beiden Kapiteln gegen die Religion unwiderleglich scheinen. Der Outsider erkennt mit durchdringender Klarheit, daß alle Menschen sich selbst gegenüber unaufrichtig sind, daß sie alle sich von ihren Gefühlen blenden lassen. Die »Antworten« der Religion scheinen ihm Lügen zu sein, die es den Menschen bequem machen sollen. Es ist nicht der Wunsch, ein »Antichrist« zu sein, der jenen Typ des Outsiders die Religion verwerfen läßt; im Gegenteil, er wird sich vielleicht sogar äußerst elend fühlen, weil er sie nicht anzunehmen vermag. Er kann dabei in der Kirche selbst ein Vorbild für seine Haltung finden, in Meister Eckhart etwa mit seinem Satz: »Wenn Gott der Wahrheit abtrünnig werden könnte, würde ich bei der Wahrheit bleiben und von Gott lassen.«

Die Frage, die sich darauf unwillkürlich erhebt, lautet: Ist es nicht überflüssig, hier religiöse Menschen zu zitieren, die einseitig sein müssen? Doch dürfte es wohl nichts schaden, zu erfahren, was sie uns über den Outsider zu lehren haben. Wir können nun zugeben, daß für den existentialistischen Outsider der früheren Kapitel eine spezifisch christliche Lösung unhaltbar wäre. Denn der Existentialist möchte von seiner Lösung nicht sagen: »Ich glaube«, sondern: »Ich weiß«. Und das ist nicht wider die Vernunft. Sartre nennt ein Beispiel, das dies anschaulich macht. Wenn etwa das Telefon läuten und eine Stimme am anderen Ende sagen würde: »Hier spricht Gott. Wenn du glaubst, bist du erlöst; falls du aber zweifelst, wirst du verdammt« – so würde der Mensch mit dem Hörer in der Hand wohl zu Recht antworten: »Nun, dann bin ich verdammt«. Und er hätte recht, denn alle Menschen haben ein Recht, zurückzuhalten mit dem Glauben an etwas, das sie nicht *wissen* können.

Was wir in diesem Buch zu tun versuchen, ist: ganz genau festzustellen, was der Outsider weiß oder wissen kann; und unser Maßstab dabei ist empirisch. Was auch immer im Bereich der Erfahrung liegt, kann in den Grenzen dieser Definition »erkannt« werden. Also müssen wir dem Outsider Fragen stellen, bis wir eine Vorstellung davon haben, wo seine Erfahrung Lücken hat; dann können wir ihm sagen: »Mache dich auf und suche nach diesen Erfahrungen, so wirst du Antwort finden auf deine Zweifel.« In einer rudimentären Outsider-Parabel »Die Geschichte von Mr. Polly« stellt H. G. Wells deren Helden dar, wie er sein Haus in Brand steckt und seine Frau verläßt, um fortan als Landstreicher zu leben. Damit verwirklicht er den Satz: »Wenn dir dein Leben nicht gefällt, kannst du es ändern.« Nun, diese Lösung würde wohl für die meisten der Outsider, mit denen wir uns bisher befaßt haben, ohne Wert sein, weil sie in ihrer Art viel komplizierter sind als Mr. Polly (Hermann Hesse ist vielleicht eine Ausnahme). Aber es ist zumindest ein Beispiel für jene Art der Antwort, nach der wir suchen, für ein »Mache dich auf und tue etwas«.

Darum soll nun die Analyse bei George Fox beginnen.

Fox ist einer der bedeutendsten religiösen Lehrmeister, die England hervorgebracht hat; im Vergleich zu ihm war Bunyan ein Schwächling, Wesley neurotisch und Wicliff bigott. Er war charakterstark, phantasie reich, geistig hochstehend und sympathisch. Als Fox, der religiöse Agitator, vor Cromwell, dem Hüter des Friedens erschien, bezeugten der Prediger und der Soldat einander ihre Hochachtung; sie wurden Freunde. Beide hatten die gleichen Eigenschaften – Mut und Willenskraft –, aber jeder war sich auch seiner eigenen Meinung bewußt und scheute sich nicht, sie auszusprechen.

Doch mit den Tugenden des Soldaten verband Fox noch andere und davon völlig verschiedene Gaben, nämlich die des Dichters und Mystikers. Diese Kombination zeitigte oft seltsame Resultate:

»Als ich mit mehreren Freunden wanderte, sah ich mich um und erspähte drei Turmhausspitzen, und das griff mir ans Herz. Ich fragte sie, was für ein Ort das wäre, und sie meinten, das wäre Lichfield. Sogleich kam das Wort des Herrn zu mir, daß ich dorthin gehen müßte. Sobald sie fort waren, schritt ich gerade drauflos über Hecken und Gräben, bis ich ungefähr eine Meile von Lichfield entfernt auf eine weite Fläche stieß, wo Hirten ihre Schafe hüteten. Da befahl mir der Herr, meine Schuhe auszuziehen. Ich hielt inne, denn es war Winter, aber des Herrn Wort brannte wie Feuer in mir; so zog ich mir die Schuhe aus und gab sie den Hirten, und die armen Hirten zitterten und waren bestürzt.

Dann wanderte ich ungefähr eine Meile, und als ich in der Stadt war, kam das Wort des Herrn über mich: Rufe »Wehe der blutigen Stadt Lichfield!« So schritt ich die Straßen auf und ab und rief mit lauter Stimme: »Wehe der blutigen Stadt Lichfield!« Da Markttag war, ging ich auf den Marktplatz, lief hin und her und hielt bisweilen an, um wieder zu rufen: »Wehe der blutigen Stadt Lichfield!« Und niemand legte Hand an mich; aber als ich so laufend durch die Straßen schritt, schien mir ein Bach von Blut durch die Straßen zu fließen und der Marktplatz wie ein Teich von Blut auszusehen ...

Als ich dann erkläre, was auf mir gelegen, und mich dessen entledigt hatte, kam ich in Frieden aus der Stadt hinaus, kehrte zu den Hirten zurück, gab ihnen etwas Geld und nahm mir meine Schuhe wieder. Aber des Herrn Feuer brannte derart in meinen Füßen und im ganzen Körper, daß es mir nichts ausmachte, die Schuhe überhaupt nicht mehr anzuziehen; und so war ich unschlüssig, was ich tun sollte. Danach versank ich in tiefes Nachdenken, aus welchem Grunde ich wohl gesandt sein sollte, gegen jene Stadt zu rufen: »Wehe der blutigen Stadt Lichfield!« Aber später erfuhr ich, daß zur Zeit des Kaisers Diokletian tausend Christen in Lichfield den Märtyrertod erlitten hatten, und daher mußte ich in meinen Strümpfen durch den Bach von Blut und den Teich von ihrem Blut auf dem Marktplatz waten, damit ich das Gedächtnis an das Blut jener Märtyrer aufrichtete, welches vor mehr als tausend Jahren vergossen worden war und erkaltet auf den Straßen lag.«

Das erste, was bei diesem Erlebnis auffällt, ist, wie glücklich Fox daran war mit seiner Fähigkeit, etwas offenbar Irrationales unbekümmert zu tun und »zu erklären, was auf ihm gelegen, bis er sich dessen entledigt hatte«. Die meisten der bisher betrachteten Outsider kamen niemals so weit, zu sagen, was ihnen auf der Seele lag, es zum Ausdruck zu bringen und sich selbst durch eine entschiedene Tat davon freizumachen. Der »Steppenwolf« zum Beispiel verspürt am Ende eines langweiligen Tages eine unterdrückte Wut, die in ihm den Wunsch aufkommen läßt, hinauszu-gehen und irgend etwas Gewalttames zu tun ..., hätte er die Anlagen eines George Fox gehabt, so wäre er wohl nicht lange ein verdrossener Hypochonder geblieben! Dostojewskij hat seinen Raskolnikow zu einer resoluteren Erscheinung gemacht als etwa Hermann Hesse seinen Helden; aber dann, nach der entscheidenden Tat, läßt er ihn den Mut verlieren, und das Gleichnis bleibt als eine große Idee unausgeführt.*

Das soll gewiß keine Kritik an »Schuld und Sühne« bedeuten. Bei der gegebenen Situation, wie sie Dostojewskij im ersten Teil seines Werkes definiert, mag alles weitere, vom Künstlerischen her gesehen, unvermeidlich sein. Seit der Niederschrift dieses Kapitels (und des sechsten) stieß ich auf einen Satz in einem von Rilkes Briefen, der auf dasselbe hinweist; es ist da von Malte Laurids Brigge die Rede, und der Dichter meint: »... wie ein Raskolnikow blieb er, von seiner Tat aufgebraucht, zurück; *nicht weiterhandelnd im Moment, wo das Handeln erst beginnen mußte*, sodaß die neue errungene Freiheit sich gegen ihn wandte und ihn, den Wehrlosen, zerriß«. (19. 10. 1907 an Clara Rilke)

Nun mag der Insektenmensch unter den Outsidern, gleich dem Helden von Sartre oder dem von Barbusse, einen Mann wie George Fox um sein Zutrauen und seine Überzeugung beneiden, aber dennoch spüren, daß es unüberwindliche Schranken gibt, die ihn daran hindern, desgleichen zu tun. Fox ist ein Mensch, der vor nichts zurückschreckt, das Musterbeispiel des aufbegehrenden Outsiders. Wenn seine Überzeugungen angerührt werden, senkt er den Kopf und greift an wie ein Stier, geradeso wie jener »Tatmensch«, den man Dostojewskijs Insektenmenschen (im sechsten Kapitel) bewundern sah. Eine Backsteinmauer kümmert ihn dabei nicht. Es ist der Typ, den der Insektenmensch zugleich bewundert und verachtet. George Fox nimmt Dinge als göltig an,

die der Insektenmensch nicht zu akzeptieren vermag; die Identität mit sich selber zum Beispiel. Von ihm hieß es: »Wenn George Fox ›Wahrlich‹ sagt, so kann ihn nichts umstimmen.« Der Insektenmensch könnte sich niemals dessen rühmen.

Doch jeder, der das »Tagebuch« von George Fox gelesen hat, weiß, wieviel mehr an diesem Manne ist, als daß man ihn nur als Stier vor dem Tor bezeichnen könnte. Sein Selbstvertrauen hat sich schließlich als Frucht langwährender innerer Zweifel herausgebildet. Und das ist es, was der Insektenmensch nicht verstehen kann, denn sein Zweifel an sich selbst treibt ihn niemals an, mit der Entschlossenheit der Verzweiflung nach einer Lösung zu suchen. Infolgedessen entdeckt er niemals, wessen er vielleicht fähig wäre.

Eines kann kein Leser des »Tagebuches« anzweifeln: daß George Fox einst ein ebensolcher Outsider war wie der Held der »Aufzeichnungen aus dem Untergrund«, und zwar in seiner Jugend, als er kaum neunzehn Jahre alt war. Er berichtet, wie er in diesem Alter Regungen einer Unzufriedenheit empfand, die ihn von seiner Familie und von seinen Freunden trennte. An einem Feiertag kam er mit seinem Vetter im Wirtshaus seines Heimatortes zusammen und empfand da mit einemmal heftigen Widerwillen gegen all dies laute und lustige Treiben. Er stand auf und ging von ihnen fort, und: »Ich kehrte nach Hause zurück, legte mich aber in jener Nacht nicht zu Bett, denn ich konnte nicht schlafen, sondern ging zuweilen hin und her, zuweilen aber betete ich und rief den Herrn an, der zu mir sprach: »Du siehst, wie die jungen Leute samt und sonders dahingehen in Nichtigkeit, und die alten ins Grab; du aber sollst dich lossagen von ihnen, den jungen wie den alten, und dich von allen fernhalten, und sollst ein Fremdling sein unter ihnen allen.«

»Was ist dies Wurzelwerk, das greift, der Ast, der sproßt
Aus diesem Steingeröll? O Menschensohn,
Du kannst nicht sagen, raten, denn du kennst nur
Gehäuf zerbrochener Bilder unter Sonnbrand,
Der tote Baum gibt Obdach nicht, die Grille Trost nicht ...« (Eliot)

Für die Empfindungen des jungen George Fox eine Parallele in der modernen Literatur zu finden, ist nicht schwierig. Die Art und Weise, wie Outsider der breiten Masse gegenüber empfinden, ändert sich kaum im Laufe von drei Jahrhunderten.

»Und viele, die sich zur Religion bekennen, suchten mich kennenzulernen; aber ich mied sie, denn ich hatte das Empfinden, daß sie nicht wirklich das hatten, was sie bekannten.«

Wie alle Outsider war Fox sehr empfindlich für die Tatsache, daß, was die Menschen Religion nennen, zumeist ein Ersatzwert ist. Er gesteht von sich selbst:

»... in Barnet kam eine arge Versuchung zur Verzweiflung über mich ..., und einige Jahre blieb ich in dieser Gemütsverfassung, indessen hätte ich mich gern davon freigemacht. Und so ging ich zu manch einem Geistlichen, um Trost zu suchen, fand aber keinen bei ihnen ...«

Wir können uns Fox vorstellen als einen ernsthaften, innerlich umgetriebenen jungen Menschen, der von Ort zu Ort zieht, wie van Gogh oder einer jener Wanderer bei Hermann Hesse, der tiefere Bedürfnisse empfindet, als andere Menschen sie zu haben scheinen, und der sich dabei fragt, ob er nicht nur ein mißbratenes Geschöpf in der Welt darstelle. Indessen war Fox doch etwas besser daran als die modernen existentialistischen Outsider, denn für sie scheinen alle Religionen und Glaubensformen abgegriffene Lügen zu sein; in jenen Tagen aber konnten die Worte des Alten Testaments das Blut noch mit dem Anspruch unbedingter Geltung erregen, und erst im Jahre zuvor hatte Cromwells Brigade besonders ausgesuchter »Männer des Glaubens« die Streitkräfte des Königs bei Marston Moor auseinandergetrieben, so daß der Feldherr schreiben konnte: »Gott hat sie zu einem Stoppelfeld gemacht durch unser Schwert.« Eine Reform des religiösen Lebens lag in der Luft, und Fox wollte ebenfalls Menschen finden, die seinen ungestümen Drang teilten, Männer und Frauen seinesgleichen, die »Hunger und Durst nach Gerechtigkeit« in sich fühlten und für die die Frage ihrer Erlösung von brennender Bedeutung war. Doch was fand er stattdessen?

»Von Barnet ging ich nach London, wo ich eine Wohnung nahm, und lebte dort in großer Not und Beschwernis, denn ich schaute auf jene, die sich zur Religion bekannten in der großen Stadt London, und sah: alles war dunkel unter der Fessel der Finsternis ... Und ich hatte da einen Onkel, einen Pickering, einen Baptisten ... doch konnte ich ihm meine Gesinnung nicht offenbaren, noch mich ihm anschließen; denn ich durchschaute alle, alt und jung, wie es um sie stand.«

Das besagt (wenn man seine Worte nur ein wenig abwandelt), daß er »zu tief und zu viel sah«. Andere Menschen können ihm nicht helfen. Er berichtet von den Gesprächen, die er mit dem Pfarrer seines Heimatdorfes führte, wobei Fox von Christi Verzweiflung und seinen Versuchungen gesprochen hatte mit der erschreckenden Einsicht des Outsiders, und beschreibt dann, wie es ihn empörte, am Sonntag in der Predigt des Pfarrers seine eigenen Worte wiederholt zu hören. Spätere Erfahrungen mit Pfarrern waren womöglich noch enttäuschender:

»Danach ging ich zu einem anderen alten Geistlichen nach Mancetter in Warwickshire und besprach mich mit ihm über den Grund der Verzweiflung und der Versuchungen; doch er erkannte meinen Gemütszustand nicht; er riet mir, zu rauchen und Psalmen zu singen ...«

(Wir können das mit Broadbents Worten aus »John Bulis andere Insel« vergleichen, wo er zum Outsider-Priester Keegan sagt: »Versuche es doch mit Phosphor-Tabletten. Ich nehme sie immer, wenn ich geistig überarbeitet bin.«)

»... dann hörte ich von einem Geistlichen, der in der Gegend von Tamworth lebte und als erfahrener Mann galt, und ich ging sieben Meilen weit zu ihm, doch fand ich, daß er einem leeren, hohlen Faß glich ...

Dann wieder hörte ich von einem Doktor Craddock in Coventry und ging zu ihm und fragte ihn nach der Ursache der Versuchung und Verzweiflung, und wie man den inneren Nöten des Menschen beikommt ...

Als wir nun miteinander in seinen Garten gingen und ich, da der Weg schmal war, zufällig beim Umkehren auf den Rand eines Blumenbeetes trat, da wurde der Mann so wütend, als wenn sein Haus in Flammen stünde ... Ich ging voller Kummer fort, betrübter als ich gekommen war ... Ich fand, sie waren klägliche Tröster, und erkannte, daß sie alle mir nichts bedeuten konnten, denn sie vermochten meinen inneren Zustand nicht zu begreifen ...«

Wie alle Outsider wollte Fox verstanden werden, er wollte, daß jemand in seine Seele zu schauen vermöchte und die Dinge lindernd zurechtrücke. Doch wie alle Outsider mußte auch er lernen, selber seine Erlösung zu schaffen. »Es ist die härteste Botschaft von allen, daß es einen letzten Feind gibt, den jeder Mann und jede Frau mit mich herumträgt und der von niemand anderem bekämpft werden kann als von ihnen selbst. Es ist gewiß, daß die Lehre von der Buße erdacht wurde, um diesem letzten inneren Feind, gegen den keine Hilfe von außen angerufen werden kann, etwas von seinem Schrecken zu nehmen. Alle Heiligen und Kirchenväter haben die Erkenntnis dieses letzten Feindes zur Grundlage ihres Glaubensbekenntnisses gemacht.*

*Für die einfachste Form dieses solipsistischen Problems vgl. den hl. Augustin: »Ich erkannte, wo ich war (als Kind) und versuchte, meine Wünsche denen gegenüber zum Ausdruck zu bringen, die sie befriedigen konnten, doch sie konnten es nicht, denn meine Wünsche waren inwendig in mir, jene Menschen aber waren draußen«. (Bekenntnisse, 1, 6.)

Viele große geistliche Lehrergestalten haben Berichte von ihrem »Ringem um Erleuchtung hinterlassen.*

*Vgl. Buddhas »frühe Kämpfe« (›Aussprüche Buddhas‹, übertragen von F. L. Woodward, in World Classic Series, S. 14). Siehe auch Susos »Lebensbeschreibung« (zitiert in Kapitel 9).

Die charakteristischen Merkmale dieses Kampfes ähneln oft der Beschreibung, die der »Steppenwolf« von seinem »durchschnittlichen Tag« gibt: Mißlingen, Trägheit, Taubheit der Sinne, Fehlen jeglichen Antriebes, was dann schließlich oft, nach langem Bemühen, unversehens in Entspannung, Intensität und Wärme mündet:

»Und obgleich meine Prüfungen und Nöte sehr schwer waren, so dauerten sie doch nicht so an, daß es nicht hie und da Unterbrechungen gegeben hätte, und bisweilen ward ich in

solch himmlische Freude entrückt, daß ich meinte, ich wäre in Abrahams Schoß gewesen ...«

Fox' »geistlicher Kampf« aber brachte eine plötzliche Erkenntnis zuwege:

»Dann ließ mich der Herr erkennen, warum es niemand auf Erden gab, der für mich in meinem Gemütszustand das rechte Wort fand, nämlich damit ich Ihm alle Ehre geben sollte; denn alle sind beschlossen unter die Sünde und gefangen im Unglauben, so wie ich es gewesen war, auf daß Jesus Christus den Vorrang hätte.«

Wenn wir dies aus der religiösen Terminologie in die Sprache des existentialistischen Outsiders übersetzen, können wir feststellen, daß Fox, als er zu einer Art innerer Lösung seiner Outsider-Probleme gelangt war, sich glücklich fühlte, nicht in Versuchung gekommen zu sein, sie leicht hin durch Eingehen auf andere Menschen oder irgendeine einfache Art von Glaubensbekenntnis oder -haltung zu lösen. »Auf daß er Gott allein die Ehre geben« oder »daß Jesus Christus den Vorrang haben möge«, – selbst wenn diese Worte uns nichts bedeuten, so ist doch offensichtlich, daß sie eine psychologische Entsprechung haben, irgendeine Bedeutung, die für den Outsider von Gewicht ist. Dies liegt gar nicht weitab von der Erkenntnis des »Steppenwolfes«, »daß er nicht noch einmal, sondern des öfteren die *Hölle* seines inneren Wesens durchschreiten muß«, und selbst in diesem Ausdruck »die Hölle seines inneren Wesens« liegt die Anerkennung der Wirklichkeit des inneren Feindes. Fox, wie der »Steppenwolf«, wie van Gogh, Nijinskij oder Sartres Held, erlebt Augenblicke, da alles zum Besten zu stehen scheint und er alles *bejahen* kann, sogar den Schrecken seines inneren Konfliktes. Und diese Augenblicke sind den meisten Dichtern und Künstlern ebenso vertraut wie religiösen Persönlichkeiten der Art von George Fox. Rilke, in unmittelbarer Nachfolge Nietzsches, sprach von »dennoch preisen« und begann die größte seiner Duineser Elegien mit den Worten:

»Daß ich dereinst, an dem Ausgang der grimmigen Einsicht,
Jubel und Ruhm aufsinge zustimmenden Engeln ...«

Dies alles kann zum Verständnis dessen beitragen, was im innersten Herzen von Fox vor sich ging, was für Vorgänge mit jener Terminologie beschrieben sind, die uns heute in so vieler Hinsicht weniger bedeutet als seinen Zeitgenossen und doch in allen wichtigen Beziehungen sogar mehr bedeuten könnte, wenn wir ihre innere Bedeutung zu erfassen imstande sind. So kann man wohl ohne Furcht einer Mißdeutung von George Fox sagen, daß diese Kämpfe gleicher Art waren, wie die von Lawrence, van Gogh und Nietzsche: wenn Fox von »inneren Qualen« sprach, so meinte er das gleiche Bemühen um Ausdruck seiner selbst wie ein Ertrinkender, der nach Luft schnappt, und die gleiche Ansicht vom Schreien und Elend der Welt, die Rilke seine »grimmige Einsicht« nannte. Und für Fox war es, ebenso wie für Iwan Karamasow, eine Versuchung, Gott die Eintrittskarte zurückzugeben.

An dieser Stelle kommen wir auf jene Schwierigkeit, von der am Ende des Abschnittes über Nijinskij die Rede war: zu sagen, inwieweit ein Outsider wirklich das Problem gelöst oder aber sich auf einen Kompromiß eingelassen hat. Wenn wir das »Tagebuch« von George Fox lesen und zu verstehen suchen, was etwa – an den Begriffen des Barbusse-Outsiders gemessen – in ihm vorgeht, so wachsen die Schwierigkeiten. All seine Qual kann man begreifen; doch Absätze wie der folgende sind schwieriger:

»Mein Verlangen nach dem Herrn wurde stärker, und der Eifer um die reine Erkenntnis Gottes und Christi allein, ohne die Hilfe irgendeines Menschen, eines Buches oder einer Schrift. Denn obzwar ich die Schriften gelesen hatte, die von Christus und von Gott sprachen, so kannte ich Ihn doch noch nicht durch Offenbarung.

Und ich fand, es war ein zweifaches Dürsten in mir: einmal nach den Geschöpfen, um daselbst Hilfe und Kraft zu erlangen, zum andern aber nach dem Herrn, dem Schöpfer, und seinem Sohn Jesus Christus ...«

Was meint er nun eigentlich mit dem Herrn, dem Schöpfer, und seinem Sohn? Wir wollen so gleich den Gedanken abtun, daß er an sie glaubte, wie ein Kind an Märchen glaubt, oder daß sie vielleicht so vage religiöse Gefühle verkörperten, wie Finn Macool für jeden Iren die Verkörperung vager patriotischer Gefühle ist. Fox war ein Outsider, und wir wissen genug über den Outsider, um zu erkennen, daß seine Symbole gewöhnlich einer psychologischen Realität entspre-

chen. Abgesehen davon ist Fox' »Dürsten nach den Geschöpfen« allen Outsidern gemeinsam; wir erinnern uns des Verlangens von Henry James dem Älteren, seine Frau herbeizurufen, als er die Anwesenheit von irgend etwas »Bösem« im Raum verspürt.*

*Es ist interessant, dies einem Abschnitt aus des jüngeren Henry James Roman vom »psychologisch Bösen«, »Die sündigen Engel«, gegenüberzustellen, wo der Autor von einem Kind erzählt, das aufwacht und einen Geist im Zimmer sieht und vor Schreck und um Schutz zu suchen, seine Erzieherin aufweckt; doch diese ist ebenso erschrocken wie das Kind und kann es nicht beruhigen. Beide sind bei dieser symbolischen Situation in derselben Lage wie James' Vater und Bruder bei ihren »Verheerungen« – einer äußersten Verlassenheit.

James kehrte nun zu »den Geschöpfen« zurück als zu seiner Rettung: seine ganze Lösung ist im Titel seines Buches enthalten: »Die Gesellschaft als befreite Form der Menschheit. Die Worte von Fox indessen scheinen anzudeuten – doch wir müssen damit vorsichtig sein –, daß er an irgendeine Lösung ganz ohne Beistand anderer Menschen zu glauben vermag, ohne jede Hilfe von außen. Er will wohl sagen, daß er nicht beabsichtige, sein Verhältnis zur Gesellschaft oder das der Gesellschaft ihm gegenüber zu ändern; er will, so scheint es, lediglich das Verhältnis zu seinem »inneren Ich« ändern. Fox würde zweifellos ungeduldig werden, wenn er diese Haarspalterei mit anhören könnte, und rundheraus sagen, er beabsichtige nichts dergleichen – er wolle mit den Menschen gar nichts mehr zu tun haben und eine unmittelbare Verbindung zu Gott herstellen (»Und macht sich nicht die Seele, die nach solchen Trugbildern seufzt, des Götzendienstes schuldig an Dir?«, schreibt Augustin, als er über die Jahre nachdenkt, in denen es ihm mehr um die Menschen, als um Gott zu tun gewesen war.) Aber was ist in diesem Falle eine »Beziehung zu Gott«, wenn nicht ein Synonym für vollkommenen Ausdruck des Ich? (»Kein Mensch. ist jemals zu vollkommener Selbstverwirklichung gelangt«, meinte Hesse.) Ausdruck des Ich ist aber unmöglich in bezug auf andere Menschen; denn deren eigener Ausdruck ihrer selbst verträgt sich nicht damit. Das höchste Maß des Ausdrucks ihrer selbst wird – in Dichtung, Musik und Malerei – von Menschen erreicht, die äußerst einsam sind. Und darum ist der Gedanke der »seligmachenden Vision« für den Künstler leichter zu fassen als für irgend jemand sonst. Er muß sich lediglich den Augenblick seiner »äußersten Einsamkeit« vorstellen, gesteigert bis zu einem Grade, wo diese sein Leben ganz erfüllt und alle anderen Beziehungen unmöglich oder unnötig macht. Es kommt natürlich für den Künstler nie dazu – nach den Augenblicken höchster Inspiration ist er recht froh, wieder zu Menschen zurückkehren zu können; aber zumindest weiß er einiges von jener völligen Unabhängigkeit von anderen Menschen, deren theoretisches Vorhandensein die meisten von ihnen gern bestreiten.

Fox wußte, daß er Augenblicke erfahren konnte, in denen Vorgänge in seinem Innern so übermächtig wurden, daß er alles andere darüber vergaß. Und er entdeckte auch, daß er beim Auftauchen aus diesen Zuständen der Beobachtung seines inneren Mechanismus nicht mehr der gleiche war wie zuvor.

Das ist natürlich nicht weiter befremdlich; jedermann kann bei sich dasselbe wahrnehmen, wenn er aus dem Theater, einem Konzert oder dem Kino kommt und dort völlig »außer sich« gewesen war. Niemand würde erwarten, daß man sich nach einer starken emotionalen Erfahrung nicht als »ein anderer Mensch« fühlte. Doch im Kino versetzt man sich ja lediglich aus seinem eigenen Leben in das von anderen Menschen; man lernt dabei über sich selbst nichts Neues, deshalb kann man denn auch kaum erwarten, daß die so bewirkte Verwandlung und geistige Entspannung länger als einige Stunden anhält. Da ist nichts, was sie festhalten könnte. Es wäre eine andere Sache, wenn der Film Dinge über die eigene Person gezeigt hätte, die man vorher niemals wahrgenommen hatte; wenn er zu verstehen gegeben hätte, daß man Dinge zu tun fähig wäre, die zu wagen man sich nie hätte träumen lassen; wenn er darauf hingewiesen hätte, daß alle Vorstellungen vom eigenen Ich und von jedermann sonst auf Mißverständnissen beruhten und daß man nur diese Vorstellungen abschütteln müßte, um zum erstenmal wirklich mit dem Leben zu beginnen.

