

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Cioran, E. M.
Über Deutschland

Aufsätze aus den Jahren 1931–1937
Aus dem Rumänischen und mit einem Nachwort von Ferdinand Leopold

© Suhrkamp Verlag
978-3-518-42197-0

SV

E. M. Cioran
Über Deutschland

Aufsätze
aus den Jahren 1931-1937

Herausgegeben,
aus dem Rumänischen übersetzt
und mit einer Nachbemerkung versehen
von Ferdinand Leopold

Suhrkamp

Trotz sorgfältiger Recherchen konnten nicht alle
Rechteinhaber ermittelt werden. Berechtigte Ansprüche
bitten wir an den Verlag zu melden.

© der deutschsprachigen Ausgabe
Suhrkamp Verlag Berlin 2011

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des öffentlichen
Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk und
Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch
Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche
Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung
elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder
verbreitet werden.

Druck: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany
Erste Auflage 2011
ISBN 978-3-518-42197-0

I 2 3 4 5 6 - 16 15 14 13 12 11

Inhalt

1931

Oskar Kokoschka 9

Erwin Reisner und die religiöse Auffassung der
Geschichte 13

1932

Dürers »Melancholie« 26

Die Vision des Todes in der Kunst des Nordens 31

Karl Jaspers: »Psychologie der Weltanschauungen« 37

Wir und Hegel 45

Wohin geht die Jugend? 57

Ferdinand Bruckner 62

1933

Die Apologie Deutschlands 65

Deutscher Brief 73

Blicke auf Deutschland 79

Streifzüge durch die Berliner Universität 88

Berliner Aspekte 95

Deutschland und Frankreich oder die Illusion des
Friedens 102

1934

Briefe aus Deutschland. Die ethische Problematik in
Deutschland 125

Bayerische Melancholien 132
Eindrücke aus München. Hitler im Bewußtsein der
Deutschen 140
Briefe aus Deutschland. Die Revolte der
Satten... 146
Hin zu einer anderen Sexualmoral 152

1935

Das Christentum und das Ärgernis, das es in die Welt
brachte 158

1936

Das Opfer der Massen 168

1937

Am Vorabend der Diktatur 179
Der Verzicht auf Freiheit 189
Internationalismus und Universalismus 196
Zwischen europäischem und nationalem Bewußt-
sein 204

Quellen 214

Nachbemerkung 217

Über Deutschland

Oskar Kokoschka

Wenn Picasso für unsere Zeit (worunter wir die letzten Jahrzehnte verstehen) wegen der Beweglichkeit und des proteischen Geistes charakteristisch ist, womit er eine ganze Reihe von Strömungen durchläuft, außerstande, einen geistigen Halt zu finden, ist Kokoschka kraft Angst und Aufwirbelung, denen er einen dramatischen Ausdruck gegeben hat, nicht weniger repräsentativ. Es gibt in seinem ganzen Werk eine unausgesetzte Unbefriedigtheit, eine Weltangst, ein Grauen vor der Zukunft, die den Eindruck vermitteln, daß in Kokoschkas Vision der Mensch nicht der Welt entspringt, sondern verwirrt in ein seiner Art fremdes Dasein gestürzt ist. Die Angst ist dermaßen stark, daß sie selbständig, als autonomer Ausdruck, wobei der sie erlebende Einzelne lediglich Sinnbild für einen wesenhaften Seelenzustand wird, Bedeutung gewinnt. Nur in diesem Sinne kann man bei Kokoschka von abstrakter Kunst sprechen, wobei wir uns auf die Absolutsetzung des Ausdrucks beziehen, nicht auf formale Reinheit oder linearen Schematismus. Denn es ist die Eigenart dieser Kunst, daß sie das Lineare bis hin zur Verneinung einschränkt. Es ist nur dort vorhanden, wo ein Ausdruck oder ein Erleben Form annimmt, wo es eine Entsprechung zwischen formalen Begrenzungen und objektiviertem Inhalt gibt.

