



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale

in Lingue e Letterature
europee, americane e
postcoloniali

Tesi di Laurea

Die Umwertung des nietzscheanischen
Vitalismusbegriffs
in der Vorstellungswelt der Romane Robert Walsers

Relatrice

Prof.ssa Stefania Sbarra

Correlatore

Prof. Massimo Stella

Laureando

Vittorio Banzato

Matricola 853537

Anno Accademico

2021 / 2022

Inhaltsverzeichnis:

1. Einleitung.....	2
2. Der Gehülfe	4
2.1 Die Symbolik des Abgrunds und des Meeres	10
2.2 Der Nihilismus.....	17
2.3 Das Nichtwollen	21
2.4 Das Nicht(s)-Werden.....	24
2.5 Das Scheitern des Vitalismus	28
2.6 Die Relativierung des Selbst und die Demut des Geistes	31
3. Geschwister Tanner	38
3.1 Die Wiederaufnahme der Symbolik von Nietzsches Philosophie.....	43
3.1.1 Die Sonne und der Mond.....	44
3.1.2 Die Wassersymbolik.....	46
3.1.3 Das Adler-Abgrund-Symbol	47
3.1.4 Kunst und Natur	49
3.2 Simon Tanner: Der Zuschauer des Lebens.....	54
4. Jakob von Gunten	57
4.1 Der Roman im Lichte der Forschungsliteratur.....	57
4.2 Die Funktion der Ironie	64
4.3 Die Zeitdimension bei Nietzsche und Walser	69
4.4 Das Institut Benjamenta: die Pädagogik der Stagnation	76
4.5 Der Traum als erzählerischer Vermittler zwischen Lebensphilosophie und Nicht-Werden	87
4.6 Die Figurenanalyse	107
4.6.1 Kraus.....	108
4.6.2 Herr Benjamenta.....	110
4.6.3 Fräulein Benjamenta.....	112
4.6.4 Jakob von Gunten	114
4.7 Der Wille zur Ohnmacht	120
5. Fazit	125
6. Bibliografie.....	127

1. Einleitung

Die Absicht dieser Magisterarbeit ist es, die drei Berliner Romane Walsers, d. h. *Der Gehülfe*, *Geschwister Tanner* und *Jakob von Gunten*, durch eine nietzscheanische Matrix zu entziffern und ihre philosophische Struktur aufzudecken, wobei versucht wurde, eine spürbare mögliche Intention des Autors sichtbar zu machen: mit Unbeschwertheit eine Kritik an jenen Vitalismus und Individualismus des Subjekts, die Nietzsches Philosophie des Übermenschen und des Willens zur Macht voraussetzt, zu üben.

Walsers frühe Romane stellen nicht nur eine Antwort auf Zarathustras Ansprüche dar, die auf eine sperrige und ausgedehnte Resonanz insbesondere am Anfang des 20. Jahrhunderts stieß, sondern auch den Vorschlag einer Umwertung dieser Bejahung und Durchsetzung des Willens und der Macht.

In dieser Hinsicht wird die einzige Aussage über Nietzsche signifikant:

„Nietzsche erscheint ihm als diabolischer, siegessüchtiger und maßlos ehrgeiziger Charakter: »Er besaß durchaus das Verführerische, das dem Genie eigen ist. Aber er hat sich schon früh dem Teufel angebedert, d. h. dem Unterliegenden, weil er sich selbst als Unterlegener fühlte. Er war kein Sonnenmensch. Aus gekränktem Knechte-dasein hochfahren und widerborstig.“¹

Durch eine scharfsinnige philosophische Charakterisierung der Erzählung gestaltet Walser Figuren, die sich auf der Schwelle zwischen Lebensphilosophie und Kulturkritik, Selbstbestätigung und Selbstverleugnung bewegen, wo der einzig gangbare Weg in der Entsagung

¹ Carl Seelig: *Wanderungen mit Robert Walser*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990. S. 83.

aller auf Metamorphose und Überwindung des Selbst gerichteten Handlungsformen liegt.

Walsers Hauptfiguren zielen auf einen Verzicht auf Größe, zugunsten eines Klein-Werdens und einer Selbsterniedrigung ab: Joseph Marti in *Dem Gehülften* lässt sich vom Leben niemals berühren, der Protagonist der *Geschwister Tanner*, Simon Tanner ist ein Taugenichts, dessen Ziel ist, ein Zuschauer an den Türen des Lebens zu bleiben, während Jakob von Gunten den einzigen Wunsch hat, durch den Besuch einer Dienerschule, Inbegriff des Kleinseins und der Unterwürfigkeit, eine Null zu werden. Obwohl diese Kennzeichnung einem Verzweiflungsgefühl entsprechen könnte, sind Walsers Figuren im Kern glücklich, sie werden durch einen Hauch von Heiterkeit und Leichtigkeit charakterisiert, als ob man bestätigen wolle, dass ein anderes *modus essendi* existiert.

Die Untersuchung folgt der Entwicklung von Walsers Idee des Kleinseins, beginnend mit einer Analyse von *Dem Gehülften* und *Geschwistern Tanner*, in denen eine Entsprechung mit Nietzsches Symbolik hervorgehoben wird, und endet mit *Jakob von Gunten*, dem bedeutungsschwersten der Romane, bei dem man versucht hat, eine hermeneutische Analyse in Zusammenhang mit Nietzsches Philosophie zu vertiefen. In dieser Hinsicht werden in jedem Kapitel ausgewählte Passagen aus den Romanen mit Auszügen der philosophischen Texten Nietzsches in Verbindung gebracht, um Analogien und Kontraste an den Tag zu bringen.

2. Der Gehülfe

„Ich bin zurückgeblieben im Leben“. (DG, S. 16)

Mit diesem kurzen, aber wirksamen Satz schließt Joseph Marti, der Protagonist von Walsers Roman *Der Gehülfe*, seine erste Überlegung im Text über sich selbst ab. Schon auf den ersten Seiten wird deutlich, dass der Gehülfe von einer starken, aber unbeschwerten Resignation gegenüber sich selbst und der Welt, in der er lebt, geprägt ist. Seine ganze Geschichte ist der Vorabend einer Geschichte und eines Lebens, die schwebende Erwartung von etwas, das noch nicht angefangen hat und das nur am Ende des Romans zu beginnen scheint, wenn sich Joseph von Frau Tobler und damit auch von der Erzählung verabschiedet.

Der Gehülfe, der zweite der sogenannten drei Berliner Romane, der 1908 in Berlin von Bruno Cassirer veröffentlicht wurde, ist der Text, der von anderen zeitgenössischen Schriftstellern wie Herman Hesse oder Christian Morgenstern am meisten abgehandelt und gewürdigt wurde, und den Ladislao Mittner als das Meisterwerk des Schweizer Schriftstellers betrachtet².

Da die Entstehungs- und Textgeschichte des Romans einige Rätsel aufgeben – es ist unklar, ob dies nicht der zweite, sondern tatsächlich der erste Roman Walsers war, wie es im Briefwechsel³ zwischen Walser und Morgenstern auftaucht – wäre es interessant, den Roman als Einleitung zur Fragestellung dieser Magisterarbeit zu betrachten, um einen verhüllten Zusammenhang mit Nietzsches Philosophie hervorzuheben.

Der Gehülfe erscheint mit der Form und den Themen eines Bildungsromans, in dem die Erwartungen an ein persönliches Wachstum nie erfüllt werden.

² Ladislao Mittner, *Storia della letteratura tedesca. Dal realismo alla sperimentazione, Tomo secondo: Dal fine secolo alla sperimentazione (1890-1970)*. Torino, Giulio Einaudi Editore, 1971. S. 1107.

³ Robert Walser, *Briefe*, in: Jochen Greven (Hg.): *Das Gesamtwerk*, Genf, Verlag Helmut Kossodo, 1975. S. 47.

Der junge Protagonist Joseph Marti erfährt hingegen ein persönliches Nicht-Wachsen, in einer Art ewiger Wiederkehr des gleichen Ausgangspunktes: So wie er in Bärensweil ankam, um zu arbeiten, wird er am Ende des Romans auf der Suche nach nächster Arbeit abreisen, ohne jene für den Bildungsroman kennzeichnend Entwicklung zu erfahren.

Joseph Marti wird vom Erzähler als ein junger Mann vorgestellt, der an einem regnerischen Tag an der Tür des Technischen Bureaus C. Tobler klingelt, um die Rolle des neuen Angestellten zu übernehmen:

„Eines Morgens um acht Uhr stand ein junger Mann vor der Türe eines alleinstehenden, anscheinend schmucken Hauses. Es regnete. »Es wundert mich beinahe,« dachte der Dastehende, »daß ich einen Schirm bei mir habe.« Er besaß nämlich in seinen früheren Jahren nie einen Regenschirm. In der einen nach unten grad ausgestreckten Hand hielt er einen braunen Koffer, einen von den ganz billigen. Vor den Augen des scheinbar von einer Reise herkommenden Mannes war auf einem Emailleschild zu lesen: C. Tobler, technisches Bureau. [...] »Ich bin der neue Angestellte,« sagte Joseph, denn so hieß er.“ (DG, S. 1)

Es ist interessant, wie der Protagonist schon in den ersten Zeilen durch einen Mangel, d.h. den Mangel an dem Regenschirm in einem regnerischen Tag, und durch einen unwichtigen Besitz, d.h. den billigen Koffer, der seine bescheidene Einstellung darstellt, charakterisiert wird.

Von diesem Moment an entwickelt sich die Handlung: Joseph wird als Assistent des Ingenieurs Toblers bis zu seinem Konkurs für ein kleines, unpünktliches Gehalt und für Unterkunft und Verpflegung in Toblers Villa „Abendstern“ arbeiten. Joseph Marti ist ein Junge mit geringen Erwartungen an sein Leben, der dauernd zwischen Auflehnung und Unterwürfigkeit, zwischen Entschlossenheit und Kleinmut schwankt. In einen Moment macht er sich Vorwürfe, weil er den Niedergang des Hauses, in dem er angestellt

wird, nicht aufhalten kann, im nächsten steht er diesem Niedergang vollkommen gleichgültig gegenüber.

Die Handlung dreht sich um drei weitere Hauptfiguren, die manchmal mit sanft freundschaftlicher Weise und manchmal brutal streitend in Kontakt kommen, ohne sich jemals gegenseitig zu beeinflussen: Josephs Arbeitsgeber, Herr Tobler, ist ein erfolgloser Erfinder, der zwischen überschwänglicher Herzlichkeit und Wutausbrüchen schwankt; Frau Tobler ist eine rätselhafte Figur, die widersprüchliche Gefühle gegenüber ihrer Familie und dem Gehilfen dauernd ausdrückt; und Wirsich, Josephs Vorgänger im Amt, dem wegen seines Alkoholproblems gekündigt wurde, verkörpert den Wankelmut schlechthin.

Scheinbar ist *Der Gehülfe* der mildeste seiner Romane. Er ist erfüllt von einem diffusen, aber prägnanten Nichts. Es ist der schwierigste seiner Romane, weil er der linearste ist, derjenige, in dem man auf die schützende Form der Parabel, des Traums und der Metapher verzichtet und der sich mit einer realistischen und gewöhnlichen Handlung präsentiert. Es ist vielleicht Walsers größte Herausforderung an die konventionelle erzählerische Kommunikation, weil er deren Regeln und Konventionen im Gegensatz zu anderen Werken akzeptiert und verwendet. Es ist für den Leser schwieriger, eine Andeutung von Wahnsinn zu verzeihen, die in literarischen, guten Manieren getarnt ist, als einen expliziten und gewalttätigen Wahnsinn.

„Am nächsten Morgen schwammen etliche Pfropfen im Teich herum, nebst ein paar gelber, vom gestrigen Sturm hier herüber gewehter Blätter. Es regnete. Die ganze Besetzung sah traurig und verlassen aus. Joseph stand im Garten: welch ein Anblick! Aber er verbot sich die Stimmung, die ihn ergreifen wollte, und zwang seinen Gedanken eine alltäglich-praktische Richtungnahme auf.“ (DG. S. 176)

In diesem Zitat taucht eine fast realistische Gestaltung auf, bei der die Umwelt an den Gefühlen der Figuren teilhabt: Die Natur spielt gleichzeitig eine vorwegnehmende und folgende Rolle in Bezug auf die Figurenstimmungen und die Handlung der Geschichte. Und sobald der Protagonist kurz davor ist, eine Offenbarung/Epiphanie zu erleben, hält die Erzählung an, kehrt zurückweichend ihre Richtung um, und danach geht weiter, als ob nichts Kathartisches, Erschütterndes und Umwertendes geschehen könnte.

Bezüglich dieses erzählerischen Verfahrens ist Walser der Schriftsteller des narrativen Abstands, des Unausgesprochenen, des Verschweigens und der Pause. Doch obwohl sich der Text für eine scheinbar eindeutige Interpretation anbietet, machen einige symbolisch dichte Passagen den Exegeseprozess herausfordernd und daher einmündend in eine Interpretationsvielfältigkeit.

Wenn der Einfluss Nietzsches in den anderen Romanen eher durch direkte Symbolik spürbar ist, in der seine philosophischen Kategorien fast exakt aufgegriffen werden, so ist in *Der Gehülfe* den Zusammenhang mit Nietzsches Denken eher durch die Analyse der inhaltlichen Bedeutungen als durch die Betrachtung der Form möglich. Walser preist eine Flucht durch Dissoziation und Selbstaufhebung, in denen die Resignation und der Zerfall des Ichs deutlich dem Konzept des Menschen der Tat und eines starken und unabhängigen Ichs entgegengesetzt werden.

Joseph verkörpert den Willen der Entsagung zur Kategorie des Erfolgs in einer Art von Lebenslehre, in der das persönliche Glück zerbrechlich und flüchtig ist und eng mit der unterwürfigen Abhängigkeit vom anderen Menschen verbunden ist, fast einen Schritt entfernt vom Elend.

Das Subjekt, das sich in der Welt verirrt und keinen Ordnungsfaden in seinem Chaos zu finden vermag, gibt die Schuld weder des Chaos der

Wirklichkeit noch weniger des Untergangs eines hypothetischen zentralen und vereinheitlichenden Wertes, der von der Gesellschaft abgelehnt wird, sondern nimmt es zur Kenntnis, dass es in erster Linie er selbst ist, dass sich im Fluss der Dinge zerstreut und verbreitet hat: Dasjenige individuelle Ich, das sich bis dahin überheblich als Zentrum der Hierarchie und des Sinns des Lebens angeboten hatte. Angesichts dieser Unordnung der Wirklichkeit protestiert Walser weder, noch reagiert er, sondern er wählt die Flucht durch Dissoziation, die Strategie des Verzichts und der Aufhebung der Dinge, indem er zum Diener oder Vagabunden wird, um sich der Betrachtung der magischen, augenblicklichen Erscheinungen der Realität entsagungsvoll zu widmen, aus denen das flüchtige, aber faszinierende Theater der Welt besteht.

Walsers Held hat keinen Charakter, d.h. jene organische und kompakte Struktur des Ichs, die jedes Individuum um den Preis einer harten Trennung vom Fluss der Erfahrung und von einer starren, veränderungsunwilligen Einheit erlangt.

Nietzsche beschäftigt sich mit der Struktur des Ichs und dem Charakter des Menschen im Aphorismus §117 der *Morgenröte*:

„Das sogenannte »Ich«. – Die Sprache und die Vorurteile, auf denen die Sprache aufgebaut ist, sind uns vielfach in der Ergründung innerer Vorgänge und Triebe hinderlich: zum Beispiel dadurch, daß eigentlich Worte allein für *superlativische* Grade dieser Vorgänge und Triebe da sind –; nun aber sind wir gewohnt, dort, wo uns Worte fehlen, nicht mehr genau zu beobachten, weil es peinlich ist, dort noch genau zu denken; ja ehemals schloß man unwillkürlich, wo das Reich der Worte aufhöre, höre auch das Reich des Daseins auf. Zorn, Haß, Liebe, Mitleid, Begehren, Erkennen, Freude, Schmerz, – das sind alles Namen für *extreme* Zustände: die milderen mittleren und gar die immerwährend spielenden niederen Grade

entgehen uns, und doch weben sie gerade das Gespinnst unseres Charakters und Schicksals. Jene extremen Ausbrüche – und selbst das mäßigste *uns bewußte* Wohlgefallen oder Mißfallen beim Essen einer Speise, beim Hören eines Tones ist vielleicht immer noch, richtig abgeschätzt, ein extremer Ausbruch – zerreißen sehr oft das Gespinnst und sind dann gewalttätige Ausnahmen, zumeist wohl infolge von Aufstauungen: – und wie vermögen sie als solche den Beobachter irrezuführen! Nicht weniger, als sie den handelnden Menschen in die Irre führen. *Wir sind alle nicht das*, als was wir nach den Zuständen erscheinen, für die wir allein Bewußtsein und Worte – und folglich Lob und Tadel – haben; wir *verkennen* uns nach diesen gröberen Ausbrüchen, die uns allein bekanntwerden, wir machen einen Schluß aus einem Material, in welchem die Ausnahmen die Regel überwiegen, wir verlesen uns in dieser scheinbar deutlichsten Buchstabenschrift unseres Selbst. *Unsere Meinung über uns* aber, die wir auf diesem falschen Wege gefunden haben, das sogenannte »Ich«, arbeitet fürderhin mit an unserem Charakter und Schicksal.“ (KSA 3, S. 107)

Walser ist sehr nüchtern in seinem Verzicht auf Denken und treibt seine Figuren dazu, ein kleines Räderwerk in der Maschine zu werden, ihr Leben immer wieder wegzuwerfen, Unterwerfung zu preisen und Diener zu werden. Dieser totale Verzicht ist vor allem ein Verzicht auf das Selbst, auf seine Größe und Würde, auf seinen Willen zur Macht.

„Einige von ihnen wollen, aber die Meisten werden nur gewollt. Einige von ihnen sind ächt, aber die Meisten sind schlechte Schauspieler“ (KSA 4, S. 213)

Walsers Figuren gehören zu dieser Mehrheit, die Zarathustra im Kapitel *Von der verkleinernden Tugend* fast höflicherweise verachtet: Jeder von ihnen verabscheut die Rebellion und macht sich klein und harmlos angesichts des Lebens und der Erfahrung.

Der wesentliche Unterschied zu Nietzsche ist genau dies: die Verzögerung der Gestaltwerdung nicht durch einen aufsteigenden, selbstbestimmenden, strahlenden Willen zur Macht, sondern durch einen Willen zur Ohnmacht, oder sogar durch einen Nicht-Willen, der erniedrigend, niedrig, schwach und passivnihilistisch, und doch resolut lebenswürdig scheint.

Das Interessanteste ist diese Art von Heiterkeit, die, wahrscheinlich auch dank der Leichtigkeit und ästhetischen Schönheit von Walsers Form, aus dem Text hervorgeht. Eine Heiterkeit, die aus einer bewussten Resignation kommt, die der Aufforderungen des Übermenschen diametral entgegengesetzt ist.

Obwohl Walser nie explizit mit seiner Auseinandersetzung mit nietzscheanischen Begriffen ist, versucht diese Analyse *Des Gehilfen* einige Textpassagen hervorzuheben, in denen es möglich ist, einen Vergleich mit dem Inhalt von Nietzsches Philosophie zu ziehen. Im Unterschied zu anderen Schriftstellern, die sich auf Nietzsche quasi zitathaft beziehen, spielt Walser mit der Symbolik seinen philosophischen Kategorien, um eine Gegenüberstellung zu erstellen, die ihre Grundlage auf die Umwertung dieser Symbole legt. In dieser Hinsicht kann man eine Struktur von auf Nietzsche verweisenden Themenkomplexen und Paradigmen ausfindig machen: Der passive Nihilismus, die Symbolik des Abgrunds und des Meers, das Werden und der Wille zur Macht tauchen verhüllt, doch prägnant immer wieder im Text auf und liegen alle der Charakterisierung der Figuren zugrunde.

2.1 Die Symbolik des Abgrunds und des Meeres

„Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch,
- ein Seil über einem Abgrunde.“ (KSA 4, S. 16)

Um die ausgewählten Textpassagen mit der Symbolik von Nietzsches Philosophie in Zusammenhang zu bringen, ist es nötig, die Bedeutung dieser Symbole bzw. des Abgrunds und des Meers - und daher auch ihre inhaltlichen Deklinationen oder Erweiterungen wie „Tiefe“ oder „Abgründliche“, und „See“ oder „Wasserströmungen“ – zu erklären. Der Abgrund und das Meer sind zwei wesentliche Symbole, die Nietzsche immer wieder in seinen Werken benutzt, um kollektiv bekannte und evokative Bilder mit seinen Philosophiebegriffen des Übermenschen und der ewigen Wiederkehr des Gleichen in Verbindung zu bringen. Man kann vermuten, dass auch Walser durch dasselbe Verfahren die gleichen Symbole darstellt, die die kollektive Vorstellungskraft schon geprägt hatten, um ihre Umwertung effektiver zu gestalten.

Der Abgrund entfaltet sich in einer doppelten Bedeutung: Einerseits ist er eine unermessliche, gefährliche Tiefe, aus der es fast unmöglich ist, emporzusteigen, der Absturz des hässlichsten Menschen (KSA 4, S. 327), der Abgrund der Seele und des Geistes, wo der passivste Nihilismus wohnt; andererseits ist er auch die Quelle des Zweifels, ein Trieb zum Überlegen über sich Selbst. In dieser Hinsicht spiegelt der Abgrund die mythologische Figur der Sphinx wider, die mit seinem Rätsel-Fragen zum Werden und Metamorphosieren veranlasst. Durch diesen doppelten Zustand stellt der Abgrund die *ratio cognoscendi* des Willens zur Macht dar, indem er unentbehrlich für die Bejahung der Wiederkehr und der Selbstüberwindung wird.

Diese fast mæeutische Selbstüberwindungsentwicklung steht im Zusammenhang mit dem Konzept des ewigen Werdens, das in Nietzsches Philosophie mit dem Meersymbol bildhaft ausgedrückt wird:

„Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden.“ (KSA 4, S. 15)

Nach dem Tod Gottes tut sich ein unerforschtes Meer auf: das Meer des Werdens. Das Meer ist das Symbol des irreversiblen Loslassens. Die Wellenbewegung verweist auf die erotische und dionysische Schaukelbewegung, bei der man sich am Rand des Schwindels und des Rausches befindet. Der Mensch ist ein simpler See, ein „schmutziger Strom“, der die Unendlichkeit des Meers bzw. des Werdens, des Sich-Metamorphosierens braucht, um ins Gebiet des Übermenschen zu überschreiten. Es ist kein Zufall, dass Walser in seinem Text auf den See und nie aufs Meer verweist, dass er seine Figuren mit einem ruhigen und harmlosen Wasser in Verbindung bringt, als ob er behaupten wollte, dass es fast unmöglich ist, von sich loszulassen, um sich zu überwinden, oder besser gesagt, dass es unnötig ist, eine Grenze zu überschreiten, um sich zu verwandeln.