Und dies geschah George Fox, nachdem er drei Jahre landauf, landab gewandert war, in beständigem geistlichem Konflikt. Er fing an, Visionen zu haben und Stimmen zu hören; oder vielleicht wäre es richtiger zu sagen, daß er Gefühlsenerfahrungen durchlebte, die er nur dadurch zum Ausdruck zu bringen vermochte, daß er von Visionen und Stimmen sprach:

»Und ich sah die Berge verbrennen und das Gestein, und die höckerigen und krummen Wege und Plätze wurden glatt und eben, auf daß der Herr in sein Heiligtum komme. *Diese Dinge sind in des Menschen Herz zu finden.*«

Sein Einblicksvermögen als Outsider, soweit es andere Menschen betraf, war von unwandelbarer Schärfe.

»Und ich sah, daß Professoren und Geistliche heil und wohlauf waren in dem Zustande, der mein Elend darstellte; und sie priesen das, wovon ich loskommen wollte ... ihr Geist liegt in Fesseln. Aber sie sind hinfällig und wankelmütig, und hin- und hergeworfen mit windigen Lehren und Gedanken ...«

Doch nun hatte er das Empfinden, den Weg zu wissen, um nicht länger ein Outsider zu sein. Oder vielmehr, er wußte, wie er sich als Outsider nicht mehr elend zu fühlen brauchte; denn jetzt hatte er erkannt, daß Outsider zu sein die Fähigkeit bedeute, die Verderbnis und die Trugbilder »der Welt« zu durchschauen, und daß es von diesem Zustand her keinen Weg *zurück* geben könne; nur einen Weg vorwärts. Es bedeute, daß man der Welt so oft und so laut wie nur möglich sagen müsse, daß sie verderbt und betrogen, daß sie, um es ohne Umschweife zu sagen, verdammt sei.

Einer der Hauptgegner für George Fox war die Kirche. Das ist bei geistlichen Neuerern oft so. Sie sind dann etwa Intellektuelle, die Heilige und Mystiker für verwandte Geister halten und deshalb glücklich sind, zu derselben Gattung zu gehören. Es gibt andere, die lediglich wahrnehmen, daß die »sichtbare Kirche« von Menschen vertreten wird, die weder fromm noch willensstark sind, und deshalb können wiederum sie nichts Gutes in ihr sehen. Gewöhnlich sind es die intellektuellen geistlichen Neuerer, die sich mit der Kirche versöhnen können, wie es Newman, Hulme und Eliot getan haben. George Fox aber verachtete die Kirche und betrachtete sie als eins der Hauptziele seiner Kritik. Von Stadt zu Stadt ziehend, mit ledernen Kniehosen gegen rauhe Witterung bekleidet, trat er auf den Marktplätzen auf und verkündete seine zündende Botschaft. Er machte es sich zur Gewohnheit, Pfarrer in der Kirche zu unterbrechen, ein Vorgehen, das nicht ohne leibliche Gefährdung für ihn bleiben sollte.

»Doch die Leute fielen über mich her in großem Zorn, schlugen mich nieder, würgten und erstickten mich fast, und ich ward grausam geschlagen und gestoßen von ihnen mit Fäusten, Bibeln und Stöcken. Dann zerrten sie mich heraus, obgleich ich kaum fähig war zu stehen, und warfen mich ins Gefängnis, wo ich einige Stunden lang saß; und sie brachten Hunde- und Pferdepeitschen ...«

Eintragungen dieser Art sind nichts Ungewöhnliches im »Tagebuch«; und man hat den Eindruck, daß George Fox sogar Freude über die Schläge empfand: sie bewiesen ihm selbst seine Zähigkeit und gewannen ihm Anhänger und Bewunderer.

Sein erstaunlicher Erfolg als Prediger bleibt für unsere Generation ein Geheimnis. Es muß »etwas um ihn« gewesen sein, das zu den Herzen seiner Zuhörer drang; oder vielleicht ist es einfach so, daß die »trockenen Seelen« wie Zunder für seine Überzeugungskraft waren. Jeder, der einmal an einem Sonntagnachmittag um den Hyde Park spaziert ist, wird verstehen, was für eine hoffnungslose Angelegenheit das Predigen sein und wie es Männern, die ganz von ihrer Überzeugung und innerem Feuer erfüllt sind, mißlingen kann, auch nur die leiseste Begeisterung bei der Menge wachzurufen. George Fox indessen vermochte Anhänger um sich zu sammeln, die bereit waren, für ihn ins Gefängnis zu gehen, bereit, sich der Verfolgung seitens der Regierung, der Geistlichkeit und ihrer Mitbürger auszusetzen, einfach und schlicht sich »Freunde« zu nennen, um damit zu erklären, daß sie es vorzögen, bei ihrem »inneren Licht« geistliche Führung zu suchen, statt bei der Kirche.

Der übrige Teil der Erzählung ist keine Outsider-Biographie mehr, sondern der Bericht von einer religiösen Bewegung, die der Geschichte angehört. Fox war späterhin nicht mehr der Barbusse-Typ des Outsiders, eines auf sich selbst gestellten Menschen in einer Welt, die ihn nicht verstand; er war zum Führer einer Bewegung geworden, die bald Tausende umfaßte. Er hatte sein Outsidertum auf sich genommen, nicht als Symptom einer seltsamen Krankheit, sondern als ein Zeichen dafür, daß seine gesunde Seele dem Ersticken nahe gewesen war in einer Welt trivialer, oberflächlicher und verderbter Narren. Von diesem Augenblick an gab es für ihn keine Unruhe

mehr. Er war wie ein Schiff, das vordem hoffnungslos mit Schlagseite dahinsegelte und voll Wasser lief, doch nun hatte er seinen Ballast abgeworfen und seine Ladung neu verteilt, so daß der ganze Rumpf sich im Wasmer wieder aufrichtete. Von da an gab es eine glatte Fahrt. Und er meint dazu:

»Das reine und vollkommene Gesetz Gottes ist über dem Fleisch, um es mitsamt seinen Werken, die nicht vollkommen sind, niederzuhalten; und das Gesetz Gottes, das vollkommen ist, entspricht dem vollkommenen Prinzip in jedermann.«

Wenn wir diese Worte im Lichte dessen ansehen, was vorausgegangen ist, und uns von den Worten »Gesetz Gottes« nicht befremden lassen, so können wir in diesem Glaubensbekenntnis den Versuch des Outsiders sehen, zu erklären, was mit ihm geschehen ist. Wir mögen, wenn wir seine Ausdrucksweise altmodisch finden, sie durch unsere eigenen Ausdrücke ersetzen, doch kann es keinen Zweifel darüber geben, daß sie im wesentlichen zutrifft. Fox hatte eine Kraftquelle, eine Art Dynamo in sich, und solange dieser für die Versorgung der belanglosen Bedürfnisse des Fleisches eingespannt war – vollen Bauch und soziale Sicherheit –, mußte das, was wichtiger war, darben. Er nennt diese schwererwiegenden Bedürfnisse »das vollkommene Prinzip Gottes«, und ob wir diesen Ausdruck mögen oder nicht, so kann unsere Untersuchung über den Outsider doch keinerlei Zweifel an ihrem Vorhandensein gelassen haben. Wer immer zum »entscheidenden Tun« findet, um das »Gottesprinzip« zum Ausdruck zu bringen, handelt in Übereinstimmung mit dem Gesetz Gottes. Was nun dieses Gesetz betrifft, so fügt Fox streng hinzu: »Wer es auf sich nehmen kann, mag es tun.« Und was die anderen angeht – nun, der Outsider hat niemals recht gewußt, was mit den anderen Menschen geschehen solle. Es ist wohl kein Zweifel, daß Fox, wenn er jemals in der Lage des Großinquisitors gewesen, vielleicht auch auf dessen Antwort gekommen wäre: Brot und Spiele und göttliche Autorität. Doch wie es sich fügte, sah sich Fox niemals vor dieses Problem gestellt, und so blieb er zeitlebens in dem sicheren Glauben, daß jedermann die volle Last der Freiheit und Selbstbestimmung auf sich nehmen könne. Seine Verwirklichung dieser Art einer geistlichen Anarchie blieb nicht ohne Erfolg. Wie Christus predigte er die Lehre, jedermann sei für seine Erlösung selbst verantwortlich, solle sich darum bemühen und etwas dafür tun. Er war kein großer Psychologe wie Pascal und Newman, daß er sich etwa so schwierige Fragen gestellt hätte wie diese: Welches Maß von Selbsterkenntnis muß ein Mensch erreichen, daß er als erlöst gelten darf? (Das ist eine Frage, die gewöhnlich zu der Antwort Hermann Hesses führt: Kein Mensch ist jemals zur Erlösung gelangt.) Seine Lehre war handfest und allgemein eingängig, wie die jenes Heilsarmee-Predigers bei Yeats, der zu seinen Zuhörern an der Straßenecke sagte: »Das Reich Gottes ist inwendig in euch, und man bräuchte eine ordentliche Pille, um es da herauszubekommen.«

Er wußte, daß, wenn man die Menschen auf eine höhere Stufe ihres persönlichen Verhaltens nötigte, dies eine bewährte Methode war, sie »zu erlösen«. Sein Ziel, das Ziel, das er seinen Anhängern setzte, war nicht das Himmelreich nach dem Tode, sondern die Gewißheit der Gegenwart Gottes in diesem Leben, wie er selbst sie hatte.

Er dachte so: Was ist verkehrt am »unerlösten« Menschen? Nun, er ist bequem, ihm fehlen die hohen Ideale, er kann nicht über das Morgen hinaussehen. Worin liegt also seine Erlösung? Er soll keine Furcht haben, sich ein hohes Ziel zu setzen, keine Furcht vor dem Gefühl, daß der Mantel aller Dichter und Propheten, die jemals gelebt haben, auf seine Schultern gelegt ist, auf seine allein, daß von ihm das zukünftige Schicksal aller Rassen abhängt. Als Fox das für sich selbst anerkannte, war er fortan kein kläglicher Outsider mehr und wurde ein bedeutender Menschenführer. Er gab jedermann den Rat, dasselbe Heilmittel zu versuchen. Aber nun sind doch, so könnte man einwenden, nicht alle Menschen Outsider? Unsinn, würde Fox dazu sagen, sobald ein Mensch seine Augen auf tut für die Welt, in der er lebt, wird er sogleich ein Outsider werden. Er wird anfangs meinen, er sehe »zu tief und zu viel«; doch am Ende wird er denken, daß man überhaupt nicht zu tief und zu viel sehen kann.

Das ist offenbar nur eine andere Ausdrucksweise für das Wort (von Novalis): »Alle Menschen könnten genial sein, wenn sie nicht so träge wären« – eine fragwürdige und schwierige Behauptung, voller Schwierigkeiten. Denn man muß darauf entgegenen: mag das für Novalis oder Nietzsche oder auch für mich und dich zutreffen, weil wir beide zufällig geniale Menschen sind – jedoch zu sagen, es gelte immer und für jedermann, ist etwas ganz anderes. Und dasselbe gilt für

Erlösung und Heiligkeit. Wenn Erlösung etwa Selbsterkenntnis sein sollte, dann sieht es so aus, als ob die meisten Menschen von vornherein zur Verdammnis verurteilt sind.

Auch auf die Gefahr hin, George Fox zeitweilig zu vergessen, soll hier mit einem kurzen Seitenblick diese Frage der Selbsterkenntnis etwas näher betrachtet werden. Die Weltgeschichte kennt sehr viele Männer, die durch bloße geistige Kraft eine bestimmte Umwelt hinter sich ließen, um in eine andere und höhere überzuwechseln. Dergleichen geschieht recht häufig im Bereich der Künste, besonders aber in der Literatur. Ein Beispiel dafür aus unserer Zeit ist etwa D. H. Lawrence, der als Sohn eines Bergmannes im Kohlengebiet von Nottingham geboren wurde. Wenn Lawrence sein soziales Herkommen als unüberwindbare Schranke für sein Dasein anerkannt hätte (wie es die meisten von uns tun), so wäre er ein Bergmann geworden oder vielleicht (da er schwächlich war) ein Büroangestellter oder Lehrer. Seine Kämpfe um den Ausdruck seiner selbst, die schließlich das Buch »Söhne und Liebhaber« hervorbrachten, waren nichts weniger als eine Schule der Selbsterkenntnis.

Und das trifft für viele Schriftsteller zu. Die Erforschung des eigenen Ich ist gewöhnlich auch eine Erkundung der Welt überhaupt oder anderer Schriftsteller, ein Vergleich seiner selbst mit anderen, Entdeckung von Verwandtschaften, schrittweise Erkenntnis der eigenen Möglichkeiten. So wäre wohl Dickens zeitlebens in einer Fabrik für Schuhwichse geblieben, Shaw in einem Büro in Dublin, Wells in einem Tuchgeschäft und Rilke in der österreichischen Armee, wenn nicht jenes ständige Verlangen nach Selbsterkenntnis sie alle zu großen Schriftstellern und geistigen Triebkräften ihrer Zeit gemacht hätte. Aber können wir denn sagen, daß irgendeiner dieser Männer letztlich »sich selbst verwirklicht hat«? Nein: Rilke war ein Hypochonder, Wells ein politischer Wunderdoktor mit lauter quacksalberischen Rezepten für das Zeitalter, Dickens ein sentimentaler Mensch, der dazu beigetragen hat, unsere Sprache zu vergiften, und Shaw, vielleicht der bedeutendste unter diesen vieren, selbst Shaw wurde schließlich ein selbstgefälliger, selbstzufriedener alter Mann.

Wie können wir also von endgültiger Selbsterkenntnis sprechen, endgültiger Erlösung? D. H. Lawrence rettete sich vor dem Schicksal eines überarbeiteten Schulmeisters, nur um dann im Verlauf von etwa zehn Jahren jener aufreizend sich selbst anhimmelnde Autor von »Kangaroo« und »Lady Chatterleys Liebhaber« zu werden. Und diese Meinung ist nicht bloß ein mutwilliges Fingerschnippen gegen einen sehr bedeutenden Schriftsteller. Da liegt ein riesengroßes Problem. Wer von den Lesern sich besonders für psychologische Einblicke interessiert, mag den Versuch machen, die Lebensläufe der fünf Männer, die ich gerade erwähnt habe, zu lesen und dann als eine Art geistiges Kreuzworträtsel auszuarbeiten, wie er selber wohl das gleiche Leben unter den gleichen Umständen geführt haben würde. Er würde zu der Erkenntnis kommen, daß alle diese Männer schließlich unter einem Mangel an Selbstkritik litten, der zu einem Nachlassen ihrer »Inspiration« führte, und dann würde er fragen: »Wie hätte das vermieden werden können?« Er wird feststellen, daß nichts für die Selbsterkenntnis gefährlicher ist, als daß jemand allgemein als geistige Autorität anerkannt wird.

Und dieser Punkt leitet naturgemäß zurück zu George Fox. Inwieweit stellt dessen Lebensgeschichte eine letzte, überzeugende Lösung der Outsider-Probleme dar? Man muß zugeben, daß sie das nicht tut. Das »Tagebuch« von George Fox vermag den Leser zu bewegen, stellenweise sogar zu inspirieren, aber über einen gewissen Punkt hinaus hat man das Gefühl eines zunehmenden inneren Widerspruches. Fox verschwendete seine Kraft, um gegen den Stumpfsinn seiner Zeit anzukämpfen. Die Quäkerbewegung war gewiß eine gute und wertvolle Sache. Aber ist das alles? Man sollte sich hier einen Augenblick an Evan Stowde aus dem zweiten Kapitel erinnern:

Stowde: Bewahre mich vor der Illusion der Macht! Ich habe einmal – und ich danke dir dafür, meine Liebe – den flüchtigen Schimmer einer Macht erblickt, die in mir ist. Aber das würde keinem Anspruch genügen.

Joane: Nicht einmal dem einer guten Sache?

Stowde: Ausgezeichnete Beweggründe gibt es im Überfluß. Sie werden präsentiert – wie die Dinge liegen – von irgendwelchen eminenten Laffen, die damit großartig paradieren, oder auch von kleinen Geistern, die darauf lauern, was als nächstes passiert ... Spüre solchen Menschen

nach bis auf den Grund ihres Wesens ... Suche nach ihrer Stärke, einer, die weder erborgt noch erkauft ist ... Sie muß aus dem geheimen Leben erwachsen.

Nun, wir können sehen, daß Fox hierbei eine bessere Figur machte als Strowde, er ging seinen »inneren Kräften« nach bis zu deren Wurzeln und rüstete sie zu für die Tat. Er lehnte zweitrangige Lösungen ab, diese »Teufelskompromisse«, und wurde so aus sich selbst ein bedeutender Mann. Aber was weiter?

Es hat den Anschein, als sei diese Frage nicht zu beantworten und man täte besser daran, sie zunächst zu übergehen. Wenn die Outsider-Probleme auf einen Engpaß zulaufen, so ist es das beste, zurückzugehen und einen anderen Zugang zu suchen. Selbst wenn George Fox am Ende seines Lebens gleich Elia in einem feurigen Wagen gen Himmel gefahren wäre, würden wir wahrscheinlich doch noch das Gefühl haben, daß er letztlich ein Versager war wie alle anderen Outsider. Oder sind sie es nicht? Meursault dachte bei sich dies: »Ich war glücklich gewesen, und ich war es noch.« Aber was hat es für einen Sinn, glücklich zu sein, wenn man es erst beim Sterben erkennt? Fox war in einer besseren Lage als der Barbusse-Outsider oder der Insektenmensch. Er hatte einen »Versuch zur Daseinsbewältigung« unternommen. Er war in einer Weise auch besser daran als van Gogh oder Lawrence, denn sein Versuch hatte mehr Erfolg als die ihren.

Aber in welchem Sinne war er nun nicht erfolgreich?

Strowde hat uns die Richtung gewiesen, in der die Antwort liegt. Sie lautet: Illusion. Fox nahm die Welt, wie sie ihm erschien. Er erkannte die allgemeine moralische Interpretation nicht an, wohl aber die metaphysische. Die Wirklichkeit ist, was sie zu sein scheint.

Hier mag man einen Augenblick an Nietzsche zurückdenken, den zwanzigjährigen, wie er in einer Leipziger Buchhandlung einen zerlesenen Band findet und ihn sogleich durchliest: Schopenhauers »Welt als Wille und Vorstellung«.

»... Hier traf mich der volle unbestechliche Blick der Kunst ... hier hatte ich einen Spiegel vor mir, in dem ich die Welt, das Leben und meine eigene Seele in furchtbarer Größe erblickte.«

Das Werk Schopenhauers brachte Nietzsche etwas zum Bewußtsein, was er als Dichter wie als Outsider schon lange im Unterbewußtsein gespürt hatte: daß die Welt nicht aus der menschlich-bürgerlichen Oberfläche besteht, als die sie sich darstellt. Sie ist Wille, und sie ist Vorstellung. Schopenhauer entlehnte dafür gern ein Wort aus den »Upanishaden« und nannte sie »Maya«, was Illusion bedeutet. Es bezeichnet die Anschauung der vedantischen Philosophie: die Welt ist eine Erscheinungsform des absoluten Brahman, erhaben und wesenlos. Die christliche Religion hat ihr Gegenstück zu diesem Glauben, wenn sie sagt: Gott ist alles. Aber es ist zweierlei, ob jemand das sagt, weil es in seinem Katechismus steht, oder ob er es sieht und fühlt, weil er eben ein Outsider ist.

Die Outsider, von denen im ersten Kapitel die Rede war, hatten eines gemeinsam: einen Instinkt, die »Realität« der bürgerlichen Welt anzuzweifeln. (Dieses Wort mag hier statt eines besseren stehen; es ist damit praktisch die Welt gemeint, wie sie dem menschlichen Wesen in der Gesellschaft erscheint.) Die volle Bedeutung dieser Haltung ist in jenem Satz bei De Lisle Adam zusammengefaßt: »Leben, das mögen unsere Dienstboten für uns tun.« Es bedeutet, daß das menschliche Einzelwesen nahezu als Feind empfunden wird; wenn es in Kontakt mit der »Welt« kommt, lügt es der Seele etwas vor, Lügen über sich selbst und seine Beziehungen zu anderen Menschen. Sich selbst überlassen, in Einsamkeit, Besinnung und seinem ganzen Trachten glaubt Axel, daß seine Seele ihre rechte Beziehung zur Welt herstellt. Doch sobald er zu *leben* beginnt, setzt die Unwahrhaftigkeit ein. »Er wollte in der realen Welt dem wesenlosen Bild begegnen, das seine Seele so beharrlich vor sich sah«, so schrieb James Joyce von seinem »Dädalus«. Das tun alle Outsider. Das hat auch Fox getan, in jenen frühen Zeiten seiner Wanderschaft. Aber ist er jemals diesem Bilde begegnet? Hat er es zu erschaffen vermocht mit seiner geistigen Macht über andere Menschen?

Wenn man ihn nach dem strengen Maßstab des Outsiders beurteilt, so gibt es darauf nur die eine Antwort: Nein. Er hat einen Weg gezeigt, einen Zugang. Er hat bewiesen, daß man darum nicht neurotisch und mutlos zu werden braucht, und wie Schopenhauer ist er zu dem Schluß gekom-

men, daß die Welt und der Geist auf ewig, immerwährend und unabänderlich im Streit liegen. Das »Tagebuch« von George Fox ist ein anregenderes Werk als »Die Welt als Wille und Vorstellung«. »Aber es ist psychologisch deshalb nicht *wahrer*«, mag der Outsider entgegenen. Doch selbst das dürfte nicht gelten. Der Grundgedanke der »Welt als Wille und Vorstellung« ist auf den ersten Seiten des »Tagebuches« ebenso stark zu spüren wie bei Schopenhauer. Erst später hat man das Empfinden, daß George Fox die endgültige Lösung verfehlt und daß die rauhe Wirklichkeit (»harte, unabdingbare Tatsache« nennt es James) die Oberhand gewonnen hat. Man darf vermuten, daß Fox etwas unkritisch und anmaßend geworden ist. Da gibt es beispielsweise die recht unerfreuliche Affäre mit James Nayler.

Nayler war die rechte Hand von George Fox, jung, ansehnlich, ein fesselnder Redner – nur Fox selbst war ihm an Autorität in der Bewegung der »Freunde« überlegen. Aber seine Einbildungskraft war stärker als die von Fox, und so ließ er sich von zwei seiner weiblichen Anhänger einreden, er sei der Messias und gesandt, um das mehr oder weniger unmittelbar bevorstehende Kommen des Jüngsten Gerichts anzukündigen. Er ließ es zu, daß man ihn (in fieberndem Zustand) nach Bristol führte, wobei er auf einem Esel ritt und die beiden Frauen vor ihm hergingen und riefen »Heilig, heilig, heilig!« Als die Polizei sich schließlich bedacht hatte, verhaftete man Nayler und beschuldigte ihn der Gotteslästerung. Ein Verhör folgte, in dem Nayler befragt wurde: »Behauptest du, Sohn Gottes zu sein«, und er erwiderte: »Ich bin es, und so ist es jedermann.« Aber die Richter ließen sich nicht verblüffen durch solch subtile, theologische Thesen, und Nayler wurde nach Gebühr verurteilt. Er sollte in London und Bristol öffentlich ausgepeitscht, ferner sollte auf seine Stirn ein B (= Blasphemer, Lästler) eingebrannt und seine Zunge mit einem heißen Eisen durchbohrt werden. Jedermann war entsetzt über die Grausamkeit dieses Urteils, sogar solche, die nicht mit den Quäkern sympathisierten. Aber George Fox war es nicht. Er war vor allem aufgebracht über Naylers törichtes Gebaren und den Schaden, den er der Bewegung zugefügt hatte. Er weigerte sich, die Vorstellungen der »Freunde« anzuhören, die ihn aufforderten, für Nayler einzutreten; er ignorierte auch Naylers Bitte, ihn im Gefängnis zu besuchen (wo dieser auch nach der Auspeitschung und Brandmarkung weiterhin einer grausamen Behandlung ausgesetzt war). Schließlich schrieb er Nayler einen Brief, in welchem er rügte, daß dieser ihn (Fox) der Eifersucht beschuldigt habe, und sagte darin: »Es gibt keine Vergebung für Dich in dieser Sache ...« Nayler wurde drei Jahre lang im Gefängnis festgehalten und im September 1659 freigelassen. Er starb ein Jahr später, nachdem er von Wegelagerern auf einer Reise nach dem Norden überfallen worden war.

Die Rolle von George Fox bei dieser Affäre ist nicht so unmenschlich, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Er bezeugte hier die gleiche strenge Hingabe an seine Grundsätze, wie er sie selber oftmals vor feindseligen Richtern an den Tag gelegt hatte, und er weigerte sich, den religiösen Standpunkt zu verfälschen, den klar herauszustellen er zeitlebens bemüht gewesen war, und nun etwa einem Manne beizustehen, der diesen Standpunkt in der Tat verfälscht *hatte*. Seine Haltung als Haupt einer Bewegung war genauso zu rechtfertigen wie die eines jeden Staatsmannes, der sich in seinen persönlichen Empfindungen von praktischen Erwägungen leiten läßt. Doch für den Outsider ist das Erschreckende an der Situation, daß Fox überhaupt jemals zu solcher Stellungnahme genötigt werden konnte. Er meint, der wirkliche Outsider solle sich womöglich ausschließlich mit menschlicher Psychologie befassen, mit der Unterscheidung der Welt als Wille oder als Vorstellung. Jenes ganze Trachten aber ist für ihn äußerst belanglos. Wie konnte ein Outsider sich mit solcher Narretei abgeben?

Vielleicht wäre es fairer, Fox zu fragen: Wie hätte er es vermeiden können? Philosophen werden sagen, daß, wenn man sich in Gedanken einen Maßstab setzt, irgendwo auch eine Realität oder eine Idee vorhanden sein muß, die diesem Maßstab entspricht. Welches ist nun der Maßstab, nach dem man George Fox zu beurteilen hat?

Er ist schwer zu formulieren, solange man sich selber über die letzten Werte nicht sicher ist. Wenn man den Outsider fragt, was er letztlich will, so wird er zugeben, daß er es nicht weiß. Warum? Weil er alles instinktiv will; und es ist nicht immer möglich zu sagen, wohin die Instinkte den Menschen treiben. Der junge W. B. Yeats suchte ein Märchenland, wo »das Einsamsein des Herzens dahinschwindet«. Dowson, Thompson und Beddoes waren »halb verliebt in einen sanften Tod«:

»Sie sind nicht lang, die Tage des Weins und der Rosen.
Aus einem Nebentraum
Tritt unser Weg für kurze Zeit, dann endet er
In einem Traum.«

Axel wollte nur im Reich der Phantasie leben, in einem Schloß am Rhein, mit Büchern über hermetische Philosophie, und Yeats ging sogar noch einige Schritte weiter, um diese Idee zu verwirklichen: mit seinen Plänen zu einer Bruderschaft der Dichter, die in einem »Schloß auf dem Felsen« am Lough Kay in Roscommon ihr Heim finden sollte.

»Ich plante eine mystische Ordensgemeinschaft, die das Schloß kaufen oder mieten sollte, als eine Stätte, wohin sich die Ordensmitglieder jeweils zu innerer Einkehr zurückziehen könnten und wo wir Mysterien schaffen wollten wie die von Eleusis und Samothrake ... Ich hatte die unerschütterliche Überzeugung, daß sich unsichtbare Tore auftun würden, wie sie es für Blake, für Swedenborg, für Jakob Böhme getan hatten, und daß diese Philosophie in aller phantasievollen Literatur die Lehrbücher für ihren Kult finden würde ...« (Das Beben des Schleiers, 3. Buch))

Dieser Gedanke von Yeats ist ein immer wiederkehrendes Outsider-Ideal, das selbst bei unromantischen Outsidern durchdringt: Einsamkeit, Zurückgezogenheit, der Versuch, in einem kleinen Winkel des »vom Teufel regierten Chaos« Ordnung zu schaffen zur eigenen Befriedigung. Ein marxistischer Kritiker würde bissig sagen, das sei Eskapismus; und zweifellos wäre er nicht ganz im Unrecht – aber sehen wir genauer zu. Der wirkliche Unterschied zwischen dem Marxisten und dem romantischen Outsider ist der, daß der eine den Himmel auf die Erde bringen möchte, während der andere davon träumt, die Erde zum Himmel zu erheben. Dem Outsider kommt der Marxist hoffnungslos kurzsichtig vor mit seinen Forderungen nach einem Himmel auf Erden; seine Vorstellungen scheinen auf einem völligen Mißverständnis der menschlichen Psychologie zu beruhen. (Aldous Huxleys »Schöne neue Welt« und Zamjatins »WIR« sind typische Beispiele der Kritik des Outsiders am sozialen Idealismus).*

*Es ist interessant, festzustellen, daß Zamjatins Roman, der in Rußland 1927 erschien, weitgehend von George Orwell in seinem »1984« nachgezeichnet worden ist, und zwar in solchem Maße, daß meiner Meinung nach Orwell sein Buch wohl kaum herausgebracht haben würde, wenn seinerzeit eine englische Übersetzung des Romans von Zamjatin vorgelegen hätte. Es gab zwar einige Jahre lang eine amerikanische Ausgabe, aber sie ist in England noch nicht wieder erhältlich.