Die Anwesenheit des Linearen zeigt fast immer inneres Gleichgewicht, innere Beherrschtheit und mögliche Harmonie. Es ist ein geschlossenes Dasein, das Ressourcen und Möglichkeiten in sich selbst findet. Die klassischen Epochen haben stets ein Aufblühen des Linearen gekannt. Wo die Linien verschwinden und der Umriss trügerisch wird, dort wird jedes Ideal des Klassischen unmöglich. Das anarchisch gewordene Bewußtsein Kokoschkas (den wir hier nur als Maler, nicht als Dramatiker betrachten) hat den seelischen Halt des Menschen zerstört und uns diesen als Gefangenen im Wirbeln eines Chaos gezeigt. Qual und innerer Wirbel werden für die Außenwelt grundlegend. Es ist also nicht allein ein inneres Chaos, sondern auch ein äußeres. In dieser Hinsicht ist Kokoschka kein Einzelfall. Ich kann über diese Dinge nicht reden, ohne daß vor meinen Augen das faszinierende Gemälde *Apokalyptische Landschaft* von Ludwig Meidner¹ erscheint, das die Vision einer Welt darstellt, in der die Gegenstände ihre normale Einbettung verlassen haben, um sich in einen absurden Elan zu stürzen, in dem das Chaos Norm und der Wahnsinn Absicht ist. Diese Apokalyptik ist nicht religiös, sie weist nicht auf einen Erlösungsvorgang, sondern ist die Frucht der Verzweiflung. In dem Dunkel, das durch diese Vision enthüllt wird, erscheint kein Licht, ebensowenig wie in der von Verzweiflung erfaß-

¹ *Apokalyptische Landschaften*, mehrere Fassungen seit 1913.

ten Seele die Hoffnung auf Erlösung auftritt. Kokoschkas Kunst ist ein Ausdruck des Seelenzerfalls. Findet hier die Abwesenheit des Linearen nicht ihre tiefere Rechtfertigung? Seelenzerfall verschmährt die formale Konsistenz und hebt jeden Umriß auf. Dafür ist Fluidität des Malerischen, Ineinanderdringen der Elemente in einer qualitativen Kontinuität und Mobilität nötig. Jedoch hat das Malerische hier zu paroxystischem Ausdruck gefunden. Bis jetzt stellte es eine Art und Weise dar, Nuancen hervorzuheben, worin das Individuelle an einem qualitativen Ganzen teilhatte, ohne eine Isolierung in jenem Ganzen darzustellen. Bei Kokoschka gibt es eine Auflehnung, eine Ausdehnung aller Elemente in irrsinniger Spannung, eine qualitative Explosion des ganzen Kontinents. Welchen Sinn hat da noch das Gleichgewicht der Nuancen? Keinen. Aus diesem Grunde kann man von einem Verfall des Malerischen in der Malerei der letzten Jahrzehnte sprechen, der dem Linearen die Möglichkeit zum Wiedererstarken geben wird, einem Wiedererstarken, wie es in den neuen Tendenzen der funktionalen Architektur sichtbar ist.

Die Unzulänglichkeiten der formalen Technik in Kokoschkas Werk hängen nicht, wie irrtümlicherweise behauptet wurde, mit einer künstlerischen Unfähigkeit zusammen, sondern sind durch eine ursprüngliche Weltsicht bedingt und hervorgerufen. Der – für diese Perspektive wesentliche – Sprung ins Chaos und ins Nichts schaltet jede Problematik des Formalen aus.

Thematisch gesehen, macht *Der irrende Ritter*¹ jedwede Rücksicht auf Form zunichte. Das Schweben im Chaos, das die Substanz dieses Gemäldes bildet, enthüllt uns eine Wollust in der Verzweiflung, ein wahnsinniges Entzücken im Vorgang des eigenen Absturzes, eine Ver-zückung des Nichts.

Ein metaphysischer Masochismus mengt Wollust in das Phänomen des Zerfalls und findet Freude im kosmischen Chaos. Das Erleben des Nichts in der Kunst zeugt von einer vollständigen Zerrüttung des Lebensgleichgewichts. Alles, was Kokoschka geschaffen hat, offenbart ein Sichabspalten vom Leben, ein Quälen und Foltern der Lebenskraft bis dahin, wo sich die Tragödie mit der Karikatur und das Grauen mit dem Grotesken vermischt. Stete Angst ist der sicherste Weg ins Chaos und ins Nichts.

1 *Der irrende Ritter*, 1915, New York, Solomon R. Guggenheim Museum.