Unter dieser Prämisse lässt sich auch die Tatsache deuten, dass für Nietzsche sowohl der Abgrund, der tiefste Punkt, von dem aus man sich zu erheben beginnt – und damit zugleich das tiefste Meer, in dem man sich verlieren kann, um sich dem Amor Fati hinzugeben – als auch die Sonne, eines der Symbole des Übermenschen, der höchste zu erreichende Gipfel und zugleich auch Stufen desselben Weges zur Selbstüberwindung sind:

„Wahrlich, der Sonne gleich liebe ich das Leben und alle tiefen Meere.“ (KSA 4, S. 159)

In einer Textpassage beschließen die Familie Tobler und Joseph, eine Bootsfahrt auf dem benachbarten See zu unternehmen – das Wasser, als in den Texten stets präsent Naturelement, dringt in den Alltag der Figuren ein

und übernimmt damit eine symbolische Funktion – und Frau Tobler, die bisher mit einem granitischen Charakter gekennzeichnet war, erlebt ein dissoziierendes Erlebnis, bei dem ihr Ich eine momentane Auflösung erfährt:

„[...] sie hat noch kein einziges Mal auch nur daran gedacht, was hoch und niedrig sei, aber der hohe Gedanke selber besucht sie jetzt, und das tiefere Gefühl selber, angezogen von ihrer Unwissenheit, netzt ihr mit dem nassen Flügel das Bewusstsein. [...] Der See war ganz ruhig. Das Stille und Ruhige verband sich mit dem menschlichen Empfinden und mit der undurchdringlichen Schwärze der Nacht. [...] Die Töne dieser Musik [eine Zither am Flussufer] schlangen sich wie etwas Blumenartiges oder Efeuartiges um den dunklen, duftenden Leib der Seesommernachtstille. Alles schien eine sonderbare Genugtuung, Befriedigung und Bedeutung bekommen zu haben. Das Tiefe setzte sich an das unergründlich Nasse an. [...] Wie das trug, das schöne, tiefe Wasser. Einmal fuhr ein anderes Boot, von einem einzelnen Mann besetzt, an dem Toblerschen hart vorbei. Frau Tobler stieß einen leisen Überraschungs-, ja beinahe Schreckensschrei aus. Niemand hatte das Schiff kommen sehen, es schien sich plötzlich in ihre Nähe geworfen zu haben, aus weiter unbekannter Ferne her, oder aus der Tiefe heraus. Der Himmel war über und über mit Sternen bedeckt.“ (DG, S. 52-53)

Eine Parallele lässt sich zur schon zitierten Passage § 115 von Nietzsches *Morgenröte* ziehen, in der das Selbst und das Gefühlsvermögen in Frage gestellt werden. Frau Tobler erfährt diese Infragestellung des Selbst als eine geistige Erschütterung, wenn sie mit der ständig bewegenden Weite des Wassers konfrontiert wird.

„nun aber sind wir gewohnt, dort, wo uns Worte fehlen, nicht mehr genau zu beobachten, weil es peinlich ist, dort noch genau zu denken; ja ehemals

schloß man unwillkürlich, wo das Reich der Worte aufhöre, höre auch das Reich des Daseins auf.“ (KSA 3, S. 107)

Die Wellen, diese friedlichen, aber ungestüm genug Bewegungen, um entsprechende Erdrutsche der Seele hervorzurufen, setzen den Zweifel in Gang und werden die Voraussetzung für die Annahme des Rätsels der Sphinx⁴, in der Nietzsche jene Konzeption von Abgrund identifiziert, nach der die Tiefe einem Trieb zum sich-in-Frage-Stellen entspricht. „Der hohe Gedanke“ und „das tiefe Gefühl“ sind zwei kryptische Elemente, die scheinen, sich zu der Aussage Zarathustras über „die Sonne“ und „das tiefste Meer“ zu verbinden.

Im Augenblick der Schwankung zwischen hohem Gedanken und tieferem Gefühl hat Frau Tobler die Möglichkeit, sich zu verwandeln, sich zu einer Metamorphose des Geistes zu aktivieren. Dennoch geschieht es nicht. Alles ist wieder ruhig, unbeweglich, beruhigend. Die angenehme Beschreibung der Natur spiegelt diesen gescheiterten Prozess des Werdens wider, steht im Gegensatz zu jeder aktiven inneren Bewegung und stellt den Anfangszustand von Frau Tobler wieder her.

Frau Toblers Schrei, der von einem „aus der Tiefe“ kommende Schiff verursacht wird, ist Ausdruck ihres Entsetzens über die Möglichkeit anderen

⁴ Um die Figur der Sphinx als Trieb zu einem „Suchenden“ zu werden, vgl. die Passage: „Der Wille zur Wahrheit, der uns noch zu manchem Wagnisse verführen wird, jene berühmte Wahrhaftigkeit, von der alle Philosophen bisher mit Ehrerbietung geredet haben: was für Fragen hat dieser Wille zur Wahrheit uns schon vorgelegt! Welche wunderlichen schlimmen fragwürdigen Fragen! Das ist bereits eine lange Geschichte – und doch scheint es, daß sie kaum eben angefangen hat? Was Wunder, wenn wir endlich einmal mißtrauisch werden, die Geduld verlieren, uns ungeduldig umdrehn? Daß wir von dieser Sphinx auch unsrerseits das Fragen lernen? *Wer* ist das eigentlich, der uns hier Fragen stellt? *Was* in uns will eigentlich »zur Wahrheit«? – In der Tat, wir machten lange halt vor der Frage nach der Ursache dieses Willens – bis wir, zuletzt, vor einer noch gründlicheren Frage ganz und gar stehenblieben. Wir fragten nach dem *Werte* dieses Willens. Gesetzt, wir wollen Wahrheit: *warum nicht lieber* Unwahrheit? Und Ungewißheit? Selbst Unwissenheit? – Das Problem vom Werte der Wahrheit trat vor uns hin – oder waren wirs, die vor das Problem hintraten? Wer von uns ist hier Ödipus? Wer Sphinx? Es ist ein Stelldichein, wie es scheint, von Fragen und Fragezeichen. – Und sollte mans glauben, daß es uns schließlich bedünken will, als sei das Problem noch nie bisher gestellt – als sei es von uns zum ersten Male gesehn, ins Auge gefaßt, *gewagt*? Denn es ist ein Wagnis dabei und vielleicht gibt es kein größeres.“ (KSA 5, S. 15-16)

Selbst, das aus der Unfähigkeit zum Bewusst-werden und der folgenden Unbewusstheit von der Erfahrung jener innerlichen Auflösung entsteht. Dieser Schrei lässt sich mit einer anderen Aussage Zarathustras über das Meer in Zusammenhang bringen, wenn er seinen Zuhörern die Reaktion des Menschen erzählt, den er „[ein] auf seine hohe See“ schiffte:

„Und nun erst kommt ihm der grosse Schrecken, das grosse Um-sich-sehn, die grosse Krankheit, der grosse Ekel, die grosse See-Krankheit.“ (KSA 4, S. 28)

Plötzlich wird im Roman die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands wieder erschüttert. Der Abgrund schließt den Gehilfen um, aber mit einer kaum wahrnehmbaren Diskretion.

„Steige, hebe dich, Tiefe! ja, sie steigt aus der Wasserfläche singend empor und macht einen neuen, großen See aus dem Raum zwischen Himmel und See. Sie hat keine Gestalt, und dafür, was sie darstellt, gibt es kein Auge. Auch singt sie, aber in Tönen, die kein Ohr zu hören vermag. Sie streckt ihre feuchten, langen Hände aus, aber es gibt keine Hand, die ihr die Hand zu reichen vermöchte. Zu beiden Seiten des nächtlichen Schiffes sträubt sie sich hoch empor, aber kein irgendwie vorhandenes Wissen weiß das. Kein Auge sieht in das Auge der Tiefe. Das Wasser verliert sich, der gläserne Abgrund tut sich auf, und das Schiff scheint jetzt unter dem Wasser ruhig und musizierend und sicher fortschwimmen. – Es muss zugegeben werden, dass Joseph sich ein wenig zu sehr seinen Einbildungen überlassen hatte.“ (DG, S.52-53-54).

Die Parallele mit dem nietzscheanischen Abgrund wird hier deutlicher, auch wenn alle Symbole scheinen, an Intensität zu verlieren: Das Meer wird zum See, wie bei den *Geschwistern Tanner*, und der Abgrund zur Tiefe. Erst als Joseph sich ihrer Undurchdringlichkeit und seiner Durchdringlichkeit

bewusst wird, wird die Tiefe zum Abgrund, und folglich vermag kein Ohr seinen Gesang zu hören, und kein Auge vermag hindurch zu sehen. Diesbezüglich kann man einen Vergleich mit einer berühmten Aussage aus *Jenseits von Gut und Böse* ziehen: „Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein.“ (KSA 5, S. 98). Trotz der Prämisse ist Joseph unfähig, diesen Trieb zur Verwandlung zu ertragen, es ist genau er, der kein Ohr und kein Auge besitzt, um den Anspruch der Tiefe zu empfangen.

Im Augenblick dieser philosophischen Offenbarung kehrt Joseph zur Oberfläche und Oberflächlichkeit zurück, und ironisch stellt der Erzähler fest, dass er sich von seiner Einbildungskraft treiben lässt. Joseph wird nie und bleibt ein glückseliger Gefangener seiner Gewöhnung an die Unveränderlichkeit. Sein Leben gleicht dem von Nietzsche so beschriebenen Gefängnis:

„*Im Gefängnis* – Mein Auge, wie stark oder schwach es nun ist, sieht nur ein Stück weit, und in diesem Stück webe und lebe ich, diese Horizont-Linie ist mein nächstes großes und kleines Verhängnis, dem ich nicht entlaufen kann. Um jedes Wesen legt sich derart ein konzentrischer Kreis, der einen Mittelpunkt hat und der ihm eigentümlich ist. [...] Die Gewohnheiten unserer Sinne haben uns in Lug und Trug der Empfindung eingesponnen: diese wieder sind die Grundlagen aller unserer Urteile und »Erkenntnisse« – es gibt durchaus kein Entrinnen, keine Schlupf- und Schleichwege in die wirkliche Welt! Wir sind in unseren Netzen, wir Spinnen, und was wir auch darin fangen, wir können gar nichts fangen, als was sich eben in unserem Netze fangen läßt.“ (KSA 3, S. 110)

2.2 Der Nihilismus

Ein Thema, das in Walsers Roman auftaucht und mit der frühen Produktion der Philosophie Nietzsches in Verbindung gebracht werden kann, ist der Nihilismus: Walser legt den Nihilismus von Josephs Leben und Erfahrungen zugrunde und betont den daraus resultierenden Pessimismus, der mit dem Konzept des überhistorischen Menschen verbunden ist. Joseph Marti scheint die Vergeblichkeit/Nutzlosigkeit des Individuums angesichts der Unveränderlichkeit der Welt zum Ausdruck zu bringen. Aber diese Erfahrung, die nach Schopenhauer nur durch Aufhebung des Lebens, durch die Askese, bewältigt werden kann, bringt dem Gehilfen kein Leiden. Im Gegenteil scheint sie die natürliche Folge eines Welt- und Selbstbewusstseins zu sein. Joseph hat keine Reaktion, und Walser regt keine Reaktion an, sondern fördert eine Resignation, die dennoch niemals Verzweiflung in sich trägt. In dieser Auffassung des Nihilismus lehnt er sich an Nietzsche und zugleich weicht er von ihm ab: Er akzeptiert die Existenz des Nihilismus, verliert sich aber ohne Wiederkehr in ihm.

Obwohl Nietzsche nämlich zu Beginn seiner literarischen Produktion diese philosophische Position so weit vertrat, dass er sich in ihr verwickelte - in der Tat ist es die Figur Nietzsches selbst, die in der Vorrede des Zarathustra stirbt⁵, weil aus den Trümmern des Nihilismus nichts geboren werden kann -, kritisiert er vor allem in *Also sprach Zarathustra* Schopenhauer, indem er zwei Arten von Nihilismus identifiziert: den aktiven und den passiven.

⁵ „Dieser aber, als er so seinen Nebenbuhler siegen sah, verlor dabei den Kopf und das Seil; er warf seine Stange weg und schoss schneller als diese, wie ein Wirbel von Armen und Beinen, in die Tiefe. Der Markt und das Volk glich dem Meere, wenn der Sturm hineinfährt: Alles floh aus einander und übereinander, und am meisten dort, wo der Körper niederschlagen musste. [...] Der Mann blickte misstrauisch auf. "Wenn du die Wahrheit sprichst, sagte er dann, so verliere ich Nichts, wenn ich das Leben verliere. Ich bin nicht viel mehr als ein Thier, das man tanzen gelehrt hat, durch Schläge und schmale Bissen.“ (KSA 4, S. 21-22)

Man könnte den aktiven Nihilismus als die Gegenbewegung zum passiven Nihilismus verstehen, und als Umkehrung der Entwertung der Werte des überhistorischen Menschen erkennen. Der aktive Nihilismus ist Ausdruck einer doppelten Bewegung, er beruht zunächst auf der Negation des eigenen passiven nihilistischen Zustands und folglich auf der für die Überwindung des Menschen zum Übermenschen notwendigen Bejahung. Die Reaktion liegt also in der Wiederherstellung jener höchsten Werte, die das Christentum und der Utilitarismus des 19. Jahrhunderts durch zwei von Nietzsche für krank gehaltene Lebensauffassungen verdunkelt hatten: Einerseits die Untreue gegenüber der Erde, d. h. der Glaube, in einer vergänglichen und deshalb wertlosen Welt zu leben, um auf eine passive Transzendenz aufs Paradies zu warten; andererseits die Ersetzung des toten Gottes durch den Menschen der Wissenschaft, und damit das Festsetzen des einzigen teleologischen Ziel der Selbsterhaltung in einer technischen, mechanistischen und nicht geistigen Verbesserung des Lebens.

Diese knappe Einführung in Nietzsches Nihilismusauffassung ist funktional für die Interpretation des Textes, die in diesem Aufsatz vorgeschlagen wird. Im nächsten Zitat ist es möglich, jenen Nihilismus genau zu erkennen, an dem Nietzsche in dem Kapitel *Von der Erlösung*⁶ in *Also sprach Zarathustra* eine Kritik übt. Das Kapitel ist der Zeit und insbesondere der Last der Vergangenheit, der Zersplitterung des Individuums und dem schopenhauerschen Pessimismus gewidmet. Hier bezeichnet Zarathustra als Wahnsinn die Meinung und deren folgende pessimistische Haltung, nach der die Welt und der Mensch dem Gesetz der Unveränderlichkeit und des Vergänglichen gehorchen. Joseph Marti ergibt sich diesem Gesetz und fühlt

⁶ „Und nun wälzte sich Wolke auf Wolke über den Geist: bis endlich der Wahnsinn predigte: `Alles vergeht, darum ist Alles werth zu vergehn!‘“ (KSA 4, S. 180)

sich überhistorisch erleichtert, dem zu gehorchen, weil dem weder die Welt noch der Mensch entkommen kann:

„Es war nun Mitte November, aber wenn er sich recht überlegte, so hatte er schon im Mai der Welt diese Miene und diese Manieren und diese Gedanken gezeigt. Er hatte sich, wie seine Freundin Klara sagte, wenig verändert. Und die Welt verändert sie sich? Nein. Winter kann Frühling werden, aber das Gesicht der Erde ist dasselbe geblieben. Es legt Masken an und ab, es runzelt und lichtet die große, schöne Stirne, es lächelt oder es zürnt, aber bleibt immer dasselbe. [...]. Alles in und auf der Erde gehorcht schönen, strengen Gesetzen, wie die Menschen.“ (DG, S. 199)

Joseph versöhnt sich mit der Vorstellung eines entspannten Nihilismus, der sein fehlendes Engagement für den Projektcharakter prägt. Die Folge dieses sanften Nihilismus ist seine persönliche Deklination des Lebens als schöne Zeitlosigkeit, in der eine Schönheit der Form auftaucht.

Die Unveränderlichkeit der Natur und der Erde scheint als Rechtfertigung für die persönliche Unveränderlichkeit zu dienen, als wäre sie ein Impuls zur Unbeweglichkeit. Eine Selbstverwandlung wird zwecklos, wenn alles bleibt oder in den gleichen Zustand wie vorher zurückkehrt.

Es ist dieser Wille zur Verwandlung, die Joseph Marti fehlt, und dieser Mangel bindet ihn an einen passiven Nihilismus gegenüber dem Leben und der Erfahrung, in dem auf die Teleologie, den Eudämonismus und den reinen Willen zum persönlichen Wachstum verzichtet wird.

Josephs Haltung entspricht keinem aktiven Nihilismus, keiner Absage an die bestehende Wahrheit, die auf den Abbau der bestehenden Ordnung abzielt, damit der Mensch sich die höchste Werte wieder aneignen kann. Es ist ein sanfter, passiver Nihilismus, der dem Nichts zuneigt und den Joseph als Rechtfertigung für seinen eigenen Mangel an unabhängigem Willen annimmt.

„Überdies wurde beinahe alle zwei Stunden das „Schinkenklopfen“ wiederholt, auch eine Ablenkung vom Drang, zu philosophieren, oder der Gefangenenwärter trat zur rasselnden Türe herein, um einen der Arrestanten, der fertig war, abzubrufen, was auch wiederum die geistige Aufmerksamkeit von höheren Dingen den niedrigen und gemeinen Interessen zogen. Wozu aber zu denken? War denn nicht das Erleben und Mitleben der Gedanke, auf dessen Pflege am allermeisten ankam? Und wenn auch die achtundvierzig Stunden des Absitzens achtundvierzig Gedanken ergaben, genügte denn nicht ein einziger, allgemeiner Gedanke, um im Leben auf guter, glatter Bahn zu bleiben? Diese reizenden, achtunggebietenden, mühsam zusammenerdachten achtundvierzig Gedanken, was konnten sie dem jungen Menschen nutzen, da es doch vorauszusehen war, dass er sie morgen vergaß? Ein einzelner richtunggebender Gedanke war da gewiss viel besser, aber dieser Gedanke war nicht zu denken, dieser Gedanke zerfloss in die Empfindungen.“ (DG, S. 209)

Wozu überlegen, wenn auch der Gedanke selbst in die Immaterialität der Empfindungen zerfließt?

Wozu *suchen*, wenn alles das Gleiche bleibt?

In dieser Einstellung Josephs taucht der direkte Ausdruck des passiven Nihilismus, die *Noluntas* auf.

Im Gegensatz zur Nietzsches Kritik⁷ daran, lässt sich der Gehilfe von dieser philosophischen Haltung bemächtigen, und er findet Trost im Nicht-Wollen. Auch wenn er aus dem Leben nicht asketisch flüchtet, wird er zu einem passiven und unberührbaren Zuschauer im Zeichen der Leichtigkeit.

Dieses nihilistische Fühlen wird aber von einer beruhigenden Süße durchdrungen, die sich nur schwer in einzelnen Worten des Textes erkennen

⁷ „Es sei denn, dass der Wille endlich sich selber erlöste und Wollen zu Nicht-Wollen würde -: doch ihr kennt, meine Brüder, diess Fabellied des Wahnsinns!“ (KSA 4, S. 181)

lässt, die aus der gesamten Lektüre des Romans auftaucht. Trotz seiner Lebenseinstellung, die sich um die Nutzlosigkeit von kritischem Denken und innerer Veränderung dreht, bemitleidet sich Joseph nie selbst und lässt ein Gefühl von Zufriedenheit durchscheinen.

2.3 Das Nichtwollen

Wie bereits erwähnt, ist der Nicht-Wille eng mit dem passiven Nihilismus verbunden, wenn nicht sogar eine direkte Folge davon. In der nächsten Passage wird es hervorgehoben, dass Joseph immer der letzte Schritt fehlt, um aktiv zu werden, obwohl er die Fähigkeit hätte, über sich hinaus zu gehen und sich zu überwinden, indem er präferiert, in seinen Zustand als Gehilfe/Diener zurückzukehren.

In einem Moment von Überlegung beschließt Joseph, sich im Schreiben zu versuchen und über sich selbst und insbesondere über sein Schwanken zwischen Vergangenheit und Gegenwart nachzudenken.

Die Gegenwart klingt unerklärlich und unbegreiflich, weil er immer noch ein Gefangener der Vergangenheit ist, ein Gefangener dessen, was Nietzsche als „Es war“⁸ identifiziert, das sich dem Modus Essendi des Akts des Vergessens⁹ „So wollte ich es“¹⁰ diametral entgegensetzt.

„schlechte Gewohnheit“: Eine solche ist das Bedürfnis, gleich alles zu bedenken, was mir Lebendiges vorgekommen ist. Das kleinste Begegnis erregt in mir eine sonderbare Denklust. Eben ist ein Mann von mir weggegangen, der mir um der Erinnerungen willen, die mit seiner alten, armen Gestalt verbunden sind, lieb und bedeutend ist. ich glaubte etwas

⁸ „Es war“: also heisst des Willens Zähneknirschen und einsamste Trübsal. Ohnmächtig gegen Das, was gethan ist - ist er allem Vergangenen ein böser Zuschauer.“ (KSA 4, S. 179-180)

⁹ „Nur durch Vergeßlichkeit kann der Mensch je dazu kommen zu wähnen, er besitze eine ‚Wahrheit‘.“ (KSA 1, S. 878)

¹⁰ „Die Vergangnen zu erlösen und alles ‚Es war‘ umzuschauen in ein ‚So wollte ich es!‘ - das hiesse mir erst Erlösung!“ (KSA 4, S. 179)

vergessen, verloren, oder nur liegen gelassen zu haben, als ich in sein Gesicht schaute. Ein Verlust prägte sich sogleich meinem Herzen ein und ein altes Bild meinen Augen. Ich bin vielleicht ein etwas überspannter, aber ich bin auch ein genauer Mensch. Ich empfinde die kleinsten Verluste, ich bin in gewissen Dingen peinlich gewissenhaft, und nur ab und zu muß ich mir wohl oder übel gebieten: Vergiß das! Ein einziges Wort kann mich in die ungeheuerste und stürmische Verlegenheit setzen, ich bin dann von dem Gedanken an dieses scheinbar Winzige und Nichtigte erfüllt, durch und durch, während die Gegenwart, wie sie treibt und lebt, für mich unerklärlich geworden ist. Diese Momente sind eine schlechte Gewohnheit. Auch dies ist eine schlechte Gewohnheit, das was ich da mache, Gedankenaufnotieren. Ich gehe jetzt zu Frau Tobler. Vielleicht hatsie eine Arbeit häuslichen Charakters für mich. – Er warf das Geschriebene in den Papierkorb und verließ das Bureau. In der Tat harrte seiner eine häusliche Arbeit [...]. Frau Tobler war erstaunt über seinen feurigen Dienstleister [...].“ (DG, S. 186)

Überspannt ist das Schlüsseladjektiv, das diese Neigung zur Sensibilität des Geistes ausdrückt. Joseph zeigt diesen das Maß des Vernünftigen überschreitenden Hauch von *über*-Spannung. Trotz dieser Neigung zum Vorübergehen zweifelt Joseph an seiner Überlegungsfähigkeit, bezeichnet seine Spekulation als „schlechte Gewohnheit“, und antwortet auf sein Bedürfnis nach Ausdruck, indem er das Papier zerknüllt und wegwirft, um sich mit Begeisterung und Hingabe auf die Hausarbeit zu konzentrieren. Joseph ist nicht in der Lage, den gegenwärtigen Moment, den Augenblick auszuleben, weil ihm der Wille fehlt, der für den Akt des Vergessens notwendig ist. Statt eines Willens zur Macht scheint seiner, ein Wille zum Erwarten zu sein, in dem er zwischen Ausbrechen und Zurückbleiben zögert. Jedes Mal, wenn Joseph in Frage gestellt wird, neigt sein Wille zur

Selbstverneigung, obwohl die Voraussetzungen¹¹ für seine Durchsetzung gegeben sind.