Nun vereinte George Fox in sich den praktischen Sinn des Marxisten mit dem hohen Maßstab des Outsiders für einen »Himmel auf Erden«; und soweit er praktisch dachte, vermochte er nicht, bis zu den letzten Tiefen des Outsider-Ideals vorzudringen. Was hat er erreicht? Er hat die »Gesellschaft der Freunde« gegründet, an sich eine sehr gute Sache, doch fehlte ihr die Bewährungskraft länger bestehender Sekten; und Fox hat damit auch sein Outsider-Gefühl des Verbanntseins überwunden. Aber hier liegt nun das Problem. Als religiöser Lehrmeister *akzeptierte er sich selbst und die Welt*, und kein Outsider ist dazu imstande. Er nahm also eine im wesentlichen optimistische Philosophie an.

Als alle »Freunde« begriffen hatten, daß sie über ein »inneres Licht« verfügten, hatten sie das Empfinden, daß das Böse endgültig besiegt sei; nun war nichts weiter notwendig, als nach dem »inneren Licht« zu handeln. Der Feind war nahezu gebannt. Das Übel dabei war freilich dasselbe wie in allen Sekten, die ihren Anhängern das Gefühl geben möchten, sie hätten ein Monopol auf das göttliche Wohlwollen. Der beste Platz für den Outsider, das ewige Schauspiel menschlicher Selbsttäuschung zu beobachten, ist (abgesehen von den Zeugen Jehovas und den Zusammenkünften der Christlichen Wissenschaft) eine Quäker-Gemeinde am Sonntagabend. Der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit ist geschwunden; und ebenso fehlt die Erkenntnis, daß das Gute herkömmlicherweise mit dem Wirklichen, das Böse hingegen mit dem Unwirklichen verknüpft ist: hier bejahen Menschen sich selber und ihre Eigenart, ohne jede Hemmung, denn sie haben alle ja ein »inneres Licht«, und das innere Licht kann nichts Unrechtes tun. Diese Kritik mag ungebührlich scharf erscheinen, doch darf daran erinnert werden, daß die Dinge hier vom Standpunkt des Outsiders her betrachtet werden, und daß Roquentin jene Menschen, die ihre Existenz für notwendig halten, als »Dreckskerle« verachtet. Die Aufgabe des Outsiders ist es, zwischen dem Wirklichen und dem Unwirklichen, dem Notwendigen und dem

Unnötigen zu unterscheiden. Wo immer George Fox nun diesem Maßstab nicht entsprach, sollte man nicht zögern, dies festzustellen; das Problem ist schwierig genug, als daß man seine Konturen durch Kompromisse verwischen dürfte.

Überdies war Fox zu sehr ein Mann der Tat; seine Methode, alle Menschen zu überreden, daß sie Outsider werden sollten, war zu einfältig. Er wurde der Vielfalt des Problems nicht gerecht. Infolgedessen mißlang ihm die Lösung.

Ehe wir uns von George Fox abwenden, sollten wir die Bedeutung seines Bemühens um die Lösung der Outsider-Probleme anerkennen; er ist vielleicht Englands größter religiöser Lehrmeister gewesen, und sein Glaube ist der eines Outsiders. Unter anderen Umständen, in einem anderen Zeitalter wäre er vielleicht der Gründer einer neuen Religion statt einer neuen Sekte geworden – die Stifter der großen Religionen schlossen nicht weniger Kompromisse als Fox beim Versuch, die Lösung des Outsiders für jedermann gültig zu machen.

Fox ging an die Lösung seines eigenen Outsider-Problems, sobald er seine Bestimmung als Prophet erkannt hatte. Der Outsider ist vor allem ein Kritiker; und wenn ein Kritiker tief genug fühlt, was er kritisiert, dann wird er zum Propheten.

William Blake stellte seinem epischen Gedicht »Milton« ein Wort aus dem vierten Buch Mose voran: »Wollte doch Gott, daß alle aus dem Volke des Herrn Propheten wären.« Das ist ein frommer Wunsch, den Fox von Herzen bejahte. Doch er machte es sich nun auch wirklich zur Aufgabe, alle Geschöpfe Gottes zu Propheten zu machen, und die Art seines Vorgehens dabei war so populär, daß er viel Erfolg hatte. Blake andererseits verbrachte sein Leben in vollkommener Zurückgezogenheit; zwar fehlte nie der prophetische Klang in seiner Stimme, doch trat er niemals als Kanzelredner vor die Öffentlichkeit. Zu seinen Lebzeiten hielt man ihn für einen Verrückten und Verschrobene; selbst seine Freunde würden es abgelehnt haben, sich für sein Genie zu verbürgen. Blake bekümmerte das nicht; er arbeitete beharrlich weiter, schuf seine unpopulären Bilder wie seine sogar noch unpopuläreren epischen Gedichte und lebte so gut er es vermochte. Er machte sich die gesunde Ansicht der griechischen Stoiker zu eigen, daß ihm nichts mangelte, was er wirklich benötigte:

»Ich habe geistige Freude und geistige Gesundheit,
habe geistige Freunde und geistigen Wohlstand,
ich hab' eine Frau, die ich liebe und die mich liebt,
hab' alles, außer leiblichem Reichtum.«

Der Kampf, den Blake innerlich führte, war dem Nietzsches sehr ähnlich; und die Ähnlichkeit der beiden in ihrer Art, die Welt zu betrachten, ist erstaunlich, wenn man die achtzig Jahre bedenkt, die zwischen ihren Geburtsdaten liegen und Blake zum Zeitgenossen von Dr. Johnson, Nietzsche aber zu dem von Dostojewskij machten. Blake war immerhin so glücklich, eine Frau zu haben, die an seinem Kampf teilnahm, ein äußerst fügsames Geschöpf, das zu ihrem Ehemann immer als zu einem großen Manne auf sah. Eine solche Frau hätte vielleicht auch Nietzsche die geistige Gesundheit erhalten können.

Ruhm, meinte Blake, sei für einen genialen Menschen nicht notwendig. Der Mensch ist allein geboren, und der Mensch stirbt allein. Wenn er sich von seinen gesellschaftlichen Beziehungen täuschen läßt und vergißt, daß er im Grunde einsam ist, dann lebt er in einem Narrenparadies. Von Anfang an beschäftigte ihn das Problem des Solipsismus, also daß man weder der Existenz irgendeines Dinges noch eines Menschen gewiß sein könne außer der eigenen:

» Kein Ding liebt andere mehr als sich,
Noch ehrt es andere mehr als sich,
Und ganz und gar undenkbar ist's,
Ich wüßte Größeres, als mich.«

Davon geht auch Iwan Karamasow aus; welche Bedeutung aber hat demgegenüber der christliche Gedanke, seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst, oder der einer Liebe Gottes, die Abraham dazu bringen konnte, Isaak zu opfern? Blake war entschlossen, sich die rechten Grundlagen zu schaffen, ehe er an sein Werk ging, und wenn das einen Angriff auf die »Fundamente« der

Religion bedeuten sollte: nun, um so schlimmer für diese. Im einleitenden Absatz eines seiner frühesten Bücher hat er seine Grundsätze dargelegt:

»Da die wahre Methode des Wissens Erfahrung ist, muß das wahre Vermögen des Wissens jenes sein, das erfährt.«

Das ist wissenschaftlich durchaus allgemeinverständlich; es könnte genau so gut in der Abhandlung einer Gelehrten-Gesellschaft stehen. Aber im nächsten Abschnitt verfällt Blake in seinen charakteristischen Mystizismus:

»Der poetische Genius ist der wahre Mensch, und der Leib oder die äußere Erscheinung des Menschen von dem poetischen Genius abgeleitet. Desgleichen sind die Erscheinungen von allen Dingen von ihrem Genius abgeleitet, der bei den Alten Engel oder Geist oder Dämon hieß. Der poetische Genius heißt überall der Geist der Prophezeiung.«

Wieder begegnen wir hier dem Lob der Prophetie. Man kann annehmen, daß Iwans Großinquisitor sicherlich geneigt gewesen wäre, Blake ebenso wie George Fox und Christus auf seinen Scheiterhaufen zu bringen.

Es wurden bereits einige Stellen zitiert, die zeigen, daß Blake Gedankengängen folgte, wie sie später Nietzsche hatte – »Trieb ist ewiges Entzücken«; das läuft nicht auf eine christliche Ethik hinaus, die verkündet: »Selig sind, die da geistig arm sind«, sondern auf eine vitalistische Ethik, die den genialen Menschen über sich emporhebt. Im letzten Teil dieses Buches werden die Ausdrücke »christlich« und »vitalistisch« noch zu analysieren sein, hier sei indessen nur festgestellt, daß Vitalismus nicht unbedingt eine Philosophie ist, die das Leben als Wesen und Endziel aller Dinge ansieht, dem alle anderen moralischen Werte untergeordnet sind. Er stellt nur einen Weg dar, diese Werte abzuleiten oder sie zu erneuern. Als Aristoteles schrieb: »Nicht geboren zu sein, ist das Beste; und Tod ist besser als Leben«, hat er eine Ansicht ausgesprochen, von der man sagen kann, daß sie das eine Extrem gegenüber der Religion darstellt. Das andere Extrem ist der Vitalismus, wie etwa in Kirilows Worten »Alles ist gut«. (Dabei ist zu beachten, daß Kirilow sich zum Atheismus bekannte.) In diesem Sinn kann der Vitalismus als eine antinomistische (Antinomie = logischer Widerspruch zwischen Aussagen, die jede für sich als wahr anzusehen sind) Reaktion angesehen werden:

»Gott verehren heißt, seine Gaben in jedem anderen Menschen dessen Geiste gemäß ehren und den größten Menschen zumeist lieben ...«,

und Blake beschließt einen Hinweis, daß Jesus alle zehn Gebote gebrochen habe, mit der Behauptung:

»Ich sage dir, keine Tugend kann bestehen, ohne daß diese zehn Gebote gebrochen würden. Jesus war ganz Tugend und handelte aus Trieb, nicht nach Grundsätzen.«

In solch einer Erklärung können wir die Vorstufe einer Verteidigung Raskolnikows und Stawrogins sehen. Jeder Impuls ist gut. »Trieb ist ewiges Entzücken.« In seiner Versdichtung »Jerusalem« schrieb Blake:

»Wenn das Denken in Kerkerhöhlen gefangenliegt, dann wird die Liebe in der tiefsten Hölle Wurzel schlagen.«

Mit anderen Worten, wenn die Selbstverwirklichung verwehrt wird, so sucht sich der Trieb seinen Ausweg in Verbrechen oder Gewalttat. Wiederholt zeigt Blake in seinem Werk Indifferenz gegenüber moralischen Fragen, wo die Selbstverwirklichung auf dem Spiel steht: »Lieber ein Kind in der Wiege umbringen als ein unbefriedigtes Verlangen nähren.«

»Denn wer nicht für die Wahrheit eintreten will, wird vielleicht genötigt sein, eine Lüge zu verteidigen ... Begeisterung und Leben werden nie aufhören.«

In manch anderer Hinsicht war Blake ein Bilderstürmer, zum Beispiel in der sexuellen Frage. Anderthalb Jahrhunderte vor dem Roman D. H. Lawrences »Lady Chatterleys Liebhaber« verkündete Blake, daß das Geschlecht den Mann zu visionärer Einsicht erheben könne. Er lehrt auch, daß man Laster bezwingen könne, indem man sie sich voll auswirken läßt; das Endergebnis werde dann Tugend sein:

»Sondern Gelüsten voll angefüllt,
Neid mit dem Fett der Lämmer, Zorn
Mit der Löwen Blute genährt,
Üppigkeit in den Schlaf gewiegt
Mit der Laute der Jungfrau ward
Oder gesättigt von ihrer Liebe

Da Gelüsten Schlösser und Schranken brach
Und schlief mit offenen Türen,
Der Neid bei des Reichen Feste sang
Und dem Zorne auf und nieder folgt
Ein kleines weibliches Lamm,
Und Üppigkeit von eigener echter Liebe
Ein Riesengeschlecht gebar.«
Aus dem »Buch von Los«, I, 4 u. 5

Es wird sogar berichtet, daß Blake so überzeugt war von seiner Ansicht von der grundsätzlichen Unschuld der Sinne, daß er vorschlug, er wolle mit dem Hausmädchen seiner Frau schlafen, was diese jedoch ablehnte. Aber der Vorschlag stimmt ganz mit seinen Lehren in den Prophetischen Büchern überein. In den »Visionen der Töchter Albions« läßt Blake die Heldin ihrem Mann (Theotormon) versprechen:

»... für Dich Mädchen zu fangen von mildern Silber und wild funkelndem Gold;
Ich will neben Dir auf diner Bank sitzen und ihrem ausgelassenen Spiele zusehen
In lieblicher Vereinung, Wonne an Wonne bei Theotormon.«

Das ist nicht bloßer Libertinismus, sondern es gehört zu Blakes religiöser Doktrin. Er läßt Oothoon fragen:

»Wie kann eine Freude die andere erschöpfen?
Sind nicht Freuden verschieden,
Heilig, ewig, unendlich, und jede Freude eine Liebe?«

Die Frage, die man nun stellen muß, liegt auf der Hand: Worauf lief Blakes System hinaus? Den hier wiedergegebenen Auszügen nach scheint es einen verdächtigen Beigeschmack von Rousseaus Lehre »Zurück zur Natur« zu haben.

Am Ende stand, mit einem Wort, innere Schau und Bejahung. Dies war Blakes letztes Ziel, ebenso wie das Nietzsches und Rilkes: »Dennoch preisen.«

Denn wie später van Gogh und Nietzsche, so hatte Blake ebenfalls Augenblicke gehabt, in denen er die Welt ganz und gar positiv, als vollkommen gut ansah. Blake war auch Maler. Van Gogh hatte Kornfelder gemalt, die gleichsam in Flammen aufzugeben schienen. Seine Selbstporträts malte er vor dem gleichen verzerrten, flammenden Hintergrund, so als ob er sogar das eigene Gesicht nicht im Spiegel anzusehen vermochte, ohne daß alle seine Lebenskräfte hervorbrachen und aus seinem Pinsel hervorquollen. Blakes Betrachtungsweise war die gleiche, aber seine Ausbildung war eine andere; er wußte den Lebenstrieb nur auf zweierlei Art auszudrücken: in der menschlichen Gestalt und in der Farbe. Er bevorzugte Wasserfarben, weil sie nicht so schwer sind wie Ölfarben, und malte Männer und Frauen nach der Art Michelangelos vor lebhaftem, lichtem Hintergrund. Leider war Blake kein großer Zeichner wie Michelangelo, noch verstand er soviel von Lichteffekten wie z. B. Turner oder Monet. Seine Malerei ist oft lebendig und erregend, aber doch nicht bedeutend genug, um wirklich Größe zu haben wie etwa van Goghs Gemälde. Sie hat nicht die entsprechende Intensität.*

*Hierüber läßt sich natürlich streiten, und ich will nicht behaupten, daß dies mehr als meine persönliche Meinung wäre.

Trotzdem sind die Bilder wertvoll als ein Teil von Blakes Darstellung seiner »Weltanschauung«, in einer Weise, wie es bei van Gogh nicht der Fall ist.

Van Goghs Mystizismus war völlig unbewußt, und es gibt kein Zeugnis davon in seiner Prosa. Blake hingegen machte sein gesamtes Werk wie sein Leben zur systematischen Darstellung seines Mystizismus. Hier mag die Frage nicht unangebracht sein: Was meinen wir denn genau mit

Mystizismus? Und wirklich könnte man sich keine bessere Gelegenheit dafür denken, denn Blake kann uns die Antwort geben.

Mystizismus ist abgeleitet vom griechischen $\mu\upsilon\sigma\epsilon\omega$, die Augen schließen: eben das, was Blake darunter verstand. »Sehen« heißt nicht einfach: seine Augen brauchen. Die Netzhaut des Auges verzeichnet Eindrücke, die weitergeleitet werden zum Gehirn, das sie ausdeutet. Wenn das Gehirn träge wird und dies nicht mehr tut, dann hört man buchstäblich auf zu sehen. Diese Erfahrung ist jedermann vertraut. Man liest ein Buch, und man ist müde; der Geist beginnt abzuschweifen, und plötzlich merkt man, daß man eine halbe Seite gelesen hat, ohne auch nur etwas von ihrem Sinn zu erfassen. Die Augen haben den Text gelesen, aber das Gehirn hat versäumt, ihn zu deuten; daher hat man ihn entgegen allen Absichten und Vorsätzen nicht wirklich gelesen. Dasselbe ist mit dem Sehen. Man ist auf einer langen Eisenbahnfahrt: anfangs sieht man mit Interesse die Felder vorbeiziehen, die neuen Ausblicke regen alle möglichen Gedanken und Eindrücke an. Am Ende der Fahrt ist man nahezu eingeschlafen. Nichts vermag mehr das Interesse zu wecken, nichts mehr Eindruck zu machen. Man sieht einfach nicht mehr.

Rimbaud hat das Wesentliche dieser Erfahrung erfaßt, als er an einen Freund schrieb: »Der Dichter sollte ein Seher sein; man sollte danach trachten, selbst einer zu werden.« »Man wird ein Seher durch eine lange, unendliche, planmäßige Entrückung der Sinne.« Er behauptet, er habe sich zu visuellen Halluzinationen erzogen, wie etwa »eine Moschee zu sehen an Stelle einer Fabrik, ... Reisewagen auf den Himmelsstraßen, ein Wohnzimmer auf dem Grunde eines Sees«. Rimbaud hatte erkannt, daß Sehen eine Sache des Gehirns ist, und das Gehirn ist durch den Willen zu beeinflussen. Des Menschen inneres Wesen bestimmt, was er sieht.

Rimbauts »planmäßige Entrückung der Sinne« mag uns als ziemlich töricht befremden oder zumindest als recht jugendlich, aber es ist nicht ganz so. Rimbaud plädierte nicht für Rauschgift oder Alkohol, sondern für den Gebrauch des Willens. Er nahm sich vor, seine Willenskraft auf die Sinne anzuwenden. Das Ergebnis war ein Schärfen, Steigern und Reinigen der Sinne, das alles, was er sah, veränderte. Er sah nun auf eine andere Weise, er hatte Visionen.

Es wurde von diesem Reinigen der Sinne schon in Verbindung mit Lawrence gesprochen. Hier ist nun Blakes bedeutendste Äußerung darüber:

»Die alte Sage, daß die Welt nach sechstausend Jahren vom Feuer verzehrt werden soll, ist wahr, wie ich es von der Hölle gehört habe.

Denn dem Cherub mit dem flammenden Schwert ist befohlen worden, seinen Posten am Lebensbaum dann zu verlassen, und wenn er das tun wird, wird die ganze Schöpfung verzehrt werden und ewig und heilig erscheinen, wie sie jetzt endlich und unrein erscheint. Dies wird sich durch eine Vervollkommnung des Sinnengenusses vollziehen.

Erst aber muß die Vorstellung, daß der Mensch einen Leib hat, unterschiedlich von seiner Seele, ausgemerzt werden. Dies werde ich besorgen, indem ich auf höllenübliche Weise drücken werde mit Ätzmitteln, die in der Hölle als wohltuend und heilkräftig gelten, und so hinwegschmelzen, was an der Oberfläche liegt, und das Unendliche zutage bringen, was verborgen war.

Wären die Tore des Wahrnehmens gereinigt, so würde dem Menschen alles so erscheinen, wie es ist: nämlich unendlich.

Denn der Mensch hat sich dermaßen eingeschlossen, daß er alle Dinge nur noch durch die engen Spalten seiner Höhle sieht.«

Dies kann durch ein anderes Zitat aus der Einführung zu der Versdichtung »Europa« ergänzt werden:

»Fünf Fenster geben dem gefangenen Menschen Licht:

durch eines atmet er die Luft,

durch eines hört Musik der Sphären er;

durch eins erblüht ihm der ewige Weinstock, auf daß er die Trauben schmecke;

durch eines vermag Bruchstücke er der ewigen Welt zu schauen, die da wächst immerdar,

durch eines sich mitzuteilen, wann immer er will, doch tut er's nicht,

Denn verstohlene Freuden sind süß, wohlschmeckend wie heimlich genossenes Brot.«

Das ist deutlich genug. Blake behauptet, daß die äußere Welt unendlich und ewig sei und einem jedem so erscheinen würde, wenn er die Dinge ohne den Ruß auf den Fenstern zu schauen vermöchte. Zweifellos würde Blake, wenn er bei seinen Lebzeiten noch van Goghs »Sternennacht« oder die »Straße in der Dämmerung mit Zypressen« hätte sehen können, ohne Zögern gesagt haben: Dieser Mann sieht die Dinge, wie sie sind.

Es gibt einen anderen großartigen Abschnitt in den »Visionen der Töchter Albions«, wo Blake darstellt, was geschieht, wenn das Gehirn sich weigert, seine denkende Funktion zu erfüllen, oder wenn irgend etwas auf es einwirkt und seine Deutungen verzerrt:

»Sie sagten mir, daß Tag und Nacht alles wären, was ich sehen könnte;
Sie sagten mir, daß ich fünf Sinne hätte, mich darein abzuschließen;
Und sie verschlossen mein endloses Gehirn in einen engen Kreis
Und senkten mein Herz in den Abgrund, eine rote runde heiß brennende Kugel,
Bis ich vom Leben ganz hinweggemerzt war und vertilgt.
Anstatt des Morgens steigt ein heller Schatten auf, gleich einem Auge
In der Wolke im Osten; anstatt der Nacht ein sieches fleischernes Haus!«

Blake will damit andeuten, daß die innere Schau der Dinge als »unendlich und heilig« nichts Abnormales sei, sondern ein durchaus normaler Sinneszustand. Indessen ist der Mensch nicht mit einer solchen inneren Schau geboren, und er kann ihr zeitlebens so fern sein, daß er am Ende zu dem Urteil kommt: »Nicht geboren zu sein ist das Beste, und Tod ist besser als Leben.« Warum? Blake weiß es nicht zu sagen; er kann es nur mit der Legende von einem »Fall« erklären, wobei er – gewissermaßen – meint, daß »die Menschen bei ihrer Geburt zerschlagenen Radioapparaten gleichen und sich, ehe sie richtig funktionieren können, selbst reparieren müssen«. (Blake lebte vor dem Zeitalter der Technik, sonst hätte er zweifellos diese Art Vergleich gebraucht.) Kurzum, er griff auf die Legende von der Erbsünde zurück.

Dem Leser, der sich zum erstenmal mit solchen Gedankengängen befaßt, wird dabei die Zumutung, die Menschen sollten die Welt, wie sie in van Goghs »Nuit étoilée« erscheint, als selbstverständliche Tatsache ansehen, am meisten Zweifel verursachen. Er wird vielleicht einwenden: »Ich gebe zu, daß der Mensch eine gestirnte Nacht so sehen *könnte*, aber zu behaupten, daß er es *müßte*, oder daß er es vielleicht einst wirklich *getan* hat, vor langer Zeit, jedoch die Fähigkeit dazu verloren, weil er einen Apfel von einem verbotenen Baum aß ...

Das ist einleuchtend, aber man kann dem wiederum entgegenhalten, daß die Idee von der Erbsünde durchaus nicht auf dem Garten Eden bestehen muß, und nicht einmal darauf, daß der Mensch einstens die Gabe innerer Schau besessen und sie seitdem verloren habe – sondern lediglich darauf, daß diese Gabe beim Menschen die Regel sei. Wie man einen Menschen nicht als »normal« bezeichnen würde, wenn er einen Mund, aber keine Stimme, Augen, aber keine Sehkraft hätte, so kann man ihn nicht als normal bezeichnen, wenn er ein Gehirn, aber nicht die Fähigkeit innerer Schau hat; die meisten Menschen leben von Augenblick zu Augenblick, ohne voraus- oder zurückzublicken. Unmittelbare physische Bedürfnisse nehmen all ihre Aufmerksamkeit in Anspruch, gerade wie bei den Tieren. Der Durchschnittsmensch unterscheidet sich von Hunden und Katzen hauptsächlich dadurch, daß er weiter sieht als sie: er ist imstande, für seine leiblichen Bedürfnisse sechs Monate oder auch zehn Jahre im voraus zu sorgen. Das Dogma von der Erbsünde nun besagt, daß der Mensch seiner Gabe innerer Schau verlustig gegangen ist, weil er all seine Energie daran setzt, über praktische Dinge nachzudenken. Zumindest ist dies die Auslegung, die ihm die großen religiösen Lehrmeister zu geben scheinen: wie etwa Jesus zu den Juden sagt, sie sollten nicht so viel Zeit aufs Schätzesammeln und Sorgen verschwenden, sondern die Lilien auf dem Felde anschauen.

Ein anderes Beispiel macht es vielleicht deutlicher, was mit »Gabe innerer Schau« gemeint ist. T. E. Lawrence berichtet beispielsweise, wie er den Arabern ihre Porträts zeigte, die Kennington für »Die Sieben Säulen« gemalt hatte, und dabei nun die meisten von ihnen überhaupt nicht erkannten, daß es Bilder von Menschen waren; sie starrten auf die Blätter, drehten sie herum, nach oben, nach der Seite, und meinten schließlich aufs Geratewohl, daß eines der Bilder ein Kamel darstelle, weil die Kinnlinie wie ein Höcker geformt war. Das scheint uns unbegreiflich, weil wir zeitlebens Bilder betrachtet haben. Doch müssen wir uns daran erinnern, daß ein Bild eigentlich eine Abstraktion aus Linien und Farben ist, und daß es eine gewisse geistige Anstrengung erforder-

dert, diese Linien und Farben als einen Menschen oder einen Sonnenuntergang zu deuten. Wir machen diese Anstrengung unbewußt, und deshalb nehmen wir sie nicht wahr. Es gibt Mathematiker, die die Lösung einer komplizierten geometrischen Aufgabe durch einen bloßen Blick auf die Zeichnung erkennen – und dies wiederum nur deshalb, weil ihr Gehirn die gesamte Arbeit unterbewußt leistet und Beziehungen zu durchschauen vermag, wo die meisten von uns nur ein Durcheinander von Linien und Winkeln sehen würden. Keiner unserer Sinne würde funktionieren, wenn das Gehirn nicht alle Arbeit täte. Wenn ein Europäer auf einem Bild einen Sonnenuntergang erkennen kann, wo ein sachlich denkender Araber nur ein Gemenge von Farben sieht, so ist es nicht unlogisch anzunehmen, daß eine Entwicklung derselben Fähigkeit den sachlich denkenden Europäer dazu bringen könnte, Dinge zu sehen, wo er vorher nichts gesehen hat. Und dies nun ist die Fähigkeit, die Blake instinktiv besaß und von der er behauptete, daß alle Menschen sie haben könnten, wenn sie weniger Zeit darauf verwenden würden, sachlich zu denken, und statt dessen mehr Zeit auf den Versuch, die Gabe innerer Schau auszubilden. Eine solche Einübung ist ja im Bereich der Religion ganz allgemein verbreitet:

»Mein Herr lehrte meinen Bruder und mich, unsere Aufmerksamkeit auf die Nasenspitze zu konzentrieren, und da ich dies tat, spürte ich nach drei Wochen, wie mein Ein- und Ausatmen dem Rauche gleich schien, der aus dem Schornstein kommt. Zur selben Zeit wurden mein Körper und mein Geist inwendig hell, und ich konnte sehen, wie die ganze Welt klar und durchscheinend wurde gleich einer Kristallkugel ... Dann wurde mein Geist erleuchtet, und ich erreichte einen Zustand der Ungetrübtheit ...«

Das ist ein Zitat aus der Surangama Sutra, einer buddhistischen Schrift, die etwa im Jahre 100 n. Chr. aufgezeichnet wurde auf Grund einer wahrscheinlich viel älteren Überlieferung. Hundert ähnliche Beispiele könnte man wählen aus den heiligen Schriften der ganzen Welt. Alle weisen auf die gleiche Wahrheit hin: daß Zucht des Geistes dazu führt, die Welt völlig anders zu sehen. Blake hat, so wie später Nietzsche, lediglich einige grundlegende Erkenntnisse über die menschliche Natur wiederentdeckt. Und wir können von ihm lernen, daß die »Gabe innerer Schau« nicht etwas ist, das man vielleicht zufällig hat oder bekommen kann wie die Masern – sie ist vielmehr das Ergebnis einer langen rigorosen Übung der Sinne, einer Zucht, die den Geist in eine Richtung zu zwingen sucht, welche seinem alltäglichen Tun völlig fremd ist und so verschieden davon, wie vertikal von horizontal.

Vielleicht wäre der einfachste Zugang zu Blake der, in einem Abschnitt wie diesem bei aller gebotenen Knappheit doch seine Werke in ihrer chronologischen Reihenfolge kurz zu untersuchen. Aber zunächst mag ein Rückblick auf einige früher erörterte Punkte ratsam sein.

In Hesses »Steppenwolf« und im »Demian« haben wir eine Zusammenfassung jener Probleme, die Blake sicherlich schon bei sehr frühen Jahren erfahren haben muß. Es gibt zwei Welten oder vielmehr zwei verschiedene Arten, die gleiche Welt zu betrachten – man kann sie (der Einfachheit halber) die inspirierte und die nicht-inspirierte nennen. Die Aufgabe des Künstlers ist es, sie miteinander zu verbinden. Da ist etwa der »Steppenwolf«, gelangweilt, reizbar, krank, und dort derselbe »Steppenwolf«, der von Musik oder Dichtung angerührt wird, so daß er plötzlich harmonisch und vollkommen empfindet; da ist die Welt der praktischen Dinge, der harten Arbeit und der Trübsal und wiederum dort die Welt der Kunst, der Musik, der Geistesfreuden. Aber wo begegnen die beiden Welten einander? Manche Menschen sind äußerst empfänglich für diese zweite Welt, für die Harmonie in Kunst oder Natur; und wir sagen von diesen Menschen, sie seien »sensibel«, »künstlerisch« und dergleichen. Aber sie selber werden sagen, daß Kunst und Leben sehr verschiedene Dinge sind.