Erwin Reisner und die religiöse Auffassung der Geschichte

Wichtig ist ein Werk nicht nur wegen der Lösungen, die es für die Herausbildung einer Haltung oder die Überwindung eines Ungleichgewichts findet, sondern auch wegen der eigenen Art und Weise, Fragen aufzuwerfen, Zusammenhänge aufzuspüren oder Verwandtschaften aufzuzeigen. Von Belang ist in diesem Fall weniger der Inhalt, der einen Sinn enthüllt, als die Perspektive, die auf jenen Inhalt weist. Dieser Vorgang der Entzweiung, der das Konkrete und Substantielle vom Formalen und Schematischen trennt, entfaltet sich beim Lesen jener Bücher, denen man wenig verwandt ist, die einem jedoch nicht gleichgültig sein können, weil sie wesentlich sind für eine Haltung, deren Außensein gegenüber einem subjektiven und spezifischen Erleben die Anerkennung ihres Wertes nicht ausschließt. Die Betrachtungen historischer und psychologischer Art erscheinen in diesem Fall, da sie nie einer lebendigen und immanenten Teilhabe an einem Lebensinhalt oder einem Buch entspringen, als Objektivationen eines Erlebens – wobei die Teilhabe allerdings ein Ideal darstellt, dessen Verwirklichung aussichtslos ist.

Erwin Reisners¹ Buch *Die Geschichte als Sündenfall*

¹ Erwin Reisner (1890-1966), Philosoph, Theologe. Geboren in Wien,

und Weg zum Gericht. Grundlegung einer christlichen Metaphysik der Geschichte (1929)¹ gehört zu den angesprochenen Büchern, die wesentlich für eine Haltung und demnach als solche von Interesse sind. Die Bedeutung Reisners besteht vor allem darin, daß er die Ungewissheiten unserer Zeit inbrünstig und tragisch erlebt, daß er zu extremen Überzeugungen gegriffen hat, um den Kompromiß zu umgehen. Der Mut zu den Ideen führt an Grenzen; nur wer innere Möglichkeiten hat, kann standhalten. Eklektizismus ist stets Anzeichen eines inneren Mangels, der Abwesenheit lebendiger Schöpferkraft, an deren Stelle ein umfassendes, aber, vom Schöpferischen aus gesehen, fruchtloses Verstehen getreten ist. Reisner hat alle Schlußfolgerungen des Antiintellektualismus gezogen. Bereits in einem vorangehenden Werk: *Das Selbstopfer der Erkenntnis* (1927) hat er gezeigt, daß der Intellekt das Organ des Problematischen und des Todes ist, daß es nur ein *Problem* gibt, nämlich das des Todes, wobei der einzige Gegenstand der Erkenntnis ebendies ist. Das Leben kennt kein Problem,

lebte nach dem Ersten Weltkrieg bis 1935 in Siebenbürgen, wo Cioran ihn kennenlernte; nach dem Zweiten Weltkrieg Professor für Systematik und Philosophie an der Kirchlichen Hochschule in Berlin. Reisners erstes philosophisch-theologisches Werk: *Die Erlösung im Geist. Das philosophische Bekenntnis eines Ungelehrten*, Wien, Leipzig 1924; sein letztes Buch erschien kurz vor seinem Tod: *Die Juden und das Deutsche Reich*. Vgl. Peter Orban, Vorbemerkung zur Neuausgabe von Reisners *Der Dämon und sein Bild*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 9–18.

1 München, Berlin: R. Oldenbourg, 1929.

denn außerhalb seiner ist nichts. In seinem neuen Werk erklärt er, die philosophische Denkweise sei dadurch gekennzeichnet, daß sie den Mangel der Dinge an unmittelbarem und ursprünglichem Wesen dem intellektuellen Ich zuschreibe, dem auf diese Weise bewußt werde, daß die Abwertung des Objektiven in ihm selbst liege. Das wissenschaftliche Denken beraubt die Dinge ihrer Eigenschaften, um sie intelligibel zu machen; das philosophische Denken findet, indem es über das Subjekt reflektiert, ebendarin den Ursprung der Verneinung und verneint das Subjekt, ebenso wie dieses ehemals die Gegenstände verneinte. Das philosophische Bewußtsein muß sich mit diesem Ich befassen, das verneint und das sich selbst verneint, ohne einen Wert von außen anzuerkennen. Aus diesem Grunde wird jegliche Wertphilosophie unmöglich. Die Philosophie muß sich darauf beschränken, zu zeigen, daß sich alles, was negativ, des Lebendigen ledig ist, der intellektuellen Apperzeption verdankt; sie muß auf diese Weise die Phänomenalität der kategorialen Naturgesetze bestimmen. Der Akt der Selbstbehauptung des Ichs in der Reflexion löst eine Wertminderung des Du, der Welt aus, das heißt der Objektivation eines ebenso gerechtfertigten, ursprünglichen Elements. Der Urzustand setzt ein Gleichgewicht zwischen Ich und Du voraus, eine Wertgleichheit, wie sie nur in der Liebe möglich ist. Durch die Subjekt-Objekt-Spaltung kam es zu Bedingendem und Bedingtem, zur Zerstörung der Eigenart des Objektiven. Darin liegt