In einer späteren Passage beschreibt Frau Tobler den Gehilfen als "[...] ein sonderbares Gemisch von Feigheit und Kühnheit" (DG, S. 190). In dieser Beschreibung entpuppt sich das rückständige Verhalten, das den Gehilfen durch die ganze Geschichte charakterisiert. Joseph macht nie den letzten Schritt zu jenem Teil seines Charakters, den Frau Tobler als Kühnheit bezeichnet, jenem zerbrechlichen Teil seiner selbst, der ihn in Frage stellt und in die Schuhe des *Suchenden* stellt. Im Gegenteil entscheidet er sich für die andere Seite seines Charakters, und er lässt sein inneres Schwanken immer zur Feigheit tendieren, die jeden Aspekt seiner Persönlichkeit prägt: von der äußeren Erscheinung bzw. der zerknitterten und abgetragenen Kleidung, bis zu seinem Handeln bzw. einer stetigen Unbeweglichkeit. Obwohl Walser seine Figur nicht ausdrücklich sagen lässt, dass er nichts will, wird sein Nicht-Wollen durch die Beschreibung seiner unterwürfigen Beziehung zu Herrn Tobler subtil deutlich:

„Es tat dem Gehülften weh, den Baum derart untergebracht zu schauen, aber, was war da zu machen? Tobler wollte es so, und der Wille Toblers blieb alleinige und unbedingte Richtschnur für das Tun des ersteren.“ (DG, S. 220.)

Der Wille Josephs entsteht in diesem Zitat nicht autonom, d.h. es ist nicht Joseph selbst, der nicht will – sonst würde er einen aktiven Charakter annehmen (d.h. er selbst wäre der Aktant des Nicht-Wollens), wenn auch einen negativen (angesichts der Passivität dieser Einstellung) –, sondern sein

¹¹ „Nicht zurück kann der Wille wollen“. (KSA 4, S. 180)

Wille entsteht als Widerschein und Folge des vitalistischen Willens von Herrn Tobler.

2.4 Das Nicht(s)-Werden

Die unmittelbare Folge der Willensunfähigkeit, die sich im Nicht-Wollen ausdrückt, ist das Nicht-Werden, das nicht nur Joseph, sondern auch die anderen Figuren des Textes kennzeichnet. Erleben sie aber alle eine Art Verfall und Dekadenz und damit eine Art Werden nach unten (z. B. ist es für Herrn Tobler ein sozial-ökonomischer Zerfall, für Frau Tobler ein familiär-emotionaler Zusammenbruch, für den ehemaligen Gehilfen Wirsich ein innerer Niedergang durch Alkoholismus), so zeichnet sich Joseph dagegen durch ein geistiges Ausbleiben aus, dadurch, dass er immer derselbe bleibt, und ist damit Subjekt und Objekt des Nicht-Werdens zugleich.

Jede Figur bewegt durch ihren absoluten Mangel nahe daran, was sie hätte sein sollen und können. Es ist vor allem Marti, der nicht oder nur unmerklich dagegen protestiert, um dann den Weg seiner eigenen Zurückhaltung wieder zu beschreiten, indem er sich in jene verkehrte Welt begibt, in der man nur die Schattenseite sieht.

„Du machst lange Pausen, aber du kommst immer wieder. [...] Und eines Tages bist du dann da, und man wundert sich darüber, wie wenig du dich verändert, wie vortrefflich du es verstanden hast, der Alte zu bleiben. [...] Dich vernachlässigt ein bisschen das Leben, hörst du, und deshalb kannst du so schön deinen eigenen Neigungen treu bleiben. Ich will dich weder verletzen noch preisen, beides wäre unwahr [...].“ (DG, S. 139)

Mit diesen Worten beschreibt Klara, eine alte Freundin Josephs, emblematisch den Charakter des Assistenten, der begriffen hat, dass der Schlüssel dazu, sich selbst treu zu bleiben, darin besteht, sich niemals zu verändern – ganz im Gegensatz zu Nietzsches Idee der Metamorphose des

Selbst. Der Philosoph erkennt in jedem Subjekt ein Hypokeimenon, das er als „Granit von geistigem Fatum“¹² definiert, eine Art unveränderliche Substanz in jedem Menschen, die trotzdem eine Verwandlung nicht ausschließt, ja sogar erleichtert, aber nur in dem Maße, in dem man sich als „Suchender“ vor das Magma des Lebens, des Erfahrbaren und Sinnlichen stellt. Anderenfalls man wird und bleibt Gefangener von eigenen Überzeugungen und einer abweichenden Selbsterkenntnis. In dieser Passage macht Joseph die gescheiterte Erfahrung der Wiederkunft: Wenn er Klara wieder begegnen, findet er sich unverändert, er ist dieselbe Person, die diesen Augenblick vor Jahren erlebt hatte. Joseph ist nicht-geworden und er wiederholt dieses Konzept einige Absätze später, wenn es scheint, dass die Urteile über den Assistenten direkt auf einer extradiegetischen Ebene vom Erzähler ausgedrückt werden, während sie sich in Wirklichkeit als Martis eigene Gedanken über sich selbst und seinen Zustand entpuppen:

„Bleibe nur ruhig der „Alte“, wie deine Freundin Klara sich ausdrückte, das wird weniger schaden, als wenn du dir plötzlich einreden wolltest, ein vollkommen „Neuer“ zu werden. [...] Sie verdienen, vom „Leben vernachlässigt“ zu werden.“ (DG, S. 141-142)

Joseph zwingt sich, zu bleiben, sich nicht zu verändern, nichts Neues zu werden, er hat sich davon überzeugt, dass er diese Vernachlässigung des Lebens verdient. Warum charakterisiert Walser seine Figur mit dieser Haltung? In der Annahme, dass diese Kennzeichnung eine Kritik am

¹² „Das Lernen verwandelt uns, es thut Das, was alle Ernährung thut, die auch nicht bloss „erhält“ —: wie der Physiologe weiss. Aber im Grunde von uns, ganz „da unten“, giebt es freilich etwas Unbelehrbares, einen Granit von geistigem Fatum, von vorherbestimmter Entscheidung und Antwort auf vorherbestimmte ausgelesene Fragen. Bei jedem kardinalen Probleme redet ein unwandelbares „das bin ich“; über Mann und Weib zum Beispiel kann ein Denker nicht umlernen, sondern nur auslernen, — nur zu Ende entdecken, was darüber bei ihm „feststeht“. Man findet bei Zeiten gewisse Lösungen von Problemen, die gerade uns starken Glauben machen; vielleicht nennt man sie fürderhin seine „Überzeugungen“. Später — sieht man in ihnen nur Fusstapfen zur Selbsterkenntnis, Wegweiser zum Probleme, das wir sind, — richtiger, zur grossen Dummheit, die wir sind, zu unserem geistigen Fatum, zum Unbelehrbaren ganz „da unten“. — [...]“ (KSA 5, S. 170)

vitalistischen Werden, oder vielmehr eine Antwort auf die heftigen Ermahnungen zur Selbstmetamorphosierung Nietzsches wäre, scheint Joseph in dieser Passage dieses Bewusstsein nicht mit Freude zu erleben. Im Gegenteil scheint er verärgert, fast nachtragend gegenüber sich selbst und der Freundin zu sein, die ihn fast unerbittlich auf diese Weise gemalt hat. Im nächsten Schritt fügt Walser eine Rückmelde ein, in der eine fast gogolsche Geschichte über Joseph und einen neuen Hut erzählt wird.

„Er versuchte es wieder mit dem Kopf, entsetzlich! Es schien ihn von unten bis oben zerspalten zu wollen. Er hatte das Gefühl, als ob seine Persönlichkeit eine benebelte, gesalzene, halbierte geworden sei. Er trat auf die Straße: er schwankte wie ein schnöder Betrunkener, er fühlte sich wie verloren. Er trat in eine Erfrischungshalle, legte den Hut ab: gerettet! – Ja, das war eine Hutgeschichte gewesen.“ (DG, S. 143)

Man könnte vermuten, dass diese Hutgeschichte, zusammen mit den nie explizit erzählten Kragen-, Mäntel- und Schuhgeschichten (DG, S. 143) Ausdruck jener Unveränderbarkeit Josephs ist, die von seinem Nicht-Wollen und dementsprechend seinem Nicht-Werden abhängt. Wenn diese Kleidungsstücke, die eine Neuheit darstellen und an sich harmlos erscheinen oder zumindest in seinen Augen nichts Schlechtes an sich haben – „es war nichts an ihm auszusetzen“ –, von Joseph angezogen werden, lösen sie eine Spaltung aus, ein erschreckendes Gefühl äußerer Unzulänglichkeit und Unangemessenheit, das sich in einem inneren Zwiespalt äußert, als könnte sein Selbst keine Veränderungen seines Wesens ertragen.

Nach dieser kleinen surrealen Abschweifung wird die Erzählung wieder realistisch. Wenn Joseph an sich selbst gerade noch im Spiegel sucht und die Erinnerung an eine andere Zeit hervorgerufen wird, da er sein Leben als langweilig bezeichnet ("und wie langweilig das alles war" (DG, S. 143)) so

findet er sich jetzt am Tisch wieder, hungrig wie niemals zuvor nach seinem Wunsch, anders zu sein, wieder anders zu werden, wie es in der vergangenen Hutgeschichte erfolglos geschehen war.

„Woher er nur einen solchen Hunger hatte? Weil es Montag war?
Nein, ihm mangelte eben der Charakter, das war es.“ (DG S. 144.)

Trotz dieses Wunsches hat er keinen Charakter und verhungert deshalb. Ihm gelingt es nicht, seinen Hunger zu stillen. Er fühlt sich durch diesen Mangel an Charakter unfähig, seinen Wunsch und Bedürfnis zu erfüllen, weil dieser Mangel als einer an Geist verstanden werden kann und folglich als Unfähigkeit, seinen Willen auf Ziele auszurichten, die aus seiner Innerlichkeit und nicht von äußeren Autoritäten, wie der von Herrn Tobler, kommen. Mit diesem letzten Satz bringt Joseph jene Akzeptanz zum Ausdruck, die im vorangegangenen Absatz nur schwer zu erreichen war. Er scheint seinen Zustand, seine Unfähigkeit zu werden, gelassen zu betrachten. Und dies steht in direktem Gegensatz zu Zarathustras Ermahnungen, sich selbst zu überwinden. In *Von der verkleinernden Tugend*¹³ kritisiert er den Menschen des halben Willens, der aus kleinen Tugenden und kleinen individuellen Glücken besteht, die sich in der Idee der Gewohnheit und der Identität ausdrücken. Joseph wird nie, und doch bleibt er damit zufrieden. Die Unmöglichkeit der Veränderung durch das Werden wird darüber hinaus durch die Figur von Frau Tobler offensichtlicher dargestellt:

„Aber Frau Tobler war nach und nach wieder die frühere Frau Tobler geworden. Je mehr sie gesundete, desto mehr glich sie wieder sich selbst. Es wäre ja auch gar zu sonderbar zugegangen, wenn sie plötzlich eine

¹³ „Ach, dass ihr alles *halbe* Wollen von euch abthätet und entschlossen würdet zur Trägheit wie zur That“ (KSA 4, S. 216); und: „Ihr geht mir noch zu Grunde - - an euren vielen kleinen Tugenden, an eurem vielen kleinen Unterlassen, an eurer vielen kleinen Ergebung!“ (KSA 4, S. 216); und: „Bescheiden ein kleines Glück umarmen - das heissen sie "Ergebung"! und dabei schielen sie bescheiden schon nach einem neuen kleinen Glücke aus.“ (KSA 4, S. 214)

andere hätte werden können. Nein, so rasch sprang eine lebendige Menschennatur nicht aus ihrem eigenen Wesen heraus.“ (DG, S. 231)

Hätte Frau Tobler in der Abgrundpassage Hinweise auf ein mögliches Werden, das eine innere Infragestellung vermag, gegeben, so würde jetzt deren Unmöglichkeit bescheinigt.

2.5 Das Scheitern des Vitalismus

„Dieser Mann [...] ist ein Unternehmer und als solcher verpflichtet, nicht nur etwas, sondern alles zu wagen. Das Wagnis [...] hinaus an das Licht der Welt muss. Es muss sich zeigen, es muss die Gefahr, lächerlich und unbrauchbar befunden zu werden, besiegen, oder es muss von dieser Gefahr erdrückt werden. Was nutzen die klugen Köpfe, wenn sie im Verborgenen dahinleben, was nützen die bloßen Erfindungen? Eine Erfindung ist eine Arbeit aber kein Wagnis, ein bloßer hoher Gedanke rüttelt nicht das Kleinste am bestehenden Bau der Welt. Die Ideen müssen sich verwirklichen, die Gedanken streben nach der Verkörperung. Hierzu braucht es des kühnen und unerschrockenen Mannes, des gesunden und starken Armes, der festen und treuen Hand. Eines Fußes, der, wenn es ihm endlich, nach vielen Widerwärtigkeiten, gelingt, Boden zu fassen, diesen Boden nicht bald wieder verlassen wird. Eines Herzens, das Stürme erträgt, einer mit einem Wort, männlichen Seele. [...] Seine Idee will etwas erreichen, nicht er, seine Idee will aber dafür auch alles erreichen. Eine Idee stirbt oder sie siegt.“ (DG, S. 174-175).

Diese Rede von Tobler ist bezeichnend für die Charakterisierung der Figur, die als übermutige Persönlichkeit im Gegensatz zu dem demütigen und unterwürfigen Joseph steht.

In Bezug auf die Erzählung ist der Ingenieur Tobler der Besitzer eines prächtigen Hauses auf einem Hügel, am Rande eines Sees und der Eigentümer einer kleinen unabhängigen Firma für mechanische Erfindungen. Und auf einer ersten Deutungsebene ist seine Figur die parodistische Darstellung des Zustands des oberen Bürgertums und des positivistischen Menschen, der vollkommen an den Fortschritt, das Geld und sich selbst glaubt. In dieser Hinsicht treffen Walser und Nietzsche eine Konvergenz in der Kritik an diesem selbstzufriedenen und übermütigen Menschentyp:

„Wollt Nichts über euer Vermögen: es giebt eine schlimme Falschheit bei Solchen, die über ihr Vermögen wollen. [...] - bis sie endlich falsch vor sich selber sind, schieläugig, übertünchter Wurmfrass, bemäntelt durch starke Worte, durch Aushänge-Tugenden, durch glänzende falsche Werke.“ (KSA 4, S. 360)

Die Rede Toblers an seine Mitbürger scheint ein Ausdruck dieser von Nietzsche zitierten „starken Worte“ zu sein, mit denen der Ingenieur Glaubwürdigkeit zu erhalten versucht. Von dieser inhaltlichen Konvergenz aus betrachtet, verweilt Walser jedoch vor allem bei der Ironisierung des Willens zur Macht Toblers.

In der Tat ist Tobler das Symbol für den starken und vitalen Menschen, dessen Eigenschaften als grundlegend für das Werden des Menschen betrachtet werden. Walser betont sein Scheitern nicht zugunsten des „höheren Menschen“ (KSA 4, S. 355), dem es trotz des Willens zur Macht nicht gelingt, um sich selbst und den Menschen zu überwinden, weil er Gefangener der erstickenden, dicken, grünen Schlange des hässlichsten Menschen ist (KSA 4, S. 327), sondern zugunsten des Meisters der Resignation: Joseph, der „Lehrer der Ergebung“ (KSA 4, S. 215).

Um das hervorzuheben, lässt Walser Tobler am Ende des Romans scheitern, indem er sein Geld verliert und in Schulden erstickt. Er ist es, der aufgrund seines Übermuts und seines vitalen Willens, am Ende von einem untergehenden Werden geprägt wird. Joseph verkörpert dagegen eine unterdrückte Demut. Er hat keinen Veränderungsprozess, weder nach oben noch nach unten begonnen. Am Ende der Geschichte nimmt er seinen Weg auf der Suche nach einem anderen Beruf wieder auf und wird die nächste Erfahrung mit der gleichen Haltung eines im Leben zurückgebliebenen Menschen erleben.

Walser scheint diesen Zustand der Geistesleichtigkeit trotz allem zu feiern, während Toblers Vitalismus dem Verfall entgegeneilt.

Der Gehilfe und sein Arbeitgeber leben in einem Zustand von Komplementarität, sie sind zwei gegensätzliche Kräfte, die einander brauchen, um ihre Macht auszuüben: einerseits aktiv und fast gewalttätig, andererseits passiv und unterwürfig. Sie hängen voneinander ab, aber am Ende der Erzählung ist es nicht die vitalistische Kraft, die sich durchsetzt, sondern diejenige, die besiegt wird und den anderen auf die Suche nach einem anderen Willen zurücklässt, von dem sie abhängen kann.

“Sie bot ihm die Hand und wandte sich dann zu ihren Kindern, als sei gar nichts weiter geschehen. Er nahm seinen Handkoffer vom Boden auf und ging. [...] Unten auf der Landstraße angekommen, machte Joseph halt, zog einen Toblerschen Stumpen aus der Tasche, zündete sich denselben an und drehte sich noch einmal nach dem Haus um.“ (DG, S. 294)

Wenn Simon Tanner der empfindsame Reisende, der Zuschauer des Lebens, und Jakob von Gunten eine aktive Hinwendung zum Willen zur Ohnmacht sind, so steht Joseph vor den Toren des Lebens und verkörpert die Passivität des Seins, die es fast in die Unbestimmtheit der Substanz führt, die jenseits

jeder Form ist, weil sie nicht einmal die kleinste Verwandlung zu wollen vermag.

Joseph scheint der Vertreter eines unbekanntes Glücks zu sein, das nur innerhalb des fiktiven literarischen Rahmens erkannt werden kann, in dem Walser der verwirrenden übermenschlichen Vulgata des frühen 20. Jahrhunderts entrinnt.

2.6 Die Relativierung des Selbst und die Demut des Geistes

In seiner Lebenslehre bereitet sich Joseph Marti in aller Ruhe darauf vor, eine großartige Null zu werden und zu verschwinden. Walser schlägt eine Selbsterniedrigung als Reaktion auf die Gesellschaft des 20. Jahrhunderts vor und paradoxerweise hält diese Haltung für herrlich und siegreich. Dem Universum der anonymen und fungiblen Reifikation entkommt Walser durch Dissoziation und Aufhebung zur Verteidigung der persönlichen Identität.

Dieses Buch ist nicht die grandiose Konstruktion, in der sich die schöpferische Kraft eines Ichs widerspiegelt, das sich im poetischen Werk verwirklicht, sondern eher ein Werk des Entwirrens. Das geduldige Gewirr des Schreibens zielt darauf ab, die fiktive und bedrohliche Ordnung des Geistes aufzulösen, die als letzte Bastion des systematischen und positiven Denkens dem Individuum noch immer eine beruhigende Rolle von Verantwortung in einem starren Rahmen bietet. Mit seiner methodischen Absurdität will das Schreiben jenes Leben wiederherstellen, das die Konstruktion des Bewusstseins sonst erstickt, jenes Leben, das nur im Unwillen und damit in der Flüchtigkeit der Form gerettet werden kann. Walser fürchtet die Vergänglichkeit des Glücks, und um den Menschen vor diesem Zustand zu retten, muss sich die individuelle Ratio selbst aufheben

und auf die eigene ordnende Würde und die Organisation der eigenen Subjektivität verzichten.

Wenn Simon Tanner sich in *Geschwister Tanner* in die Ecken und Winkel des Lebens verkriecht und den Moment seiner endgültigen Formierung so lange wie möglich hinausschieben will, während der Wunsch seines Bruders darin besteht, unter den Menschen zu verschwinden, so besteht in *Der Gehülfe* die Lösung für den Schmerz des Unglücks darin, das Leben immer wieder wegzuwerfen, es zu berühren und auf eine Strategie des Verzichts zurückzugreifen, die sich als ein extremer Akt erweist, um den Nachhall eines vollen Lebens wiederzuerlangen, das nicht von Besitz und dem durchsetzenden Willen erstickt wird.

Joseph verzichtet auf sein Ich, seine Größe, seine Individualität, seinen Willen zur Macht und überlässt sich dessen Gegenteil, dem Willen zu dienen. Nur durch eine Selbsterniedrigung ist es möglich, sich dem freudigen Fluss des Lebens hinzugeben, während für Nietzsche das Ich der Behälter ist, in den die Lebenskräfte der Natur kanalisiert werden.

Der Philosoph vertritt kein Ich, das frei sein will, weil es in Ketten liegt und die Freiheit als Befreiung-von-etwas versteht, sondern er ist der Verfechter einer Freiheit, die als notwendige Voraussetzung des Seins und nicht des Strebens gilt. Frei zu sein bedeutet, die reaktiven Instinkte der Selbsterhaltung zu verleugnen, aber nicht durch eine unterwürfige Auslöschung des Ichs, sondern durch eine aktive und unabhängige Erhebung des Denkens und des Geistes (KSA 4, S. 51).

Nietzsche verfechtet den Begriff eines Lebens, das in seiner unvergänglichen Unbestimmtheit, als kosmologische Lebenskraft verstanden werden kann. In ihr fließt jener Wille zur Macht, der die Wiederkehr des Unähnlichen zu bestimmen vermag. Im Gegenteil dazu scheint Walser eine Lebensvorstellung vorzuschlagen, die von einer Unbestimmtheit der Form

abgegrenzt ist. Diese Form lässt sich nicht vom Willen zu einer kontinuierlichen Metamorphose des Selbst leiten, sondern zerfließt im Magma des Lebens passiv.

Walsers Held ist desinteressiert dank seiner grandiosen Entschlossenheit, mit der er seine eigene Niederträchtigkeit, seinen erniedrigenden Mangel an Charakter und Persönlichkeit akzeptiert. Die einzige Figur, die in der Lage ist, diese Eigenschaften zu verkörpern, ist der Diener. Walser zelebriert diese Dieneridee: Joseph Marti ist zufrieden damit, dem Ingenieur, einem übermütigen Schwindler, der sich von seiner eigenen Vitalität täuschen lässt, zu gehorchen und seiner Frau zu dienen. Dienen heißt, sich von der Last der Freiheit und der engen Sklaverei der Verantwortung zu befreien, die einen dazu zwingen, schuldbewusst und aktiv am Getriebe der Erfolgsgesellschaft teilzunehmen.

Diese Auffassung der Dienerschaft steht im direkten Gegensatz zur Idee des Willens zur Macht Nietzsches, der in einer Passage *Zarathustras* eine Kritik daran offensichtlich übt:

„Ich diene, du dienst, wir dienen" - so betet hier auch die Heuchelei der Herrschenden, - und wehe, wenn der erste Herr *nur* der erste Diener ist!“ (KSA 4, S. 214)

Schon auf den ersten Seiten erscheint Joseph in den Augen von Frau Tobler als "lächerlich, unalltäglich, und komisch" (DG, S. 28), als wollte sie bezeugen, dass nichts aus ihm werden kann. Doch es ist die erste Beschreibung des Erzählers, die der Figur eine unumkehrbare Charakterisierung verleiht:

„Die Kost hatte er in einer Pension von Technikumsschülern und Kaufmannslehrlingen. Er hatte große Mühe, sich mit dem jugendlichen Volk einigermaßen zu unterhalten und schwieg daher meist bei Tisch. Wie

war das alles für ihn erniedrigend. Auch da war er ein Knopf, der nur lose hing, den man zum voraus wußte, dass der Rock doch nicht lange getragen werde. Ja, seine Existenz war nur ein provisorischer Rock, ein nicht recht passender Anzug“. (DG, S. 23.)

In dieser Passage taucht jener bereits analysierte Nihilismus auf, der die Lebensauffassung von Joseph Marti prägt. Es entsteht eine Art Zynismus gegenüber sich selbst, der jedoch so leicht und ohne Ernsthaftigkeit erzählt wird, dass diese Sinnlosigkeit des Lebens, diese Bedeutungslosigkeit der Existenz zu einer Feier der Ablehnung jeglicher Teleologie führt.