In Thomas Manns »Buddenbrooks« gibt es einen Abschnitt, wo beschrieben wird, wie der junge Hanno Buddenbrook eine Vorstellung von »Lohengrin« besucht und wie er dann am nächsten Morgen aufsteht, um zur Schule zu gehen, und nun die Welt haßt, in der er lebt, die kalte Dämmerung, den Nieselregen, den Geruch von nasser Kleidung im Schulzimmer. Da ist das Problem des romantischen Outsiders in seinem Kern erfaßt; da sind auch die beiden Welten, die ekstatische, vitale Welt des »Lohengrin« und die trübe Welt des Schuljungen.

Thomas Mann ist wie Hermann Hesse ein Nachfahre des Novalis und der deutschen Romantiker, und die Art, wie er das Problem stellt, läßt die beiden Welten als tragisch erscheinen, einander unendlich fern. Aber es gibt andere Künstler und Dichter, die optimistischer über das Verhältnis

der beiden Welten denken, die jeweils mit einem Fuß in beiden stehen können, ohne daß es ihnen sonderlich Mühe machte: Synge, Joyce, Herrick, Shakespeare, Rabelais. Und Blake gehört auch zu diesen Männern.

Sein erster Schritt als Dichter war, daß er ein recht elementares Bild der beiden Welten entwarf: »Die Lieder der Unschuld« und »Die Lieder der Erfahrung«. Danach ging er daran, das Problem vielschichtiger zu behandeln, in seinem ersten großen Gedicht »Das Buch von Thel«. Thel, die unschuldige Jungfrau, wird von dem Rätsel des Todes beunruhigt; so befragt sie eine Lilie, eine Wolke und einen Wurm, und alle versichern sie der grundsätzlichen Harmonie der Welt, der Vaterschaft Gottes. Dann geht sie ins unbekannte Land der Gräber (es gibt Anzeichen dafür, daß Blake diese Episode als späteren Gedanken hinzugefügt hat) und wird erschreckt durch eine Stimme aus ihrer eigenen Grabstatt, die von einer Gegenkraft im All spricht, dem Element der Zwietracht:

»Warum kann nicht das Ohr verschlossen sein der eigenen Zerstörung,
Oder das leuchtende Auge dem Gifte eines Lächelns?«

»Thel« ist Blakes Version eines »Demian«, und die Botschaft ist hier wie da die gleiche: Man muß das Chaos ins Auge fassen.

In den Gedichten, die Blake nach »Thel« schuf, schwindet die Atmosphäre der Unschuld allmählich. In den »Visionen der Töchter Albions« wird Oothoon vergewaltigt und ihr Gatte von krankhaftem Haß und Eifersucht ergriffen beim Gedanken, daß ein anderer ihren Leib besessen hat. (Es ist interessant, dies mit modernen Fassungen der gleichen Situationen in D. H. Lawrences »Schatten im Rosengarten« und William Faulkners »Geräusch und Wut« zu vergleichen.) Der größere Teil des Gedichtes besteht aus Oothoons flehentlichen Vorstellungen, in denen sie ihrem Gatten versichert, daß Unschuld nicht befleckt werden könne. Doch es ist zwecklos; Theotormon hat sich vom Gefühl die »Tore der Wahrnehmung« verschließen lassen. In ihm hat sich eine Abart jenes »Falles« vollzogen.

In »Amerika« macht Blake die amerikanische Revolution und die Befreiung der Sklaven zum Symbol für die Erlösung von der Gefangenschaft der fünf Sinne. Das Gedicht enthält die gewaltigen Verse:

»Das Ende der Zeiten ist da, es vergehen die Schatten, der Morgen kommt herauf,
Die glühende Freude, die Urizen verfälscht zu zehn Geboten,
Als nächstens er führte das Sternenheer durch die weite Wildnis.
Dies steinerne Gesetz zertret ich zu Staub, und zerstreue die Religion
In alle vier Winde als ein zerrissenes Buch, und keiner soll sammeln die Blätter
Zu erneuern die glühende Freude und das steinerne Dach zu sprengen.
Jene blasse fromme Unzucht, die Jungfräulichkeit sucht,
Mag sie bei einer Hure finden, und in schlichtgewandeter Redlichkeit
Die Unbefleckte, wenngleich geschändet in ihrer Jugend Tag und Nacht.
Denn alles, was da lebt, ist heilig; das Leben entzückt sich am Leben
Da die Seele von süßem Entzücken niemals befleckt werden kann
So umgibt Feuer den Erdball, doch wird der Mensch nicht verzehrt,
Er wandelt inmitten der wonnigen Flammen; seine Füße werden gleich Kupfer
Seine Knie und Schenkel gleich Silber, seine Brust und sein Haupt aber gleich Gold.

In »Europa« wählt Blake die Frau als Symbol der Gefangenschaft, denn das weibliche Wesen ist worthörig, praktisch und erdgebunden.*

*Die meisten weiblichen Schriftsteller, die ich kenne, entsprechen Blakes Urteil. Mir will es immer scheinen, als ob eine der großen Lücken der Weltliteratur darin bestünde, daß es kein weibliches Gegenstück zu Joyces »Bildnis des Künstlers« gibt, die Seelengeschichte einer sensiblen Frau. Selbst Männer scheinen unfähig, wirklich überzeugend von Frauen zu schreiben. Es gibt ein Beispiel dafür, wie es doch möglich ist, und zwar in Jacobsens Porträt der Mutter des Künstlers in »Niels Lyhne«.

Enitharmon, das weibliche Gegenstück zu Los, der Verkörperung des Outsiders, ruft aus:

»Geht, sagt dem Menschengeschlecht, daß Liebe zum Weibe Sünde ist,
Daß den Wurm von sechzig Wintern ein ewiges Leben erwartet

An einem allegorischen Ort, wohin niemals das Sein gekommen ...«

Der Symbolismus ist hier deutlich genug: worthöriges Denken verkehrt die eingegebenen Wahrheiten der Religion in Aberglauben. Und Blakes Anschuldigung, die er gegen die ganze Welt schleudert, zielt darauf, daß sie zu worthörig denkt. Seine besonderen Zielscheiben waren die Rationalisten und die Anhänger der »Naturreligion«, Gibbon, Voltaire, Rousseau, sowie die Naturwissenschaftler Priestley und Newton. (Moderne Gegenstücke dazu wären die »Secular Society« oder Denker wie Dewey und Russell.) Solche Gestalten verdammte Blake als »Schurken und Straßenräuber«, Männer, die der weiblichen, worthörigen Denkweise unterworfen seien.

In »Europa« führen Newtons Ketzereien das Jüngste Gericht herbei (und wer sich die Mühe macht, in Newtons Schrift »Über die Prophezeiungen« hineinzuschauen, wird erkennen, warum Blake ihn so sehr haßte); und Los, das Symbol der phantasiebegabten Lebenskraft, »ruft alle seine Söhne zum Wettstreit des Blutes«. Blake, wie späterhin auch Shaw, spielte mit dem Gedanken, daß es eines Tages für die »phantasiebegabten Menschen« vielleicht notwendig sein werde, das Blut der Worthörigen zu vergießen, die die Welt zum Leben ungeeignet machen.*

*Vgl. G. B. Shaw »Haus Herzenstod«, 1. Akt:

Kapitän Shotover: Was soll denn geschehen? Müssen wir denn für immer im Schlamm bleiben, niedergetrampelt von diesen Schweinen, denen das Weltall nichts als eine Maschine ist, um ihre Borsten zu schmieren und ihre Rüssel zu füllen? ... Wir müssen die Macht über beider Leben und Tod erobern. Ich will nicht sterben, ehe ich die Mittel dazu erfunden habe.

Hector: Wer sind wir, daß wir sie richten sollten?

Shotover: Wer sind sie, daß sie uns richten sollten? Und dennoch tun sie das, ohne zu zögern. Es ist eine Feindschaft zwischen ihrem Samen und unserem Samen. Sie wissen es und handeln danach, indem sie unsere Seelen erwürgen. Sie glauben an sich selber. Wenn wir an uns selber glauben, werden wir sie töten.

Hector: Sie sind zu dumm, ihre Macht zu gebrauchen ...

Shotover: Täusch' dich nicht, sie gebrauchen sie. Wir töten täglich unser besseres Ich, um sie uns geneigt zu machen. Das Wissen, daß diese Menschen da sind, um alle unsere Bestrebungen unfruchtbar zu machen, hindert uns daran, diese Bestrebungen zu hegen ...

»Europa« ist die erste einer Reihe von Dichtungen, die von dem beschränkten, worthörigen Geisteszustand handeln, dem »einfältigen Gesicht und Newtons Schlaf«. Dies, so meinte Blake, sei der wahre Feind. Um sich die Analyse der Outsider-Probleme zu erleichtern, teilte er den Menschen in dieselben drei Elemente, auf die das vierte Kapitel dieses Buches hingeführt hat: Leib, Seele und Geist, die er nun jeweils Tharmas, Luvah und Urizen nennt. Blakes größere Dichtungen aber, die drei Versepen »Vala«, »Milton« und »Jerusalem«, handeln von dem Wirken dieser drei Kräfte mit- und gegeneinander in einer Reihe apokalyptischer Szenen, die nach außen hin bar jeglichen Zusammenhangs zu sein scheinen. Doch trotz ihrer Verworrenheit kann man in diesen epischen Prophetien Blakes schöpferisches Denken deutlich am Werke sehen. Die ganze Handlung spielt im *Innern* des Helden, des Riesen Albion (des Menschen), wie er auf dem Felsen der Zeitalter ausgestreckt liegt. (Dies wird die meisten Leser an jenes andere Epos voller Dunkelheit erinnern: »Finnegan's Wake« von James Joyce, das sich ebenfalls in der Seele des Helden abspielt, während er schläft.) Die beste Vorstellung von der Tragweite dieser Gedichte aber gibt vielleicht eine Zeile aus »Milton« (sie wird einem alten Barden in den Mund gelegt und in Abständen wiederholt, um sich ganz einzuprägen):

»Merk auf mein Wort! Es ist von deinem ewigen Heil!«

Dies ist ein Vers, den man als Motto auf das Titelblatt von Blakes Werken setzen könnte.

Den drei Prinzipien Luvah, Tharmas und Urizen gesellt Blake ein viertes bei, Los, das Symbol der Vorstellungskraft, das zuweilen mit der Gestalt des Erlösers, Christus, identifiziert wird. Aber mit »Vorstellungskraft« meinte Blake nicht das, woran Milton dachte, als er von Satan schrieb: »So prunkte er mit seinen stolzen Phantasien ...«, oder Schiller mit seiner Unterscheidung zwischen Idee und Einbildungskraft; Miltons Vorstellungskraft war in erster Linie eine Sache des Intellekts, die Schillers eine des Gefühls. Blakes Vorstellungskraft indessen war etwas, das zugleich den Intellekt, die Gefühle und sogar den Leib in sich beschloß. Denn Blake hatte die Bedeutung des Leibes genau so erkannt wie später Nietzsche. Kein Dichter besingt den Leib so freimütig (mit Ausnahme Whitmans vielleicht), denn schließlich »ist der Leib nur der

Teil der Seele, der von den fünf Sinnen unterschieden wird«; der Leib hat seinen Platz in der Vorstellungskraft.

Und die Aufgabe der Vorstellungskraft ist es, nach innen zu schauen. In »Jerusalem« spricht Blake seine Absicht aus:

»Die ewigen Welten zu erschließen, die unsterblichen Augen dem Menschen
Aufzutun nach Innen, in die Welten des Denkens, die Ewigkeit ...«

Die Vorstellungskraft ist das Mittel zur Selbsterkenntnis. Doch muß man nun festhalten, daß in Blakes Anschauung die Vorstellungskraft weder rein gefühlsbedingt noch geistiger Art ist; für ihn umschließt die Erkenntnis das ganze Wesen, den Leib, die Gefühle und den Geist.

»Los« gibt nur zur Hälfte Blakes Bild vom inneren Zustand des Menschen wieder. Die andere Hälfte ist das seltsame Wesen, welches »the spectre«, »das Scheinbild« genannt wird:

»Jedermann ist in seines Scheinbildes Macht
Solang bis jene Stunde kommt,
Da seine Menschlichkeit erwacht
Und stürzt das Scheinbild in den See ...«

»Das Scheinbild« ist gleichsam die tote Hülle. Sie ist statisches Bewußtsein.

»Los« hingegen ist bewegendes Element, immer drängend, sich ausdehnend. Wenn das Leben schwindet, so scheint der Bereich seines Wirkens dennoch lebendig, so wie der tote Körper äußerlich dem lebenden gleicht. »Das Scheinbild« ist der tote, bewußte Teil des Menschen, den er irrtümlich für sich selbst hält, seine Eigenart und Erscheinung, *das eigentliche Ich*. »Der Mensch ist ja keine feste oder dauernde Gestaltung«, dies hatte der »Steppenwolf« in einem Augenblick der Einsicht erkannt. Aber wenn der Mensch in der »Gewalt des Scheinbildes« ist (und die meisten von uns sind es, Tag für Tag), so sieht er sich selbst und die ganze Welt als von »fester und dauernder Gestaltung« an.

Blake hat die beiden Welten umgrenzt, in denen Hanno Buddenbrook und der »Steppenwolf« leben: die eine ist die Welt von »Los«, die andere die des »Scheinbildes«; dieses nun ist unsichtbar, gleich einem Schemen – aber wenn es das Übergewicht im Menschen bekommt, so wird alles schwerfällig, unveränderlich, stockend, unwirklich.

Und jetzt können wir allmählich erkennen, inwieweit Blake die Probleme des Outsiders gelöst hat. Sein System mitsamt seiner Terminologie ist das einzige von den bisher betrachteten, das uns einen Universalschlüssel für jeden Outsider in diesem Buch liefert. Roquentin, Meursault, Lawrence, Krebs, Strowde und Oliver Gauntlett – sie alle sind Menschen in »des Scheinbildes Macht«, im Würgegriff ihres eigenen Ich, und sie halten ihre eigene Stagnation irrtümlich für die der Welt. Das Kennzeichen des Scheinbildes ist Unwirklichkeit.

Man betrachte die Wurzel des Erlebnisses der »Verheerung« bei diesen Männern: Tolstois »Wahnsinniger« gesteht, daß er »dem Grauen« nicht entkommen kann, weil er dessen Ursache mit sich herumträgt; und diese Ursache ist er selbst. Lawrence bekennt: »Ich mochte das Ich, das ich hören und sehen konnte, nicht leiden«, – William James schildert seine »panische Angst vor der eigenen Existenz«. Sie alle bestätigen damit die Richtigkeit von Blakes Diagnose.

Der Grund für solche Erfahrung liegt, wie T. E. Lawrence erkannt hat, in der »grüblerischen Natur«, im Intellekt, der die beiden anderen Fähigkeiten im Wesen des Menschen beherrscht. Blake symbolisierte den Intellekt als Urizen, den »König des Lichts«. Urizen nun versucht, sich als Diktator über die beiden anderen Kräfte aufzuspielen. Aber der Mensch war niemals als Diktatoren-Staat gedacht; das würde ihn einseitig machen, und wenn er zu lange in diesem Zustand bleibt, muß zwangsläufig etwas geschehen. Es muß geschehen, selbst wenn der Diktator zufällig einer von den beiden anderen weitaus genialeren Gestalten sein sollte, wie Luvah oder Tharmas, die Gefühl und Leib symbolisieren (doch Tharmas ist »der sanfteste Sohn des Himmels«), aus dem einfachen Grund, weil die Krisen des Lebens die tätige Zusammenarbeit des Geistes, der Gefühle und des Leibes auf gleicher Ebene verlangen.

Und damit ist man wieder im Mittelpunkt der Mythenwelt Blakes. In seiner umfangreichsten und verworrensten epischen Dichtung »Vala, oder die vier Zoas« hat Blake auf seine Art so etwas

wie »Die Brüder Karamasow« geschrieben. Es ist ein psychologischer Roman, der sich im Kopf des Menschen abspielt. Der Held, der Riese Albion, träumt die ganze Dichtung. Sie setzt eben da ein, wo Urizen versucht hat, als Diktator die Herrschaft an sich zu reißen. Tharmas aber klagt:

»Dahin, dahin, dahin sind meine Emanationen ...«

d. h. der Ausdruck seiner selbst ist ihm nun verwehrt. (»Emanation« bedeutet bei Blake eine Form des Ausdrucks seiner selbst.) Im Verlauf der Dichtung können wir die Verwirrung beobachten, die sich ergibt, wenn die eine oder andere der Fähigkeiten im Menschen völlig die Oberhand gewinnt; symbolisch sehen wir in den Wandlungen des Helden Albion die von T. E. Lawrence, Nijinskij und van Gogh, die von Iwan, Mitja und Aljoscha. Urizen bleibt dabei stets der Haupt-Bösewicht, denn er ist nicht nur Intellekt; er ist auch Eigenwesen, wahres Ich, Scheinbild. Sobald der Mensch zu denken beginnt, bildet er sich eine Vorstellung davon, wer er ist. Wenn er nun etwa ganz und gar Leib oder Gefühl wäre, so würde er keine Vorstellung von seinem wahren Ich haben, und infolgedessen könnte er nie so aus dem Gleichgewicht kommen wie Nijinskij, Lawrence oder van Gogh. Mit Urizen aber beginnt die Unruhe. Die Bibel erzählt die gleiche Legende, wenn sie den ersten Zwiespalt im All Luzifer und seinem Stolz zuschreibt. Luzifer ist das Licht, das Bewußtsein, Urizen.

Indessen glaubt der Outsider, daß das Leben nach mehr Leben strebt, nach höheren Formen des Lebens, nach etwas, wofür der »Übermensch« ein ungefähres dichterisches Symbol ist (so wie Dante die beseligende Vision in Begriffen eines dichterischen Symbols beschreibt); so daß in einer Hinsicht Urizen in der Tat die wichtigste der drei Funktionen ist. Der »Fall« war notwendig, wie Hermann Hesse erkannt hat. Urizen muß allein vorangehen. Die beiden anderen müssen ihm folgen. Und sobald Urizen diesen Schritt getan hat, ist »der Fall« geschehen. Entwicklung zu Gott hin ist unmöglich ohne einen Fall. Und nur auf Grund dieser Erkenntnis kann der Dichter jemals zum »dennoch preisen« gelangen; denn wenn das Böse letztlich und unauflöslich Zwietracht ist, dann wird der Gedanke vom »dennoch preisen« ein Widerspruch in sich selbst. Und doch muß klar erkannt und unterstrichen werden, daß dies nicht dasselbe bedeutet wie Hegels Satz, »Gott ist in seinem Himmel, alles hat seine Richtigkeit mit der Welt«. Selbst wenn das Böse notwendig ist, so bleibt es doch böse, Zwietracht, Schmerz. Es bleibt eine Daseinstatsache und ist nicht etwas, das sich als andersartig erweist, wenn man es nur ins rechte Licht hält. Es ist gleichsam so, als stünden hier zwei Heere einander gegenüber: die Hegelsche Anschauung behauptet, der Friede könne dadurch gesichert werden, daß man beweist, es gäbe eigentlich keinen Grund zur Gegnerschaft; kurzum, sie seien in Wirklichkeit Freunde. Die Anschauung Blakes nun besagt, Zwietracht sei notwendig, könne jedoch nur bereinigt werden, wenn eine Armee die andere vollständig vernichtet. Dies ist die existentialistische Anschauung, wie sie zum erstenmal von Sören Kierkegaard zum Ausdruck gebracht wurde, es ist die des Outsiders und beiläufig auch die religiöse Anschauung. Den ganzen Unterschied zwischen dem existenzialistischen Standpunkt und dem Hegels zeigt uns der Vergleich zwischen dem Titel von Hegels Werk »Die Philosophie der Geschichte« und einem Satz aus James Joyces »Ulysses«: »Die Geschichte ist ein Alpdruck, aus dem ich zu erwachen versuche.« Blake gab der existenzialistischen Anschauung einen eigenen Symbolismus und eine Mythologie. Nach seiner Ansicht ist Harmonie ein Endziel, aber nicht das erste Ziel des Lebens; das vordringliche Ziel ist, unter allen Umständen ein reicheres Leben zu gewinnen. Die Harmonie kann später kommen.

Blake stimmt dann überein mit Nietzsche, Dostojewskij und Hesse: der Weg vorwärts führt zu gesteigertem Leben, gesteigertem Bewußtsein. Selbstmord ist keine Antwort, auch nicht der geistige Selbstmord, noch die Vorstellung von »einem allegorischen Aufenthalt, wohin niemals das Sein gekommen«. Ein »Himmel nach dem Tode« ist bedeutungslos. Der Weg weist vorwärts, zu intensiverem Leben. Van Gogh erschoss sich, und Nietzsche wurde geisteskrank, aber Roskolnikow und Mitja standen die schreckliche Qual der Antwort auf die Outsider-Probleme durch, um das Urteil anzunehmen – nicht den Tod, sondern »immer weiter hinein in die Schuld, immer tiefer hinein in das menschliche Leben«, in die zehnjährige Verbannung, das Fegefeuer. Das Leben selbst ist eine Verbannung. Und der Weg nach Hause ist nicht der Weg zurück.

Es ist schade, daß der Mangel an Raum eine weitere Untersuchung von Blakes Werk nicht zuläßt. Aber aus dem kurzen Überblick bisher sollte deutlich sein, daß Blakes Philosophie als die eines Outsiders ansetzte, wie die von Fox, Nietzsche oder Dostojewskij. Der wichtigste Punkt

jedoch, der sich bei dieser Analyse herauskristallisiert, ist die im wesentlichen religiöse Natur der Lösung Blakes. Die Gedanken der Erbsünde, der Erlösung und Verdammnis sind das natürliche Ergebnis seines Versuches, der Welt als Outsider gegenüberzutreten.

Wir können Blakes Gedankengang wie folgt kurz zusammenfassen:

Alle Menschen sollten eine »Fähigkeit zu innerer Schau« besitzen. Sie haben sie jedoch nicht, weil sie verkehrt leben. Sie leben zu angespannt, unter zu starker Mühsal, »mit Erwerben und Wiederausgeben«. Aber dieser Verlust der visionären Fähigkeit ist nicht ganz und gar des Menschen Schuld, sie ist zum Teil die Schuld der Welt, in der er lebt und die von den Menschen verlangt, daß sie einen gewissen Teil ihrer Zeit mit »Erwerben und Wiederausgeben« zubringen, um ihr Leben zu fristen.

Die Gabe innerer Schau ist von Natur aus allen Menschen verliehen. Wenn der Mensch entspannt genug ist, so bedeutet jedes Blatt eines jeden Baumes, jedes Fleckchen Erde eine Welt für sich, die unendliches Wohlgefühl zu geben vermag. Wenn es nicht dazu kommt, so ist es die Schuld des Menschen selbst, weil er Zeit und Kräfte für müßige Dinge verschwendet. Das Ideal ist der kontemplative Dichter, der »Weise«, der sich lediglich darum kümmert, daß er Geld und Nahrung genug hat, um sein Leben zu fristen und sich nie »um das Morgen Gedanken macht«. Dies ist eine Art des Denkens, die dem Geist des Ostens leichter fällt als dem des Westens. Professor Whitehead hat es treffend beobachtet:

»Je mehr wir von chinesischer Kunst, chinesischer Literatur, chinesischer Lebensphilosophie kennenlernen, um so mehr bewundern wir, welche Höhen diese Kultur erreicht hat ... Und doch ist die chinesische Naturwissenschaft praktisch bedeutungslos. Wir haben keinen Grund zu glauben, daß China, wenn es sich selbst überlassen geblieben wäre, jemals irgendeinen Fortschritt in den Naturwissenschaften gemacht haben würde. Dasselbe kann man von Indien sagen ...«*

*»Die Naturwissenschaft und die moderne Welt«, Kap. 1

Der Grund dafür ist wohl deutlich genug. Die östliche Art des Denkens ist im wesentlichen auch die Blakes. Sie geht nicht auf eine mechanisierte Zivilisation mit Atombomben und Elektronengehirnen aus. Daher Blakes Abscheu vor Newton und der industriellen Revolution. Für den westlichen Menschen ist es schwierig, bei dem Wort »kontemplativ« nicht sogleich an »verträumt«, »weltfremd«, »unpraktisch« zu denken. Ihm fällt es schwer einzusehen, daß ganze Kulturkreise die Kontemplation zur Grundlage ihrer Lebensform gemacht haben und in nahezu jeder Hinsicht als blühend, wohlhabend und wohlgeordnet gelten konnten. Blake ist ein gutes Beispiel für die kontemplative Wesensart. Er hat nichts von einem unnützen Träumer an sich; alle seine Werte sind rein und klar umrissen:

»Menschen werden nicht darum in den Himmel gelassen, weil sie ihre Leidenschaften gebeugt und beherrscht haben oder keine Leidenschaften haben, sondern weil sie ihre Geistesfähigkeiten gepflegt haben. Die Schätze des Himmels sind nicht Verneinungen der Leidenschaft, sondern Wirklichkeiten des Geistes, aus denen die Leidenschaften, ungebeugt, in ewiger Herrlichkeit, entströmen. Der Narr wird nicht in den Himmel kommen, und sei er auch noch so heilig ...«

Den Gipfel des westlichen Mißverständnisses kontemplativer Wesensart aber kann man in dem marxistischen Standpunkt sehen, der erklärt: »Ich kann überhaupt keine Religion brauchen, weil sie nicht praktisch ist.« Es ist falsch, eine geistige Haltung einzunehmen, welche die Religion gern vollkommen praktisch und durchaus allgemeinverständlich sehen möchte.

Unsere Zivilisation ist in ihrem Alltag immer näher an die marxistische Haltung herangerückt. Darum bringt sie Outsider hervor. Denn der Outsider ist ein Mensch, der in der Art chinesischen Wesens empfindet. Seine Auflehnung gegen die Maßstäbe des Westens wird zum Gefühl für deren Nutzlosigkeit, wie es in Eliots Gedicht »Die Hohlen Menschen« zum Ausdruck kommt. Er stellt Fragen über Dinge, die alle seine westlichen Zeitgenossen als gegeben hinnehmen, und seine letzte Frage ist fast wie der Schrei des Pilgers bei Bunyan: Was muß ich tun, um erlöst zu werden? Es ist ein Schrei, der der inneren Unruhe entspringt. Der Outsider sieht die Welt als ein »vom Teufel beherrschtes Chaos«, und er ist sich seines wahren Ichs darin nicht gewiß. Der »Steppenwolf« drückt das Gefühl der Sünde so aus:

»Alles Erschaffene, auch das scheinbar einfachste, ist schon schuldig, ist schon vielspältig ... Der Weg in die Unschuld ... führt ... immer weiter in die Schuld, immer tiefer in die Menschwerdung hinein ...«

Und diese Ansicht kommt der orthodoxen christlichen Auffassung nahe. Kardinal Newman schreibt:

»Ich blicke in die Welt der Menschen, und was ich da sehe, erfüllt mich mit unsagbarem Schmerz. Die Welt scheint einfach die große Wahrheit, von der mein Wesen so voll ist, Lügen zu strafen. Ich blicke in diese geschäftige, lebendige Welt und sehe keinen Abglanz von ihrem Schöpfer. Wenn ich die Niederlage des Guten, das Überwiegen und die Stärke der Sünde, die trübe, hoffnungslose Gottlosigkeit betrachte ... all das ist eine Vision, die einen schwindeln und erschrecken läßt und dem Gemüt das Gefühl eines tiefen Geheimnisses auferlegt, das jenseits aller menschlichen Lösung liegt ... Und so meine ich ... »Wenn es einen Gott gibt ... das Menschengeschlecht ist in irgendein schreckliches, angeborenes Verhängnis verstrickt.«

Bemerkenswert ist der Satz: ... das jenseits aller menschlichen Lösung liegt«. Der Humanismus verneint, daß es Probleme gebe, die jenseits einer Lösung durch den Menschen liegen. Und bei dem Worte »Mensch« mag man sich hier auch an den »Steppenwolf« erinnern, bei dem es hieß: »Der Mensch ist eine bürgerliche Übereinkunft.«

Der zitierte Abschnitt aus Newmans »Apologie« ist eine klassische Darlegung der Lehre von der Erbsünde, »einem schrecklichen, angeborenen Verhängnis«. Newmans Art, die Welt zu betrachten, ist pessimistisch. Das ist auch Dostojewskijs, Blakes und Kafkas Betrachtungsweise; und dieselbe Sicht der Dinge können wir bei einem modernen Romancier wie Graham Greene finden (obwohl seine bewußt ausgedachten »populären« Konzepte ihn von ernsthafter Erörterung ausschließen). Es ist die Art des westlichen Outsiders.