die Illusion des Ichs, die von der Philosophie aufgezeigt werden muß. Der ganze Sinn der philosophischen Haltung besteht in diesem Verzicht auf Selbsttäuschung und in der Überzeugung von der Unmöglichkeit der existentiellen Tat. Die Geschichte geht aus dem Zusammenbruch des Ugleichgewichts hervor, aus dem Vorgang des Auseinanderstrebens der ursprünglich ungeschiedenen Elemente. Sie ist nichts als ein Weg des Ungleichgewichts. Die Geschichte ist, wie Reisner sagt, der achte Tag, der auf den Sündenfall folgte. Der paradiesische Zustand setzt Harmonie zwischen Gott und *Du* voraus, die nicht kalte, transzendente Objektivität bedeutete, sondern in einem immanenten, auf struktureller Gleichheit beruhenden Einssein mit dem Ich bestand.

Diese Perspektive der Geschichte ist der gewöhnlichen entgegengesetzt. Auch der Historiker geht unbedingt von der Vorstellung einer ursprünglichen Gleichartigkeit und Ungeschiedenheit aus; die Divergenz zwischen der religiösen und der gängigen Vision erscheint erst, wenn die Frage der Wertung aufgeworfen wird. Denn wenn in der religiösen Auffassung der Urzustand einer der Vollkommenheit, der vollendeten Einheit, der paradiesischen Harmonie ist, so sind dies der historischen Auffassung nach Dinge, die sich erst im Verlauf des geschichtlichen Lebens entwickeln. So hat beispielsweise die Freiheit in der gängigen Auffassung nur insofern einen Sinn, als sie sich in einem fortschrei-

tenden Vorgang verwirklicht. Reisner zufolge, der die in der religiösen Metaphysik des Christentums herrschende Auffassung von der Geschichte zusammenfaßt, werden alle Vorstellungen, Ideale und Werte, die wir in die geschichtliche Vergangenheit oder in die Zukunft projizieren, aus dem historischen Rahmen in das der Geschichte vorausgehende Phänomen verlegt. Der Ursprung der Geschichte besteht in der Sünde. Deshalb ist die Bedeutung der Geschichte die einer Sühnung. Die Sünde Adams ist nicht die eines Einzelnen; wir alle sind Adam. Im Augenblick seines Sündigens ebenso wie in dem seines Todes erscheint Adam sich selbst nicht als Einzelperson, sondern er fühlt sich in Raum und Zeit, in die Vielfalt sterblicher Einzelner verstreut. Der Sündenfall bringt wegen der Teilhabe am Zeitstrom den Verlust der Ewigkeit mit sich. Aus der Phänomenalität leitet die Zeit den Phänomenalismus der Geschichte her.¹ Für Reisner, wie für jeden religiösen Menschen, ist

1 E. Reisner, *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht. Grundlegung einer christlichen Metaphysik der Geschichte*, München, Berlin 1929, S. 175–180, besonders S. 176: »Die philosophia perennis, der wir entgegengehen und die heute bereits da und dort aufzudämmern beginnt, ist also der Phänomenalismus der Zeit, oder was dasselbe bedeutet, der Phänomenalismus der Geschichte.« – S. 178: »Die Schöpfung des Unten, der Ferne und der Zeit kehrt sich im Phänomenalismus der Geschichte gegen ihn allein. Dieser letzte Phänomenalismus schließt, da ja die Zeit das umfassendste objektive Prinzip ist, alle bisherigen phänomenalistischen Systeme in sich ein.« – S. 179: »Der vollendete Phänomenalismus der Zeit, der tatsächliche Augenblick des Erwachens kann selbstverständlich nicht das Endglied einer Geschehniskette sein, gehört überhaupt nicht der zeitlichen Welt an, sondern bedeutet den Einbruch der Ewigkeit in die Zeit bzw. die ne-