Die Kleidung des Gehülfen ist abgenutzt und schäbig genau wie seine Persönlichkeit, er entkommt dem Leben, und wie Simons Schwester sagen würde, entspricht diese äußere Vernachlässigung einer Vernachlässigung der Seele. Joseph Marti kommt aus den „unteren Regionen“ der menschlichen Gesellschaft, aus den dunklen, stillen, elenden Winkeln der Großstadt; seine Person ist nur ein Lappen, ein flüchtiges Anhängsel, ein Knoten, der nur für den Augenblick geknüpft wurde, ein baumelnder Knopf, den niemand zugemacht hat, eine provisorische Jacke. Es ist diese Unmöglichkeit eines Maßanzugs, die die Figur dazu bringt, die Uniform, die Soldatenuniform oder die Dienerkleidung zu lieben, damit sie sich in der Unermesslichkeit des Lebens verliert und vergisst. Der Protagonist erlebt diesen Zustand mit absoluter Resignation und gibt dem Leser fast in einer Durchbrechung der vierten Wand Beweis dafür:

„Als Joseph in seinem Zimmer angelangt war und eine Kerze angezündet hatte, hielt er, anstatt sich sogleich ins Bett zu legen, halbausgezogen, und am Fenster stehend, folgendes Selbstgespräch: »Was leiste ich eigentlich? Ich kann mich da, wenn ich will, sogleich ungestört zu Bett legen, um in einen sehr wahrscheinlich gesunden und tiefen Schlaf zu versinken. Ich bekomme in Biergärten Bier zu trinken. Ich kann mit Frau und Kindern

Gondel fahren, ich habe zu essen. Die Luft hier oben ist eine ausgezeichnete, und was die Behandlung betrifft, so wäre ich ein Lügner, wenn ich sie tadelte. Licht und Luft und Gesundheit. Aber was gebe nun ich dafür? Ist das etwas Reelles und Gewichtiges, was ich zu bieten vermag? Bin ich klug und gebe ich das Maß meiner Klugheit auch wirklich voll her? Was sind das für Dienste, die ich bis zum heutigen Tage Herrn Tobler bereits geleistet habe? Alles was recht und gut ist, aber ich bin felsenfest davon überzeugt, daß mein Herr und Meister noch wenig Nutzen durch mich davongetragen hat. Sollten mir der Schneid, die Initiative, die Begeisterungsfähigkeit fehlen? Das ist möglich, denn in der Tat, ich bin mit einer merkwürdig umfangreichen Portion Ruhe ausgestattet zur Welt gekommen. Aber schadet denn das etwas? Freilich schadet es, denn die Unternehmungen Toblers verlangen leidenschaftliche Anteilnahme, und die Ruhe der Seele ähnelt bisweilen der trockenen Gleichgültigkeit.“ (DG, S.55).

In diesem Zitat taucht auf offenkundige Weise die dienerische Haltung Josephs auf, der sich mit „Luft, Licht und Gesundheit“ zufriedengibt, sich darum Sorgen macht, was er dafür geben kann, und sich an Herrn Tobler als „Herr und Meister“ wendet. Joseph ist von einer umgekehrten Hybris gekennzeichnet, in der das „Elan vital“ eine Umwertung zur Demütigung und Unterwerfung erleidet. Nietzsche kritisiert scharf das Demütig-Sein und definiert als „kleine Leute“ jenen Menschentyp, der seinen eigenen dekadenten Willen zur Macht unter einer falschen Bescheidenheit verbirgt:

„Heute nämlich wurden die kleinen Leute Herr: die predigen Alle Ergebung und Bescheidung und Klugheit und Fleiss und Rücksicht und das lange Und-so-weiter der kleinen Tugenden.“ (KSA 4, S. 357-358)

Joseph ist kein Herr, aber er stellt sich in den Dienst eines Herrn, der sich trotz seiner vitalistischen Einstellung lächerlich erweist. Für Walser die „kleine Leute“ umfassen das Gefühl von Glückseligkeit und Sicherheit, das er der Gewalt des übermenschlichen Denkens gegenüberstellt. Walser vertritt eine Umwertung von Nietzsches Pöbelauffassung, indem er Joseph eine tugendhafte und wahrhaftige Bescheidenheit verkörpern lässt.

In der Mitte des Romans lässt Walser seinen Protagonisten den programmatischen Satz von seiner Lebensauffassung und seiner Literatur sagen: „Demütig werden, wie ist das für manchen der letzte Lebenszufluchtsort“:

„Alle Magazine waren geschlossen. Einzelnes, verstreutes Volk pendelte und wackelte daher, oft recht unschön anzuschauende Männer und Frauen. Welche Demut in solch einem verzettelten Spaziergängerbildnis war. Wie bitterlich arm ein Menschenonntag auftreten konnte. „Demütig werden“, dachte der Gehülfe, „wie ist das für so manchen der letzte Lebenszufluchtsort“. (DG, S. 131)

Joseph gehört zu diesen Menschen, und er wird geradezu Vertreter dieser Lebensphilosophie.

Ich möchte das Kapitel über *Den Gehülften* mit einem Zitat abschließen, das auch in Walsers späterem Roman *Jakob von Gunten* auf Resonanz stoßen wird:

„Sie liebten beide, wie es damals Mode war, die ‚Menschheit‘“. (DG, S. 135)

Dieser Ausdruck entspricht wahrscheinlich sozialistischen Sympathien, die Joseph und Klara in ihrer Jugend zeigten. Doch es ist möglich, den Satz mit einer Aussage Zarathustras in Zusammenhang zu bringen, in der er seine

Liebe für die Menschheit behauptet.¹⁴ Ohne die es unmöglich wäre, *unterzugehen*. In dieser Hinsicht zeigt dieses Zitat, wie Walser die Menschenliebe als wesentliches Element der Charakterisierung seiner Hauptfiguren betrachtet.

Die freudige Entfremdung gegenüber der Konformität des gesellschaftlichen Lebens, die Passivität und die Gleichgültigkeit, der Wille zur Ohnmacht, all diese Haltungen gegenüber sich selbst und der Welt, die zu einer friedlichen und beruhigenden Isolation führen, gehen durch die Liebe zur Menschheit hindurch, als ob die Menschheit tatsächlich der wahre Empfänger der Botschaft seiner Figuren wäre. Walser selbst ist zutiefst menschlich und humanistisch, doch anti-anthropozentrisch und anti-vitalistisch und Verfechter einer Art Un-Wille, der das Ziel verfolgt, eine wahrscheinlich durch eine missverstandenen nietzscheanische Auffassung vom Willen zur Macht und vom Übermenschen verrohte Gesellschaft menschlicher zu machen.

Zusammenfassend ist *Der Gehülfe* bezüglich der Deutungsmöglichkeiten scheinbar der einfachste Roman in Walsers literarischer Produktion. Dank seiner erzählerischen Linearität und dem Mangel an komplexen literarischen erzählerischen Feinheiten entwickelt sich die Geschichte ohne besondere Deutungskomplikationen. Dieses Kapitel zielt darauf ab, eine neue Interpretation zu geben, die von Nietzsches Philosophie und der impliziten Auseinandersetzung damit ausgeht. Ausgehend von den für die Erläuterung notwendigen Prämissen habe ich die Analyse mit einem thematischen Faden fortgesetzt, der zu dem führt, was Walser als endgültige Lösung für das Leben vorschlägt, d.h. vom Auftauchen der nietzscheanischen Symbolik

¹⁴ „Verwandelt ist Zarathustra, zum Kind ward Zarathustra, ein Erwachter ist Zarathustra: was willst du nun bei den Schlafenden? Wie im Meere lebstest du in der Einsamkeit, und das Meer trug dich. Wehe, du willst an's Land steigen? Wehe, du willst deinen Leib wieder selber schleppen? Zarathustra antwortete: "Ich liebe die Menschen."“ (KSA 4, S. 12-13)

(Abgrund-See) und der nihilistischen Darstellung der Figuren, durch das Nicht-Wollen und Nicht-Werden, bis zum Scheitern des Vitalismus und seinem folgenden Entschluss zur Selbsterniedrigung.

3. Geschwister Tanner

Der zweite analysierte Roman ist *Geschwister Tanner*, Walsers offiziell erste Romanveröffentlichung, die im Jahr 1907 unter dem Druck des Verlegers Bruno Cassirer entsteht.

Die Handlung dreht sich hauptsächlich um Simon Tanner, einen modernen Taugenichts, der unbeschwert seines Weges zieht, und um seine Begegnungen auf der Suche nach Arbeit und Wohnung. Simon sucht, findet und gibt die unterschiedlichsten, doch immer anonymen und untergeordneten Arbeiten mit unverantwortlicher Nonchalance auf, er macht lange Spaziergänge, fantasiert, schaut sich in den Straßen um, schreibt lange Briefe, hält Reden, kreuzt die Wege seiner Geschwister und so vieler Fremder, an deren Existenz er, gerade weil er nirgends, oder vielleicht zum Nichts gehört, für eine Weile so intim teilnehmen kann:

„Noch die ganze Woche lang verkehrte Simon in dieser müßiggängerischen Weise mit dem Krankenwärter, mit dem er sich bald stritt und dann wieder versöhnte. Er spielte Karten, wie einer, der es schon jahrelang trieb und rollte die Billardkugeln, mitten am heißen Tag, während alles, was Hände hatte, arbeitete. Er sah die sonnenbeschiene Straßen und die Gassen im Regenwetter, aber durch ein Fenster und mit einem Glas Bier in der Hand, führte lange, nutzlose, wilde Reden nachts, mittags und abends mit allerhand unbekannt Menschen, bis er sah, daß er nichts mehr zum Leben besaß.“ (GT, S. 268)

Aber wenn er in einer Schreibstube für Stellenlose Adressen schreibt, umgeben von einer Schar von Ausgestoßenen der Gesellschaft, kann man in ihm einen Enterbten des Willens erblicken. Doch bei Simon ein Hauch von Ressentiment ist nicht einmal zu spüren, sodass Kafka mit diesen Worten ihn beschreibt:

“Simon ist, glaube ich, ein Mensch in jenen Geschwistern. Lläuft er nicht überall herum, glücklich bis an die Ohren, und es wird am Ende nichts aus ihm als ein Vergnügen des Lesers?“¹⁵

In diesem Taugenichts, der sich jeden Morgen über die Existenz der Welt wundert, taucht der Konflikt zwischen einer transzendentalen Innerlichkeit (wie z.B. die Aufhebung der Wirklichkeit in Traum und fantastische Ausbrüche) und einem handelnden Dasein in der Welt und Praxis auf. Die Unfähigkeit der Vermittlung zwischen diesen Sphären des Lebens ist ein Freiheitsanspruch, der in Unterwerfungsbedürfnis umschlägt.¹⁶ Simons Freude besteht darin, dass er sich schuldig fühlt, obwohl er nichts hat und ihm nichts gegeben wird. Doch gerade diese Auffassung des Seins erfüllt seine Erfahrungen mit einer außergewöhnlichen Intensität und macht ihn gleichzeitig zum Zuschauer seines eigenen Lebens.

In diesem Sinn ist *Geschwister Tanner* ein Entwicklungsroman ohne Entwicklung, in dessen Entfaltung die Figuren in ihrem Anfangszustand bleiben: Simon wird am Ende des Romans genauso wie am Anfang auf der Suche nach einer Arbeit und einer Wohnung sein. Das Einzige, was sich geändert hat, ist vielleicht seine Haltung, die einen leichten Hauch von Resignation äußert:

¹⁵ Franz Kafka, *Briefe 1902 bis 1924*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1958, S. 76.

¹⁶ Borchmeyer, Dieter: *Dienst und Herrschaft. Ein Versuch über Robert Walser*. Tübingen, Niemeyer Verlag, 1980. S. 17.

„Eines Morgens trat ein junger, knabenhafter Mann bei einem Buchhändler ein und bat, daß man ihn dem Prinzipal vorstellen möge. [...] »Ich will Buchhändler werden,« sagte der jugendliche Anfänger, »ich habe Sehnsucht darnach und ich weiß nicht, was mich davon abhalten könnte, mein Vorhaben ins Werk zu setzen.«“ (GT, S. 7.)

„Er glich in dieser Zeit einem Menschen, der Geld verloren hat und der seinen ganzen Willen einsetzt, es wieder zu gewinnen, der aber zur Wiedergewinnung weiter nichts tut, als nur eben den Willen einsetzen, und sonst nichts macht. [...] «Ich heiße Tanner, Simon Tanner, und habe vier Geschwister, von denen ich der Jüngste bin und derjenige, der zu den wenigsten Hoffnungen berechtigt.»“ (GT, S. 309-320).

Im Rahmen der Walser-Kritik wird der Text als ein Gegen-Bildungsroman allgemein verstanden, der sich vom zeitorientierten, teleologischen Paradigma der allseitigen Vervollkommnungsfähigkeit des Individuums in der Zeit abwendet.¹⁷ Aber der rhapsodische Charakter der Handlung lässt sich mit der Gattung des Abenteuerromans in Zusammenhang bringen, in dem der Held auf einer Freiheitssuche gegen die Konventionen der Gesellschaft und zugunsten einer Fülle der Erfahrung ist.¹⁸

Was an den Tag kommt, ist eine autobiographische Prägung des Romans: Die Geschwister Tanner und die Geschwister Walser weisen in der Tat zahlreiche Gemeinsamkeiten auf, von der Schwester, die Lehrerin ist, über den Bruder, der ein beliebter Maler ist und den älteren Bruder, der Arzt und in die Gesellschaft integriert ist, bis hin zum Protagonisten selbst, der in gewisser Weise an Walsers Leben in Berlin erinnert:

¹⁷ Ulrich Weber, *Geschwister Tanner*, Kapitel 3.3.1 in Gisi, Lucas Marco: *Robert Walser. Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Verlag J. B. Metzlar, 2015. S. 96-106, hier S. 103.

¹⁸ Jochen Greven: *Nachwort des Herausgebers*, in Robert, Walser: *Geschwister Tanner*, Zürich, Suhrkamp Verlag, 2019. S. 342.

"In Berlin habe ich mich mit Vorliebe in vulgären Kneipen und Tingeltangels herumgetrieben [...]. Ich foutierte mich um die Welt von oben. Ich war in meiner Armut glücklich und lebte wie ein sorgloser Tänzer. Ich habe damals auch tüchtig gesoffen."¹⁹

Walser hat einen Roman geschrieben, mit dem er die Monotonie der Arbeit und die Vereinheitlichung des Lebensstils in der modernen Welt vertreiben konnte, und eine Figur gestaltet, die das Bedürfnis nach Flucht und Freiheit mit dem zwingenden Bedürfnis nach Arbeit und Geld als einzigem Mittel zum Überleben in der Großstadt synthetisieren konnte. In dieser Hinsicht ist Simon Tanner Ausdruck von Walsers Enttäuschung über die Gesellschaft, und genau wie er wünscht er sich nichts sehnlicher, als unter dem Volk zu verschwinden:

"Wissen Sie, warum ich als Schriftsteller nicht hochgekommen bin? Ich will es Ihnen sagen: Ich besaß zuwenig gesellschaftlichen Instinkt. Ich habe der Gesellschaft zuliebe zu wenig geschauspielert. [...] Ja, es ist wahr, ich hatte Anlagen, eine Art Stromer zu werden und wehrte mich dagegen kaum. Dieses Subjektive hat die Leser der Geschwister Tanner verärgert. Nach ihrer Ansicht sollte sich der Schriftsteller nicht im Subjektiven verlieren. Sie empfinden es als Anmaßung, das eigene Ich so wichtig zu nehmen. [...] Ja, ich sage es Ihnen offen: [...] In der Anstalt habe ich die Ruhe, die ich brauche. Den Lärm sollen nun die Jungen machen. Mir ziemt es, möglichst unauffällig zu verschwinden."²⁰

Die autobiographische Natur des Romans erschwert die hier vorgeschlagene hermeneutische Untersuchung, da die Verbindungen zu Nietzsche weniger deutlich als in den beiden betrachteten Werken erscheinen. Dennoch lassen schon sich Berührungspunkte mit der Philosophie Nietzsches im Roman erkennen, insbesondere mit der Symbolik, die die Hauptfigur Simon prägen

¹⁹ Seelig, *Wanderungen mit Robert Walser*, a.a.O., S. 42-43.

²⁰ Ebd., S. 43.

wird. Walser selbst definiert das Geschwister Tanner als "[...] meistens eine Reise von Niederlage zu Niederlage" ²¹ und stellt Simon als das Verbindungsglied zwischen dem Nicht-Wollen in *Dem Gehülften* und dem Willen zur Ohnmacht in *Jakob von Gunten* dar.

Der Subjektivismus, den Walser 1943 im Dialog mit Carl Seelig erwähnt, entsteht aus der Neigung Simons zur Verinnerlichung der Welt, mit deren Mechanismen er sich nie definitiv engagiert. Christian Schärf stellt fest, dass Simon nämlich nur in sich, im Geheimnis seiner Psyche existiert, die sich für ihn selbst und umso mehr für seine Umgebung als unergründlich erweist. Die Figur des Simon entsteht aus der Unfähigkeit, sich den blinden Anforderungen, die die moderne Gesellschaft an das Leben stellt, entgegenzusetzen. Walsers Roman zeigt, wie der Mensch nicht so ist, wie der Rationalisierungsdruck der modernen Lebenswelt es verlangt. Nietzsches Wille zur Macht, der die Handlungsautonomie des Subjekts ins Unermessliche treibt, erweist sich in diesem Kontext als reiner Irrsinn, als das Sich-Verbeißen des Denkens in den zügellosen Größenwahn. Walsers Figuren haben kein Gewissen und keinen Willen und der Leser erfährt so deutlich wie vielleicht schon lange nicht mehr, dass genau darin, in dieser Willensentrückung, das Glück liegen könnte.²²

Die Heiterkeit dieses an Willen mangelnden Zustands taucht deutlich in wenigen Worten von Simon während eines seiner zahlreichen Vorstellungsgespräche auf:

„«Was sind Sie?» «O, ich bin nichts. [...] Aber [...] seien Sie unbesorgt.»“ (GT, S. 216.)

²¹ Ebd., S. 49.

²² Christian Schärf, *Giganten des Willens und Idioten des Glücks. Von Nietzsches Übermenschen zu Robert Walsers märchenhaften Angestellten*. In: Karin Tebben (Hg.), *Abschied vom Mythos Mann. Kulturelle Konzepte der Moderne*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 2002. S. 230-245, hier S. 240.

Die Frage bezieht sich wahrscheinlich aufs Berufsbild Simons, doch ist die Tatsache interessant, dass die Frage und die Antwort nur durch das Verb Sein regiert werden, als ob man den Sinn des Dialogs über die Sphäre des Daseins direkt richten wollte. Der Unterschied zu den Protagonisten der anderen Romane liegt genau in dieser Aussage Simons über sein nichts-sein, in der ein vorherbestimmter Mangel an Willen an den Tag liegt: Simon ist schon sicher über seinen innerlichen Zustand und zufrieden damit, während Joseph Marti und Jakob von Gunten den Weg zu einer Selbsterniedrigung zurücklegen müssen.

3.1 Die Wiederaufnahme der Symbolik von Nietzsches Philosophie

Wie früher erwähnt, ist es im Fall des Romans *Geschwister Tanner* schwieriger, eine Verbindung zu Nietzsches Philosophie mit Genauigkeit zu bestimmen, nicht nur wegen der autobiographischen Natur des Inhalts, sondern auch wegen einer Linearität der Erzählung, die den Ereignissen innerhalb der Wanderungen des Protagonisten ohne besondere, surreale und symbolische Elemente folgt. Dennoch kann man einen Zusammenhang ausmachen, insbesondere wenn in der Beschreibung der Umwelt und des Umfelds eine Symbolik auftaucht, die sich durch Kontrast oder Analogie mit der von Nietzsches Philosophie verbinden lässt. Wie in den anderen Romanen tauchen auch hier gelegentlich Worte, Gegenüberstellungen und Anspielungen auf, die auf das semantische Wortfeld Nietzsches zurückgeführt werden können: Der Abgrund, die Entgegenstellung zwischen Sonnen- und Mondlicht, die Wassersymbolik, die Wiederaufnahme der Vereinigung von Kunst und Natur.

3.1.1 Die Sonne und der Mond

Die Anwesenheit von Sonnen- und Mondlicht kommt im Roman häufig vor, manchmal zur reinen Kontextbeschreibung der Natur, manchmal aber auch, wie ich finde, zur Charakterisierung der Figuren, insbesondere des Protagonisten Simon, um schon durch diese Nebeneinanderstellungen ihre Natur und Schicksal zu bestimmen.

Für Nietzsche sind die Sonne, der große Mittag, die Stunde des Mittags das Apogäum des menschlichen Geistes. In der Stunde des Mittags verschwindet auch der kleinste Schatten, jedes aktive und reaktive nihilistische Gefühl wird zugunsten eines das Leben und seine ewige Wiederkehr segnenden Willens aufgelöst. Die Sonne ist der goldene, runde Reif²³, der heitere schauerliche Mittags-Abgrund²⁴, der den Menschen mit Freude und Schrecken gleichzeitig füllt, indem er die Seele derjenigen trinkt, die bereit sind, den Übermenschen zu bejahen.²⁵ Die Mittagszeit ist in der Tat jener ewige, verewigende Augenblick, in dem sich der von allen Götzenbildern (vom religiösen bis zum positivistischen Glauben) befreite Mensch darauf vorbereitet, die Lehre des Übermenschen anzunehmen. Der Mond ist in Nietzsches Symbolik das Gegenteil zur Sonne, jener Moment, in dem die Gefühle der Schwermut, der Melancholie und der Meinungsänderung die Bejahung des Übermenschen überwiegen.

²³ „Wie? Ward die Welt nicht eben vollkommen? Rund und reif? Oh des goldenen runden Reifs - wohin fliegt er wohl? Laufe ich ihm nach!“ (KSA 4, S. 344)

²⁴ „Wann trinkst du diesen Tropfen Thau's, der auf alle Erden-Dinge niederfiel, - wann trinkst du diese wunderliche Seele - - wann, Brunnen der Ewigkeit! du heiterer schauerlicher Mittags-Abgrund! wann trinkst du meine Seele in dich zurück?“ (KSA 4, S. 345)

²⁵ „Und das ist der grosse Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Thier und Übermensch und seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert: denn es ist der Weg zu einem neuen Morgen. Alsda wird sich der Untergehende selber segnen, dass er ein Hinübergehender sei; und die Sonne seiner Erkenntniss wird ihm im Mittage stehn. "Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe." - diess sei einst am grossen Mittage unser letzter Wille!“ (KSA 4, S. 97)

In dieser Hinsicht erlebt Simon Tanner einen doppeldeutigen Zustand: Einerseits ist er verzückt von der Sonne, und ihrer Wirkung über die Natur, andererseits bevorzugt er das Schattige, und unter das Mondlicht sich zu befinden:

„«Leider ist das Zimmer nicht sonnig, es geht auf die Gasse.» «Das ist mir sehr lieb», erwiderte Simon, «ich liebe den Schatten. [...] dieses schattige Zimmer ist schöner als selbst die weißesten Berge.»“ (GT, S. 216-217)

Wenn Simon es beschließt, in die Welt wieder zu gehen, um sich wieder zu metamorphosieren: „Aufraffen muß ich mich endlich, es ist wahrlich die höchste Zeit“, wird alles symbolisch beleuchtet, als entspräche dieser höchsten Zeit auch der große Mittag:

„Was leuchtete eigentlich heute nicht? Was flimmerte nicht? Alles flimmerte, blitzte, leuchtete, schwamm in Farben und verschwamm zu Tönen vor den Augen.“ (GT, S. 253)

Dennoch wird dieser kathartische Moment sofort verkleinert und umgewertet, da Simon das Gegenteil eines vorübergehenden und überwindenden Willens aussagt:

„Ich will Mensch bleiben.“ (GT, S.257)

Während die Sonne in der Erzählung eine fragwürdige Rolle spielt, wird der Mond zu einem die Natur Simons erläuternden Element. Es scheint, als wolle Walser seine Figuren nicht durch das Sonnenlicht, sondern durch das Mondlicht beleuchten, um das Gegenteil des Willens zur Macht darzustellen. Die Figuren erleben das Spiegelbild des ewigen Augenblicks, die diametral entgegengesetzte Seite der Mittagstunde. Es ist niemals das Licht des Willens, das sie erstrahlen lässt, sondern das indirekte Licht eines nicht-zu-wollen-Willens: silbrig, süß, trügerisch, einschläfernd:

„Die beiden suchten ihr Zimmer auf: Der Mond beleuchtete es. „Wir zünden gar kein Licht an“, sagte Simon, „laß uns so zu Bette gehen“.
(GT, S. 40.)