Doch Blake und Dostojewskij sind nur bis zu einem bestimmten Punkt pessimistisch. Dann scheint ein Lichtstrahl aus einem Bereich zu kommen, den wir vergessen haben, nämlich vom dichterischen Genie her; es ist die Fähigkeit der Bejahung:

»Ethinthus, Königin der Gewässer, wie du leuchtest am Himmel,
Meine Schwester, wie ich mich freue, denn deine Kinder scharen sich rings
Gleich dem munteren Fisch in den Wogen, wenn der kalte Mond trinkt den Tau ...«

Es ist die besondere Fähigkeit, die »eine Welt in einem Sandkorn« zu sehen vermag oder in einem Blatt, »nur einem Blatt, ein wenig braun an den Rändern«. Newman aber fehlte diese Fähigkeit, wie auch Kafka und Greene sie nicht besaßen.

Aus unserer versuchsweisen Definition des Gedankens von der Erbsünde können wir im Umriss die Bedeutung der Worte »Erlösung« und »Verdammnis« erkennen. Verdammnis heißt: hoffnungslos zu dem »vom Teufel beherrschten Chaos« gehören, ein Teil davon, darin sein, hoffnungslos daran gebunden. Vom Standpunkt des Outsiders rechtfertigt die Welt völligen Pessimismus. »Wir haben nicht wirklich zu leben begonnen«, schreibt Yeats, »ehe wir nicht das Leben als eine Tragödie begreifen.« Newman bekannte, daß er die meisten Menschen für unwiederbringlich verloren hielt, obwohl er sein Leben lang sich bemühte, »der menschlichen Vernunft diese Wahrheit weniger schrecklich erscheinen zu lassen«. Goethe bezeichnete sein Leben als »das unentwegte Rollen eines Felsblocks, der immer von neuem aufwärts gewälzt werden muß«. Martin Luther sagte zu einer Frau, die ihm ein langes Leben wünschte: »Gute Frau, ich würde lieber meine Aussicht, dereinst ins Paradies zu kommen, aufgeben, als noch weitere vierzig Jahre leben.« Nein, der Outsider macht sich das Leeben nicht leicht: im besten Falle ist es ein hartes Los, im schlimmsten aber (um eine Wendung von Eliot zu gebrauchen) »ein unerträgliches Flammenhemd«.

Es war diese Ansicht, die Axel zu dem Ausspruch veranlaßte: »Leben, das sollen unsere Dienstboten für uns tun.« Axel war ein Mystiker; zumindest hatte er das Zeug zu einem Mystiker. Denn genau das ist es, was der Mystiker sagt: »Ich weigere mich zu leben.« Aber er hat nicht die Absicht zu sterben. Es gibt eine andere Art des Lebens, die so etwas wie Tod einschließt: »zu sterben, um zu leben«. Axel wollte sich in seinem Schloß am Rhein einschließen und die Werke

hermetischer Philosophie lesen. Er sah die Menschen und die Welt, wie Newman sie sah oder auch Eliot in »Burnt Norton«:

»... die zeitgepeinigten Gesichter
Von der Zerstreuung durch Zerstreuung abgelenkt,
Flüchtiger Einfälle voll, bar jedes Sinns,
Gedunsene Trägheit ohne Kraft der Sammlung –
Menschen und Fetzen Papier, vom kalten Wind zerstoßen,
Der vor und nach der Zeit wehte und weht ...«

Aber er war nicht gewillt, sich selbst als hoffnungslos verdammt zu betrachten, nur weil die übrige Welt verloren zu sein schien. Er machte sich daran, seine eigene Erlösung zu finden; und obwohl er dies mit einer starken romantischen Neigung für gotische Schlösser und goldblonde Mädchen tat, beschritt er dabei doch den rechten Weg.

Und welches sind die Anhaltspunkte bei der Suche nach dem Ausdruck des Ich? Da sind die Augenblicke der Einsicht, die flüchtigen Lichtblicke der Harmonie. Yeats berichtet von einem solchen Augenblick in seinem Gedicht »Wankelmut«:

»Mein fünfzigstes Jahr war gekommen und vergangen,
Ich saß, ein einsamer Mann,
In einem Londoner Lokal voller Menschen,
Ein offenes Buch und eine leere Tasse
Auf der marmornen Tischplatte.

Während ich in das Lokal und auf die Straße schaute,
Ward unversehens mein Körper entflammt,
Und wohl an die zwanzig Minuten lang,
Schien es mir, war so groß mein Glück,
Daß ich gesegnet war und konnte segnen ...«

Es ist eine schwerwiegende Erfahrung, dieser Augenblick der Bejahung, der Versöhnung mit dem »vom Teufel beherrschten Chaos«, denn er gibt dem Outsider einen bedeutsamen Einblick in jenen Geisteszustand, den der visionäre Mensch für die Dauer erringen will.*

*Es ist interessant, dies mit E. A. Poes Beschreibung der Empfindungen eines Genesenden zu vergleichen, zu Beginn seiner Erzählung »Mensch der Menge«: » ... und als nun meine Kräfte wiederkehrten, befand ich mich in einer jener glücklichen Stimmungen, die das genaue Gegenteil des Überdresses sind, Augenblicke der schärfsten Wahrnehmungsfähigkeit, wenn der Schleier vor dem geistigen Blick fällt ... und der Geist, voller Spannung, über seine alltägliche Verfassung hinausdringt ... Das bloße Atmen schon war Freude ...« Poes Held sitzt dabei ebenfalls in einem Café in London und blickt auf die vielen Menschen ringsum.

Man wird sogleich sehen, daß »visionär« in diesem Zusammenhang nicht wörtlich einen »Seher von Visionen« meint wie etwa den heiligen Johannes, der die Apokalypse schrieb, sondern lediglich jemanden, der die Welt positiv sieht. Man könnte nun einwenden, daß auch ein Betrunkener dieser Anforderung gerecht wird; und das trifft in der Tat durchaus zu. Es wurde bereits an anderer Stelle eine Äußerung von William James zum Thema der Trunkenheit zitiert und sein Hinweis darauf, daß Alkohol die mystischen Fähigkeiten des Menschen steigert. Es gibt offensichtlich sogar einen Zustand, wo gewöhnliches physisches Wohlbehagen, das Gefühl nach einem guten Essen etwa, als »mystische Bejahung« ausgelegt werden kann – doch hierbei wird man vorsichtig sein müssen. Wesentlich an solcher gewöhnlichen, »einmal-geborenen« Bejahung, der Haltung des gutartigen, gutverdauenden Mannes aus dem Volke, der das Leben durch rosa gefärbte Brillengläser sieht, ist, daß sie nicht beeinflusst werden kann. Wenn sie schwindet, infolge von Krankheit oder irgendeinem Unglück, dann ist sie endgültig fort – es sei denn, sie kommt von selbst wieder.

Der Outsider kann solche Bejahung nicht als sinnvoll oder gültig ansehen, weil sie außerhalb seines Einflusses liegt; er möchte nicht deswegen, weil das Schicksal es zufällig recht gut mit ihm meint, sagen: »Ich stimme zu«, sondern weil es sein Wille ist, zuzustimmen. Er glaubt, daß die Fähigkeit zum »Ja-sagen« tatsächlich in seine innere Schau eingebaut werden kann, so daß sie da Bestand hat. Eine Vorahnung von solcher Fähigkeit liegt in van Goghs Gemälden »Grünes

Kornfeld« und »Landstraße mit Zypressen«; im letzten Satz von Beethovens Hammerklavier-Sonate ist etwas davon da, ebenso wie auf gewissen Bildern von Gauguin, und auf jeder Seite von »Also sprach Zarathustra«. Der Outsider glaubt, daß er eine solche Art des Sehens für die Dauer in sich ausbilden kann. Aber wie kann er dies?

Dadurch, daß er sich selbst besser kennenlernt. Durch die Entwicklung einer Selbstzucht, die seine Schwachheit und sein Gespaltensein zu überwinden vermag. Dadurch, daß er sich vornimmt, ein harmonischer, nichtgespaltener Mensch zu werden. Dies sind die Antworten, die wir aus unserer Analyse gewonnen haben. Die meisten Menschen haben nichts anderes im Sinn als ihre unmittelbaren physischen Bedürfnisse; ausgesetzt auf einer verlassenen Insel, wo es nichts gäbe, was ihr Gemüt beschäftigte, würden sie wahnsinnig werden. Es fehlt ihnen der wirkliche Antrieb. Der Fluch unserer Zivilisation ist die Langeweile. Kierkegaard hat das treffend beobachtet:

»Die Götter hatten Langeweile, so schufen sie den Menschen. Adam hatte Langeweile, weil er allein war, so wurde Eva geschaffen ... Adam langweilte sich alleine, dann langweilten sich Adam und Eva zusammen; dann langweilten sich Adam und Eva und Kain und Abel »en famille«, dann wuchs die Bevölkerung der Erde, und die Menschen langweilten sich »en masse«. Um sich zu zerstreuen, kamen sie auf den Gedanken, einen Turm zu bauen, so hoch, daß er bis zum Himmel reichte. Dieser Gedanke allein schon ist so langweilig, wie der Turm hoch sein sollte, und gibt ein schreckliches Beispiel dafür, wie die Langeweile die Oberhand gewonnen hatte.«

Das ist eine aufschlußreiche Betrachtung; aber im übrigen ist es nur eine Umkehr der Behauptung Hermann Hesses, daß jeder Mensch in der Tiefe seines Wesens einen Rest von Unerfülltsein habe: Langeweile, Unerfülltsein – es läuft alles auf dasselbe hinaus.

Die Menschen kennen sich selbst nicht. Sie leben im Gefängnis. Wie kann ein einzelner hoffen, dem allgemeinen Schicksal der Nutzlosigkeit zu entgehen?

Blakes Lösung war: Geh und entwickle die Fähigkeit zu innerer Schau. Doch wie soll das nun vor sich gehen?

Das ist eine Frage, auf die nun diesmal nicht eine solche Auswahl aus der Fülle der Antworten dargeboten werden kann wie bisher. Das Gebiet ist allzu groß. Es muß im nächsten Kapitel bewußt auf einige wenige typische Beispiele eingeschränkt werden.

Neuntes Kapitel

Der Durchbruch aus dem Kreislauf

Im Gewölbe von Axels Schloß stehen Sara und der junge Graf Axel eng umschlungen. Sara hat soeben aus einer Entfernung von fünf Schritten mit zwei Pistolen auf Axel geschossen, doch hat sie ihn beide Male verfehlt. Überschwenglich spricht sie von der »Welt«, die sie beide nun in ihren Händen halten: die Märkte von Bagdad, die Schneefelder Tibets, die Fjorde Norwegens, »alles Träume, die verwirklicht werden können«. Aber Axel, »ernst und undurchdringlich«, fragt sie: »Warum soll man sie verwirklichen? ... Leben? Nein, unser Dasein hat sich erfüllt. Die Zukunft? Sara, glaube mir, wenn ich es dir sage – wir haben die Zukunft ausgeschöpft. Alle diese Wirklichkeiten, was werden sie morgen sein, verglichen mit den Phantasien, die wir gerade durchlebt haben? ... Die Art unserer Hoffnung erlaubt uns nicht, länger auf Erden zu bleiben. Was können wir von diesem elenden Stern verlangen, auf dem unsere Melancholie dahintreibt – außer schwachen Spiegelungen dieses Augenblickes? ... Es ist die Erde – siehst du es nicht –, die zur Illusion geworden ist. Gib zu, Sara, wir haben in unseren wunderlichen Herzen die Liebe zum Leben zerstört ... Danach aber einwilligen, zu leben – das würde nur ein Frevel gegen uns selber sein. Leben? Unsere Dienstboten werden es für uns tun ... Oh, die äußere Welt! Wir wollen uns nicht von dem alten Sklaven narren lassen ... der uns die Schlüssel zu einem Zauberschloß verspricht, während er doch nur eine Handvoll Asche in seiner schwarzen Faust hält ...«

Sara ist nun überzeugt; sie trinken zusammen den Giftbecher und sterben in Verzückung.

Es kann keinen Zweifel darüber geben, was Nietzsche zu dieser Szene gesagt haben würde; Axel, gleich seinem Autor, ist der extremste Typus des »Weltfremden«, und »Weltfremde« sind »Vergifter, ob sie es wissen oder nicht«.

Aber ist das ganz gerecht? Nietzsche selbst hat als ein »Weltfremder« begonnen und stimmte mit Schopenhauer darin überein, daß das »Leben eine traurige Sache« sei, und die beste Art, es zu verbringen, sei, hierüber nachzudenken. Diese Studie über den Outsider setzte an bei einem Manne, der seine Abende damit zubrachte, durch ein Loch in der Wand seines Zimmers zu schauen und »nachzusinnen« über das, was er sah. Van Gogh zog sich vom Leben zurück, als er seine Tage malend in dem gelben Haus in Arles zubrachte; Gauguin ging nach der Südsee und folgte damit dem gleichen Traum, »Überfluß, Muße und Sinnenlust«. Und selbst Zarathustra riet den »Übergängern«, »in die Einsamkeit zu fliehen«, um so den Stichen der »Fliegen auf dem Marktplatz« (d. h. anderen Menschen) zu entgehen.

Nein, Axel ist auf dem rechten Wege, wengleich der Selbstmord ein armseliger Ausweg ist. »Was können wir von diesem elenden Stern erhoffen ...?« Aber Sara hat soeben noch von den »hellen Straßen Schwedens« und den Fjorden Norwegens gesprochen. Ein Mensch mit der Gabe innerer Schau wie van Gogh würde sehr viel finden, was man von einer solchen Welt erhoffen könnte. Es ist die Welt der Menschen, die Axel verdammt. Die anderen Menschen sind das Ärgernis.

Um dies zu bekräftigen, kann man sich auf einen anderen zu innerer Schau begabten Menschen berufen, auf Thomas Traherne. Er gibt ja in dem Buch »Jahrhunderte der Meditation« jene berühmte Schilderung seiner Kindheit und erzählt, wie

»... alles zuerst neu und seltsam erschien, aussprechlich köstlich, entzückend und schön ... Ich wurde unterhalten von den Werken Gottes in ihrem Glanz und ihrer Glorie; ich sah alles im Frieden des Gartens Eden ... das Korn ging auf und unsterblicher Weizen, der nie geerntet werden sollte, noch jemals gesät worden war ... Der Staub und die Steine auf den Straßen waren so kostbar wie Gold ... Und junge Männer (waren da), glänzende und strahlende Engel, und Mädchen, seltsam seraphische Wesen voller Leben und Schönheit ...«

Warum, so fragt nun Traherne, hörten diese »Bekundungen der Unsterblichkeit« auf? Und er gibt die Antwort:

»Sie wurden ausgelöscht ... durch die Gewohnheiten und Sitten der Menschen. Sand in den Augen oder Gelbsucht lassen den Menschen jene Dinge nicht klar erkennen, die er vor sich hat. Und darum ist es notwendig, daß wir uns zu den Gedanken, Gewohnheiten und Mei-

nungen der Menschen dieser Welt ganz wie Fremde verhalten ... Sie alle schätzten Dinge, an die ich nicht im Traum dachte. Ich war schwach und ließ mich leicht durch ihr Beispiel leiten.«

Und er schließt mit einer Erklärung, die sich wie eine Art pelagianischer Ketzerei anhört:*

*Pelagius, der »Erz-Ketzer«, leugnete die Lehre von der Erbsünde (wie sie Augustinus gelehrt hatte) und schrieb: »Alles Gute und alles Böse ... wird von uns getan, nicht mit uns geboren. Wir sind ohne Tugend wie ohne Laster geboren, und vor der Tätigkeit unseres eigenen persönlichen Willens ist nichts im Menschen, als was Gott in ihn hineingelegt hat« (Pro Libero Arbitrio).

»... daß unser Elend zehnmal mehr vom äußeren Zwang der Meinung und Gewohnheit herührt, als von irgendwelcher inneren Fäulnis oder Verderbtheit der Natur, und daß es nicht so sehr unserer Eltern Lenden sind als unserer Eltern Leben, was uns unterjocht und mit Blindheit schlägt.«

Doch Pelagius oder nicht – dies ist die Haltung Blakes wie die der meisten Mystiker. Und es wird dabei ersichtlich, wie nahe Traherne mystisches Christentum der romantischen Haltung kommt. Man vergleiche dazu etwa die Zeilen von Yeats:

»Alles ist unansehnlich und zerbrochen, alles schäbig und alt.
Das Weinen eines Kindes am Wegesrand, das Knarren eines Holzkarrens,
Die schweren Schritte des Pflügers, der die winterliche Erde düngt,
All dieses kränkt dein Bild, das einer Rose gleich mir tief im Herzen blüht.«

Yeats meint, es sei die schiere Häßlichkeit der Welt oder gewisser Seiten von ihr, die seine »Erfahrungen der Unsterblichkeit« zerstöre:

»Die Kränkung durch häßliche Dinge ist zu groß, als daß man sie mit Worten wiederzugeben vermöchte ...«

Und ebendies würde auch Axel sagen. Doch Traherne und Blake vertreten hier eine abweichende Ansicht. Die anderen Menschen sind das eigentliche Ärgernis. So berichtet Traherne einmal von seinem Erlebnis der großen Entscheidung:

»Als ich aufs Land kam und dort nun inmitten stiller Bäume, Wiesen und Hügel lebte und alle meine Zeit in meinen eigenen Händen lag, da faßte ich den Entschluß, sie künftig ganz und gar – koste es, was es wolle – darauf zu verwenden, das Glück zu suchen und den brennenden Durst zu löschen, den die Natur von Jugend an in mir geweckt hatte. Ich war in dieser Sache so fest entschlossen, daß ich lieber mit zehn Pfund Sterling im Jahr auskommen, in lederner Kleidung gehen und von Brot und Wasser leben wollte, damit ich meine ganze Zeit ausschließlich für mich hätte ...«

Das ist eine Outsider-Entscheidung. Wenn man ihr etwa in Hermann Hesses »Siddhartha« begegnet, so will sie einem nicht ungewöhnlich scheinen, weil alles sich in Indien abspielt. Aber diese Entscheidung nun, ein »Wanderer«, ein »Suchender« zu werden in einem europäischen Land, lederne Kleidung zu tragen wie George Fox (der ungefähr ein Zeitgenosse Trahernes war), das erscheint unserer westlichen Mentalität befremdlich und würde uns, wenn irgendeiner von unseren Bekannten sich zu einem derartigen Schritt entschließen sollte, an dessen Geisteszustand zweifeln lassen. Und doch ist es eine sinnvolle, folgerichtige Entscheidung. Ein Mensch benötigt lediglich seinen gesunden Verstand, um zu sagen: »Die Zivilisation besteht weitgehend aus überflüssigen Dingen; ich habe kein Verlangen nach dergleichen. Andererseits habe ich ein starkes Verlangen nach Muße und Freiheit.« Damit soll nun nicht die Gültigkeit dieser Lösung für alle Outsider behauptet werden; tatsächlich aber ist der praktische Einwand dagegen der, daß ein Wanderleben sich nicht zur Muße und Beschaulichkeit eignet, und gewiß befriedigt es nicht das Bedürfnis des Outsiders nach einer Zielrichtung, einer entschiedenen Tat.

Nichtsdestoweniger ist der *Willensakt* hier wesentlich; das Ergebnis, ob es sich als Erfolg oder als Enttäuschung erweist, ist nur zweitrangig. Wieder können wir vielleicht bei Yeats ein Beispiel finden, eines, das freilich weit weniger ernsthaft ist als diese Erörterungen sonst, doch wäre es schade, wenn man es bei dieser Gelegenheit nicht zitierte. In der Einführung zu »Eine Vision« erzählt ein junger Mann namens Daniel O'Leary, wie er eines Abends im Theater plötzlich den

dringenden Wunsch verspürt, seinem Mißvergnügen über die fade Art, in der die Schauspieler »Romeo und Julia« spielen, Ausdruck zu geben:

»Plötzlich schoß mir dieser Gedanke durch den Kopf: Was würde geschehen, wenn ich meine Schuhe ausziehen und einen auf Mr. ... und den anderen auf Miss ... werfen würde? Ob ich wohl meinem künftigen Leben ein festes Ziel geben könnte, daß das Tun darin seinen Platz haben würde, nicht unter irgendwelchen Launen, sondern unter intensiven Lebensäußerungen ...? ›Du hast nicht den Mut«, sagte ich leise zu mir selber. ›Doch«, erwiderte ich und fing an, meine Schnürsenkel aufzubinden ...«

Der mittlere Satz in diesem Zitat (»Ob ich wohl ...« usw.) ist der wesentliche. Er ist eine genaue Definition entschiedenen Handelns: dem eigenen künftigen Leben einen solch festen Plan geben, daß die Tat zur intensiven Lebensäußerung wird. Zugegeben, daß »intensive Äußerungen« etwas vage klingen mag, doch kann kein Zweifel sein, was Yeats damit meint. Als Raskolnikow jene alte Frau tötete, beging er eine solche Tat, die seinem weiteren Leben ein festes Ziel geben sollte; oder zumindest hoffte er das. Als Stawrogin das zehnjährige Mädchen vergewaltigte und einem armen Angestellten einen Geldschein stahl, war es ihm nicht gelungen, eine »intensive Äußerung« zustandezubringen. Denn zu seinem Unglück war Stawrogin in seinem Wesen nicht wirklich niederträchtig genug für eine Vergewaltigung oder einen Diebstahl; und sein Versuch, eine Tat zu begehen, *die einen Sinn haben sollte, unabhängig von dem Gefühl, das er in sie legte*, mußte ein Fehlschlag werden. Blakes Ausspruch, daß »die wahre Seele von süßem Entzücken niemals befleckt werden kann«, traf auf ihn ganz und gar nicht zu. Stawrogin mußte lernen, daß keine Tat an sich böse ist; der Mensch legt das Böse erst hinein, durch das Motiv, aus dem er die Tat begeht; und der endgültige Maßstab dafür ist, wie Blake es ausgedrückt hat: »daß Begeisterung und Leben niemals aufhören werden«. Das Böse kann nicht bestehen neben dein Streben nach »reicherem Leben«, welches das letzte Ziel der Religion ist.* Stawrogin fehlte jegliches Motiv.

*Dies ist freilich ein umstrittener und schwieriger Punkt, der später bei den Ausführungen über T. E. Hulme noch einmal aufgegriffen werden soll.

Leider weiß man nicht genug über das Leben von Traherne, um zu verfolgen, was geschah, als er den Entschluß faßte, von Wasser und Brot zu leben und lederne Kleidung zu tragen. Doch weiß man es im Falle von George Fox, und auch dies, daß er nach den strengen Erfolgskriterien des Outsiders nicht ganz erfolgreich war. Traherne wurde Pfarrer bei einer Adelsfamilie auf dem Lande, wo er ein ruhiges und beschauliches Leben führte, bis er im Alter von achtunddreißig Jahren starb. Nach seinem Buche »Jahrhunderte der Meditation« zu urteilen, ist es ihm gelungen, seine Fähigkeit zu innerer Schau ständig zu vervollkommen, bis er die Welt mit denselben Augen sah wie van Gogh, der Maler der »Straße mit Zypressen«. Dergleichen ist wohl nur in Einsamkeit zu erreichen: Nietzsche hat es erkannt, daß die menschliche Gesellschaft einem Saal voller Zerrspiegel gleicht.

Zum Vergleich mit den westlichen Mystikern, von denen bisher die Rede war, soll nun das Leben eines großen Hindu-Mystikers betrachtet werden, Ramakrischna. Hier ist die Umwelt völlig andersartig. Indien hat seine Tradition in der Kontemplation und »Selbst-Übersteigerung« (obgleich zur Zeit der Geburt von Ramakrischna, im Jahre 1836, westliches Gedankengut diese Überlieferung in den Hintergrund drängte). An diesem Fall läßt sich erkennen, was geschieht, wenn der Outsider sich in eine Tradition einfügen kann, in der er fortan kein einsamer, mißratener und mißliebiger Mensch mehr ist.

(Im folgenden wird aus dem anonymen »Leben des Ramakrischna« zitiert, herausgegeben von Advaita Ashrama in Madras. Es ist im ganzen lehrreich und wohlausgewogen, gegen Ende des Buches jedoch mehr als in seinen früheren Kapiteln.)

Sri Ramakrischna war der Sohn brahmanischer Eltern in einem kleinen indischen Dorf in Bengalen. Schon in sehr frühem Alter zeigte es sich, daß er die Welt mit denselben Augen sah wie Traherne. Wenn er bei religiösen Festen in seinem Heimatort mitwirkte, so konnte er sich in eine Ekstase der Freude hineinsteigern, daß Zuschauer das Empfinden hatten, er sei wirklich das »Kind Krishna«, das er darstellte. Er war ein phantasiebegabter Junge, der den Leuten im Dorfe gern religiöse Erzählungen und Legenden vorlas (diese Erzählungen waren natürlich die einzige

phantasiehaltige Literatur, die ihm zugänglich war); und wirklich lebte er sich nun so stark in den Geist dieser Geschichten ein, daß seine Eltern es für ein Zeichen von Hysterie oder nervöser Unrast hielten.

Als Ramakrischna kaum sieben Jahre alt war, hatte er ein bedeutsames Erlebnis, das hier mit seinen eigenen Worten wiedergegeben werden soll:

»Eines Tages im Juni oder Juli ... ging ich einen schmalen Pfad zwischen den Reisfeldern entlang und aß dabei etwas Puffreis, den ich in einem Korb mit mir trug. Als ich zum Himmel aufblickte, sah ich eine schöne, dunkle Gewitterwolke. Während sie sich mit großer Schnelligkeit über den ganzen Himmel verbreitete, zog eine Schar schneeweißer Kraniche darüber hin. Das bot einen so wunderbaren Kontrast, daß meine Seele sich in weite Fernen erhob. Ich verlor das Bewußtsein, fiel nieder, der Reis war ringsum verschüttet. Einige Leute fanden mich ... und brachten mich nach Hause ...«

Es ist unmittelbar ersichtlich, daß dieses Erlebnis etwas mit den beiden »Verheerungen« Nietzsches gemeinsam hat; Nietzsche war freilich älter gewesen, Kind einer selbstkritischen Zivilisation, die sich nicht so leicht extremen Gefühlsbewegungen hinzugeben vermochte. Doch beide, Nietzsche wie Ramakrischna, erfuhren ein Gefühl von Harmonie, und daß es möglich sei, die Welt in einer Weise zu sehen, die das Leben zu einer fortwährenden »Außerung der Intensität« machen würde. Oder es sei auch daran erinnert, wie Nietzsche um den See von Silvaplana wanderte und »Tränen der Freude« weinte. »An meinem Horizonte sind Gedanken aufgestiegen, dergleichen ich noch nicht gesehen habe ...; es wird stiller und friedlicher auf Bergen und in den Wäldern«, »sechstausend Fuß über Mensch und Zeit.«

Aber es ist dennoch ein sehr großer Unterschied wahrzunehmen. Ramakrischna wuchs in einem kleinen Dorf auf als Sohn eines Brahmanen; sein Leben war ziemlich wohlbehütet vor heftigen und unerfreulichen Erfahrungen. Sein Dasein war idyllisch (zeitlebens konnte er buchstäblich in Verzückung fallen durch die bloße Vorstellung der Episode des ländlichen Idylls in Krischnas Leben. Er war wie eine zarte Saite, die bei den leisesten Anklängen von Schönheit oder Harmonie in seiner Umgebung sympathetisch mitzuschwingen vermochte. So mag die Frage erlaubt sein: Hätte er die Welt wohl noch harmonisch empfunden, wenn er in Raskolnikows Petersburg geboren worden wäre oder in der Umgebung der Schilderungen von Graham Greenes »Brighton Rock«?

Nun ist es gewiß wahr, daß Ramakrischna glücklich daran war, seine Entwicklungsjahre in einer friedvollen Umgebung zu verbringen, doch liegt hierin nicht die ganze Antwort. Nietzsche hatte seine Vision von »Begeisterung und Leben« am Wegesrand bei Straßburg, nach Tagen inmitten der Brutalität und dem üblen Dunst eines Schlachtfeldes. Doch darauf müssen wir noch später zurückkommen. Ramakrischnas geistige Wesensart, oder vielleicht sollte man sagen, die Empfänglichkeit seines Vorstellungsvermögens, entwickelte sich weiter während seiner ganzen Jugendzeit. Sein älterer Bruder wurde Priester im Tempel der Kali in Dakshineswar, einer Kultstätte, die Privatbesitz war (eine reiche Sudrafrau hatte sie erbauen lassen und unterhielt sie), und nach entsprechender Zeit gesellte sich sein jüngerer Bruder ihm dort zu.