die Neigung kennzeichnend, die Zeit zu überwinden, über sie hinauszugehen. Der religiöse Mensch liebt das Werden als solches nicht, dessen irrationales Fließen, den immanenten Vorgang stetiger Entfaltung, die Dämonie des Schöpfens und Zerstörens ohne transzendente Letztbestimmung. Das Erleben im Augenblick, in der Gegenwart, denn Augenblick und Gegenwart erwachen im noumenalen, zeitlos verwirklichten Gefüge des Werdens zum Leben – dies ist das Ziel des religiösen Menschen. Die religiöse Kontemplation lebt den Wert um seinetwillen, jenseits der Relativität. Das Leben in der Zeit, in der Geschichte ist ein Leben im Relativen. Religion hat nur insoweit Sinn, als sie jenseits der Geschichtlichkeit liegt. Diese Ansicht Karl Barths beruht auch darauf, daß die Religion, wenn sie im Bewußtsein ihrer historischen Einbezogenheit als eine zeitlich verwirklichte Gegebenheit gelebt wird, ihr Wesen und ihren metaphysischen Sinn verfälscht. Die Trennung, die Reisner zwischen Religion und Zivilisation vornimmt – und die für die dialektische Theologie charakteristisch ist (Barth, Gogarten, Brunner) –, ist sehr bezeichnend. Er weist Spenglers Auffassung von dem polaren Gegensatz zwischen Kultur und Zivilisation zurück.¹ Die Kultur ist ein Kompromiß. Sie ist Halbreigion, Halbzivili-

gative Ansichtsseite dieses Einbruches, das heißt der Wiederherstellung des Anfanges, der gleichfalls nichts mit der Zeit zu tun hat.«

1 E. Reisner, *Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht*, München, Berlin 1929, S. 77f.

sation. Inmitten einer technischen Welt schafft sie Werte als eine Art Entschädigung, als Ausgleich für etwas Verlorenes, für dessen Rückgewinnung und Wiederherstellung ein größeres und radikaleres Opfer erwartet wird. Die Kultur entsteht in dem Augenblick, da sich der Mensch genötigt sieht, ein Opfer zu bringen; sie vollzieht das Opfer jedoch nicht vollständig. Der Verfallsgrad der Menschheit zeigt auch den Grad an Kultur an. Zivilisation und Religion befinden sich jedoch in einem unversöhnlichen Dualismus. Während Religion auf die Ewigkeit weist, ist Zivilisation reine Zeitlichkeit. Die Religion setzt Dienen voraus, die Kultur Schöpfung, die Zivilisation – Arbeit.

Im Verfolg des geschichtlichen Vorgangs unterscheidet Reisner drei klassische Epochen, deren Eigenart er nach dem Verhältnis zu Gott, zum Du und zum Ich bestimmt.

Nach dem paradiesischen Urzustand folgt das erste klassische Zeitalter (Altertum) oder die Sünde wider Gott; das zweite klassische Zeitalter (Mittelalter) oder die Sünde wider das Du; und das dritte (der deutsche Idealismus) oder die Sünde wider das Ich.

Kennzeichnend für die Haltung des Altertums gegenüber Gott ist die Bewunderung und das Entzücken angesichts des Prometheus-Mythos. Prometheus stellt die erste illusionistische Reaktion wider die Gottheit dar. Die kollektivistische Ausrichtung hin zur Gemeinschaft, zum Ich, hat für den Menschen die Perspektive

der Transzendenz zerstört. Aber wie ist dann die Sklaverei im Altertum zu erklären? Sklaverei ist nur dort möglich, wo es keine Entzweiung von Ich und Du gibt, wo dem Verhältnis zum Nächsten eine tiefere Problematik fehlt. »Der ›Sklave‹ des Altertums ist gar nicht der Vergewaltigte, für den wir ihn halten. Er wäre das nur dann, wenn er unser Sklave wäre.«¹

Im Mittelalter verliert die Gemeinschaft ihren Sinn als Vermittlerin, die den Einzelnen in seinem Aufstieg zur Gottheit fördern sollte. Wo sich die Gemeinschaft als rein irdische Institution zu verstehen beginnt, verlagert sie ihre Letztbestimmung aus sich selbst, um sie auf die Einzelnen zu beziehen. In der modernen Welt haben die Vorherrschaft der Musik, der Protestantismus, die Kantische Philosophie zu einem übermäßigen Individualismus geführt, der im Grunde die Verneinung des Individuums voraussetzt.

Wir gehen nicht auf die einzelnen Darlegungen ein, die sehr subtil und originell sind, weil sie uns über den Sinn des geschichtlichen Vorgangs, wie Reisner ihn versteht, nicht wesentlich aufklären.

Weist der historische Prozeß die Konvergenz auf, von der Reisner spricht? Ist die Bezugnahme auf einige wenige Elemente gerechtfertigt? Um diese Fragestellung genauer zu fassen, ist die Bestimmung der anthropologischen Auffassung der Religion nötig. Dieser zufolge hat

1 Ebd., S. 82.