3.1.2 Die Wassersymbolik

Wie im vorigen Kapitel erläutert, nimmt das Wasser, und insbesondere das Meer in Nietzsches Philosophie eine grundlegende Bedeutung ein: Das Meer des Werdens entspricht dem ewigen Fließen des Lebens, dem Ort des Abgrunds, in dem der Mensch angerufen ist, gegen sich selbst zu kämpfen. In Walsers Werk wird oft das Meer durch den See ersetzt, der ein Gefühl von Verslossenheit, Abgrenzung und Ruhe ausdrückt. Wenn Walsers Figuren durch eine Umwertung des Willens gekennzeichnet sind, so auch seine Symbolik, und der See wird für die Figuren zur Umkehrung des Meeres, doch mit all seinen philosophischen Eigenschaften:

“Wenn es ein ganzer See schlief mit all seinen Abgründen, das machte Eindruck. Ja, das war doch etwas Seltsames, kaum zu Verstehendes.“
(GT, S. 246)

In diesem Sinn ist es nicht zufällig, dass in der Beschreibung der neuen Arbeitsstelle Simons, wo die Taugenichtse, die Bettler, Schelme, die Schiffbrüchigen, die Unglücklichen, d.h. diejenige, die im Leben gescheitert sind, ankommen (GT, S. 278), eine weitere Verkleinerungsform des Meeres auftaucht:

„An der Schreibstube vorüber floß ein stiller, grüner, tiefer und alter Kanal, ehemaliger Festungsgraben und Bindemittel zwischen dem See und dem fließenden Fluß, dem man das Seewasser auf solche Weise auf die Reise in die fernen Meere mitgab.“ (GT, S. 278).

Diese Verwandlung des Symbols könnte die Erniedrigung von Simons Werden darstellen. Das Meer ist nur knapp erwähnt, gehört zur Ferne, ist unerreichbar für den Protagonisten.

Die Tatsache, dass dem Wasserkanal ein endgültiger Trieb zu dem Nicht-Willen entspricht, kommt in den folgenden Überlegung Simons darüber an den Tag:

„Etwas Philosophisches hatte das, und in der Tat, manch einer schaute hinab in die grüne, tote Wasserwelt und grübelte ebenso vergeblich über die Unerbittlichkeit des Schicksals nach, wie ein Philosoph in seinem Studierzimmer zu tun pflegt. Der Kanal hatte etwas, das zum Träumen und Nachsinnen aufforderte, und dazu hatten die Stellenlosen reichlich Gelegenheit.“ (GT, S. 279)

3.1.3 Das Adler-Abgrund-Symbol

Das Wort Abgrund taucht im Roman mehrfach auf, oft ohne besondere philosophische Bedeutung, manchmal aber auch so, dass es zu einer tieferen Untersuchung anregt, die jedoch im episodischen Charakter seines Auftretens untergeht und intertextuell nicht über den einzelnen Satz hinausgeht. Unmittelbar nach Simons Erklärung, dass er ein Mensch bleiben will, drückt er sich z. B. so aus:

“Mit einem Wort: ich liebe das Gefährliche, das Abgründige, Schwebende und das Nicht-Kontrollierbare!“ (GT S. 257)

Äußerlich betrachtet scheint der Protagonist mit einer nietzscheanischen Sensibilität ausgestattet zu sein, doch dieser abgrundtiefe Drang steht im Widerspruch zu der vorangegangenen anti-übermenschlichen Aussage und verliert somit jegliche zuschreibbare symbolisch-philosophische Bedeutung. Obwohl es schwierig ist, jede Passage durch eine nietzscheanische Matrix zu interpretieren, gibt es einen zentralen Moment in der Erzählung, in dem das

Symbol des Abgrunds zusammen mit einer anderen zarathustrischen Figur auftaucht, einem Symbol der ewigen Wiederkehr, dem Adler.

Gegen Ende des Romans kehrt Simon in das Haus oberhalb des Dorfes, auf dem Hügel zurück, wo er einen Winter lang mit seinem Bruder Kaspar und dem Fräulein Klara gelebt hatte, und wir werden Zeuge einer weiteren Vorstellung Simons, der diesmal die Beschreibung nicht auf sich selbst beschränkt, sondern sie auf die gesamte Familie Tanner ausdehnt, als ob jedes Mitglied der Geschwister in Wirklichkeit nur ein anderer Aspekt derselben Person wäre. In der Beschreibung des beliebtesten Bruders, d.h. des Malers Kaspar, erzählt Simon, wie sein Bruder versucht hat, unter den Menschen zu verschwinden, nachdem er sich mit einem Adler identifiziert hat, der über Abgründe fliegt:

„Ich heiße Tanner, Simon Tanner, und habe vier Geschwister, von denen ich der Jüngste bin und derjenige, der zu den wenigsten Hoffnungen berechtigt. Ein Bruder ist Maler. [...] er bestrickt, [...] er ist ganz und gar Künstler [...]. Unter den Menschen verschwindet er, und er begehrt auch, unter ihnen zu verschwinden [...]. Früher einmal hat er mir in einem Briefe etwas von einem Adler geschrieben, der seine Schwingen breite über Felsenkanten und der sich über Abgründen am wohlsten fühle, und ein anderes Mal schrieb er mir, der Mensch und Künstler müsse arbeiten, wie ein Pferd, umsinken sei noch gar nichts, umsinken müsse er und sogleich wieder aufstehen und frisch ans Werk gehen.“ (GT, S. 320-321)

Der Adler, der um die Sonne fliegt und eine Schlange umklammert, ist das Symbol der ewigen Wiederkehr des Gleichen, das Symbol des Willens zur Macht, der das individuelle Schicksal (die Schlange) innerhalb des

kosmischen Schicksals (der Adler) angesichts der Mittagszeit des Augenblicks bejaht und bekräftigt.²⁶

Diese Erfahrung, dieses Bild, das an *Zarathustras Vorrede* erinnert, an den Moment, in dem Zarathustra beschließt, unter die Menschen hinabzusteigen, um den Übermenschen zu lehren, wird nicht dem Protagonisten des Romans gegenübergestellt, sondern seinem Bruder, der, so wichtig er für Simons Entwicklung auch sein mag, doch eine Nebenfigur bleibt. Und wenn Zarathustra zum Auguren wird und sich von seinen Tieren unter die Menschen begleiten lässt, beschließt Kaspar stattdessen, unter ihnen zu verschwinden.²⁷ Es scheint programmatisch zu sein, dass jedes Mal, wenn ein Nietzsche-Symbol auftaucht, auch seine Undurchführbarkeit dargestellt wird, so als wolle man die Unerträglichkeit seines Denkens verkünden.

3.1.4 Kunst und Natur

Ein Moment von Berührung und nicht von Gegensätze mit Nietzsches Philosophie ergibt sich in Simons Beziehung zur Natur und zur Kunst. Immer, wenn Simon in engem Kontakt mit der Natur steht, vor allem auf seinen Spaziergängen, entsteht in ihm ein tiefes Gefühl von Ver- und Bewunderung und Dankbarkeit, das ihn vom anthropozentrischen und selbstbezogenen Zivilisationsmenschen, den Nietzsche in seinen Werken kritisiert, entfernt:

„Oft schien es ihm, als zische neben ihm, in den dunklen Büschen, eine feurig-rote große Kugel aus der schlafenden Erde empor, und wenn er dahin

²⁶ „Diess hatte Zarathustra zu seinem Herzen gesprochen, als die Sonne im Mittag stand: da blickte er fragend in die Höhe - denn er hörte über sich den scharfen Ruf eines Vogels. Und siehe! Ein Adler zog in weiten Kreisen durch die Luft, und an ihm hieng eine Schlange, nicht einer Beute gleich, sondern einer Freundin: denn sie hielt sich um seinen Hals geringelt. "Es sind meine Thiere!" sagte Zarathustra und freute sich von Herzen“ (KSA 4, S. 27)

²⁷ „Ihr seid keine Adler: so erfahrt ihr auch das Glück im Schrecken des Geistes nicht. Und wer kein Vogel ist, soll sich nicht über Abgründen lagern.“ (KSA 4, S. 134)

blickte, war es der Mond, der schwebend und schwer aus dem Welt-Hintergrund hervortanzte. Wie hing dann sein Auge an der bleichen, leichten Gestalt dieses schönen Gestirnes. Es war ihm so sonderbar, dass diese ferne Welt gleich hinter dem Gebüsch versteckt zu sein schien, zum Befühlen und daran Fassen nahe. Alles schien ihm nahe zu sein. Was war denn dieser Begriff der Ferne gegen solche Fernen und Nähen. Das Unendliche schien ihm plötzlich das Nächste.” (GT, S. 103.)

In Simon scheinen die Grenzen seiner Individualität zu verschwimmen, er scheint wieder, eins mit dem Kosmos zu werden, fast ein Sonnemensch, in dem und aus dem das Leben ununterbrochen fließt:

„Zum Beispiel heute Morgen bin ich glücklich, ich spüre meine Glieder wie feine, geschmeidige Drähte. Wenn ich meine Glieder spüre, bin ich glücklich, und da denke ich an keinen Menschen auf der Welt, weder an ein Weib, noch an einen Mann, einfach an nichts. Ach, ist das schön hier im Wald so am sonnigen Morgen. Ist das schön, frei zu sein. [...] Ein solcher Morgen weckt immer eine gewisse Brutalität in mir, aber das schadet nichts, im Gegenteil, ist das Grundlage zum selbstlosen Naturgenuß. Herrlich, herrlich. Wie das Gras in der Sonne blitzt. Wie der weiße Himmel um die Erde brennt. Es kann ja auch heute noch kommen, dieses Weichwerden. [...] Lieblicher Morgen. Soll ich dir ein Lied singen. Ja, du bist selber ein Lied“ (GT, S. 59)

Diese heiteren Zustände bleiben jedoch in einer Dimension von Raum und Zeit, die sich außerhalb der Wirklichkeit ausdehnt. Die existenziellen Erfahrungen gegenüber der Natur treiben letztendlich Simon zu keinem Willen zur Überwindung, sondern zu einem Gefühl der Befriedigung, das ihm an einer Metamorphose des Selbst hindert. Simon spiegelt sich in dem zyklischen Ablauf der Natur wider: So wie die Natur jeden Tag zu ihrer Pracht zurückkehrt, so kehrt auch Simon jeden Augenblick in seiner Unfähigkeit zurück, sich zu verwandeln.

Die Kunst ist der zweite Faktor, der Simon Nietzsches Philosophie näherbringt.

Nietzsche begreift das menschliche Selbst von seinem nicht-bewußten, nicht-ichhaften Naturgrund her, in dem die Kunst eine wesentliche schaffende Rolle spielt. Dank ihrer Fähigkeit, das Unbewusste zu gestalten, wird die Kunst das Mittel, wodurch der Mensch sich von den Konventionen der Gesellschaft befreien kann, und sein Ich unter der Perspektive des Lebens, anstatt von der der Wissenschaft zu betrachten:

„*Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst.* – Hätten wir nicht die Künste gutgeheißen und diese Art von Kultus des Unwahren erfunden: so wäre die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird – die Einsicht in den Wahn und Irrtum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins –, gar nicht auszuhalten. Die *Redlichkeit* würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben. Nun aber hat unsere Redlichkeit eine Gegenmacht, die uns solchen Konsequenzen ausweichen hilft: die Kunst, als den *guten Willen* zum Scheine. Wir verwehren es unserm Auge nicht immer, auszurunden, zu Ende zu dichten: und dann ist es nicht mehr die ewige Unvollkommenheit, die wir über den Fluß des Werdens tragen – dann meinen wir eine *Göttin* zu tragen und sind stolz und kindlich in dieser Dienstleistung. Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch *erträglich*, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu *können*. Wir müssen zeitweilig von uns ausruhen, dadurch, daß wir auf uns hin und hinab sehen und, aus einer künstlerischen Ferne her, *über* uns lachen oder *über* uns weinen: wir müssen den *Helden* und ebenso den *Narren* entdecken, der in unsrer Leidenschaft der Erkenntnis steckt, wir müssen unsrer Torheit ab und zu froh werden, um unsrer Weisheit froh bleiben zu können! Und gerade weil wir im letzten Grunde

schwere und ernsthafte Menschen und mehr Gewichte als Menschen sind, so tut uns nichts so gut als die *Schelmenkappe*: wir brauchen sie vor uns selber – wir brauchen alle übermütige, schwebende, tanzende, spottende, kindische und selige Kunst, um jener *Freiheit über den Dingen* nicht verlustig zu gehen, welche unser Ideal von uns fordert. [...] Wie könnten wir dazu der Kunst, wie des Narren entbehren? [...].“ (KSA 3, S. 464-465)

In dieser Hinsicht erlebt Simon eine kathartische Erfahrung im Theater, in dem er eine Tanzaufführung nicht nur zuschaut, sondern fast miterlebt:

„Man beschloß, den Abend im Theater zu verbringen. [...] Als der Vorhang aufging, sah man nur in einen grauen, leeren Raum hin. Doch der Raum belebte sich alsobald, denn es erschien eine Tänzerin mit nackten Beinen und Armen, die zu einer leisen Musik tanzte. Ihr Leib war von einem durchschimmernden, flatternden, fließenden Gewand umhüllt, das, so schien es, die Linien des Tanzes noch einmal für sich, in der schwebenden Luft, nachzeichnete. Man empfand die völlige Unschuld und Grazie dieses Tanzes und es würde niemandem eingefallen sein, in der Nacktheit des Mädchens etwas Unkeusches und unrein-Beabsichtigtes zu finden. Ihr Tanz löste sich oft in ein bloßes Schreiten auf, doch auch dieses blieb Tanz, und ein anderes Mal wieder schien die Tanzende von ihren eigenen Wellen in die Höhe erhoben zu werden. Wenn sie zum Beispiel ein Bein erhob und den schönen Fuß krümmte, so geschah das in einer so neuen, unbefangenen Weise, daß jedermann dachte: wo habe ich das einmal gesehen, wo? Oder habe ich das nur irgend einmal geträumt? Der Tanz dieses Mädchens hatte etwas Schweres und Naturgemäßes. [...] Aber sie besaß die Kunst, mit ihrer bloßen, mädchenscheuen Anmut zu entzücken. Wenn sie niederflog, so geschah es so süß-schwer, und das Emporfliegen zu höherem Schwung berauschte alle Seelen durch die Wildheit und Unschuld dieser Bewegung. Wenn sie sich bewegte, war sie auch erregt von dieser ihrer flüchtigen Bewegung, und ihre Erregung erfand zu den Tönen immer neue Schwingungen. Ihre Hände glichen zwei schönen weißen, flatternden

Tauben. Das Mädchen lächelte, wenn es tanzte, es mußte glücklich dabei sein. Ihre Kunstlosigkeit wurde als höchste Kunst empfunden. Einmal flog sie in großen weichen Sprüngen, wie ein gejagter Hirsch, von einem Takt in den andern. Sie schien wie ein Wellengesprudel zu tanzen, daß sich an einem niedern Ufer zerschlägt und verspritzt, bald floß sie wie eine breite, sonnige, machtvolle Welle dahin, wie eine Welle mitten im See, bald war es wieder wie ein Geriesel von Flocken und Steinchen, immer war es anders, und immer so seelenvoll. Die Empfindungen aller Zuschauer tanzten mit Lust und mit Schmerzen mit. Einigen preßte der Tanz Tränen in die Augen, reine Tränen des Mit-Entzückens, Mit-Tanzens. Wie schön war es, zu sehen, daß, da das Mädchen seinen Tanz beendete, bejahrte, ehrfurchtgebietende Frauen sich stürmisch erhoben, dem Mädchen mit Tüchern zuwinkten und ihr Blumen in den Bühnen-Abgrund hinabwarfen. »Sei unsere Schwester,« schien aller Lächeln zu bitten. »Welche Freude, dich meine Tochter, wenn du's wolltest, zu nennen,« schienen die Damen zu jubeln. Das hundertköpfige Zuschauerpublikum sah die Kleine auf der einsamen Bühne und vergaß die Grenze, überhaupt alle Scheidewand. Viele Arme bogen sich, wie wenn sie hätten lieblosen mögen, in die Luft; die Hände, die zuwinkten, bebten. Man rief Worte hinab, die die bloße Freude erfand. Selbst die kalten, goldenen Figuren der Dekoration schienen lebendig werden zu wollen und den Lorbeer, den sie in den Händen trugen, einmal auf ein Haupt fallen zu lassen.“ (GT, S. 47-49).

Die Tänzerin und der Tanz kehren auch in *Jakob von Gunten* auf unterschiedliche Weise wieder, aber was gleichgültig bleibt, ist das Gefühl von Verwunderung und Schönheit beim Zuschauer. Die Ekstase und die Reinheit des Tanzes, der für Nietzsche ein Ausdruck der dionysischen Kunst ist, während er für Schiller die Synthese von Kunst und Natur darstellt, durchbrechen die Wand, die den Zuschauer von der Aufführung trennt, und machen ihn aktiv im Genuss nicht nur einer ästhetischen Darstellung,

sondern eines Gefühls, eines Wunsches, sich der Freude und der Freiheit hinzugeben.

Walser stellt zwei Dimensionen des Tanzes dar: eine traumhafte, intime und kraftvolle in *Jakob von Gunten* und eine stille, verstummende in *Geschwister Tanner*, die sich an ein Publikum mit schwankenden Herzen richtet. Doch in beiden Darstellungen stellt die Tänzerin, und die Kunst im Allgemeinen, ihr Können in den Dienst der Schönheit und ihre Kraft in den Dienst des Willens.

In Bezug darauf kann man einen weiteren Zusammenhang mit Nietzsches Auffassung der Kunst hervorheben:

„Die Kunst und nichts als die Kunst. Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans zum Leben. [...] Und wann immer der Mensch sich freut, er ist immer der Gleiche in seiner Freude: er freut sich als Künstler, er genießt sich als Macht.“ (KSA 13, S. 194)

Christian Schärf betont, dass die Kunst dann die einzige Sphäre ist, in der solche Erfahrung der Freiheit möglich wird. Aber im Fall von Walser wird die Kunst nicht zum Instrument des Willens zur Macht, sondern zur Droge eines Willens zur Ohnmacht, als Glücksdroge par excellence.²⁸

3.2 Simon Tanner: Der Zuschauer des Lebens

„Was mich betrifft, so bin ich bis jetzt noch der untüchtigste aller Menschen geblieben. Ich besitze nicht einmal einen Anzug am Leibe, der von mir aussagen könnte, daß ich einigermaßen mein Leben geordnet hätte. Sie erblicken nichts an mir, das auf eine bestimmte Wahl im Leben hindeutete. Ich stehe noch immer vor der Türe des Lebens, klopfe und klopfe, allerdings mit wenig Ungestüm, und horche nur gespannt, ob jemand komme, der mir

²⁸ Schärf, *Giganten des Willens und Idioten des Glücks*, a.a.O. S.241.

den Riegel zurückschieben möchte. So ein Riegel ist etwas schwer, und es kommt nicht gern jemand, wenn er die Empfindung hat, daß es ein Bettler ist, der draußen steht und anklopft. Ich bin nichts als ein Horchender und Wartender, als solcher allerdings vollendet, denn ich habe es gelernt, zu träumen, während ich warte.“ (GT, S. 329)

Laut der wunderschönen Worte von Magris ist Walser der Dichter eines Lebens, das nur einen flüchtigen Blick auf seinen Reichtum zulässt, bevor die Form es geordnet hat, so wie Gesichter ihre Schönheit Simon Tanner erst einen Moment offenbaren, bevor sie sich der anderen Seite zuwenden. Walsers Figuren lieben den Fluss, das Fließen des Lebens, den Strom des Wassers oder den Fluss der Gesichter. Das Individuum erkennt seine Prekarität und gibt sein humanistisches Primat auf, verteidigt aber hartnäckig das Wenige, was von seiner Identität noch zu retten ist, gegen die Umarmung der Wirklichkeit. Simon Tanner lebt alles im Vorübergehen des Abends und steht immer noch "vor der Tür des Lebens", lauscht dem Geflüster des Lebens, das sich nähert, ohne einen Willen zur Teilnahme auszudrücken.²⁹ Simon Tanner „schleicht nur so um die Ecken und durch die Spalten des Lebens“ (GT, S. 15), er will den Moment der endgültigen Formung so lange wie möglich hinausschieben, während der Wunsch seines Bruders darin besteht, „unter den Menschen zu verschwinden“ (GT, S. 320):

„«Wir streiften, Du als Maler, ich als Zuschauer und Dreinreder, über die Matten auf den breiten Bergen, wateten im Duft des Grases, in der Nässe des kühlen Morgens, in der Hitze des Mittags und im feuchten, verliebten Untergehen der Sonne.»“ (GT, S. 32)

Simon Tanner ist der Zuschauer des Lebens, der sich dafür entschieden hat, keine Zukunft zu haben, um nur in der Gegenwart zu leben:

²⁹ Claudio Magris, *L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*. Torino, Giulio Einaudi Editore, 1984. S. 167.

„Ich will keine Zukunft, ich will eine Gegenwart haben. Das erscheint mir wertvoller. Eine Zukunft hat man nur, wenn man keine Gegenwart hat, und hat man eine Gegenwart, so vergißt man, an eine Zukunft überhaupt nur zu denken“ (GT, S. 44)

Dieser Wille lässt sich mit einer Passage von *Zarathustra* in Zusammenhang zu bringen:

„Zu weit flog ich in die Zukunft: ein Grauen überfiel mich. Und als ich um mich sah, siehe! Da war die Zeit mein einziger Zeitgenosse. Da floh ich rückwärts, heimwärts – und immer eilender: so kam ich zu euch, ihr Gegenwärtigen und in's Land der Bildung. [...] Ach wohin soll ich nun noch steigen mit meiner Sehnsucht! Von allen Bergen schaue ich aus nach Vater- und Mutterländern. Aber Heimat fand ich nirgends: unstät bin ich in allen Städten und ein Aufbruch an allen Thoren. Fremd sind mir und ein Spott die Gegenwärtigen, zu denen mich jüngst das Herz trieb [...]. An meinen Kindern will ich es gut machen, dass ich meiner Väter Kind bin: und an aller Zukunft – diese Gegenwart! (KSA 4, S. 153-155)

Dennoch nimmt Simons Neigung eine verschiedene Bedeutung ein. Er will nur eine Gegenwart, weil er Angst davor hat, eine endgültige Entscheidung über sein Selbst zu treffen, und sein einziger Wunsch in Gegensatz zu Zarathustras Aufforderungen wird es, zu bleiben:

„Ich bliebe und werde wohl bleiben. Es ist so süß zu bleiben“ (GT, S. 55)

4. Jakob von Gunten

4.1 Der Roman im Lichte der Forschungsliteratur

In der Figur des Jakob von Gunten, durch ironische Brechungen und Distanzierungen der Erzählinstanz problematisiert Walser in seinem gleichnamigen 1909 veröffentlichten Roman Nietzsches Konzept der Selbstüberwindung. Seine Reaktion auf Nietzsche geht zwar mit einer Entspannung oder Freiheit der Seele einher, doch fokussiert er, so die hier dargebotene These, auf das Scheitern des Willens zur Macht. Im Gegensatz zu den vorherigen Romanen wird die Hauptfigur von Jakob als ein aktiver und selbstbewusster Charakter gekennzeichnet, der zum Aktanten eines Willens zur Ohnmacht wird.