Ramakrischna strebte nun danach, in harmonischen Vorstellungen an Gott zu denken, was nur natürlich war, da sein Geist beständig in dem legendären Goldenen Zeitalter von Krischnas Dasein auf Erden lebte und weil seine »mystischen Erfahrungen«, wie jene auf dem Reisfeld, ihm Einblick in einen Zustand vollkommener innerer Heiterkeit gewährt hatten. Traherne sagte, er suche das »Glück«, Ramakrischna sagte, er suche Gott; doch sie meinten beide dasselbe. Blake würde es »Vision« genannt haben. Ramakrischna erkannte, ebenso wie Traherne, daß jene innere Heiterkeit in Augenblicken der Kontemplation eintritt, durch Hinlenken der Gedanken auf die Idee der Harmonie. So begann er denn für sich allein solche Plätze aufzusuchen, wo er voraussichtlich ungestört blieb – vor allem ein Wäldchen, von dem es hieß, die Geister gingen darin um; dort also saß er mit gekreuzten Beinen und versuchte, Gefühl und Geist so zusammenwirken zu lassen, daß ihm vollkommene Loslösung von der Welt zuteil würde. Mit anderen Worten, er wollte jenen Zustand erreichen, wie ihn Nietzsche beim Anhören von »Tristan und Isolde« oder der Lektüre Schopenhauers erfuhr: Loslösung.

Nun, wer je dergleichen versucht hat, weiß, was dabei alsbald geschieht. Wenn es der Vorstellungskraft nicht gelingt, das hohe Ideal im Blick zu behalten, so sinken die Gedanken wieder in irdische Bereiche zurück, wie ein Vogel, der sich nicht ganz emporzuschwingen vermag und am Boden entlangflattert. Man setzt sich etwa nieder mit der Absicht, den Sinn zum Himmel empor zu erheben, aber nach wenigen Stunden schon wirken die Bäume und die Erde realer denn je zuvor, und der Gedanke an »himmlische Regionen« scheint unsinnig. Die Dinge sind zu real. Wieder ist Roquentins Ekel da. Diese drückende Last einer undeutbaren Wirklichkeit ist stets eine der größten Schwierigkeiten des einsamen Menschen. Das Zusammenkommen mit anderen Menschen regt zumindest den Eifer an, für einen selbst günstige Vergleiche anzustellen. Wäre Joyces Stephen Dedalus wohl so stolz gewesen, sich selbst als Künstler zu betrachten, wenn er sich nicht hätte sagen können, daß »ihre albernen Stimmen ihn empfinden ließen, daß er anders war als die anderen Kinder«? Das ist es, was Zarathustra meint, wenn er zu dem nach Einsamkeit Strebenden sagt:

»Einst wirst du dein Hohes nicht mehr sehn und dein Niedriges allzu nahe; dein Erhabenes selbst wird dich fürchten machen wie ein Gespenst. Schreien wirst du einst: ›Alles ist falsch!«

Ramakrischna berichtet, wie auch er dieses Stadium durchlebt hat; er betete zur Göttlichen Mutter Kali: »Bist Du wirklich oder bist Du ein Trugbild? Mache ich mich selber zum Narren, wenn ich mir einbilde, daß ich Dich jemals erkennen kann?« Er begann zu spüren, daß seine ganze Anbetung und Meditation ihn der Vision vom »reinen Willen« nicht näherbrachte. Er erzählt:

»Ich litt Folterqualen, weil ich nicht die Gnade einer Vision der (göttlichen) Mutter erfahren hatte. Ich hatte das Empfinden, als werde mein Herz wie ein nasses Tuch ausgewrungen. Eine heftige Unruhe überwältigte mich, und ich fürchtete, es möchte mir nicht beschieden sein, sie in diesem Leben wirklich zu sehen. Ich konnte dies Getrenntsein nicht länger ertragen: das Leben erschien nicht lebenswert. Da fiel mein Blick auf das Schwert, das im Tempel der Göttlichen Mutter verwahrt wurde. Entschlossen, meinem Dasein ein Ende zu machen, sprang ich auf und ergriff es, als sich plötzlich die segensreiche Mutter mir offenbarte ... Die Gebäude ... der Tempel, alles schwand spurlos dahin; statt dessen war da ein grenzenloses, unendliches leuchtendes Meer von Bewußtsein oder Geist. So weit das Auge sehen konnte, rauschten seine Wellen auf mich zu von allen Seiten ... um mich zu verschlingen. Ich rang nach Luft. Die Sturzwellen schlugen über mir zusammen, und ich fiel bewußtlos zu Boden.«

Es ist offensichtlich, was vorgegangen war; lange Meditation hatte ihn ermüdet, bis er schließlich sein Ziel aus den Augen verlor. Die Entscheidung, sich selbst zu töten, war für sein vitales Bestehen eine plötzliche Gefahr, die seine schlummernden Lebenstrieb erweckte. Seine Vision war wieder die gleiche, wie sie Nietzsche auf dem Berge hatte. Der Outsider erkennt sich plötzlich. Es ist Alloschas Vision der Liebe zur Erde, der Liebe zum Leben, oder es ist wie bei jenem Ungläubigen in Iwans Geschichte, der eine Quadrillion Meilen gegangen war und dann erklärte, daß ein paar Sekunden im Himmel jede Minute des langen Weges aufwögen. Es ist Tschuang Dses »Großes Erwachen«, es sind die inneren Tore, die sich für Swedenborg, Böhme und Blake auftaten. Es ist ein Aufflammen aller Sinne, das vollkommene Gegenteil von Roquentins Ekel.

Nun hat Blake gesagt, daß diese innere Schau jedermann möglich sein würde, wenn nur »die Tore der Wahrnehmung gereinigt wären«; so wird man denn unter Umständen nicht bestreiten können, daß die Vision etwas rein Objektives ist, wie wenn man etwa im Kino sitzt und beobachtet, was vor den Augen abrollt. Was hingegen Ramakrischna widerfuhr, war, daß die Todesdrohung den schlafenden Willen aufrüttelte; und dieser tat dann alles übrige. Es ist wichtig, das zu verstehen. Diese Erkenntnis nämlich ist es, die für den Outsider die endgültige Erlösung bedeutet. Wenn man von Propheten der Bibel liest oder von Heiligen, die Erscheinungen hatten, so ist man geneigt zu denken, daß die Vision auf sie zukam, während es doch richtiger wäre zu sagen, daß der Heilige zu der Vision kam. Der moderne Skeptizismus hat ganz recht, die Möglichkeit solcher Erscheinungen zu bezweifeln, wenn sie lediglich darin bestehen, daß etwas geschieht. Aber es ist ja nicht an dem. Sie sind vielmehr ein Beispiel dafür, daß der Wille etwas geschehen macht. Die westliche Denkart tendiert zur Festlegung des Willens.

Es ist notwendig dies zu klären, ehe wir Ramakrischnas Leben weiterhin betrachten. Die Sachlage ist schwer zu erfassen, weil unser Denken sich solcher Dinge wohl immer bewußt ist, nicht aber, daß es sie auf den Kopf stellt.

Man gehe in eine Londoner Buchhandlung und suche in der philosophischen Abteilung, bis man eines der Bücher findet mit Titeln wie diesen: »Was ist der Mensch« oder »Ist das Leben lebenswert?« Wenn man eine halbe Seite davon gelesen hat, wird man sehen, was mit »Festlegung des Willens« gemeint ist. Es ist so, als ob der Autor sagte: »Nun, hier bin ich, sitze in meinem Lehnstuhl und schaue hinaus auf das Panorama des Lebens. Wie steht es mit alledem?« Er blickt nach draußen und nimmt auf, was er sieht; er fragt nicht danach, welche Elemente in ihm selber bewirken, daß er die Welt so sieht, wie er sie sieht. Überdies, selbst wenn er seinen Blick nach innen kehrte und in einer von Freud oder Kant bestimmten Geisteshaltung fragte: »Inwieweit beeinflussen meine Wahrnehmungen die Art, wie ich die Dinge sehe?«, so würde er damit immer noch jene Wahrnehmungen so untersuchen, als ob sie unter einem Mikroskop lägen und er selbst als Betrachter eine immer gleichbleibende und statische Persönlichkeit wäre.

Das Umgekehrte aber geschieht im »Augenblick der Vision«, wie etwa bei Aljoscha oder Nietzsche. Die Bombardierung des »Selbst« mit Gemütsbewegungen und Empfindungen, wie von vielen Sternschnuppen, bringt den visionären Menschen zur Erkenntnis, daß sein inneres Sein mehr einem Mühlbach gleicht. Er wird aufs stärkste beeindruckt von der bewegenden Natur der Welt selbst. Während er vorher die Welt eher als statischen Ort angesehen hatte, wo alle möglichen Trivialitäten Bedeutung annahmen, wie es etwa in einem öden Dorf der Fall sein würde, sieht er sie nunmehr als ein Schlachtfeld ungeheurer Kräfte. Mit einem Male wird er sich zweier Dinge bewußt, der kinetischen Natur der Welt und der kinetischen Natur der eigenen Seele (kinetisch = in Bewegung). Statt der Oberfläche der Dinge, von der er das Empfinden hat, daß sie recht langweilig ist, sieht er die im Innern wirkende Lebenskraft, den Willen zu stärkerem Leben. Normalerweise ist dieser Wille verborgen, und es bleibt dem Bewußtsein überlassen, seine Anliegen selbst zu betreiben. Das Bewußtsein bleibt verbannt in die Welt der Materie und muß sich da so gut wie möglich eingewöhnen, indem es sich seine eigene Vorstellung vom wahren Ich und von gleichbleibendem Wesen schafft. Bei den meisten Menschen kommen das bewußte und das unbewußte Sein kaum jemals miteinander in Berührung; infolgedessen strebt das bewußte Sein danach, sich mit dem geringsten Aufwand so bequem wie nur möglich einzurichten.

Doch nun gibt es andere Menschen, die wir der Einfachheit halber »Outsider« genannt haben, deren bewußtes und unbewußtes Sein in engerem Kontakt stehen und bei denen das Bewußtsein stets deutlich den Drang verspürt, mehr auf ein »reicheres Leben« bedacht zu sein als auf Bequemlichkeit, Beständigkeit und all die übrigen Vorstellungen, die dem Bürger so teuer sind. Es wurde versucht, im Verlauf dieses Buches zu zeigen, daß es dem Outsider vor allem not tut, herauszufinden, wie er den Kräften in seinem Innern beistehen kann, um ihnen in ihrem Kampf zu helfen. Und wenn er sich nur unbestimmt dieser inneren Kräfte bewußt ist, so dürfte es klug sein, sie deutlicher wahrzunehmen und festzustellen, welchem Ziel sie zustreben. Der Outsider beginnt gewöhnlich damit, daß er sagt: »Ich brauche Einsamkeit, um in mein Inneres zu schauen«; daher haust er im Zimmer für sich allein. Indessen entdeckt er leider auch, daß er oftmals besser zur Kenntnis seiner selbst gelangt durch das Stimulans neuer Erfahrungen; doch neue Erfahrungen sind ausgeschlossen, wenn er in seinem Zimmer für sich allein bleibt. Damit entsteht bereits zu Beginn des »neuen Lebens« ein Konflikt, wie er so ausführlich im »Steppenwolf« dargelegt wird.

Ramakrischna gelang es, diesen Ansporn selbst zu schaffen. Er ergriff ein Schwert, um sich selbst zu töten, und augenblicks offenbarte sich die Lebenskraft in seinem Innern und sagte ihm: »Dein Vorhaben ist unsinnig, du sollst nicht sterben; sieh all die Arbeit an, die ich für dich habe«. Und so hatte er seine erste Vision von der »Mutter«, eine plötzliche Erkenntnis, daß das All voller Leben ist und nichts ist als lauter Leben, und in dem niemals endenden Versuch begriffen, seinen gestaltenden Zugriff auf die Materie zu verstärken. Van Gogh war sich desselben inneren Wirbelsturmes bewußt geworden, als er die Straße mit Zypressen« und die »Sternennacht« malte, ebenso wie Beethoven, als er die »Sonate für Hammerklavier« schrieb. Die Empfindungsfähigkeit der inneren Harmonie Ramakrischnas machte es ihm leicht, den Kontakt mit dieser Erfahrung jederzeit wiederherzustellen. Das Bild von Kali im Tempel aber wurde zum Symbol solcher Erfahrung.

Kali wird als stolze, schwarzgesichtige Frau dargestellt, die ein Schwert und ein bluttriefendes menschliches Haupt in zwei von ihren vier Händen hält und mit den beiden anderen ihre Kinder segnet. Sie steht auf dem im Staube liegenden Leib ihres Gatten Shiwa, denn dieser symbolisiert nur das bewußte Leben; sie ist die Lebenskraft, um ihren Nacken liegt eine Halskette aus Menschenschädeln. Wer das erste Bildnis der Kali ersann, muß so etwas wie ein Hindu-Nietzsche gewesen sein, der erkannte, daß die Lebenskraft über dem bloßen Willen des einzelnen zur Selbsterhaltung steht und womöglich stärkeres Leben erstreben kann durch den Tod von einzelnen.*

*In welchem Maße diese Vorstellung westlicher Sinnesart fremd ist, kann man in der Indischen Abteilung des Britischen Museums sehen, wo die Statue von Kali – der göttlichen Mutter des Alls – bezeichnet ist als »Kali – Dämon der Vernichtung«.

In manchen Hindu-Hymnen wird dieser dämonische Wesenszug der Lebenskraft deutlich; eine von ihnen beginnt mit den Worten:

»Alle Schöpfung ist der Zeitvertreib meiner rasenden Mutter Kali.«

Eine andere:

»Wahnsinnig ist mein Vater, wahnsinnig meine Mutter (d. h. Shiwa und Kali).«

Eine weitere (die den dämonischen Charakter vielleicht noch mehr zum Ausdruck bringt):

»Diesmal werde ich dich ganz verschlingen, Mutter Kali,
Denn ich ward geboren unter einem bösen Stern
Und ein solchermaßen Geborener, so sagt man, wird seine Mutter verschlingen ...«

Das ist die gleiche Vorstellung, wie sie Doswjewskij seinem Kirilow in den Mund legt: »... der Mensch, der ein kleines Mädchen schändet und vergewaltigt, und der, welcher sich um eines Kindes willen erschießt – beides ist gut. Alles ist gut«. Daß Nietzsche die gleiche Auffassung bekundete, hat dazu geführt, daß man ihn als »Antichrist«, »kaltes Ungeheuer« und dergleichen verdamnte. Man muß freilich zugeben, daß der Mißbrauch der Vorstellung von Kali als der Zerstörerin den schrecklichen Fluch des Thagismus* in Indien zur Folge gehabt hat, so wie man auch allgemein annimmt, daß die Ideen Nietzsches schließlich zur Nazipolitik der Mordlager und der Rassenverfolgung geführt haben.

*Die Thags waren eine religiöse Sekte, die das Töten von Menschen als ein Opfer für die Göttliche Mutter ansah. Sie pflegten sich Reisenden zu nähern, sie zu erdrosseln und dann die Leichen zu beerdigen. Sleeman (der den Thagismus in Indien in der Mitte des vorigen Jahrhunderts ausrottete), schätzte, daß dessen Anhänger jedes Jahr einige Tausend Menschen töteten und über eine Million in fünf Jahren!

Ramakrischna wurde Priester im Tempel der Kali nach dem Tode seines Bruders, und bald verbreitete sich sein Ruf als heiliger Mann. Er war ein seltsamer Heiliger, der sich wenig um die Beachtung der Vorschriften des Tempeldienstes kümmerte; einmal gab er sogar die für die Göttliche Mutter bestimmten Speisen der Tempelkatze. Als man ihn deswegen zur Rede stellte, erwiderte er einfach, er sähe in allem eine Verkörperung von Kali. Das geringste Ding vermochte in ihm »Bewußtsein des Göttlichen« zu erwecken und ihn in Samadhi (den Zustand ekstatischer Trance) zu versetzen; einmal führte ihn der flüchtige Anblick eines englischen Jungen, der gegen einen Baum gelehnt stand und seinen Körper nach drei Richtungen neigte, wie man es auf den herkömmlichen Bildern von Krisdina sieht, zur »Vereinigung mit dem Göttlichen«.

Als Ramakrischna sechsvierzig Jahre alt war, besuchte ihn eines Tages der Leiter einer dortigen Schule; dieser Mann, Mahendranath Gupta, wurde nun einer seiner Hauptschüler und hat die täglichen Gespräche mit ihm aufgezeichnet, die uns als die großartige »Botschaft des Sri Ramakrischna« überliefert sind. Man kann diese bedeutende religiöse Biographie gar nicht hoch genug einschätzen; sie ist der einzig vollständige und gründliche Bericht, den wir von den täglichen Äußerungen eines gottestrunkenen Heiligen besitzen. (Die vollständige englische Ausgabe umfaßt über eine halbe Million Worte, dreimal soviel wie das Neue Testament.) Dies ist eins von Ramakrischnas Gleichnissen daraus:

»Einst griff eine Tigerin eine Herde Ziegen an. In dem Augenblick, als sie ihre Beute ansprang, warf sie ein Junges und starb. (Ein Jäger hatte aus der Ferne auf sie geschossen.)

Das Tigerjunge wuchs unter den Ziegen auf. Die Ziegen fraßen Gras, und es folgte ihrem Beispiel. Sie blöken, das Tigerjunge blökte auch. Allmählich wuchs es zu einem starken Tiger heran. Eines Tages griff nun ein anderer Tiger die Herde an. Er war verblüfft, den grasfressenden Tiger zu sehen, verfolgte und packte ihn schließlich, worauf dieser zu blöken begann. Der wilde Tiger zerrte ihn mit sich zum Wasser und sagte: »Sieh dein Bild im Wasser an, es gleicht genau dem meinen. Hier ist etwas Fleisch; friß es ...« Aber der grasfressende Tiger wollte es nicht fressen und fing wieder an zu blöken. Doch allmählich gewöhnte er sich an den Geschmack von Blut und fand Genuß an dem Fleisch. Da sagte der wilde Tiger: »Nun siehst du, es ist kein Unterschied zwischen dir und mir; komm und folge mir in den Wald ...«

Das Grasfressen ist hier gleich der Freude an »Frauen und Gold«. Das Blöken und Umherspringen, wie es die Ziegen tun, gleicht dem Gehabe des gewöhnlichen Menschen. Mit dem wilden Tiger in den Wald gehen aber ist gleich der Zuflucht bei dem »Guru«, der das geistige Bewußtsein im Menschen erweckt, und daß man ihn allein als wesensverwandt erkennt. Das eigene Antlitz recht sehen, heißt: sein wirkliches Ich erkennen.«

Man ist versucht, diese Parabel mit der Zweiteilung des »Steppenwolfes« in Mensch und Wolf zu vergleichen, die hier nun als Ziege und Tiger erscheinen. Die Ziege entspricht dem gewöhnlichen Bürger, der in der Welt ein zahmes Blöken hören läßt, der Tiger aber dem Outsider, dem Teil, den Raskolnikow wählte, als er eine alte Pfandleiherin umbrachte, oder dem wilden Tier, das des Ziegendaseins überdrüssig ist. Doch der Vergleich stimmt nicht ganz. Es trifft zwar zu, daß Ramakrischna sein Schicksal als Outsider angenommen hat und daß er seine Zeit damit zubringt, andere Menschen zu überreden, ebenfalls Outsider zu werden. Aber der Wesensanteil der Ziege im »Steppenwolf« hatte Freude an Musik und Dichtung; ihm könnte darum kaum ein völliger Mangel an »geistigem Bewußtsein« vorgeworfen werden. Gewiß, wenn der Outsider dieselbe Stufe geistigen Bewußtseins erreicht wie Ramakrischna, so werden seine Unterscheidungen klarer; da ist dann keine Rede mehr davon, alte Frauen umzubringen oder bewußt auf Verbrechen auszugehen.

Eine der auffallendsten Lehren Ramakrischnas ist der Glaube an die Einheit aller Religionen. Das anonyme »Leben des Ramakrischna« berichtet uns, wie er anfangs diese oder jene religiöse Kultform ganz unterschiedlicher Sekten ausübte (was in Indien ebenso seltsam ist, als wenn in England jemand sagen würde, er sei gleichzeitig ein eifriger Methodist, Quäker und Katholik; später wandte er sich anderen Religionen zu und studierte nacheinander das Christentum und die Lehre Mohammeds, dabei verehrte er nun die Jungfrau Maria anstelle von Kali und dann den alles-durchsdauenden Allah. Ramakrischna hatte die grundsätzliche Realität des Alls erkannt; so blieb es sich gleich, welches Symbol er wählte, um sie der Seele gegenwärtig zu machen – das Ergebnis war immer das gleiche: ekstatisches Bewußtsein des Göttlichen.

Ehe wir uns von Ramakrischna abwenden, sollten wir wiederum versuchen, die genaue Bedeutung dieses Begriffes zu klären. In dem früher zitierten Werk »Die Mannigfaltigkeit religiöser Erfahrung« findet sich ein Absatz, in welchem der Autor, Henry James senior, von den »weichen Stimmungen« spricht:

»Wir alle können uns ... dies verdeutlichen, wenn wir uns jener »weichen Stimmungen« erinnern, in die uns die Prüfungen des äußeren Daseins, aber bisweilen auch schon Theatervorstellungen oder ein Roman versetzen – besonders, wenn sie uns zum Weinen bringen! Denn es ist dann, als ob unsere Tränen einen alten, hinfällig gewordenen Damm in unserem Innern durchbrächen und alle Arten früherer Sünden und moralischer Mängel hinwegspülten, und uns nun rein und sanftmütig und jeder edleren Regung zugänglich machten. Bei den meisten von uns kehrt die ehemalige Härte freilich wieder zurück, bei »heiligmäßigen Menschen« hingegen nicht ...«

Es wurde bereits angemerkt, daß Ramakrischna glücklich daran war, seine Jugend in einem stillen Dorf zu verbringen, wo seine Empfänglichkeit für diese Stimmungen, seine phantasievolle Empfindsamkeit nicht in Gefahr war, sich abkapseln zu müssen, um sich vor den Brutalitäten der Welt zu schützen. (Wer Dickens »Weihnachtsgeschichte« kennt, wird sich der Szene erinnern, wie Scrooge in der Schule die »Arabischen Nächte« liest, sowie an die Schilderung seines Entzückens und seines völligen Aufgehens in diesem Buch; und wie dann der alte Scrooge, nunmehr

verhärtet und verbittert, sich seinerseits dieser Szene erinnert und in eine »weiche Stimmung« verfällt.) Wir müssen bedenken, daß sich Ramakrischna sein kindliches Empfindungsvermögen das ganze Leben hindurch bewahrt hat. Wir, die wir inmitten der vielfältigen Verwicklungen der modernen Zivilisation leben, sind genötigt, uns eine harte Schale zuzulegen; darum ist es wohl nicht falsch, wenn man meint, unsere Zivilisation sei verantwortlich für das Vorherrschen humanistischer und materialistischer Denkungsart. Ramakrischna nun, im äußersten Gegensatz dazu, konnte sich in eine Tiefe phantasiereicher Ekstase versenken, wie sie nur wenige Menschen der westlichen Welt jemals kennengelernt haben, mit Ausnahme jener mittelalterlichen Heiligen, die gleich ihm fähig waren, ihre Seele ganz der Kontemplation und der inneren Heiterkeit zu überlassen.

Während der letzten Jahre seines Lebens sah man in Ramakrischna weithin einen Avatar, eine Inkarnation Gottes, wie Christus, Krischna und Gautama. (Noch heute wird sein Bild von Tausenden von Indern verehrt, die ihn für einen Gott halten.) Als er neunundvierzig Jahre alt war, zog er sich ein Halsleiden zu, das dann in eine Krebserkrankung überging und im August 1886 zu seinem Tode führte. Viele seiner Schüler zogen sich in ein Kloster zurück, gingen aber später daran, seine Botschaft über die Welt hin zu verbreiten; der bekannteste von ihnen, Narendra, Ramakrischnas Lieblingsschüler, wurde Swami Vivekananda und machte den Namen seines Lehrers in ganz England und Amerika bekannt.

Im Laufe der letzten beiden Kapitel wurden bestimmte Schlußfolgerungen hinsichtlich des Outsiders immer deutlicher, und man kann als gewichtigste von ihnen wohl die bezeichnen, daß der Outsider ein im Grunde religiöser Mensch zu sein scheint – oder ein phantasiebegabter, der es ablehnt, jene Eigenschaften eines überwiegend praktischen Sinnes oder einer Geschäftigkeit zu entwickeln, welche anscheinend zur lebensnotwendigen Ausrüstung in unserer verwickelten Zivilisation gehören. Es sei nochmals ausdrücklich betont, daß mit »Religion« dabei nicht irgendein bestimmtes religiöses System gemeint ist. Die religiösen Begriffe, die darzustellen hier versucht wurde, sind so einfache Ideen wie »Ersünde«, »Erlösung«, »Verdammnis«, die natürlicherweise den Gedankengängen des Outsiders entgegenkommen.

Überdies neigen sowohl die östliche wie die westliche Denkweise dazu, den Begriff Ersünde als Wahn zu bezeichnen. Ramakrischna wurde niemals müde, seine Schüler zu lehren, daß sie sich nicht als Sünder betrachten sollten, doch ließ er andererseits auch nie davon ab, von den Menschen, die »in der Welt« sind, als »gefesselten Seelen«, »irregeleiteten Seelen« zu sprechen. Was nun die Art und Weise betrifft, diesem Wahn zu entrinnen, so gibt es nur eine Meinung: Man muß auf Extreme ausgehen. Das ist die erste Notwendigkeit. Der Buddha befürwortet zwar den »Mittelweg«, jedoch erst nach einer vorausgegangenen Lehrzeit in Extremen: der Majjhima Nikaya berichtet, wie er als »ein Arbeiter der Buße andere in der Buße überbot; ich führte ein hartes Leben und überbot andere darin, es mir hart zu machen; ich war gewissenhaft und überbot andere in meiner Gewissenhaftigkeit; ich war ein Einsiedler und überbot andere an Einsamkeit«. Es sei nur ein Beispiel aus der Beschreibung der »Extreme« angeführt, die darauf noch folgten (interessierte Leser können einen ausführlicheren Bericht in Woodward's »Aussprüche des Buddha« finden, in der Ausgabe der »Worlds Classics series«):

»Darauf, Aggivesana, sprach ich zu mir: ›Wie, wenn ich mich noch weiter im Nachsinnen über das Anhalten des Aterns übe?‹ Also hielt ich inne mit dem Ein- und Ausatmen durch Mund und Nase und verschloß meine Ohren.

Dann gerade, als ob ein starker Mann mir ein scharfes Schwert in das Gehirn stieße, schoß der Luftstrom ein, während alle Ausgänge verschlossen waren. Meine Willenskraft war indessen sehr stark und gab tatsächlich nicht nach. Meine Geistesgegenwart blieb wirklich unvermindert bestehen, doch mein Körper war stark angegriffen; er blieb nicht ruhig dabei, da ich von der Anstrengung des schmerzhaften Ringens überwältigt wurde. Aber selbst dann konnten die dabei aufkommenden Empfindungen meinen Geist nicht einschränken oder in ihre Gewalt bringen.«

Schließlich wird in diesen Aufzeichnungen berichtet, daß Gautama hungerte, bis er einem Skelett glich. Als er eines Tages im Fluß badete, spürte er, daß er nicht mehr die Kraft hatte, herauszu steigen. Er rettete sich schließlich vor dem Ertrinken, indem er einen überhängenden Zweig ergriff; aber die Erfahrung der Todesnähe hatte auf ihn die gleiche Wirkung wie auf Rama-

krischna: die Erkenntnis nämlich, daß er nach mehr, nicht nach weniger Leben verlangte. Das erinnerte ihn nun an ein anderes Erlebnis:

»Dann ... fiel mir ein: ›Ich erinnere mich, wie einstmals, während mein Vater Sakhyan pflügte, im kühlen Schatten des Rosenapfelbaumes saß, fern von sinnlichen Wünschen und schlechten Gedanken, und nun versenkte ich mich in der Ersten Einkehr, welche von gelenktem und gehaltenem Denken begleitet wird, wie es aus der Einsamkeit erwächst, voll wohligen Behagens‹. Und dann sprach ich: ›Ist dies wohl der Weg zur Weisheit?‹«

Dieser Erkenntnis folgte der Entschluß, wieder normal zu essen und zu trinken und sich darauf zu verlassen, daß die Empfindungsfähigkeit der Phantasie und das Unterscheidungsvermögen das ersehnte Ergebnis bewirken würden.

»Dann ... kam ich nach Uruvela, einer Ortschaft des Hauptmanns der Heerscharen. Dort erblickte ich eine liebliche Gegend, ein schönes Wäldchen, an dem ein Fluß mit klarem Wasser dahinströmte, leicht zugänglich und herzerfreuend, und nahe dabei lag das Dorf, in dem ich mir meine Nahrung erbetteln konnte ... So, meine Brüder, ließ ich mich nieder und versank in Nachsinnen. ›Ein geeigneter Platz zu innerer Einkehr.‹«

Und hier also fand Gautama sinnend seinen Weg zur »Freiheit«, zum Nirwana, dem vollkommenen Wissen, der Selbsterkenntnis. (Wir zweifeln freilich gern, ob solch ein Endziel dem Menschen erreichbar ist; jedenfalls aber können wir den Wert der Methode Buddhas erkennen.)