In Bezug auf die Handlung ist *Jakob von Gunten* das Tagebuch³⁰ eines von einer aristokratischen Familie abstammenden Jungen, der den Entschluss getroffen hat, das Erziehungsinstitut Benjamenta zu besuchen, in dem junge Männer zu Dienern ausgebildet werden.

In Walsers Gesamtwerk kehrt die Dieneridee zyklisch wieder und in diesem Fall schlägt sie Walser in der Erziehungsform vor. Es ist offensichtlich, dass eine solche Erziehung zum Dienen, Kleinsein und Sich-Unterwerfen der Gedankenwelt Nietzsches diametral entgegengesetzt ist und dessen erziehungspolitische Anliegen, wie sie schon in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* zur Geltung kommen, außer Kraft setzt. Gleichzeitig handelt es sich dabei um die Ablehnung von Nietzsches anthropologischem Projekt eines Übermenschen im Zeichen vom Willen zur Macht.

³⁰ Die Gattungszuschreibung des Romans ist ein interessantes Thema, weil es unklar ist, ob die Gattung Tagebuch nur die Behauptung des Erzählers Jakob ist – da manche Merkmale eines solchen Genre, wie z.B. das Datum, die chronologische Entwicklung der Ereignisse, die Asymmetrie zwischen der Erzähl- und der Schreibzeit fehlen –, um dem Schreiben mehr Authentizität zu verleihen, oder ob es wirklich ein Tagebuch wäre, mit dessen Form Walser gespielt hat.

In dieser Hinsicht wird Jakob von Gunten zum Aktanten eines Willens zur Ohnmacht, da er das aktive und bewusste Subjekt einer abwärts gerichteten Selbstwerdung ist. Das Tagebuch ist ein Text, der nicht nur das Ich-Subjekt aushebelt und die subtilen Mechanismen des Willens zur Macht herausfordert, es ist auch Walsers Dokument der Ablehnung der Verwirklichung von Nietzsches Philosophie vom Willen zur Macht. Durch eine Ritualisierung des Dienens, die erst mit *Dem Gehülften* vorgeschlagen war, formt sich die endgültige Antwort des schweizerischen Schriftstellers auf die übermenschliche Vulgata, d.h. auf die Resonanz einer missverstandenen Konzeption der Übermenschphilosophie. Um diese Deutung zu bestätigen, werde ich mich auf die formal-erzählerische Ebene und auf den Inhalt des Romans fokussieren: Einerseits verwebt sich die diegetische Textstruktur mit der Semantik von Nietzsches Philosophie, andererseits lassen sich die Romanfiguren mit einer Karikatur von nietzscheanischen Begriffen und Figuren identifizieren.

Es ist nicht das erste Mal, dass Walsers Werk der Philosophie Nietzsches gegenübergestellt wird. Schon im Jahr 1915 rückt ein Zeitgenosse von Walser, Hans Trug den Roman *Jakob von Gunten* in die Nähe Nietzsches, auch wenn er sich insbesondere auf die wechselseitige Abhängigkeit von Zwang und Gesetzeswidrigkeit fokussiert, indem er einen Vergleich mit dem zweiten Buch von *Menschliches, Allzumenschliches* zieht.³¹

Der Großteil der Literaturkritik über Walser konzentriert sich auf die allgemeinen Merkmale des Gesamtwerks des Schweizer Schriftstellers. Verschiedene Kritiker haben eine Verbindung zur Philosophie Nietzsches gefunden, ohne aber eine in dieser Richtung hermeneutische Analyse der einzelnen Romane anzubieten. 1980 konstatiert Dieter Borchmeyer in

³¹ Bernhard Malkmus: *Jakob von Gunten*, Kapitel 3.3.3 in Gisi, Lucas Marco: *Robert Walser. Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* Stuttgart, Verlag J. B. Metzlar, 2015. S. 116-129, hier S. 120.

seinem Werk *Dienst und Herrschaft. Ein Versuch über Robert Walser*, dass Walsers Minimalismus und sein umgewerteter Wille zur Macht die direkte Antwort auf den Verfall seiner Zeit sind. Borchmeyer stellt fest, dass die Figur von Jakob eine Antinomie zu Nietzsches Antichrist verkörpert, und dass im Allgemeinen Walsers Gesamtwerk als eine aus der Dekadenz geborene ästhetische Utopie definiert werden kann:

„Was Nietzsche als „*décadence*“ bezeichnet, alle Haltungen, die er den Werten des „aufsteigenden Lebens“, dem „Willen zur Macht“ entgegengesetzt, sie werden von Walser bewusst ins Positive gewendet [...]. Walsers Minimalismus, sein „Wille zur Ohnmacht“ ist die Antwort auf den Verfall der Werte der europäischen, bürgerlichen Zivilisation, die Opposition gegen ihre Macht-, Erfolgs- und Leistungsbesessenheit, gegen die korrupten Formen moderner Herrschaft. [...] Die Dieneridee ist der bewusst anachronistische Widerspruch gegen den durch die Herrschaft des Kapitals und der Bürokratie versachlichten Kosmos der modernen Gesellschaft, welche persönlichen Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnissen keinen Raum mehr lässt. [...] Jakob von Gunten zumal wirkt fast wie ein Gegenwerk zu Nietzsches Antichrist. Walsers Dieneridee ist wirklich *Décadence*; sie tauscht gegenüber Nietzsche nur die Vorzeichen der Wertung aus. Die Entscheidung für das abfallende Leben ist die Antwort auf den Verfall der Werte. [...] Obwohl Walser das Pathos der Utopie an sich fernegelegt hat, finden sich bei ihm doch einige wenige Passagen, in denen er seine Dieneridee, die Negation der Macht und Größe, den Widerspruch gegen Erfolgs- und Leistungsfetischismus, als eine Art ästhetische Utopie gestaltet hat.³²

³² Borchmeyer, *Dienst und Herrschaft*. a.a.O., S. 2-75.

Die jüngste Kritik bringt Walsers literarische Welt direkt mit Zarathustra in Verbindung und stellt fest, dass das walsersche „Kleinsein“ als Alternative zu Nietzsches Übermensch begrifflich entgegengesetzt wird:

„Für eine solche Situierung Walsers gegenüber Nietzsche [...] spricht insbesondere Walsers immer wieder explizierte Moral des Dienens, des Kleinseins und der Unterwerfung, [...] die den Schlagworten des Nietzsche-Kultes vom Herrenmenschen und vom Willen zur Macht tatsächlich diametral entgegenstehen. [...] Statt des Willens zur Macht also ein Wille zur Ohnmacht, zur Nachgiebigkeit und Geduld, gepaart allerdings mit stiller Ironie. [...] Walsers invertiertes Pathos wäre also die direkte Antwort auf das Pathos von Zarathustra.“³³

In der letzten erschienenen Kritik über diese Thematik ist von relevanter Bedeutung das letzte Werk von Bastian Strinz: *Robert Walsers Prosastücke im Lichte Friedrich Nietzsches*, in dem Strinz vor allem anhand von Walsers Prosastücken zu zeigen versucht, nicht nur wie sehr Walser und Nietzsche inhaltlich und aussagekräftig, sondern auch ästhetisch und poetologisch verwandt sind, wie die Absichtserklärung auf den ersten Seiten zeigt:

„Ausgangshypothese der vorliegenden Studie ist, dass Robert Walser ein feineres Sensorium für Nietzsche und dessen Textverfahren besaß. Dadurch drängt sich die Frage auf, in welchem Maße Walsers Reflexion auf die nietzscheschen Textverfahren Auswirkungen auf dessen eigenes Schreiben gehabt hat. [...] Die komparative Zusammenschau der Texte und Textsegmente Walsers und Nietzsches stellt sich in diesem Ansatz durchaus nicht als Gegensatz zu werkimmanenten Einzelanalysen dar; vielmehr ermöglichen diese im Gegenteil erst einen die Poetologie erhellenden

³³ Peter Utz, *Tanz auf den Rändern Robert Walsers „Jetztzeitstil“*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1998. S. 176-177.

Vergleich, der gleichermaßen Ähnlichkeiten und Unterschiede herausarbeitet“³⁴.

Obwohl Affinität und Entgegensetzung zum Teil von Nietzsches philosophischen Themen zu einem festen Bestandteil der Walser-Kritik geworden sind, fehlt es an einer vertieften Untersuchung der Romane in diesem Sinne und an einem Apparat intertextueller Bezüge, der Walsers Texte assoziativ oder antinomisch mit Nietzsches Gesamtwerk verbindet. Die Absicht dieses Kapitel ist es, diese Überlegung hermeneutisch zu vertiefen, bis hin zur Vervollständigung dessen, was Max Brod in seinem Kommentar zu Robert Walser schrieb:

„Hier, wenn irgendwo, finde ich den neuen Ton, die Romantik unserer letzten, arkadisch-gegenwärtigen Strömung, endlich die Reaktion auf Nietzsche, die Freiheit, die Entspannung der Seele“³⁵.

Zu Beginn meiner Analyse des Romans finde ich es interessant, mit einem Zitat zu beginnen, das zwar außerhalb der zentralen Thematik dieser Arbeit liegt, doch die ästhetische Essenz von Walsers Schreibstil enthält, die ihr Vorgehen auf die Mehrdeutigkeit des Unausgesprochenen gründet:

„Etwas entbehren: das hat auch Duft und Kraft.“ (JvG, S. 21)

Ein bündiger, fast programmatischer Satz, der sich von dem gewöhnlichen ausgefeilten Schreibstil Walsers entfernt, enthält dennoch jene das ganze Werk des Schriftstellers betreffende Ambiguität, die vielfältige Interpretationsmöglichkeiten erlaubt.

Das Wort „entbehren“ hat eine zweideutige Bedeutung: Einerseits bezieht es sich auf ein sentimentalisiertes Vermissten und andererseits auf die aktive und

³⁴ Bastian Strinz, *Robert Walsers Prosastücke im Lichte Friedrich Nietzsches. Ein poetologischer Vergleich*, Berlin, Walter de Gruyter Verlag, 2019, S. 3-11.

³⁵ Max Brod, *Kommentar zu Robert Walser*, in Ders., *Über die Schönheit häßlicher Bilder: Ein Vademecum für Romantiker unserer Zeit*, Leipzig, Kurt Wolff Verlag, 1913, S. 158-166.

bewusste Tat des Verzichtens. Diese emblematische Mehrdeutigkeit entspricht der rätselhaften Bedeutungen des Romans *Jakob von Gunten* und insbesondere der Ambiguität des Protagonisten des Romans, der zwischen Trägheit und Handlung, Selbstauflösung und Selbstbewusstsein schwebt.

In der Erzählung wird die Hauptrolle von einer gescheiterten Selbstentwicklung gespielt, die genau in Jakobs Gestalt ihre Verkörperung findet. *Jakob von Gunten* ist eine weitere resignierte Antwort Walsers auf Zarathustras Forderungen nach einer freien, durch einen bejahenden Willen geprägten Selbstwerdung zu betrachten.

Jakob befindet sich in einem aussichtslosen Schwebestadium zwischen vitalistischer Lebens- und Selbstbejahung, und vollkommener Resignation gegenüber seinem Kleinsein.

Der Schüler stockt immer zwischen Beweglichkeit und Regungslosigkeit, Schlafen und Wachen, Müßiggang und Tätigkeit. Obwohl Jakob mit einer nietzscheanischen Sensibilität ausgestattet zu sein scheint, hat er eine unvermeidbare Neigung zur Selbstzerstörung, die mit seinem Entschluss auftaucht, sich in die Wüste zu verlieren:

„Ich fühle, dass das Leben Wallungen verlangt, nicht Überlegungen. [...] Und wenn ich zerschelle und verderbe, was bricht und verdirbt dann? Eine Null. Ich ein einzelner Mensch bin nur eine Null. [...] Weg jetzt mit dem Gedankenleben. Ich gehe mit Herrn Benjamenta in die Wüste. Will doch sehen, ob es sich in der Wildnis nicht auch leben, atmen, sein, aufrichtig Gutes wollen und tun und nachts schlafen und träumen läßt.“ (JvG, S. 164)

Es ist, als hätte Jakob alle Fähigkeiten, die Aufforderung Nietzsches nach einem aktiven Handeln zur Selbstüberwindung zu erfüllen, und gleichzeitig als wäre er zu einem unabwendbaren Scheitern verurteilt. Im Unterschied zu seinen anderen Hauptfiguren, Simon Tanner und Joseph Marti,

charakterisiert Walser Jakobs Figur durch eine Doppeldeutigkeit des Wollens, die im Lebenslauf bewusst auftaucht: der absolute Wille, niedrig zu sein, zu dienen, wird mit äußerstem Hochmut verbunden. Die Form, in der er sich anpreist, widerlegt den Inhalt, dass er sich unterwerfen will:

„Unterzeichneter, Jakob von Gunten, Sohn rechtschaffener Eltern, den und den Tag geboren, da und da aufgewachsen, ist als Eleve in das Institut Benjamenta eingetreten, um sich die paar Kenntnisse anzueignen, die nötig sind, in irgend jemandes Dienste zu treten. Ebenderselbe macht sich durchaus vom Leben keine Hoffnungen. Er wünscht, streng behandelt zu werden, um erfahren, was es heißt, sich zusammenraffen müssen. Jakob von Gunten verspricht nicht viel [...]. Er hat einen Trotzkopf, in ihm leben eben noch ein wenig die ungebändigten Geister seiner Vorfahren, doch er bittet, ihn zu ermahnen, wenn er trotzt, und wenn das nichts nützt, zu züchtigen, denn dann glaubt er, nützt es. [...] Seine Bescheidenheit kennt keine Grenzen, wenn man seinem Mut schmeichelt, und sein Eifer, zu dienen, gleicht seinem Ehrgeiz, der ihm befiehlt, hinderliche und schädliche Ehrgefühle zu verachten. [...] Heute sehnt er sich danach, den Hochmut und die Überhebung, die ihn vielleicht zum Teil noch beseelen, am unerbittlichen Felsen harter Arbeit zerschmettern zu dürfen. [...] Er glaubt weder an ein Himmelreich noch an eine Hölle. Die Zufriedenheit desjenigen, der ihn engagiert, wird sein Himmel, und das traurige Gegenteil seine vernichtende Hölle sein, aber er ist überzeugt, dass man mit ihm und dem, was er leistet, zufrieden sein wird. Dieser feste Glaube gibt ihm den Mut, der zu sein, der er ist.“ (JvG, S. 52)

In dieser Sprachhandhabung verbindet sich das nietzscheanische Moment des Verlernens, d.h. das Moment der Desinstruktion als Voraussetzung für das Schaffen, mit einer umgewerteten Auffassung des Schaffens. Daher wird ein permanenter Kippmoment zwischen Lebensbejahung und Resignation

hervorgehoben: Im Neinsagen steckt bei Jakob immer ein Jasagen; im Jasagen immer ein Neinsagen.

4.2 Die Funktion der Ironie

„Gewiß muß man auch denken, sehr sogar. Aber sich fügen, das ist viel, viel feiner als denken. Denkt man, so sträubt man sich, und das ist immer so häßlich und Sachen-verderbend. Die Denker, wenn sie nur wüßten, wieviel sie verderben. Einer, der geflissentlich nicht denkt, tut irgend etwas, nun, und das ist nötiger. Zehntausende von Köpfen arbeiten in der Welt überflüssig. Sonnen-, sonnenklar ist das. Der Lebensmut geht den Menschengeschlechtern verloren mit all dem Abhandeln und Erfassen und Wissen. Wenn zum Beispiel ein Zögling des Institutes Benjamenta nicht weiß, daß er artig ist, dann ist er es. Weiß er es, dann ist seine ganze unbewußte Zier und Artigkeit weg, und er begeht irgendeinen Fehler. Ich laufe gern die Treppen hinunter. Welch ein Geschwätz.“ (JvG, S. 90)

Diese kleine Passage kann als ein literarisches Fraktal betrachtet werden. Der kleinste Teil des Textes enthält alle Merkmale des Ganzen und das zeigt, wie sich der Inhalt des Romans mit seiner Form unauflöslich verwebt.

Die philosophischen Spekulationen werden stetig durch Wiederholungen gebrochen und ironisiert, um die Spannung der Rede niedriger zu stellen. Das Ergebnis ist ein ironischer Effekt, der fast jeden tiefen Gedanken von Jakob und eine dementsprechende Vertiefung unzuverlässig und unnötig macht.

Man kann weder von Antithese sprechen, da Walser nicht zwei gegensätzliche Begriffe in zwei verschiedenen Sätzen gegenüberstellt, noch von Oxymoron, da kein Bild durch die Nebeneinanderstellung mit seinem Gegenteil verstärkt wird. Aus diesem Grund würde ich Walsers Stil als kontrapunktisch bezeichnen: Er stellt immer wieder eigenständige Elemente

nebeneinander, die nicht im Gegensatz zueinander stehen, sondern inhaltlich und im Kontext kontrastieren.

Im Beispiel der zitierten Passage spielt Walser mit dem logischen Faden des Inhalts: Wenn man von Jakob am Ende seines spekulativen Gedankengangs eine Schlussfolgerung erwartet, wird man stattdessen mit einem aus dem Zusammenhang gerissenen, spielerischen Satz konfrontiert, der sich auf etwas ganz Anderes und vor allem auf etwas weniger Erhabenes bezieht (in diesem Fall auf das freudige Herabsteigen der Treppe).

Außerdem wird aber jede vermittelte Überlegung auf ihrer Klimax durch ständige inhaltliche Abschweifungen unterbrochen, die die Spannung der Spekulation unterbrechen.

Im nächsten Zitat wird dieses Verfahren von Unterbrechungen und Abschweifungen noch offensichtlicher, in dem die Ironie auch zum literarischen Mittel wird, mit dem Walser sich mit den nietzscheanischen Themen auseinandersetzen kann. Die erste Begegnung zwischen Jakob und seinem Bruder z.B. führt zu einem fast einseitigen Dialog, in dem der Bruder Johann mit seinem ständigen Selbst-Umstimmen und seinen Widersprüchen einige der wichtigsten Konzepte von Nietzsches Philosophie auf subtile Weise zu ironisieren scheint: von der Kulturkritik über den Nihilismus bis zum individuellen Werden. Einerseits konstruiert und dekonstruiert Walser jeden Anknüpfungsversuch an Nietzsche, andererseits bejaht und verneint er jede darauf folgende Reaktion: Scheint er durch Johann über Nietzsches Philosophie zu ironisieren, so scheint er gleichzeitig durch Jakobs spöttische und amüsierte Haltung die von ihm vorgeschlagene Alternative des Kleinseins nicht allzu ernst zu nehmen.

“Bleib nur der, der du bist, Bruder. Fange von tief unten an, das ist ausgezeichnet. Solltest du Hilfe brauchen - - [...] Denn sieh, oben, da lohnt es sich kaum noch zu leben. Sozusagen nämlich. Versteh mich recht, lieber

Bruder. [...] Oben, da herrscht solch eine Luft. Nun, es herrscht eben eine Atmosphäre des Genuggetanhabens, und das hemmt und engt ein. Ich hoffe, du verstehst mich nicht ganz, denn wenn du mich verstündest, Bruder, dann wärest du ja eigentlich gräßlich. – Wir lachten. [...] Du bist jetzt sozusagen eine Null, bester Bruder. Aber wenn man jung ist, soll man auch eine Null sein, denn nichts ist so verderblich wie das frühe, das allzufrühe Irgendetwasbedeuten. Gewiß: dir bedeutest du etwas. Bravo. Vortrefflich. Aber der Welt bist du noch nichts, und das ist fast ebenso vortrefflich. Immer hoffe ich, du verstehst mich nicht ganz, denn wenn du mich vollkommen verstündest - -. [...] Wir lachten von neuem. Es war sehr lustig. Gedanken voll Reinheit und Hoheit pflegen mich dann zu bestürmen. Johann fuhr fort, er sagte folgendes: «Bruder, [...] dein dummes junges Gelächter hat etwas Ideenerstickendes. Höre! [...] Vor allen Dingen: komme dir nie verstoßen vor. Verstoßen, Bruder das gibt es gar nicht, denn es gibt vielleicht auf dieser Welt gar, gar nichts redlich Erstrebenswertes. Und doch sollst du streben, leidenschaftlich sogar. Aber damit du nie allzu sehnsüchtig bist: präge dir ein: nichts, nichts Erstrebenswertes gibt es. Es ist alles faul. [...] Sieh, ich hoffe immer, du könntest das alles nicht so recht verstehen.» [...] Wir lächelten uns an. [...] «Es gibt ja allerdings einen sogenannten Fortschritt auf Erden, aber das ist nur eine der vielen Lügen, die die Geschäftemacher ausstreuen, damit sie um so frecher und schonungsloser Geld aus der Menge herauspressen können. Die Masse, das ist der Sklave von heute, und der Einzelne ist der Sklave des großartigen Massengedankens. Es gibt nichts Schönes und Vortreffliches mehr. [...] Sage mir, verstehst du zu träumen? [...] Versuche es, fertig zu kriegen, viel, viel Geld zu erwerben. Am Geld ist noch nichts verpfuscht, sonst allem. Alles, alles ist verdorben [...]. Bleib arm und verachtet, lieber Freund. Auch den Geld-Gedanken schlage dir weg. [...] Die reichen Leute von heutzutage sind die wahren Verhungerten. [...] Du mußt hoffen und doch nichts hoffen.

Schau empor an etwas [...]. Du bist geradezu ein Baum, der voll Verständnis behangen ist.“ (JvG, S. 65-68)

Die Unterbrechungen durch Jakobs Lachen und die gleichzeitige er- und entmutigende Natur von Johanns Monolog führen die Rede zu einer Zerfahrenheit der Spannung, die die ganze Spekulation des Bruders unüberlegenswert und verspottend macht.