Man kann sogar noch extremere Beispiele bei den christlichen Heiligen finden; da ist Heinrich Seuse oder Suso (1295–1366), der in seiner Lebensbeschreibung davon erzählt, wie er schreckliche körperliche Kasteiungen für sich ersann: so trug er ein härenes Gewand und eine Eisenkette, die ihm ins Fleisch schnitt; darunter hatte er ein Unterkleid aus Lederriemen mit kupfernen Nägeln, die nach innen gerichtet waren, und das trug er mehrere Jahre; außerdem zimmerte er sich ein Kreuz mit solchen Nägeln, dies band er sich auf den Rücken und trug es acht Jahre lang. Er schlief auf einer alten, mit Nägeln gespickten Tür und deckte sich im Winter wie im Sommer nur mit einer dünnen Strohmatte zu. Diese asketischen Übungen führte er sechzehn Jahre lang durch, bis er meinte, seinen Körper vollkommen unterworfen zu haben. Er wurde durch einen Absatz aus Meister Eckehart inspiriert:

»Noch eine Kraft gibt es, die ist auch unleiblich; sie fließt aus dem Geiste ... Wahrlich, in dieser Kraft ist so große Freude und so große, unermessliche Wonne, daß niemand (sie) auszusprechen vermag ... Ich sage wiederum: Gäbe es irgendeinen Menschen, der mit Vernunft in Wahrheit einen Augenblick lang die Wonne und Freude schaute, die darin ist – alles, was er leiden könnte ... das wäre ihm geringfügig, ja ein Nichts ...«

Diese »glühende Freude« war es, zu der Seuse gelangen wollte.

Der Wert solcher Extreme liegt natürlich in der lebendigen Kraft des Willens, die dahinter steht; wenn dergleichen lediglich als Quälerei und ausgesprochene Beschwernis unternommen wird, kann es auch sinnlos oder sogar schädlich sein. Der Wille ist dabei das Wesentliche.

Der Gedankengang dieses Buches hat sich nun fast zum Kreis geschlossen. Es ist nicht seine Absicht, eine vollständige und unfehlbare Lösung für die »Outsider-Probleme« vorzuschlagen, sondern es soll lediglich darauf hinweisen, daß es überlieferte Lösungen oder Lösungsversuche tatsächlich gibt. Ehe wir T. E. Hulme und seiner Voraussage vom »Ende des Humanismus« zuwenden, gibt es noch einen anderen modernen Versuch zur Lösung, der viel zu wichtig ist, als daß man ihn bei einer Studie über die Outsider-Probleme unberücksichtigt lassen dürfte. Es ist das »System« jenes ungewöhnlich genialen Mannes Georg Gurdjew.

Gurdjew starb vor erst verhältnismäßig kurzer Zeit, im Jahre 1950, ungefähr siebzig Jahre alt (sein genaues Alter war nicht bekannt). Er hatte an die vier Jahrzehnte seines Lebens damit verbracht, seine Schüler sein »System« zu lehren. Wir wissen nicht eben viel von ihm: daß er Grieche kaukasischer Abstammung war, und daß er die meiste Zeit in Moskau und Petersburg lehrte, später in Europa und Amerika. Von der ausführlichen Darlegung seines Systems »Alles und Jedes« ist bisher nur der erste Teil in England im Druck erschienen; er umfaßt mehr als 1200 Seiten, und es ist wohl nicht unfair gegen den Autor, zu sagen, daß er nahezu unlesbar ist, und zwar, weil es zum Teil seine Absicht gewesen zu sein scheint, sicherzustellen, daß kein Dilettant in das

Werk eindringen konnte und dann behaupten, daß er »Gurdjew verstehe«; des Autors Bemühen, diese Wirkung zu erzielen, hat den ersten Band seines Werkes denn auch noch unverständlicher gemacht als es etwa Joyces »Finnegan's Wake« ist.

Glücklicherweise (oder leider, wie Gurdjew sagen würde) gibt es einfachere Darstellungen seiner Philosophie, so z. B. die sehr gründliche Einführung von Kenneth Walker »Abenteuer mit Ideen« und die ausgezeichnete Schilderung von Gurdjews Hauptanhänger, P. D. Uspenski, »Auf der Suche nach dem Wunderbaren«, worin die Geschichte jener Zeit erzählt wird, während der Uspenski Gurdjews Schüler war; Gurdjew spielte damals die Rolle eines Sokrates für Uspenski als Plato.

Gurdjews System kann als die vollkommene, ideale »Existenzphilosophie« angesehen werden. Ihr ganzes Bestreben gilt nicht Ideen um ihrer selbst willen, sondern lediglich Ergebnissen. Darum besteht das »System« selbst aus verschiedenen Vorschriften und Übungen, die zur Zeit nur Gurdjews Schülern und Anhängern bekannt sind. Uns beschäftigt hier einiges von dem theoretischen Teil des »Systems«.

Gurdjew geht aus von dem ganz und gar auf Täuschungen beruhenden Zustand des Menschen; der Mensch, meint er, sei so völlig durchtränkt und umspinnen von Trugbildern, daß er eigentlich gar nicht als lebendiges Wesen betrachtet werden kann, sondern nur als Maschine. Er hat, mit anderen Worten, überhaupt keinen freien Willen.

Das scheint nichts anderes zu sein als schwärzester Pessimismus, aber das ist keineswegs alles. Nachdem er betont hat, die Menschen seien ihrem Wesen nach in Schlaf befangen und bloße Nachtwandler, ohne wirkliches Bewußtsein, behauptet er weiterhin, der Mensch könne einen bestimmten Grad von Freiheit und »Erwachen« erreichen: doch der erste Schritt zur Erlangung der »Freiheit« sei die Erkenntnis, daß man nicht frei ist. Nachdem wir annähernd neun Kapitel lang gehört haben, wie Outsider eben dies hervorhoben, sollte es uns weiter keine Schwierigkeiten machen. Ein Teil von Gurdjews System besteht in der Methode, sich selbst und andere Menschen zu beobachten und dabei festzustellen, wie viele Handlungen gewohnheitsmäßig und mechanisch sind.

Einer der interessantesten Punkte in Gurdjews System, von uns aus gesehen, ist die Beschreibung der »drei Wege«: des Fakirs, des Mönches und des Yogi. Denn dies sind die drei Wege, die bereits im vierten Kapitel dieses Buches dargestellt wurden: Disziplin des Körpers, der Gefühle und des Geistes. Doch das Interessanteste ist Gurdjews Behauptung, daß sein System einen vierten Weg darstelle, der alle drei anderen einschließe. Gurdjews »Schule« im Süden Frankreichs nannte sich »Das Institut für die harmonische Entwicklung des Menschen«, harmonische Entwicklung seiner drei Wesensbereiche also. Offensichtlich haben Gurdjews System und der Outsider das gleiche Ziel.

In meinem Exemplar des Buches von Uspenski habe ich das Inhaltsverzeichnis durchgesehen, wonach verschiedene Kapitel als »philosophisch« oder »psychologisch« bezeichnet werden. Die »philosophischen« Teile mögen »wahr« sein oder nicht, man kann es schlechterdings nicht sagen. Eine Feststellung etwa wie die, daß der Mond eine jüngere Erde und die Erde eine jüngere Sonne sei, die Himmelskörper seien alle Lebewesen so wie wir, dergleichen mag man glauben oder nicht, wie der Leser jeweils will. Doch kann es keinerlei Zweifel geben hinsichtlich Gurdjews erstaunlichem durchdringenden Erkenntnisvermögen als Psychologe; und hierin berührt er das Thema dieses Buches.

Gurdjew lehrt, daß es vier Stadien des Bewußtseins gibt. Das erste Stadium ist der gewöhnliche Schlaf. Das zweite ist der Zustand, in welchem der gewöhnliche Bürger sein Leben verbringt und der – Gurdjew versteht dies ironisch – »waches Bewußtsein« genannt wird. Das dritte Stadium nennt sich »Selbst-Erinnern« (was gleich definiert werden soll), und das vierte Stadium schließlich »objektives Bewußtsein«.

Von unserem Standpunkt ist das »Selbst-Erinnern« das wichtigste Stadium. Wir haben im Verlauf der vorliegenden Studie viele Outsider gesehen, die diesen Zustand an sich erfuhren. Das beste Beispiel dafür ist vielleicht der »Steppenwolf«, als er mit Maria im Bett liegt; Yeats in dem »überfüllten Londoner Lokal« ist ein anderes.

Uspenski erklärt den Begriff »Selbst-Erinnern« mit großer Deutlichkeit. Wenn man einen körperlichen Gegenstand betrachtet, richtet sich die Aufmerksamkeit normalerweise nach außen, also von einem selbst zum Gegenstand hin. Wenn man in einen Gedanken oder in eine Erinnerung versunken ist, ist die Aufmerksamkeit nach innen gerichtet. Manchmal nun, ganz zufällig, richtet sich die Aufmerksamkeit zugleich nach außen wie nach innen, und das sind Augenblicke, in denen man sagt: »Wie, bin ich wirklich hier?« Man hat somit ein intensives Bewußtsein von sich selbst und seiner Umgebung. (Ein gutes Beispiel dafür in der Literatur ist Olenin beim ersten Anblick der Berge in Tolstois »Kosaken«, ein Augenblick vollkommenen Selbst-Erinnerns.) Uspenski sagt: »Augenblicke des Selbst-Erinnerns kamen entweder in neuen und unerwarteten Umgebungen, an einem neuen Ort, unter neuen Menschen, auf Reisen zum Beispiel ... oder aber in sehr gefühlsbestimmten Augenblicken, plötzlichen Gefahren und dergleichen.«

Selbst-Erinnern kann durch zielbewußte Disziplin herbeigeführt werden, aber das ist sehr schwierig. Man versuche, als Experiment, auf seine Uhr zu sehen und dann, während die Aufmerksamkeit darauf gerichtet ist, die Zeit abzulesen, seiner selbst bewußt zu werden, wie man auf die Uhr schaut. Es wird einen Augenblick geben, in dem man sowohl die Uhr wie sich selber wahrzunehmen vermag, doch wird er nicht länger als wenige Sekunden dauern. Sonst wird man entweder nur sich selbst und sein Hinschauen wahrnehmen, oder aber das Zifferblatt der Uhr. Dieser Augenblick des Selbst-Wahrnehmens, wenn man also auf die Uhr und sich selbst zugleich schaut, ist Gurdjews sogenanntes drittes Stadium. (Und tatsächlich versuchen Menschen, die unverbesserlich darauf bedacht sind, sich selbst zu dramatisieren wie der junge Nietzsche, lediglich, sich »außerhalb« der Situation zu stellen und dann sich selbst objektiv in der jeweiligen Situation zu sehen.) Um es mit den Worten des Outsiders auszudrücken: wir identifizieren uns mit unserer Persönlichkeit; unsere Identität gleicht einer Fensterscheibe, an die wir so fest gepreßt sind, daß wir kein Getrenntsein davon mehr fühlen können. Selbst-Erinnern ist, wie wenn man im Hintergrund steht, so daß man »sich selbst« (die Fensterscheibe) sehen kann und zugleich die Welt draußen, die von »einem selbst« verschieden ist. Uspenski weiß zu berichten, wie zielbewußte Übungen des Selbst-Erinnerns eigenartig gesteigerte Empfindungen hervorriefen. Offenbar war es ihm gelungen, eine Lösung zu finden, die der Outsider übersehen hat.*

»Ich ging einst den Liteini-Prospekt entlang in Richtung auf den Newski-Prospekt, doch trotz aller Bemühungen war ich nicht imstande, meine Aufmerksamkeit auf das Selbst-Erinnern gerichtet zu halten. Der Lärm, das bewegte Treiben, alles lenkte mich ab. Immer wieder verlor ich den Faden der Aufmerksamkeit, nahm ihn wieder auf, und dann verlor ich ihn von neuem. Schließlich empfand ich eine Art lächerlicher Gereiztheit gegen mich selbst, und so bog ich in die Straße zur Linken ein, entschlossen, meine Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß ich wenigstens für eine gewisse Zeit meiner selbst innwerden wollte, auf jeden Fall aber, bis ich die nächste Straße erreicht haben würde. Ich kam dann auch bis zur Nadejdinskaja-Straße, ohne den Faden der Aufmerksamkeit zu verlieren, mit Ausnahme vielleicht einiger kurzer Augenblicke. Dann wandte ich mich wieder zum Newski-Prospekt, immer noch im Selbst-Erinnern begriffen, und begann schon den seltsamen Gemütszustand inneren Friedens und Vertrauens, der nach Anstrengungen solcher Art eintritt, zu empfinden. Gleich um die Ecke, auf dem Newski-Prospekt war ein Tabakladn, wo ich gewöhnlich meine Zigaretten herstellen ließ. Während mein Selbst-Erinnern noch anhielt, dachte ich bei mir, daß ich dort vorbeigehen und Zigaretten bestellen wollte.

Zwei Stunden später erwachte ich in der Tawricheskaja, das heißt also: weit entfernt. Ich fuhr im Wagen zur Druckerei. Das Gefühl des Erwachens war außerordentlich lebhaft. Ich kann fast sagen, daß ich wieder zu mir kam. Ich erinnerte mich sogleich an alles: wie ich die Nadejdinskaja entlanggegangen, wie ich meiner selbst innegeworden war, wie ich an Zigaretten gedacht hatte und bei diesem Gedanken anscheinend ganz plötzlich in einen tiefen Schlaf verfallen und völlig darin aufgegangen war.

Zur gleichen Zeit aber, während ich in diesem Schlaf versunken war, hatte ich weiterhin folgerichtige und nützliche Handlungen vollzogen. Ich verließ den Tabakhändler, fuhr zu meiner Wohnung auf dem Liteini-Prospekt, telephonierte mit der Druckerei ... Auf dem Weg, während ich die Tawricheskaja entlangfuhr, begann ich ein seltsames Unbehagen zu empfinden, als ob ich etwas vergessen hätte. Und plötzlich fiel mir ein, daß ich vergessen hatte, mich meiner selbst zu erinnern.«

(Uspenski: »Auf der Suche nach dem Wunderbaren«, S. 120).

Gurdjew weist auch darauf hin, daß der Mensch eine erschreckende Menge Energie für etwas verschwendet, das er »negatives Empfinden« nennt, wie Furcht, Abscheu, Ärger und dergleichen. Diese Empfindungen, meint er, seien ganz und gar überflüssig für den Kräftehaushalt der

menschlichen Maschine und genauso schädlich, wie wenn man ein Streichholz auf einen Haufen Schießpulver wirft. Negatives Empfinden sei eigentlich ein Unglück, das die menschliche Energie-Fabrik sabotiert.

Der Mensch hat nun verschiedene »Zentren«: ein Gefühlszentrum, ein Antriebszentrum (das alles bewirkt, was mit den Bewegungen des Körpers zu tun hat), ein Zentrum des Intellekts und eines des Instinktes. Er hat auch ein sexuelles Zentrum, sowie zwei höhere Zentren, von denen er so gut wie nichts weiß, da sie tief im Unterbewußtsein wirken (freilich sind die »Visionen« der Heiligen lediglich Ausstrahlungen dieser Zentren gewesen). Der Mensch neigt dazu, alle diese Zentren durcheinanderzubringen, und so etwa die Energie, welche für das Antriebszentrum bestimmt ist, bei den Empfindungen einzusetzen, die des Gefühlszentrums wiederum beim Intellekt, oder die des Instinktzentums im Sexuellen; und anscheinend streben alle Zentren danach, dem sexuellen Zentrum die Kraft zu stehlen und ihm statt dessen eine Art Energie zukommen zu lassen, von der es praktisch keinen Nutzen hat (»Es ist eine ganz großartige Sache, wenn das sexuelle Zentrum mit seiner eigenen Energie arbeitet«, hat Gurdjew einmal zu Uspenski gesagt.) Ein bedeutender Teil von Gurdjews System ist seine Methode, die Zentren zu beobachten und zu erkunden, welche verschiedenen Funktionen sie jeweils haben.

Doch die Hauptschwierigkeit, welche das System bekämpfen soll, ist des Menschen Neigung, zu schlafen und Dinge mechanisch zu tun. Die Welt hat keinen Sinn für uns, weil wir alles mechanisch tun. So werden wir eines Tages etwa durch ein Gedicht, Musikstück oder Bild angeregt, und die ganze Welt ist plötzlich zehnmal so wirklich, so bedeutungsvoll für uns. Am nächsten Tage dann lesen wir das Gedicht wieder oder hören die Musik noch einmal, doch nun haben wir uns daran gewöhnt und nehmen beides »mechanisch« auf. Andere Dinge im Alltagsleben freilich werden am besten mechanisch getan. Ich kann beispielsweise eine Seite wie diese mit ziemlicher Geschwindigkeit auf der Schreibmaschine schreiben, weil die Arbeit vom intellektuellen Zentrum (das die ganze Arbeit des Schreibenlernens auf der Maschine zuvor getan hat) an das Antriebszentrum übertragen worden ist, welches sie viel besser verrichtet. Wenn alle Zentren ihre eigene Arbeit täten, dann gäbe es keine Verschwendung von Energie, und ein Höchstmaß an Intensität des Bewußtseins könnte erreicht werden.

Das schließliche »Maximum an Intensität« wäre die Grenze der möglichen Entwicklung des Menschen (vgl. Uspenskis Bändchen »Die Psychologie der möglichen Entwicklung des Menschen«). In ihrer Zielsetzung (dem höheren Bewußtsein) und dem Primat, den sie dem Begriff der Entwicklung gibt, hat Gurdjews Philosophie offensichtlich gemeinsame Züge mit der von Shaw, wobei der Unterschied darin liegt, daß dieser einer möglichen Entwicklung keine Grenze setzt: »Für das, was jenseits liegen mag, reicht Liliths Blick nicht weit genug. Genug, daß es etwas Jenseitiges gibt.« Eines Tages – »Zeitalter werden noch vergehen« – »wird vielleicht« der reine Geist »ungehindert über die Stätte hinfahren, wo bis dahin die materielle Welt gewesen ist, und Gott würde dann über dem Spiegel jener Wasser schweben«. Das ist T. E. Lawrence, und es ist echt Shaw, aber es ist nicht Gurdjew. Gurdjew hat das Ziel bewußt begrenzt: der erste Schritt ist, den hypnotischen Schlaf, in dem alle Menschen leben, zu brechen. Er hat ein Gleichnis, um das anschaulich zu machen:

»Es gibt eine orientalische Erzählung von einem sehr reichen Zauberer, der eine große Zahl Schafe besaß. Aber zugleich war dieser Zauberer recht geizig. Er wollte weder Hirten dinstellen, noch einen Zaun aufstellen um die Weide, auf der die Schafe grasten. So liefen die Schafe oft in den Wald, stürzten in Schluchten und dergleichen; außerdem aber liefen sie weg, da sie wußten, daß der Zauberer es auf ihr Fleisch und ihr Fell abgesehen hatte, und das mochten sie nicht.

Schließlich fand der Zauberer ein Mittel. Er hypnotisierte seine Schafe und suggerierte ihnen als erstes, daß sie unsterblich seien und ihnen kein Leid geschähe, wenn sie geschoren würden, daß dies im Gegenteil sehr gut und sogar angenehm für sie wäre; als zweites aber suggerierte er ihnen, daß der Zauberer ein *guter Herr* sei, der seine Herde so sehr liebe, daß er bereit wäre, alles auf dieser Welt für sie zu tun; und als drittes dann, falls ihnen überhaupt etwas geschehen sollte, es nicht eben jetzt sein würde, jedenfalls nicht an diesem Tag, und deshalb brauchten sie also gar nicht erst darüber nachzudenken. Weiterhin gab der Zauberer seinen Schafen ein, daß sie gar keine Schafe seien; manchen von ihnen sagte

er, sie seien Löwen, anderen, sie seien Adler, zu einigen jedoch, sie seien Menschen, und zu wieder anderen schließlich, sie seien Zauberer.

Nach alledem hatte es ein Ende mit seinen Sorgen und seiner Unruhe um die Schafe. Sie liefen nie mehr fort, sondern warteten ruhig die Zeit ab, daß der Zauberer ihr Fleisch und ihr Fell fordern würde. Diese Erzählung ist ein sehr gutes Bild von der Lage des Menschen.«

Und in einem früheren Abschnitt spricht Gurdjew mit den echten Akzenten mystischer Religion:

»(Der Mensch) ist in seinem Leben an alles gebunden: an seine Phantasie, seine Dummheit, sogar an sein Leid, an dies womöglich mehr als an alles andere. Er muß sich jedoch von aller Bindung freimachen. Solches Gebundensein an Dinge, Übereinstimmung mit Dingen, hält tausend »Ichs« im Menschen am Leben. Diese »Ichs« müssen sterben, damit das große Ich geboren werden kann. Aber wie kann man sie abtöten? ... An dieser Stelle nun kommt uns die Möglichkeit des Erwachens zu Hilfe. Erwachen heißt, die eigene Nichtigkeit erkennen, also erkennen, daß man völlig und unweigerlich mechanisch handelt und ganz und gar hilflos ist ... Solange einem Menschen nicht vor sich selber graut, weiß er nichts von sich.«

Und ein andermal meint er:

»Man muß auf einmal sterben und für immer ...«

Der heilige Johannes vom Kreuz drückt dies so aus:

»Vivo sin vivir en mi
Y de tal manera espero
Que muero porque no muero«

Ich leb', doch ist in mir kein Leben,
Und auf so hoffnungsvolle Weise
Ersterbe ich, da ich nicht sterbe.«

In »Alles und Jedes« erklärt Gurdjew des Menschen Gebundensein auf etwas kompliziertere Weise, doch ist dies für uns aufschlußreich als offensichtlicher Versuch der Neuschöpfung einer Legende von der Erbsünde. Er meint, daß eine Katastrophe im Weltall von der Erde zwei Stücke abgesprengt habe, die dann zu Satelliten wurden, den Mond nämlich und einen anderen kleineren Himmelskörper seinesgleichen, den die Menschen vergessen haben (obwohl er noch existiert). Diese beiden Monde, als Teil des Mutter-Körpers, mußten nun von der Erde her mit »Nahrung« versehen werden (es wurde bereits erwähnt, daß Gurdjew die Himmelskörper als lebendige Wesen ansieht), und diese »Nahrung« ist eine Art kosmischer Strahl, der von den Menschen hervorgebracht wird. Mit anderen Worten: der einzige Zweck der Menschen sei, »Nahrung« für den Mond zu schaffen.

Doch die Menschen wären nun natürlich aufgebracht wegen dieser völlig unselbständigen Rolle, die sie im Sonnensystem spielen sollten. Als sie nun anfangen, die »objektive Vernunft« (Gurdjews viertes Stadium des Bewußtseins) zu entwickeln, wurde ihr Eifer zu einer Gefahr für die Existenz des Mondes. Ein eigens berufener Rat von Erzengeln entschied, der Entwicklung »objektiver Vernunft« müsse ein Ende gesetzt werden. So pflanzten sie dem Menschen ein Organ ein, das sie »Kundabuffer« nannten und dessen besondere Aufgabe es war, den Menschen die Phantasie als Wirklichkeit erscheinen zu lassen. Und seit diesem Tage nun sind die Menschen in ihre Träume versponnen und erfüllen aufs beste ihre Funktion, Nahrung für den Mond zu schaffen. Leider führt sie ihre Unfähigkeit, die Dinge objektiv zu sehen, in erschreckendem Maß zur Selbstzerstörung. Es ist notwendig, daß zumindest einige wenige Menschen eine neue Art des Bewußtseins entwickeln, wenngleich langsam, mühsam, instinktiv, und ohne zu begreifen, was da geschieht. Würde solch ein Mensch nicht ein vollkommener Outsider sein?

Die Menschen schlafen alle. Das ist der Punkt, zu dem Gurdjew immer wieder zurückkehrt. Man muß sie dazu bringen, zu fühlen, wie dringlich und notwendig es ist, daß sie aufwachen. Nach jener Legende vom Zauberer aber hat es eine neue und schreckliche Bedeutung, wenn man etwa die Masse der zufriedenen Bürger »Schafe« nennt. Am Ende von »Alles und Jedes« fragt der Enkel des »allwissenden Beelzebub« (der hier Gurdjews Sprachrohr ist), ob es noch möglich sei,

die Menschheit zu retten und »sie auf den rechten Weg zu führen«. Beelzebub erwidert: »Das einzige Mittel, die Wesen auf dem Planeten Erde zu retten, wäre, ihnen wieder ein neues Organ einzupflanzen ... wie Kundahuffer, ... von solcher Art, daß jeder die Unvermeidbarkeit des eigenen Todes spüren müßte, wie eines jeden Menschen, auf den sein Blick oder seine Aufmerksamkeit fällt.«

Das ist wieder die religiöse Mahnung: Gedenke deiner letzten Dinge ... Doch können wir nun einmal sehen, wie unmaßgeblich der Gedanke ist von »einem allegorischen Ort, wohin niemals das Sein gekommen«. Das Dasein ist es, was zählt. Der Mensch muß stärker leben; er muß mehr sein. Und deshalb muß er sich unablässig des Prinzips der Begrenzung bewußt sein. »Es gibt eine bestimmte Zeit, eine bestimmte Frist für jedes Ding«, so hat Gurdjew zu Uspenski gesagt, »Möglichkeiten für jedes Ding aber gibt es jeweils nur für eine bestimmte Zeit.«

Es erweist sich nun, daß diese Studie dazu geführt hat, eine Reihe von Begriffen zu formulieren, die zweifellos religiöser Art sind. Wir haben demgemäß den ganzen Bereich menschlichen Lebens durchlaufen und die Grenzlinien der Religion von neuem bezeichnet. Indessen sind eine große Anzahl von Begriffen nicht erwähnt worden, die von vielen aufrichtig frommen Menschen als unbedingt wesentlich für die Religion gehalten werden – Gott, Himmel und Hölle unter anderen –, und was hier dargestellt wurde, könnte man die bloßen Vorbedigungen der Religion nennen, den unerläßlichen Umriß ihres Wesens. Dies ist meiner Meinung nach der religiöse Rahmenbau, wie er zunächst für das Menschengeschlecht vorhanden war. Es erfordert beständige Schärfe des Denkens, zu verhindern, daß diese Erörterungen sich ins Unbestimmte verlieren. Unser Kriterium war dies: daß jegliche »Wahrheit« in der Religion subjektiv bestimmbar sein soll. Wenn wir wie gewöhnlich von der Wahrheit als einer Idee sprechen, so meinen wir ihre Beziehung zu einer äußeren Gegebenheit. »Wahrheit ist Subjektivität«, hat Kierkegaard gesagt. Das ist die existentialistische Auffassung. »Der Hund ist blau.« Ist das eine religiöse Wahrheit, könnte es überhaupt eine sein? Nein, denn selbst wenn es objektiv wahr sein sollte, daß der Hund blau ist, so ist es eben eine »objektive Wahrheit«, und darum könnte es keine religiöse Wahrheit sein. »Es gibt eine geistige Welt, in die wir alle eingehen, wenn wir sterben.« Das mag wahr sein, in demselben Sinne, wie der Hund blau ist; doch in diesem Falle handelt es sich um eine Wahrheit, welche die äußere Welt betrifft, und deshalb wieder nicht um eine religiöse Wahrheit. Religiöse Wahrheit kann es nicht abgesondert von strengem Denken geben, ohne das Bemühen des Einzelnen, sie zu verwirklichen. Als Meister Eckehart schrieb: »Der Mensch kann nicht ohne Gott leben, aber Gott kann auch nicht ohne den Menschen leben. Ohne den Menschen würde Gott nicht wissen, daß er ist«, da sprach er eine subjektive Wahrheit aus, aber als die Brüder vom Freien Geiste dies zu einer Entschuldigung für völlige Vernachlässigung des Willens und aller moralischen Maßstäbe machten, stimmte sie, soweit es die Brüder betraf, nicht mehr. Die absolute und strengste geistige Wahrheit hört auf, wahr zu sein, wenn es kein Leben gibt, das sie bestätigt. In Jakob Böhmes Schriften fragt ein Student: »Wohin geht die Seele nach dem Tod?« Doch sein Meister erwidert: »Es bedarf dessen nicht, daß sie irgendwohin geht. Himmel und Hölle sind überall gleichermaßen«, und das ist offenbar der Versuch einer »objektiven« Darstellung der Wahrheit. Aber es ist auch Böhme, der seinem Leser mit einer an Nietzsche gemahnenden Kraft in seinem ersten Buch warnend entgegenruft: »Wenn du nicht ein Selbst-Überwinder im Geiste bist, dann lege mein Buch fort. Befasse dich nicht damit, sondern bleibe bei deinem gewöhnlichen Unsinn.« Dies ist das Wesen der Religion.

Als T. E. Hulme im Jahre 1917 in Frankreich fiel, hinterließ er Bruchstücke einer ungeheuren Aufgabe. Es war ein Werk, welches Nietzsche schon für ihn begonnen hatte, als er »mit dem Hammer« philosophierte. Der erste Schritt zu einer neuen Definition der Religion besteht darin, daß man bei den alten Werten einiges von den Auswüchsen entfernt und versucht, ihre Gestalt so wieder herauszuschälen, wie sie sich für die Menschen darstellte, die sie geschaffen hatten.