Bernhard Malkmus stellt fest, dass die Ironie in der Inversion der unausgesprochenen Prämisse einer Aussage liegt: Etwas wird als Errungenschaft ausgegeben, was das Gegenteil einer Errungenschaft ist, nämlich das Sich-selbst-zum Rätsel-Werden. In seiner Behauptung lässt er sich durch die Worte vom Schriftsteller Martin Walser helfen: Der ironische Satz sei bei Robert Walser ein Satz, der ernst zu nehmen ist und der doch etwas enthält, was gegen den spricht, der ihn schreibt. Er sei unmittelbar Ausdruck eines Selbstbewusstseins, das sich nicht auf sozialen Statuts berufen kann, sondern sich stets seiner selbst vergewissern muss und dies nie ganz zu tun vermag.³⁶ Die Ironie entspricht der komplexen Natur von Jakobs, der bis Ende des Romans in einer verhüllten Unentschlossenheit über das Selbst verharrt:

„Oft habe ich die Empfindung von einer großen innern Niederlage.
Dann stelle ich mich mitten in der Stube auf und treibe Unfug,
übrigens ganz kindischen Unfug“ (JvG, S. 122)

Peter Hamm definiert die Ironie als eine Existenzbestimmung, ein Nicht-anders-können-als-sich-selbst-in-Frage-Stellen. Und er stellt fest, dass es gar nichts anderes übrig bleibt, als die Wirklichkeit des Lebens als eine Form der

³⁶ Malkmus, *Jakob von Gunten*, in Gisi, a.a.O., S. 123.

Illusion und die Illusion wiederum als eine Form der Wirklichkeit aufzufassen.³⁷

Im ganzen Roman spielt Walser mit einer ziselierten Sprache bzw. mit einem Übermaß von Wörtern und einer Unterlassung des Wichtigen und damit macht er Jakobs Erzählung, in der Form und Botschaft untrennbar miteinander verbunden sind, zugleich anregend und unverbindlich.

Jakobs fügt sich in ein Spannungsfeld zwischen Selbstbehauptung und Selbstunterwerfung, zwischen Infragestellung und Resignation ein.

All dies wird schon auf den ersten Seiten des Textes deutlich, in denen Jakob ständig zwischen Zögern und Gewissheit bezüglich der vorgeschlagenen Bildung des Instituts Benjamentas und sich selbst schwankt:

“Man lernt hier sehr wenig, es fehlt an Lehrkräften, und wir Knaben vom Institut Benjamenta werden es zu nichts bringen, das heißt, wir werden alle etwas sehr Kleines und Untergeordnetes im späteren Leben sein. Der Unterricht, den wir genießen, besteht hauptsächlich darin, uns Geduld und Gehorsam einzuprägen, zwei Eigenschaften, die wenig oder gar keinen Erfolg versprechen. Innere Erfolge, ja. Doch was hat man von solchen? [...] Ich habe mit Kraus, meinem Schulkameraden, darüber gesprochen [...]. Kraus besitzt Grundsätze, er sitzt fest im Sattel, er reitet auf der Zufriedenheit, und das ist ein Gaul, den Personen, die galoppieren wollen, nicht besteigen mögen. Seit ich hier im Institut Benjamenta bin, habe ich es bereits fertiggebracht, mir zum Rätsel zu werden. Auch mich hat eine ganz merkwürdige, vorher nie gekannte Zufriedenheit angesteckt. Ich gehorche leidlich gut, nicht so gut wie Kraus, der es meisterlich versteht, den Befehlen Hals über Kopf dienstfertig entgegenzustürzen. [...] Klein sind

³⁷ Peter Hamm, *Der Wille zur Ohnmacht. Über Robert Walser, Fernando Pessoa, Julien Green, Witold Gombrowicz, Ingeborg Bachmann und andere*. Hg. von Michael Krüger. Wien, Carl Hanser Verlag, 1992. S. 42.

wir, klein bis hinunter zur Nichtswürdigkeit. [...] Wir tragen Uniformen. Nun, dieses Uniformtragen erniedrigt und erhebt uns gleichzeitig. [...] Mir zum Beispiel ist das Tragen der Uniform sehr angenehm, weil ich nie recht wußte, was ich anziehen sollte. Aber auch in dieser Beziehung bin ich mir vorläufig noch ein Rätsel. Vielleicht steckt ein ganz, ganz gemeiner Mensch in mir. Vielleicht aber besitze ich aristokratische Adern. Ich weiß es nicht.“
(JvG, S. 1-2)

In einer schönen Metapher assoziiert Claudio Magris die Sprachhandhabung Walsers mit der nächtlichen Trennarbeit Penelopes: Die geduldige Webarbeit des Schreibens gestaltet die innere Unentschlossenheit von Jakob, der sich von der Selbstbehauptung bis zur Selbstunterwerfung und umgekehrt bewegt.³⁸

In diesem Spiel von Kontrapunkten ist von zentraler Bedeutung die besondere Benutzung der Zeit in Bezug auf die narrative Entwicklung, und die Übernahme von zarathustrischen Wortfeldern, die benutzt werden, um eine Umwertung des vitalistischen Individualismus Nietzsches hervorzurufen.

4.3 Die Zeitdimension bei Nietzsche und Walser

Um die ungewöhnliche Natur des Tagebuchs zu erklären, wird hier eine Auseinandersetzung mit der Zeitauffassung in Nietzsches Philosophie vorgeschlagen, die meines Erachtens das Zeiterlebnis Jakobs *ex negativo* strukturiert. Ohne einen temporalen Bezug darzustellen, mündet die Handlung in eine kreisförmige Erzählung ein, die mit der Absicht Jakobs, eine Null zu werden und zu sein, beginnt und endet:

³⁸ Magris, *L'anello di Clarisse*. a.a.O, S. 166.

„Man lernt hier sehr wenig. [...] Seit ich hier im Institut Benjamenta bin, habe ich es bereits fertiggebracht, mir zum Rätsel zu werden. [...] Aber das Eine weiß ich bestimmt: Ich werde eine reizende, kugelrunde Null im späteren Leben sein. (S. JvG 8)“

Am Ende wissen wir, dass kein „späteres Leben“ existiert, da der ganze Roman eine Darstellung eines gegenwärtigen Hier-und-Jetzt ist, dessen Inbegriff die Wiederkehr des Wunsches nach einem Null- und Nichts-Sein ist. In diesem Sinn verbinden sich direkt die ersten Zeilen des Tagebuchs mit Jakobs letzter Aussage:

„Ich packe. [...] Ich einzelner Mensch bin nur eine Null. Weg jetzt mit dem Gedankenleben.“ (JvG S. 164)

Diese Kreisförmigkeit der Zeit und der Erzählung kann in Zusammenhang mit Nietzsches Konzept der ewigen Wiederkehr des Gleichen stehen, deren knappe Darstellung eine kurze Einleitung braucht.

Nietzsches Zeitauffassung ist eng mit dem Erfahrbaren verbunden: Die Erfahrung kann einmal, im gegenwärtigen Augenblick auftreten und erst dann wieder als schon erlebt erscheinen, in einer Art zyklischer Herausforderung an das Ich des Subjekts und an seine Fähigkeit, jedes Mal verwandelt und differenziert zu erfahren:

„Das größte Schwergewicht. – Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: »Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muß dir wiederkommen, und alles in derselben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich

selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!« – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: »du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!« Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei allem und jedem: »willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?« würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu verlangen als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?“ (KSA 3, S. 341)

Die ewige Wiederkehr des Gleichen, die Nietzsche im Aphorismus „341. Das größte Schwergewicht“ von *Der fröhlichen Wissenschaft* vorschlägt, bezieht sich nicht auf eine transzendente zeitliche Wiederholung des genau gleichen Zustands, sondern auf die vielfache Wiederholung des Augenblicks innerhalb des endlichen Lebens des einzelnen Menschen, und allgemeiner auf die Wiederholung dieser Augenblicke in der unbestimmt langen Geschichte der gesamten Menschheit.

Da der Augenblick unendlich klein und daher ewig ist, werden jene einzige Spinne, jenes Mondlicht, jenes heilige Nein und jenes heilige Ja-sagen sich endlos in jedem einzelnen Leben nur dann wiederholen, wenn sie bewusst und bejahend wieder erlebt werden.³⁹

Es ist nur im gegenwärtigen Moment, dass der Mensch den beiden anderen Deklinationen der Zeit gegenübergestellt wird bzw. der Vergangenheit und der Zukunft.

Und es liegt am Menschen, sich zu entscheiden, ob er sich von der Last der Vergangenheit, des sogenannten „es war“ und der christlichen Illusion einer

³⁹ Für das „heilige Nein“ und das „heilige Ja-sagen“ vgl. KSA 4, S. 29.

transzendentalen besseren Zukunft erdrücken lässt, oder ob er als Bindeglied zwischen beiden Formen agiert, indem er die Vergangenheit zu einem „Sowollte-ich-es“ und die Zukunft zu einer direkten und spürbaren Folge der Gegenwart macht. So findet sich Zarathustra auf dem Berg wieder, mit einem Blick auf den Gipfel gerichtet und mit von der vernichtenden Vergangenheit, dem halb Zwerg-halb Maulwurf beschwerten Schultern:

„Siehe diesen Torweg! [...] der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die ging noch niemand zu Ende. Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andre Ewigkeit. Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stoßen sich gerade vor den Kopf – und hier, an diesem Torweg, ist es, wo sie zusammenkommen. Der Name des Torwegs steht oben geschrieben: ‚Augenblick‘.“ (KSA 4, S. 199-200)

In Zusammenhang damit scheint Walsers Text sich von der Vergangenheit und der Zukunft freizumachen, um sich auf eine Form der Gegenwart zu fokussieren, die jedoch keine Voraussetzung für ein bejahendes Werden und einen Willen zur Macht ist, sondern vielmehr für ihr Gegenteil bzw. das Nicht-Werden und den Willen zur Ohnmacht.

Von dem Moment an, in dem der junge Jakob vom Institut Benjamenta zu erzählen beginnt, bis zu den letzten Zeilen des Buches, in denen wir sehen, wie er sich auf die Abreise in die Wüste -das Stäubchen vom Staube in Nietzsches Zitat aus der *Fröhlichen Wissenschaft* - vorbereitet, wissen wir nichts über die Zeit der Handlung.

Alles mag sich in Tagen, Monaten oder Jahren abgespielt haben. Die Dauer der Ereignisse wird umgangen. Ein anderes Zeitmaß ist der Zaun, der das Institut von der Welt trennt.

„Eins ist wahr, die Natur fehlt hier.“ (JvG, S. 21)

Das Institut ist von der Natur, von den Jahreszeiten, von der Zeit selbst entfernt.

Jakob ist der Protagonist einer zeitentrückenden Erzählung, deren Gegenwart und Hier-und-Jetzt keine symbolische Rolle eines Übergangsmittels von überhistorischer Resignation (das „Es war“) und zur individuellen Selbstbehauptung (das „So wollte ich es“) wie bei Nietzsche einnehmen.

Die Gegenwart des Instituts ist eine sterile Stagnation, in der jede Figur ihre Individualität als Funktion einer Kristallisation von Geist und Willen erlebt. Die Bildungsphilisterei der Schüler, insbesondere von Kraus, der unterdrückende Wille des Vorstehers Benjamenta, die Illusion der Flucht in die Schönheit von Fräulein Benjamenta, die metaphorische Narkolepsie des Lehrkörpers, alle nehmen an der Gründung eines stillen und statischen Zustands teil und tragen zu seiner Erhaltung bei.

Nur Jakob scheint diesen Teufelskreis aus Willens- und Werdensentzug durchbrechen zu können und vor allem es zu wollen, als er sich entschließt, mit Herrn Benjamenta eine Reise anzutreten. Wir wissen nicht, ob diese Reise stattfinden wird, denn Walser beschließt, sie nicht zu beschreiben und sie in der Schwebe der Absicht zu halten, wodurch die zeitliche Struktur des Romans in einem offenen Schwebezustand bleibt.

Die Sprache bewegt sich nicht nur zwischen unterschiedlichen und widersprechenden Positionen, sondern auch zwischen verschiedenen Zeitschichten. Obwohl es um ein Tagebuch geht, hat man ein komplettes Fehlen von Zeitsignalen, das den Leser zu einer zeitlich verwirrten Kontextualisierung der dargestellten Ereignisse führt. Im Gegensatz zur traditionellen Form der Tagebuch-Gattung deckt die erzählte Zeit sich nicht mit der Erzählzeit, da die Erzählung keiner chronologischen Ordnung folgt: Als Jakob sein Tagebuch beginnt, ist er schon eine unbestimmte Zeit lang im

Institut und wir können nicht nur das ganze Erlebnis, sondern auch die einzelnen Ereignisse zeitlich nicht feststellen.

Die Grenze zwischen der Gegenwart des schreibenden Ichs und dem Erlebten verschwimmen, ja sie wird teilweise sogar ganz aufgehoben. Diese Gleichgültigkeit von Jakob gegenüber dem Ablauf der objektiven Zeit manifestiert sich konkret z. B. in seinem selbstverfassten Lebenslauf, in dem er keine zeitliche Information über seine Vergangenheit gibt, und keine Erwartung für die Gegenwart und Zukunft zeigt:

„Unterzeichneter, Jakob von Gunten, Sohn rechtschaffener Eltern, den und den Tag geboren, da und da aufgewachsen, ist als Eleve in das Institut Benjamenta eingetreten [...] Ebenderselbe macht sich durchaus vom Leben keine Hoffnungen“. (JvG, S. 51)

Die Tatsache, dass das schreibende Ich beim Erzählen über Vergangenheit und Zukunft ein Er-Erzähler wird, könnte eine totale Entfremdung des Protagonisten von dem Zeitbegriff darstellen. Seine Vergangenheit und seine Zukunft berühren ihn wenig und das macht ihn gleichgültig gegenüber einem objektiven und zugleich persönlichen Zeitablauf. Was seine Vergangenheit betrifft, so sieht Jakob sich im Zusammenhang eines kollektiven historischen Verfallsprozess stehen, dessen letzte zukünftige Stufe er selbst repräsentiert. Das Fehlen einer Zeitbestimmtheit könnte Jakobs Unfähigkeit betonen, einen Weg einzuschlagen, der zu dem Selbst-Werden und zur Selbstbestimmung führt. Der verfremdende Effekt der Zeitlosigkeit wird durch den Aufbau der Eintragungen, und ihre Einordnung in einem gesamten Text hervorgebracht.

Die Fragmente, die scheinbar einzeln selbstständig und in einer verstreuten Reihenfolge eingeordnet sind, scheinen die strukturelle Repräsentation der Oszillation Jakobs in jenem Limbus zwischen

Selbstbejahung/Selbstbehauptung und Selbsterniedrigung/Resignation, zu sein.

Die Auslassung von Zeitbezügen erlaubt es dem Erzähler, die Erzählung in medias res zu beginnen und ihr Ende offen zu lassen, und auch einer teleologischen Determination der Erzählung zu entgehen. Die Zeit dehnt sich ins Unermessliche aus und wird Bestandteil eines narrativen Schaukelns, in dem sich Jakob inhaltlich und sprachlich vorwärts und rückwärts bewegt. In einem Moment wird Jakob zum Opfer des allgemeinen Schlummers des Instituts:

„Aber während ich so saß und wachte, überfiel mich doch der Schlaf. Zwar nicht lange [...] war ich der Wirklichkeit entrückt.“ (JvG, S. 161)

Beim Einschlafen wird Jakob ein Teil jenes Zustands der inneren Unbeweglichkeit, der im nächsten Moment durch einen vitalen Auftrieb sofort abgebrochen wird:

„Ich fühle, daß das Leben Wallungen verlangt, nicht Überlegungen“ (JvG, S. 164)

Dank des Traumes löst sich der Schlaf in einen Handlungsimpuls auf, der jedoch darin besteht, sich in der Öde der Wüste zu verirren, in der Jakob wieder zu einem Stäubchen von Staub (KSA 3, S. 570) wird.

Die Zeitausdehnung ins Unermessliche führt zur Entindividualisierung Jakobs, der dadurch zum Zeichen einer universellen Ungewissheit wird. Die erlebte subjektive Zeit entwickelt sich in Richtung einer übersubjektiven Zeit, die das ganze Menschenleben umfasst und in Jakobs traumhaften Episoden metaphysisch auftaucht.

Dieses Vorwärts- und Rückwärtsleben stellt inhaltlich und strukturell die Form einer kreisförmigen Wiederkehr des Gleichen, in der Jakob, ein

Gefangener des Augenblicks und seiner Bewegung zu sein scheint. Dennoch ist der Augenblick, den Jakob während der Handlung erlebt, kein Zugangsweg zu Zarathustras „abgründlichem Gedanken“ (KSA 4, S. 199) des Wiederkehrens, durch den der Mensch die Möglichkeit hat, sich zu überwinden. In Verbindung damit erlebt Jakob einen verhinderten Augenblick, dessen Kern in einer Art Umwertung der ewigen Wiederkunft des Gleichen nicht zur Selbstbejahung, sondern zur Öde der Gedankenablehnung führt.

In dieser nicht zufälligen Zeitstruktur werden Beginn und Ende des Romans in Zusammenhang gebracht, um Jakobs Lebensauffassung hervorzuheben und als zeitentrückt darzustellen. Die Grenze zur Vergangenheit bleibt deshalb stets offen. Schließlich geht die vorwärtsrückende Gegenwart in eine Zeitlosigkeit über, da die Handlung in eine visionäre und metaphysische Reise in Wüsten und entlegene Erdteile mündet. Damit erklingt die Erzählung ins Offene, wie sie von einem unbestimmten Zeitpunkt aus ihren Ausgang genommen hatte.

Der rote Faden dieser Zeitauflösung ist einerseits Jakobs Mangel am Willen zur Macht, der ihm erlaubt, seine vergangene Bildungsphilister- und seine zukünftige Höhere-Menschenform zu überwinden, und andererseits die Behauptung eines Willens zur Ohnmacht, der nicht nur ihn, sondern auch Eleven und Vorsteher zu einer Atmosphäre der Stagnation führt, in der alle in einem faden und ausweglosen Zustand des Wartens und des Nicht-Werdens verharren.

4.4 Das Institut Benjamenta: die Pädagogik der Stagnation

In seinem Aufsatz *Il sonno del calligrafo* im Anhang der italienischen Ausgabe von *Jakob von Gunten* definiert Roberto Calasso das Institut

Benjamenta als den antipodischen Ort zur Goethes Auffassung der Pädagogik⁴⁰, in dem die Bildung als kontinuierliche geistige und körperliche Metamorphose des Subjekts verstanden wird. Anstatt das Individuum zur Bildung und Vereinheitlichung seiner eigenen Persönlichkeit zu führen, führt das Institut zu Auflösung und Dissoziation. Jakob selbst spürt diese antipädagogische Stimmung am Anfang seines Tagebuchs:

„Man lernt hier gar nichts. Und ich will nicht hier bleiben. [...] Ist überhaupt irgendein Plan, ein Gedanke da? Nichts ist da. Und ich will fort. Niemand, wer es auch sei, wird mich hindern, diesen Ort der Finsternis und der Umnebelung zu verlassen.“ (JvG, S. 19)

Nur um sich später vom Wert des Instituts zu überzeugen:

„Ich weiß es, es gibt hier irgendwo wunderbare Dinge. [...] Hier ist es auch schön“. (JvG, S. 20-21)

Das einzige Hindernis für die Schüler, das das Institut versucht, zu beseitigen, ist das Bewusstsein selbst. Sie üben sich in leerer Wiederholung und mimetischem Gehorsam, indem sie sich dem Denken und Handeln zugunsten der stillschweigenden Akzeptanz einer begrifflichen und geistigen Leere entziehen.

Alle enthüllen die Neigung zum Null-Werden, die in Jakob-Figur ihre Verkörperung finden kann, da er am Ende seiner Erfahrung im Institut wird sagen können:

„Und wenn ich zerschelle und verderbe, was bricht und verdirbt dann? Eine Null. Ich einzelner Mensch bin nur eine Null.“ (JvG, S. 164.)

⁴⁰ Roberto Calasso, *Il sogno del calligrafo* in: Robert Walser, *Jakob von Gunten. Un diario*. Adelphi. Milano 1992. S. 172.

Das Institut Benjamenta bereitet die Schüler nicht darauf vor, die Welt zu betreten, sondern sie ungesehen zu verlassen. Die Aufhebung des Selbst und der daraus folgende Wille zur Dienerschaft scheint als eine eschatologische Antwort auf die Pluralität des aktiven Werdens und findet in der Lehre den Dreh- und Angelpunkt ihres Vorgehens. Die im Institut vorgeschlagene Lehre stellt sich in der Tat als eine selbstreferentielle Pädagogik des Gehorsams dar, deren begriffliche Selbstgenügsamkeit in der folgenden Passage deutlich wird:

„Das gute Betragen ist ein blühender Garten. Also in solchen, in geistigen und empfindlichen Gärten, dürfen wir Schüler herumspringen. [...] Ist er dagegen aufmerksam gewesen und hat er sich geschmeidig benommen, so nimmt ihn jemand Unsichtbares an der Hand, etwas Trauliches, Genienhaftes, und das ist der Garten, die gute Fügung, und er lustwandelt nun unwillkürlich in traulichen, grünlichen Gefilden. [...] Welch eine sonderbare Welt: unsere Schule. Ist ein Zögling artig und schicklich gewesen, so wölbt sich plötzlich über seinem Kopf irgend etwas, und das ist der blaue, unersetzliche Himmel über dem eingebildeten Garten. [...] Jetzt sage man selber: brauchen wir Zöglinge des Institutes Benjamenta noch sonstige Gärten, als die, die wir uns selbst schaffen?“ (JvG, S. 83-85)

Dieser Garten des Wissens ist das einem (Anti-)Erziehungssystem entsprechende Symbol, dessen Grundsatz mit den programmatischen Worten „sich fügen“ (JvG, S. 90) resümiert werden kann: Jakob selbst behauptet, dass sich unterwerfen „viel, viel feiner als denken“ ist (JvG, S.90). Das Institut Benjamenta scheint nicht nur als eine krankhafte schulische Einrichtung, sondern auch als „Vorzimmer zu den Wohnräumen und Prunksälen eines ausgedehnten Lebens“ (JvG, S. 65), in dem Kenntnisse beigebracht werden, um zum Niedrig-Sein, zum Nach-Nichts-Streben, zur

Regungslosigkeit auszubilden. Das Institut stellt sich als eine Werkstatt von Anti-Wissen dar, aus der nur Findende⁴¹ gebildet werden können, die sich zur geistigen Beschränktheit zufrieden zwingen lassen. In Bezug darauf wird es möglich, eine Parallele zwischen dem Institut und seinen Schülern und der Kulturform, die Nietzsche in seinen *Unzeitgemäßen Betrachtungen* kritisiert, zu ziehen. Der blühende Garten des Instituts, der das Einzige ist, was die Schüler brauchen, könnte den Begriffen von „Philisterglück“⁴² und „Philisterlosung“⁴³, die Nietzsche in seinem ersten Aufsatz der *Betrachtungen* darstellt, entsprechen.

Diese Bildungsauffassung des Instituts Benjamenta lässt sich auch mit dem zweiten Aufsatz der *Betrachtungen* verknüpfen, in dem Nietzsche kulturkritisch das Bildungsphilistertum und die Sterilität eines selbstzweckhaften Wissens als einen Garten darstellt:

„Wir brauchen die Historie [...] anders als sie der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens braucht. [...] Das heißt, wir brauchen sie zum Leben und zur Tat, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und von der Tat, oder gar zur Beschönigung des selbstsüchtigen Lebens [...].“ (KSA 1, S. 245)

⁴¹ In den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* beschreibt Nietzsche zwei Kategorien von Intellektuellen: Den Suchenden und den Findenden. Die werden durch einen wesentlich verschiedenen Ansatz zur Kultur gekennzeichnet: Einerseits ist der Suchende derjenige, der einen inneren Trieb zu einer andauernden Erforschung über die geistige Welt des Menschen zeigt, andererseits ist der Findende der Ausdruck einer selbstreferenziellen und selbstgenügsamen Kultur, auf deren Grundlagen keine weitere geistige Anstrengung erforderlich ist.