Doch schon hundert Jahre lang oder mehr haben Outsider den Hammer geschwungen, ohne sich dessen bewußt zu werden, was sie taten, und haben damit langsam neue Werte geschaffen. Vier Jahrzehnte nach Hulmes Tod aber können wir nun allmählich die Ergebnisse von hundert Jahren geistigen Forschens erkennen. Hulme betrachtete seine »Spekulationen« als ein Vorwort zu Pascals »Pensées«, aber es wäre vielleicht zutreffender, wenn man sie als Epilog eines bestimmten Bereiches der Outsider-Literatur ansehen wollte, der mit Dostojewskijs »Aufzeichnungen aus dein Untergrund« einsetzt und dann Hesses Roman vom »Steppenwolf«, weiterhin Granville

Barkers Schauspiel »Das geheime Leben«, Nijinskijs »Tagebuch« sowie schließlich Wells' Schrift »Der Geist am Ende seiner Möglichkeiten« umfaßt.

Man sollte einer Analyse der »Spekulationen« vielleicht einige Worte über die Entwicklung des Existentialismus vorausschicken. Hulmes ganzes Denken ist nicht systematisch angelegt, und der einfachste Weg zum Verständnis seiner Haltung, seiner Meinung von der Philosophie, führt wohl über Kierkegaard.

Als Kierkegaard seine Auflehnung gegen Hegel in der »Unwissenschaftlichen Nachschrift« zum Ausdruck brachte, vertrat er einen philosophischen Standpunkt gegenüber der Philosophie; doch darf man sich nicht verwirren lassen hinsichtlich der Bedeutung dessen, was er tat. Etwa zwei-einhalb Jahrtausende früher hatte Aristophanes aus eben derselben Geisteshaltung heraus Sokrates mit Schmutz beworfen, aus der Abneigung des Dichters nämlich gegen den Logiker. Die westliche Zivilisation hat indessen Aristophanes allzu eilig verurteilt. Der wirklich strittige Punkt ist nicht, ob zwei und zwei vier ergibt oder fünf, sondern vielmehr, ob das Leben Fortschritte macht durch Menschen, die *Worte* schätzen oder durch solche, die zu leben vorziehen. Die sokratische Geschichtsauffassung (ihr Wortführer in unserer Zeit ist Professor Whitehead) lehrt, daß die Zivilisation in dem Maße voranschreitet, wie ihre Denker an Abstraktionen, am Wissen um seiner selbst willen interessiert sind. Aristophanes beklagte diese Ketzerei und machte Sokrates bei jeder Gelegenheit lächerlich. Für ihn wie für Nietzsche ist die Wissenschaft lediglich ein Mittel zum Leben; so etwas wie abstrakte Wissenschaft gibt es überhaupt nicht – es gibt nur zweckdienliche Wissenschaft oder unnützes Gewäsch. Und wahrscheinlich hätte Aristophanes, wenn er jemals zu einer Definition solcher zweckdienlichen Wissenschaft gedrängt worden wäre, geantwortet: Was immer den Menschen befähigt, stärker zu leben. Soviel läßt sich aus dem Geist seiner Schauspiele entnehmen.

Kierkegaard empfand dasselbe. Als ein sehr intensiv lebendes, intensiv leidendes Einzelwesen interessierte es ihn nicht, ob der Mensch, abstrakt gesehen, sich in ein großes »abstraktes universales System« einfüge; er wußte nur von der schlichten, endlichen, schuldigen und leidenden Kreatur namens Sören Kierkegaard, welcher vor Gott eine Entscheidung zu treffen hatte und Gewißheit brauchte, daß es letztlich und unbedingt auf diese Entscheidung ankam; nicht aber, daß die universale Ordnung gut weiterbestehen könnte, ganz gleich, ob er sich nun für Gott oder den Teufel entschiede.

Angesichts des stufenweisen Wandels der Bedeutung des Existentialismus bei Sartre und Heidegger müssen wir einsehen, daß Kierkegaards Auflehnung ein Protest für die Leidenden und Betroffenen war, gegen das Abstrakte und Unpersönliche. Sartres endlose Winkelzüge mit dem »für sich« und »an sich« (in »Das Sein und das Nichts«) würden ihn ebenso heftig verdrossen haben wie Heideggers Haarspaltereien über Sein und Zeit. Er hätte wohl James Thompsons »Stadt der schrecklichen Nacht« oder Eliots »Aschermittwoch« vorgezogen; und es kann kein Zweifel sein, daß der Outsider diese Vorliebe teilt. Kierkegaards Haltung ist so existentiell, daß sein Christentum eine Religion darstellt, die Gott als den Mittler zwischen ihm und seinen Mitmenschen ansieht und noch nicht einmal deren Existenz anerkennen kann, ohne zunächst die Existenz Gottes anerkannt zu haben. Er ist der extreme Fall des Dichters, der sagt: »Ich will nicht dienen«, – non serviam –, wie Stephen Dedalus. »Ich will niemand außer Gott dienen und meiner Seele; fort aber mit allen solchen Begriffen wie Erkenntnis und Zivilisation oder soziale Belange und gute Werke.«

Es ist notwendig, diese extreme Haltung hervorzuheben, um volle Klarheit darüber zu haben, was hier nun das Wesen der Religion ausmacht. Erkenntnis und Zivilisation und gute Werke werden nicht verneint, nur ihre Vorrangstellung. Die Haltung von Leigh Hunts Abou Ben Adhem, der gesteht, daß er Gott nicht liebt, aber zu den Engeln sagt: »Nehmt mich als einen, der seine Mitmenschen liebt«, ist demgegenüber abscheulich in ihrer sentimentalischen Spitzfindigkeit.

Hulme glich Kierkegaard; Religion war für ihn eine Sache des Instinkts. Er ist ein Dichter und sucht seinen Zugang zur Religion als Dichter. Er vergleicht nicht (wie Plato) ein Kind mit einem Stern, sondern vergleicht die Sterne mit Kindern:

»Ein Hauch von Kälte in der Augustnacht
Ich wanderte über Land

Und sah den rötlichen Mond
Wie einen rotgesichtigen Bauer über der Hecke lehnen.
Ich blieb nicht stehen, um ihn anzusprechen,
sondern nickte ihm nur zu.
Und ringsumher standen die stillen Sterne
Mit blassen Gesichtern, wie Sadt Kinder.«

Sein Weg zur Religion entspricht dem von G. K. Chesterton. Bei Chesterton gibt es einen Helden, der London so sehr liebt, daß er sich niemals einfallen lassen würde, zu sagen: »ein Taxi kam um die Ecke wie der Wind«, sondern eher: »Der Wind kam um die Ecke wie ein Taxi.« Das ist der existentialistische Weg. Der Weg der Veräußerung (wie Hegel es nennt) weist nach außen, zur Abstraktion, der Weg der Mystik aber nach innen, zum Konkreten.

Hulme brachte seine Abneigung gegen den Weg nach außen, den romantischen Weg, in dem Essay »Romantik und Klassik« zum Ausdruck:

»Der Romantiker, da er den Menschen als etwas Unendliches versteht, muß immerfort über das Unendliche reden ... (Er) schwebt beständig über Abgründen, fliegt empor in ewige Regionen. Das Wort »unendlich« kommt in jeder zweiten Zeile vor ...

Hier liegt die Wurzel aller Romantik: daß der Mensch, das Einzelwesen, ein unendliches Reservoir von Möglichkeiten darstellt; und wenn man die Gesellschaft nun umgestalten kann, indem man die herrschende Ordnung zerstört, dann werden diese Möglichkeiten zum Zuge kommen, und es wird einen Fortschritt geben ...

Man kann die klassische Haltung ganz klar als das genaue Gegenteil davon definieren. Der Mensch ist ein in außerordentlichem Maße festgelegtes und begrenztes animalisches Wesen, dessen Natur sich absolut gleichbleibt. Nur durch Tradition und Organisation kann etwas Leidliches aus ihm herausgebracht werden.«

Diese Unterscheidung liegt allem zugrunde, was Hulme zu sagen hat. Über moderne Kunst beispielsweise (womit bei ihm etwa Picasso und Gaudier-Brzeska gemeint sind) äußert er:

»Es gibt zwei Arten von Kunst, die geometrische und die vitale, und sie sind in ihrer Art völlig verschieden voneinander. Diese beiden Kunstrichtungen sind keine Abwandlungen einundderselben Kunst, sondern sie verfolgen verschiedene Ziele und sind geschaffen zur Befriedigung unterschiedlicher geistiger Bedürfnisse ... Jede von beiden entspringt und entspricht einer bestimmten Gesamthaltung der Welt gegenüber ...«

Nun muß es dem Leser so scheinen, als ob Hulmes eigentliche Tat gewesen sei, einen Unterschied zwischen der optimistischen Weltansicht, d. h. der humanistischen, und der pessimistischen zu schaffen, wobei er die pessimistische Ansicht als »religiös« bezeichnete. Aber damit würde man der scharfsinnigen Gedankenführung Hulmes nicht gerecht werden. Es kann vielleicht am besten klargemacht werden, wenn man auf Nietzsches Darstellung von Schopenhauers Weltbild (»Weltanschauung«) zurückgreift. Schopenhauers im Grunde buddhistische Anschauung erkannte den Willen als die der Welt zugrundeliegende Wirklichkeit, betrachtete aber den Willen als abhängig von der Welt der Idee, der Vorstellung, in welcher er zum Handeln nur aufgerufen werden kann durch ein Ziel, das außerhalb seiner selbst und in der Welt der Idee liegt. Die Freiheit des Menschen aber liegt darin, daß er sich weigern kann, zu handeln. Nietzsches tieferes Erleben des Willens, seine »Verheerungen«, ließen ihn Schopenhauers Schlußfolgerungen ablehnen, ohne jedoch seine Analyse der Welt als Wille und der Welt als Vorstellung zu verwerfen. Nietzsches großartige Konzeption vom Ja-sagen gab ihm selber einen Begriff vom Ziel, das positiv gesehen wird. Kurzum, Nietzsche war ein religiös veranlagter Mystiker.

Ehe nun die aufschlußreichsten Abschnitte aus den »Spekulationen« zitiert werden, mag es nicht minder dienlich sein, hier zunächst eine Klärung dieses Gegensatzes zwischen Nietzsches Vitalismus und Hulmes religiöser Haltung anzustreben. Die Kluft ist nicht so weit, wie sie auf den ersten Blick scheint. Hulme war nicht gewillt, sich auf Ähnlichkeiten einzulassen, da die Anhänger Nietzsches wie die Shaws einen vitalistischen Extremismus befürworteten, der im Humanismus gipfelte. Indessen ist Shaw tot, und Nietzsche wird in England kaum gelesen; zudem hat Eliot das ursprüngliche Einverständnis getrübt, indem er sie durch eine förmliche Kampagne literarisch in Verruf brachte und damit zeitweilig im Bereich seiner kritischen Diktatur als »un-

modern« abstempelte. Hulmes Einfluß auf Eliot ist wohlbekannt, und beider Angriffe auf den Vitalismus zielen in dieselbe Richtung. So schreibt Eliot:

»Mr. Babbit sagt: ›Dem höheren Willen den ersten Rang einzuräumen, ist nur eine neue Art auszusprechen, daß Leben ein Akt des Glaubens ist ...‹

Dies ist ganz richtig, doch wenn Leben ein Akt des Glaubens ist, so müssen wir wohl auch fragen, des Glaubens woran? Die, denen die Sache des Lebens über alles geht, mit Mr. Bernard Shaw an ihrer Spitze, würden wahrscheinlich antworten: ›an das Leben selbst‹; aber ich möchte Mr. Babbit nicht etwas derart Törichtes vorwerfen.«

Und Hulme sagt:

»Biologie ist nicht Theologie, noch kann Gott mit Ausdrücken wie ›Leben‹ oder ›Fortschritt‹ definiert werden ...«

Dabei hat Eliot nun Shaw einfach falsch wiedergegeben, während Hulmes Satz an sich wohl stimmt, aber wiederum auch nicht auf Shaw oder Nietzsche paßt. Hulmes Wunsch, in keiner Hinsicht für einen Anhänger Nietzsches gehalten zu werden, hat ihn einige nicht zutreffende Aussagen über das Verhältnis seiner eigenen Anschauungen zu denen Nietzsches machen lassen, zum Beispiel in einer langen Abhandlung über eine »Kritik der Befriedigung«; er wendet hier einen lebendigen Vergleich an, um seinen Argwohn gegenüber den Philosophen und ihren »Systemen« zu bekunden:

»Ein Mensch könnte etwa einen Panzer tragen, so kompliziert und vollendet, daß er dem Bewohner eines anderen Planeten, der niemals dergleichen gesehen hat, wie eine ganz unpersönliche und allgewaltige mechanische Macht erscheinen mag. Wenn er dann jedoch das gepanzerte Wesen beispielsweise einer Dame nachlaufen oder in der Speisekammer Pasteten essen sähe, würde er sogleich erkennen, daß er es nicht mit einer gottähnlichen oder mechanischen Größe zu tun hat, sondern einem gewöhnlichen Menschen, der nur ungewöhnlich ausgestattet ist.«

Das entspricht im wesentlichen der Kritik Nietzsches an den Philosophen im ersten Teil seines Buches »Jenseits von Gut und Böse«, wo er die »Vorurteile der Philosophen« angreift. Aber Hulme möchte eben nicht als Jünger Nietzsches gelten und erklärt deshalb:

»Ich will damit keinerlei Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit einer wirklich wissenschaftlichen Philosophie verbinden. Ich meine nicht, was Nietzsche im Sinne hatte, als er sagte, ›Gib dich nicht mit Gedanken darüber ab, ob das, was ein Philosoph sagt, wahr ist, sondern frage, wie er dazu kam, es für wahr zu halten‹. Das ist eine Art von Skepsis, die ich einfach für modernen Unsinn halte. Reine Philosophie sollte vielleicht auch ganz objektiv und wissenschaftlich sein.«

Hulme erkannte also nicht oder wollte nicht erkennen, daß Nietzsche die Möglichkeit einer objektiven Philosophie nie geleugnet, sondern es nur abgestritten hat, daß eine nichtexistentialistische Philosophie Geltung haben könne. Nietzsche und Hulme meinten genau dasselbe mit ihrer Kritik an den Philosophen. Das wäre Hulme vielleicht klarer geworden, wenn er Kierkegaards Schriften gekannt hätte.

Für philosophisch nicht interessierte Leser mag das alles wie Haarspalterei aussehen, die weitab geführt hat von der Analyse des Outsiders; doch soll nun versucht werden, die Dinge mit wenigen Sätzen zurechtzurücken. Das Problem des Outsiders läuft auf eine Art der Weltbetrachtung hinaus, die als »pessimistische« bezeichnet werden kann (wie etwa bei Roquentin). Es wurde hier versucht nachzuweisen, daß dieser Pessimismus wahr und echt ist. Er bemängelt darum auch die humanistischen Ideale von dem »Menschen, der über steinerne Stufen toter Ichs zu höheren Dingen aufsteigt usw.«, und übt Kritik an der Philosophie, indem er meint, daß der Versuch des Philosophen, die Welt kennenzulernen, keinen Zweck habe, solange dieser sich selbst nicht kennt. Er sagt rundheraus, daß die ideale »objektive Philosophie« nicht von reinen Denkern zustandegebracht werden wird, sondern von Menschen, die den Denker, den Dichter und den Tatmenschen in sich vereinen. Die erste Frage der Philosophie ist nicht »Welchen Sinn hat das Weltall?«, sondern »Was sollen wir mit unserem Dasein beginnen?«, d. h. ihr Ziel ist nicht ein System, das geistig stichhaltig sein soll, sondern die Erlösung des Individuums. Ich möchte be-

haupten, daß dies eine religiöse Aussage ist, ob wir sie nun bei Augustin oder bei Shaw finden, und der Versuch, dies darzutun, war nicht zum wenigsten die Absicht dieses Buches.

Hulme hat eine beispiellose Klarheit in der Unterscheidung der philosophischen (humanistischen) und der religiösen Anschauung, und man kann die Grundlagen seines Gegensatzes zu Nietzsche den ersten Seiten der »Spekulationen« entnehmen, wo er die Wirklichkeit in drei Bereiche einteilt: den physischen, den vitalen und den religiösen:

»Nehmen wir an, die Wirklichkeit sei in drei Regionen eingeteilt, die voneinander durch absolute Unterteilungen, durch wirkliche Unterbrechungen getrennt sind:

1. Die anorganische Welt der mathematischen und physikalischen Wissenschaft
2. die organische Welt der Biologie, der Psychologie, der Geschichte und
3. die Welt der ethischen und religiösen Werte.«

Nietzsche stimmt mit der augustiniischen Theologie überein, wenn er die Welt als im wesentlichen aus Materie und Geist geschaffen ansieht und das Leben als den Bereich der Wechselwirkung zwischen beiden. Es gibt da keine unüberbrückbare Kluft. Die anorganische Materie wird beständig in organische umgewandelt. Hulme hat das in einem anderen Essay über Bergson zu ergründen versucht.

»Den Prozeß der Entwicklung kann man nur als die allmähliche Einschaltung von immer mehr Freiheit in die Materie beschreiben ... In der Amöbe, so könnte man vielleicht sagen, hat dann die Triebkraft eine kleine Lücke geschaffen, durch welche freie Aktivität in die Welt eingelassen werden konnte, und der Entwicklungsprozeß ist die stufenweise Erweiterung dieser Lücke.«

Hier wie auch sonst gebrauchte Hulme den Ausdruck »Entwicklung« ohne irgendwelchen kritischen Akzent. Die Quintessenz seiner Kritik am Humanismus und an der Romantik ist in folgendem Satz (mit dem die Klassik beschrieben wird) enthalten: »Man glaubt immer an den Begriff einer Begrenzung.« Er sagt:

»Der Wert der Freiheit des Menschen wird weit übertrieben. Daß wir bei bestimmten, seltenen Gelegenheiten frei sind, davon überzeugen mich meine Religion und die Anschauungen, die mir die Metaphysik vermittelt. Viele Handlungen aber, die wir gewöhnlich als frei bezeichnen, sind in Wirklichkeit nur automatisch.«

Es erübrigt sich, hier auf die Ähnlichkeit zu Gurdjews Vitalismus hinzuweisen. Es gibt auch da den Begriff der Begrenzung. Und Hulme faßt seine Gedanken wie folgt zusammen:

»Man könnte die Vorgänge bei der Entwicklung also beschreiben, indem man sagt: es hat den Anschein, als ob ein ungeheurer Strom von Bewußtsein die Materie durchdrungen hätte und nun versuchte, diese so zu gestalten, daß er Freiheit in sie einschleusen könnte. Aber bei diesem Vorgang hat sich das Bewußtsein selbst nach bestimmten Richtungen hin verstrickt. Die Materie hat das gestaltende Bewußtsein in Fesseln gelegt und in ihrer Automatik eingefangen. Im Pflanzenreich zum Beispiel sind das Unwillkürliche und Unbewußte die Regel. Bei den Tieren hat das Bewußtsein mehr Geltung, aber im ganzen Verlauf der Entwicklung wird die Freiheit von der Automatik bedrängt und schließlich von ihr erdrückt. Man kann sich vom Gang der Dinge etwa folgendermaßen ein Bild machen: Es ist, als ob ein Strom des Bewußtseins in die Materie wie in einen Tunnel einfließt und nun bei seinem Vordringen nach allen Seiten hin Gänge gräbt, von denen die meisten von allzu hartem Felsgestein aufgehalten werden, bis er schließlich jedoch zumindest in einer Richtung den Felsen durchbricht und wieder in das Leben zurückflutet ... Dieser Durchgang durch die Materie gibt einem Teil des Bewußtseinsstromes vielleicht einen gewissen Zusammenhalt, der ihm ermöglicht, als ein beständiges Ganzes auch nach dem Durchbruch erhalten zu bleiben.«

Man kann das vielleicht mit Liliths Rede am Schluß von Shaws »Zurück zu Methusalem« vergleichen, und zwar mit dem Satz: »Ich brachte Leben in den Strudel der Kraft und zwang meinen Feind, den Urstoff, einer lebendigen Seele zu gehorchen. Aber indem ich den Feind des Lebens zum Sklaven machte, machte ich ihn zum Herrn des Lebens. Denn darauf läuft alle Sklaverei

hinaus.« Und Liliths Rede enthält auch das Credo des Outsiders: »Ich meine, vor allen Dingen sollten sie den Stillstand fürchten ...«

Bei Shaw ist hier, wie bei Gurdjew und Nietzsche, die ungeheure Anstrengung des Willens erkannt, wie sie notwendig ist, um schon ein kleines Stück Freiheit zum Ausdruck zu bringen – was sie alle drei als religiöse Denker einem Pascal und Augustin an die Seite stellt. Ihre Anschauung aber wird vor dem Pessimismus bewahrt lediglich durch die mystische Erkenntnis der Möglichkeiten des reinen Willens, der aus den Verstrickungen der Automatik befreit ist. (Eliots Satz im »Familiientag«: »Und teilweise Beobachtung des eigenen Automatismus«, stellt ihn neben Hulme, Gurdjew und Bergson, so wie denn jenes andere Wort: »Mache deinen Willen vollkommen« in »Der Felsen« seine Gedankenverwandtschaft mit Nietzsche sowohl als auch mit Jakob Böhme und Meister Eckehart betont.)

Hulme sagte das Ende der gegenwärtigen humanistischen Epoche voraus, die, wie er nachwies, mit der Renaissance eingesetzt hatte und ihrer Mißachtung des Dogmas von der Erbsünde, des absoluten begrenzenden Prinzips. Er glaubte, daß man dieses Dogma nicht verwerfen könne, ohne alle Linien klaren Denkens zu verwischen und sentimental-optimistischen Gedankengängen Tür und Tor zu öffnen. Er erkannte:

»Eine neue anti- humanistische Ideologie könnte nicht in einer bloßen Wiederholung mittelalterlichen Denkens bestehen. Die humanistische Periode hat eine gewisse Aufrichtigkeit in der Wissenschaft entwickelt und einen gewissen Begriff von Gedanken- und Handlungsfreiheit, der bleiben wird ...«

Eine schrittweise Veränderung im geistigen Klima, seit Hulme diese Worte schrieb, spricht für seine tiefdringende Einsicht.

Die antihumanistische Epoche wird die Folge des unbeeirrten Forschens solcher Männer wie Blake, Nietzsche, Dostojewskij und Shaw sein. Humanismus ist nur ein anderer Name für geistige Trägheit oder einen vagen Halb-Glauben, wie ihn Naturwissenschaftler und Logiker angenommen haben, deren Köpfe zu sehr mit der Welt der Mathematik und der Physik beschäftigt waren, als daß sie sich um religiöse Begriffe gekümmert hätten. Solchen Menschen muß man lediglich die Grundlinien und Ableitungen dieser Begriffe klar und faßlich darlegen. Man kann von ihnen nicht erwarten, daß sie den ganzen Unsinn, den die Renaissance hinterlassen hat, auszumerzen. Dies ist Sache derer, die tief genug von religiösen Dingen angerührt sind, hier mit Hacke und Schaufel zu Werke zu gehen. Im Vorwort des Bandes »Zurück zu Methusalem« hat Shaw nachdrücklich auf diese wirkliche Notwendigkeit hingewiesen:

»Die Kirchen mögen sich selber die Frage vorlegen, warum es gegen die Dogmen der Mathematik keine Auflehnung gibt, wie es sie gegen die Dogmen der Religion gibt. Es liegt nicht daran, daß die mathematischen Dogmen verständlicher sind. Das Gesetz von den reziproken Quadraten ist dem gewöhnlichen Menschen genau so unverständlich wie das athanasische Glaubensbekenntnis. Es liegt nicht daran, daß die Wissenschaft von Legenden, Zauberei und Wundern frei wäre, daß niemals Quacksalber zu Helden und Heiligen und wertlose Schurken zu Entdeckern und Erforschern und in Biographien verherrlicht würden. Im Gegenteil, die Ikonographie und Hagiologie der Wissenschaft ist ebenso geschwätzig wie meistens unsauber. Aber keinem Studenten der Naturwissenschaft hat man jemals gepredigt, das spezifische Gewicht bestehe in dem Glauben daran, daß Archimedes dem Bade entrann und nackt durch die Straßen von Syrakus lief, Heureka! Heureka! rufend, oder daß das Gesetz von der Schwerkraft zu verwerfen sei, wenn irgend jemand beweisen könne, daß Newton niemals in seinem Leben in einem Obstgarten war ... In der Mathematik und der Physik wird der Glaube noch rein erhalten, und man kann das Gesetz annehmen und die Legenden ablehnen, ohne der Ketzerei verdächtigt zu werden.«

Man mag dies verbinden mit Hulmes Absage an das religiöse »Sentiment« in seinen »Spekulationen«:

»Ich habe keines jener Gefühle von Heimweh, von Ehrfurcht vor der Tradition, kein Verlangen, das Empfinden eines Angelico wiederzugewinnen, wie es fast alle modernen Verfechter der Religion zu beseelen scheint. Alles das will mir wie ein Schwindel vorkommen. Worauf es ankommt, das sind – was niemand zu erkennen scheint die – Dogmen, wie etwa

das von der Erbsünde ... Daß der Mensch in keiner Weise vollkommen ist, sondern eine elende Kreatur, die jedoch Vollkommenheit begreifen kann. Es ist demnach nicht so, daß ich um des Sentiments willen mir das Dogma gefallen lasse, sondern daß ich allenfalls das Sentiment um des Dogmas willen in Kauf nehme.«

Das Verständnis der Haltung, die hinter diesen Worten steht, ist meiner Meinung nach eine der wichtigsten Notwendigkeiten unserer Zeit.

Hulme betrachtete seine »Spekulationen« als Einführung in die Lektüre Pascals. Das Bestreben dieser Studie über den Outsider war, als Einführung in ein noch weiteres Gebiet zu dienen, das von Shaw und Gurdjew einerseits und von einem orthodoxen Protestanten wie Kierkegaard oder auch einem orthodoxen Katholiken wie Newman andererseits begrenzt wird. Das Buch hat sich dabei freilich mit einem großen Teil jenes Gebietes befaßt, das bereits in Reinhold Niebuhrs »Natur und Schicksal des Menschen« eine glänzende Darstellung erfahren hat, desgleichen in verschiedenen Werken von Berdjajew, und der Verfasser weiß sich ihnen zu Dank verpflichtet, wie auch (gemeinsam mit vielen anderen jungen Menschen seiner Generation) Eliots tiefeschürfenden Essays über den Humanismus und die religiöse Haltung. Rückschauend kommt man zu der Ansicht, daß wohl kein Buch vom Umfang des vorliegenden das gesteckte Ziel erreichen kann.

Wenn es als Anregung zum Wiederlesen Shaws dienen könnte, so hätte es schon mehr als seinen Zweck erfüllt. Zur Zeit erfährt Shaw eine Unterschätzung, die nicht ihresgleichen hat, seit Shakespeare im 17. Jahrhundert in Vergessenheit geriet. Solche Unterbewertung eines der bedeutendsten religiösen Lehrmeister wäre wohl das schlimmste Symptom unseres Zeitalters, wenn sie nicht durch das steigende Interesse an existenzialistischen Denkern wie Berdjajew, Kierkegaard und Camus aufgewogen würde. Wenn Hulmes »neues religiöses Zeitalter« geboren werden soll, ehe sich unsere Zivilisation selbst zerstört, so muß die gesamte Welt in geistig fruchtbarem Bemühen dazu beitragen.

Es blieben noch viele Schwierigkeiten, die hier nicht berührt werden können. Das Problem für die »Zivilisation« ist die Annahme einer religiösen Haltung, die sich so *objektiv* begreifen läßt wie die Überschriften der Zeitungen vom vergangenen Sonntag. Aber das Problem für den einzelnen wird immer das Gegenteil davon sein: das bewußte Streben, das Ausmaß der Erfahrung im Sehen und Fühlen **nicht** zu begrenzen; der unerträgliche Kampf, die empfindsamen Bereiche des Wesens, sich als Ganzes zu sehen, obwohl der Selbsterhaltungstrieb gegen den Schmerz der inneren Ausweitung ankämpft und alle Regungen geistiger Bequemlichkeit bei jeder neuen Anstrengung Wellen von Müdigkeit auftürmen. Der Einzelmensch beginnt diesen langen, mühseligen Weg als Outsider, er wird ihn vielleicht als Heiliger vollenden.



ENDE

Quellennachweis

Erstes Kapitel

- 1a Barbusse, Henri: (deutsch) »Die Hölle«, Zürich 1019, S. 79 f
- 1b ebenda, S. 10
- 1c ebenda, S. 7 f
- 1d ebenda, S. 14
- 1e ebenda, S. 41
- 1f ebenda, S. 266 f
- 1g ebenda, S. 21 f

- 2a Wells, H.G.: (deutsch) »Der Geist am Ende seiner Möglichkeiten«, Zürich 1946, S. 10
- 2b ebenda, S. 11 f

- 3 Aus dem englischen Kirchenlied »O God, our help in ages past ...«

- 4a Wells, H.G.: (deutsch) ebenda Seite 13
- 4b ebenda Seite 18
- 4c ebenda Seite 50

- 5 Kierkegaard, Sören: (deutsch) »Unwissenschaftliche Nachschrift« in »Gesammelte Werke«, Düsseldorf 1956

- 6a Sartre, Jean-Paul: (deutsch) »Der Ekel«, Hamburg 1949
- 6b ebenda Seite 16
- 6c ebenda Seite 10
- 6d ebenda Seite 15
- 6e ebenda Seite 19
- 6f ebenda Seite 33
- 6g ebenda Seite 36 ff.
- 6h ebenda Seite 168 ff.