⁴² „Sein Auge [des Philisters] erschloß sich für das Philisterglück: aus all dem wilden Experimentieren rettete er sich ins Idyllische und setzte dem unruhig schaffenden Trieb des Künstlers ein gewisses Behagen entgegen, ein Behagen an der eigenen Enge, der eigenen Ungestörtheit, ja an der eigenen Beschränktheit. Sein langgestreckter Finger wies, ohne jede unnütze Verschämtheit, auf alle verborgenen und heimlichen Winkel seines Lebens, auf die vielen rührenden und naiven Freuden, welche in der kümmerlichsten Tiefe der unkultivierten Existenz und gleichsam auf dem Moorgrunde des Philisterdaseins als bescheidene Blumen aufwuchsen.“ (KSA 1, 168-169)

Im Gegensatz zur Auffassung Jakobs des Erziehungssystems im Institut stellt Nietzsche das „Philisterglück“ als einen „Moorgrunde“ dar.

⁴³ „Was urteilt aber unsere Philisterbildung über diese Suchenden? Sie nimmt sie einfach als Findende und scheint zu vergessen, daß jene selbst sich nur als Suchende fühlten. Wir haben ja unsere Kultur, heißt es dann, denn wir haben ja unsere »Klassiker«, das Fundament ist nicht nur da, nein auch der Bau steht schon auf ihm gegründet – wir selbst sind dieser Bau. [...] Denn: es darf nicht mehr gesucht werden; das ist die Philisterlosung.“ (KSA 1, S. 168)

Nach der Ansicht Nietzsches lebt der zeitgenössische Mensch eine durch die Last der Begriffe bedrückte Existenz, in der eine Suche nach einem gesunden und aktiven Wissen nicht mehr nötig ist. Dieses kulturelle Gefängnis aus geistiger Selbstgefälligkeit wird in *Jakob von Gunten* in einen Blumengarten übersetzt, in dem die Schüler das passive Wiederkäuen von Begriffen für Kenntnis vertauschen:

„Auswendiglernen, das ist eine unserer Hauptaufgaben. Ich lerne sehr leicht auswendig [...]. Einer der Grundsätze unserer Schule lautet: «Wenig, aber gründlich». [...] Wenig lernen! Immer wieder dasselbe! Nach und nach fange auch ich an, zu begreifen, was für eine große Welt hinter diesen Worten verborgen ist. Etwas sich in der Tat fest, fest einprägen, für immer! [...] Wir erfassen eines ums andere, und haben wir etwas erfaßt, so besitzt es uns quasi. Nicht wir besitzen es, sondern im Gegenteil, was wir scheinbar zu unserem Besitz gemacht haben, herrscht dann über uns. Uns prägt man ein, daß es von wohltuender Wirkung ist, sich an ein festes, sicheres Weniges anzupassen, das heißt sich an Gesetze und Gebote, die ein strenges Äußeres vorschreibt, zu gewöhnen und zu schmiegen.“ (JvG, S. 64-65)

Das Prinzip der Wiederholung des Gleichen beherrscht das Leben im Institut, der Tag der Eleven verläuft gesetzmäßig und gleichförmig in einer monotonen Wiederkehr von festgesetzten Handlungen, die die inhaltsleere Existenz der Schüler hervorbringt.

Das Erziehungssystem gründet sich auf die absolute Ablehnung des begrifflichen und diskursiven Denkens, das als eine entmutigende und lebensfeindliche Tätigkeit betrachtet wird. Die aktive Handlung des Denkens wird dem passiven, festen, unüberwindlichen Lernen geopfert. Im Rahmen dieser Entindividualisierung des Denkprozesses löscht sich das Subjekt in dem Ödland der Bildung aus. Den Eleven wird nicht ermöglicht, auszuschweifen, zu phantasieren, weiter zu blicken, sich zu entwickeln.

Die Lehrer verkörpern diesen Zustand der geistigen Erschöpfung und Erschlaffung:

„Entweder sind die Lehrer unseres Institutes gar nicht vorhanden, oder sie schlafen noch immer, oder sie scheinen Ihren Beruf vergessen zu haben. [...] Wunderliche Gefühle ergreifen mich, wenn ich an die armen Eingeschlummerten und Geistesabwesenden denke. Da sitzen sie nun, oder kauern an den Wänden eines extra für die Ruhebedürftigen eingerichteten Zimmers. Da ist Herr Wächli. Sogar im Schlaf hält er noch immer seine Tabakspfeife im Mund eingeklemmt. [...] Und hier nebenan, ist das nicht Herr Blösch, der sehr geehrte Französischlehrer? Er lügt, wenn er zu schlafen vorgibt. Er ist ein ganz schrecklicher Lügner. Auch Seine Schulstunden sind immer nur eine Lüge und papierne Maske gewesen. Wie blaß er aussieht, und wie böse! [...] «Schläfst du, Blösch?» Er hört nicht. Er ist eigentlich widerwärtig. Und das, wer ist denn das da? Herr Pfarrer Stecker? [...] «Schlafen Sie, Herr Pfarrer? Nun, dann schlafen Sie. Es schadet nichts, daß Sie schlafen. [...] Der Schlaf ist religiöser als all Ihre Religion. Wenn man schläft, ist man Gott vielleicht noch am nächsten.» [...] Ist es Doktor Merz, der die Geschichte Roms lehrt? « [...] Herr Doktor Merz. Nun, schlafen Sie und vergessen Sie [...]. Übrigens tun Sie gut, zu schlafen. [...] Schlafen Sie wohl.» Hier aber, wie ich sehe, scheint sich Herr von Bergen [...] angesiedelt zu haben. Tut, als wenn er träume. [...] Und wer ist hier? Bur? Lehrer Bur? [...] Fürs Institut Benjamenta ist er nur zu freisinnig und geistvoll. Er ist zu hervorragend und stellt zu hohe Ansprüche. Hier im Institut existieren keine solchen überspannten Voraussetzungen. Aber ich träume wohl von meinen heimatlichen Lehrern? Dort im Progymnasium gab's Kenntnisse die Menge, hier gibt es etwas ganz anderes. Uns Zöglinge hier wird etwas ganz anderes gelehrt.“ (JvG, S. 58-59)

Die Stagnation in einem ewigen Schlafzustand stellt die Unmöglichkeit dar, die die Pädagogik zum Hilfsmittel eines In-Bewegung-Setzens vom Innenleben des Subjekts zu machen. Das Institut scheint eine Synekdoche für die ganze moderne Gesellschaft zu sein, die, unfähig den Begriff des Bildungsphilisters zu überwinden, ihn in einer unbeweglichen und festen Form geprägt hat, die Nietzsche mit dem Konzept des „letzten Menschen“⁴⁴ bildhaft ausdrückt.

Der Schlaf verschlingt alle in einen gemeinsamen Zustand des Nicht-Bewusstseins, in dem die einzigen erlaubten Bewegungen der Entzug und die Ablehnung von Gedanken sind:

„Wir haben, zusammengerechnet, ja so wenige Gedanken. Ich habe vielleicht noch die meisten Gedanken, leicht möglich ist das, aber ich verachte im Grunde genommen mein ganzes Denkvermögen“. (JvG, S. 89-90)

Jakob ist sich bewusst, dass er wesentlich verschieden von anderen Schülern ist, und eine Einzigartigkeit in dieser Umwelt vertritt:

„Ich zum Beispiel bin ein wenig erhaben über alles das“ (JvG, S. 65).

Dieses Bewusstsein entspricht dennoch keinem Aufstand gegen den bestehenden Zustand, da er selbst bestätigt, dass der Schlaf das höchste Ergebnis der Institutslehre ist, da der Schlaf religiöser als alle Religion ist,

⁴⁴ „Sie haben etwas, worauf sie stolz sind. Wie nennen sie es doch, was sie stolz macht? Bildung nennen sie's, es zeichnet sie aus vor den Ziegenhirten. Drum hören sie ungerne von sich das Wort `Verachtung`. So will ich denn zu ihrem Stolze reden. So will ich ihnen vom Verächtlichsten sprechen: das aber ist *der letzte Mensch*. [...] Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinauswirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren! [...] Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann. Seht! Ich zeige euch *den letzten Menschen*. [...] "Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern" - so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfen der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten. "Wir haben das Glück erfunden" - sagen die letzten Menschen und blinzeln. [...] Ein Thor, der noch über Steine oder Menschen stolpert!“ (KSA 4, S. 19-20)

und da der Schlaf vielleicht der einzige Augenblick ist, in dem man sich Gott annähert. Die Tätigkeit, das nietzscheanische „Suchen“, die Wache stellen keinesfalls das Mittel dar, um den Geist zu verfeinern, um sich in Richtung eines aktiven Werdens in Bewegung zu setzen, da das endgültige Ziel des Instituts ein vereinheitlichender, doch heiterer Zustand von Geistesabwesenheit und Gedankenlosigkeit ist.

Durch die Verbindung von einer ununterbrochenen Wiederholung und dem Wunsch, sich vom Schlummer ergreifen zu lassen, wird alles zu einer leeren Übung und Erosion des Sinns, zu einem Automatismus, dessen Ursprung und Ende in einem Wunsch nach Ohnmacht zusammentreffen:

„Denkt man, so sträubt man sich, und das ist immer so häßlich und Sachenverderbend. Die Denker, wenn sie nur wüßten, wieviel sie verderben. Einer, der geflissentlich nicht denkt, tut irgend etwas, nun, und das ist nötiger“ (JvG, S. 90).

Die fortschreitende, passive Abkehr vom Denken, zugunsten einer aktiven Akzeptanz des Schlafes, der nicht nur als physischer Zustand, sondern auch als Zustand der geistigen Stagnation des Subjekts verstanden wird, zeigt sich vor allem in der Figur Jakobs, der seine eigenen kleinen Widerstände langsam vom schulischen Schlafsystem überwinden lässt. Wenn Jakob zuerst einige Momente von Erstaunen und Widerwillen gegen diese vom Institut geförderten Schlafhaltung zeigt – wie diese Worte von Herrn Benjamenta belegen: „Nicht wahr, Jakob, du wunderst dich ein wenig, wie wir hier im Institut so träge, so gleichsam geistesabwesend dahinleben?“ (JvG, S. 93) – und in der Lehrkörper-Beschreibung sogar offen die Existenz dieser Lehrform kritisiert, so verzichtet er am Ende auf alle Aufstandsgefühle und veredelt/erhebt den Schlummer bis zum Wunsch und Willen:

„Ich will schlafen gehen“ (JvG, S. 116)

Es ist mit einem freiwilligen Akt, dass das Nicht-Denken von einem dem Protagonisten fremden Zustand, zu einer bewussten und gewollten Notwendigkeit wird. Das Handeln wird in eine einschläfernde Untätigkeit umgewertet, in der Zeit und Bedeutung aufgelöst sind und sich das Leben träge fortführt.

In seinem Aufsatz verknüpft Calasso diesen lethargischen Zustand mit der Legende von den sieben Schläfern von Ephesus⁴⁵ und macht das biblische Bild zum Symbol für jenen Entzug von Raum, Zeit und Handlung, der auch in Walsers Text bemerkt werden kann. Ebenso wie die Schläfer die reine Verlassenheit, das eschatologische Warten verkörpern, so stellen die Schüler die Verzögerung dar, die ewige Verschiebung des Lebens und der Welt, wie aus Jakobs Worten hervorgeht:

„Das eine weiß ich bestimmt: wir warten! Das ist unser Wert. Ja, wir warten, und wir horchen gleichsam ins Leben hinaus, in diese Ebene hinaus, die man Welt nennt, aufs Meer mit seinen Stürmen hinaus.“
(JvG, S. 93)

Die einzigen, metaphysischen Gewissheiten, die aus dem Institut hervorgehen, gehören zu der Kategorie der Untätigkeit/Trägheit bzw. das Warten aufs Leben, das Horchen an der Welt, ohne daran teilzunehmen, die Schläfrigkeit des Willens.

Der Schlaf als eine Metapher einer antivitalistischen Ethik taucht in der zweiten Rede Zarathustras auf: *Von den Lehrstühlen der Tugend*. Die Tatsache, dass die Lethargie des Geistes in *Jakob von Gunten* nur zunächst kritisiert und dann unvermeidlich bejaht wird, lässt sich mit der Schlafauffassung des Weisen am Anfang von Zarathustras Kapitel

⁴⁵ Calasso, *Il sonno del calligrafo*, a.a.O., S.177.

verknüpfen. Der Weise des guten Schlafes ist der Epigone von Nietzsches Kritik an dem Bildungsphilistertum, den Findenden und dem Mangel in der modernen Gesellschaft an einem Streben nach der Wahrheit.⁴⁶ Die Tugend des Schlafes, die der Weise beherrscht und vertritt, ist eine Tugend, der Gehorsam und Obrigkeit zugrunde liegen und jener Wahrheit entflieht, die sich nach Nietzsche in den Falten des dionysischen Rausches und des apollinischen Traumes versteckt. Der Schlaf des Weisen und der Schlummer des Instituts Benjamenta gehören zu einer Dimension der Versöhnung, die, ohne die für den Kampf um die Überwindung des Selbst notwendigen Störungen, den Geist des Individuums betäubt und einschläfert. Durch die Worte Zarathustras bestätigt Nietzsche nochmals die Wichtigkeit des Traumes, der als das einzige Ziel eines Schlafzustands betrachtet wird. Der Traum stellt den Moment dar, in dem das Individuum eine Zerrissenheit erleben kann. Der tiefste Gedanke taucht plastisch wieder auf und gibt den seelischen Qualen, Verwirrungen und Zweifeln des Menschen eine Gestalt. Wie früher gezeigt, ist Jakob der Einzige, der eine solche Erfahrung erlebt, ohne trotz ihrer Dichte und Intensität sich zu verändern und seinen Willen umzuwerten. Jakob fällt mit einer gewissen Nachgiebigkeit diesem Schlaf zum Opfer, weil dieser einem Sich-Zufriedengeben entsprechende Schlaf mit Zarathustras Worten ansteckend und selig ist. Es ist süß und vor allem

⁴⁶ „Ehre und Scham vor dem Schlafe! [...] Ehre der Obrigkeit und Gehorsam, und auch der krummen Obrigkeit! So will es der gute Schlaf. [...] Sehr gefallen mir auch die Geistig-Armen: sie fördern den Schlaf. [...] Nicht will er gerufen sein, der Schlaf, der der Herr der Tugenden ist! [...] Der Schlaf klopft mir auf meine Auge: da wird es schwer. Der Schlaf berührt mir den Mund: da bleibt er offen. Wahrlich, auf weichen Sohlen kommt er mir, der liebste der Diebe, und stiehlt mir meine Gedanken: dumm stehe ich da wie dieser Lehrstuhl. Aber nicht lange mehr stehe ich dann: da liege ich schon. - Als Zarathustra den Weisen also sprechen hörte, lachte er bei sich im Herzen: denn ihm war dabei ein Licht aufgegangen. Und also sprach er zu seinem Herzen: Ein Narr ist mir dieser Weise [...]. Seine Weisheit heisst: wachen, um gut zu schlafen. Und wahrlich, hätte das Leben keinen Sinn und müsste ich Unsinn wählen, so wäre auch mir diess der wählenswürdigste Unsinn.“ Allen diesen gelobten Weisen der Lehrstühle war Weisheit der Schlaf ohne Träume: sie kannten keinen bessern Sinn des Lebens. Auch noch heute wohl giebt es Einige, wie diesen Prediger der Tugend, und nicht immer so Ehrliche: aber ihre Zeit ist um. Und nicht mehr lange stehen sie noch: da liegen sie schon. Selig sind diese Schläfrigen: denn sie sollen bald einnicken. - Also sprach Zarathustra.“ (KSA 4, S. 33-34)

leicht, sich diesem Schlummerzustand hinzugeben, um die eigenen Verwirrungen und all den Herausforderungen, die eine Suche nach der Wahrheit voraussetzen, nicht entgegentreten zu müssen.

Gehorsam und Schlaf bilden eine Tugend für jene Weisen, deren Leben darauf ausgerichtet ist, sich aufs Schlafen vorzubereiten, und in diesem Sinne wird das Benjamenta-Institut als ein Mittel für eine intellektuelle (Un-)Bildung vorgeschlagen, in dem Schüler und Lehrer ein Leben von Unterwürfigkeit und Schläfrigkeit auf sich nehmen.

Obwohl dies negativ bewertet werden kann und somit als eine Kritik Walsers am Erziehungssystem scheint, wird alles auf die Ebene der Leichtigkeit und Heiterkeit gebracht. Jakob wird zum Sprachrohr dieser Auffassung und beschreibt seinen eigenen Schülerzustand mit einem Stolz- und Zugehörigkeitsgefühl:

“Man lernt hier im Institut Benjamenta Verluste empfinden und ertragen, und das ist meiner Meinung nach ein Können, eine Übung, ohne die der Mensch, mag er noch so bedeutend sein, stets ein großes Kind, eine Art weinerlicher Schreihals bleiben wird. Wir Zöglinge hoffen nichts, ja, es ist uns streng untersagt, Lebenshoffnungen in der Brust zu hegen, und doch sind wir vollkommen ruhig und heiter. [...] Vielleicht sind wir heiter und sorgenlos aus Beschränktheit. [...] Aber ist deshalb die Heiterkeit und Frische unserer Herzen weniger wert? [...] Uns tröstet so vieles, [...] weil wir uns selber wenig schätzen. Wer sich selbst sehr schätzt, ist vor Entmutigungen und Herabwürdigungen nie sicher, denn stets begegnet dem selbstbewußten Menschen etwas Bewußtseinsfeindliches.“ (JvG, S. 92)

Die Auslöschung des Subjekts, das Austilgen des Seelischen überhaupt wird als Ziel der Erziehung gesetzt. Der Weg dieser Schule führt nur nach unten, in die „unteren Regionen“, und der Eintritt in die Welt setzt die totale Entfremdung und Entäußerung voraus.

Die im Institut verbreitete, ja gepflegte Gedankenlosigkeit und die Selbsteinschränkung werden zum Wert erhoben und als nötige Antwort auf das Selbstbewusstsein des überlegenden Menschen betrachtet. Jenes Heitersein trotz allem, das in *Der Gehülfe* leicht auftaucht, nimmt hier eine entschiedener Färbung ein und wird zu einem systematischen Konzept, in dem die individuellen Heiterkeit und Glückseligkeit streng von der geistigen Beschränktheit und dem Bewusstsein eines Mangels an Bewusstsein abhängen.

Die Beziehung zwischen Jakob und dem Institut Benjamenta markiert einen grundlegenden Übergang im Bewusstsein der walserschen Figur in Richtung eines Nicht-werdens des Seins, das sich nicht im passiven Akt des Zusehens, des Geschehenlassens, sondern in der aktiven und bewussten Wahl eines nach unten, nach Unterwürfigkeit gerichteten Werdens manifestiert, das von einem Willen zur Ohnmacht geleitet wird, der sich in der Aneignung intellektueller Nicht-Inhalte, im Gehorsam und im Wunsch nach Schlaf ausdrückt.

4.5 Der Traum als erzählerischer Vermittler zwischen Lebensphilosophie und Nicht-Werden

Die Absicht dieses Abschnitts ist es, in der Traumform eine Art erzählerisches Mittel zu erkennen, mit dem Walser philosophische Themen und Symbole mit dem Protagonisten des Tagebuchs in Kontakt bringt, ohne dass Jakob von ihnen irreversibel beeinflusst wird. Wenn der Schlaf das Mittel ist, sich vom bewussten Denken zu distanzieren, und der Wachzustand das Bewusstsein einer praktizierten Gedankenlosigkeit ist, so stellt sich der Traum als ein geistiger Moment von Offenbarung und Zwiespalt dar, der die Macht hat, Subjekt und Objekt der Erfahrung umzukehren, indem er das

Selbst zum eigentlichen Objekt der Erfahrung macht. Der als intellektuelle Anregung verstandene Traum kann mit dem Konzept des apollinischen Traums in Verbindung gebracht werden, das Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* darlegt. Doch wenn der Mechanismus derselbe ist, so ist das Ergebnis wesentlich anders: Anstatt zum Gegenstand einer positiven philosophischen Neubewertung seines Selbst zu werden, erweist sich Jakob in der Abfolge der Träume als undurchdringlich und tatsächlich immer näher an seinem endgültigen Entschluss, in der Trostlosigkeit des Nullwerdens zu verschwinden. Für Jakob ist der Traum eher ein Grund zur Bestürzung als zur Aufregung:

„Und dann träume ich. Ich träume oft furchtbare Dinge“ (JvG, S. 34)

Trotzdem ist es genau im Moment des Traums, dass man einen intertextuellen Bezug auf Nietzsches Philosophie feststellen, dass Jakob einen Zusammenhang mit nietzscheanischen Inhalten und Symbolik erlebt. Und schon die Tatsache, dass sich alles in einer traumhaften Dimension, fernab der Realität, im Reich der Vor- und Verstellung abspielt, könnte sich mit der Unmöglichkeit verbinden, das Fatum des Vitalismus zu erfüllen. Der Traum wirkt nicht als erlösende Erfahrung: Obwohl Jakob existenzielle und ontologische Erfahrungen erlebt, gelingt es ihm beim Aufwachen immer wieder, dem *Principium individuationis*⁴⁷, wie Nietzsche es versteht, zu entkommen, um sich selbst zwar zu erkennen, ohne jedoch die bewusste und beabsichtigte Erfahrung einer Infragestellung des Selbst gemacht zu haben.

⁴⁷ „Apollo aber tritt uns wiederum als die Vergöttlichung des principii individuationis entgegen, in dem allein das ewig erreichte Ziel des Ur-Einen, seine Erlösung durch den Schein, sich vollzieht: er zeigt uns, mit erhabenen Gebärden, wie die ganze Welt der Qual nötig ist, damit durch sie der Einzelne zur Erzeugung der erlösenden Vision gedrängt werde und dann, ins Anschauen derselben versunken, ruhig auf seinem schwankenden Kahne, inmitten des Meeres, sitze. Diese Vergöttlichung der Individuation kennt, wenn sie überhaupt imperativisch und Vorschriften gebend gedacht wird, nur Ein Gesetz, das Individuum d.h. die Einhaltung der Grenzen des Individuums, das Maß im hellenischen Sinne. Apollo, als ethische Gottheit, fordert von den Seinigen das Maß und, um es einhalten zu können, Selbsterkenntnis. Und so läuft neben der ästhetischen Notwendigkeit der Schönheit die Forderung des »Erkenne dich selbst« und des »Nicht zu viel!« her [...].“ (KSA 1, S. 39-40)

In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Traumzustand, den Jakob erlebt, von dem, der in *Die Geburt der Tragödie* konzipiert wurde. Für Nietzsche gehört der Traum zur apollinischen Dimension der Philosophie und Kunst. Der Traum ist das Mittel, durch das sich das Bild, der Schein nicht den starren Formen unterwerfen müssen, die von dem Umfeld und den Sinnen des Einzelnen vermittelt werden, sondern in absoluter Freiheit und befreit von jedem rationalen Zwang erscheinen können.

Die Unmittelbarkeit des Bildes entsteht dadurch, dass das Subjekt, das im Wachleben nach außen hin nur bewusst und nur nach natürlichen und sozialen Regeln handelt, im Traum zum Objekt selbst seiner eigenen Erfahrung wird: Das Selbst und das Innenleben zeigen sich in neuen Formen, die als Impuls zur künstlerischen Gestaltung und damit zur Schönheit wirken.⁴⁸

Jakob erlebt drei prägende Traumerfahrungen, in denen die Untätigkeit und die geistige Erschlaffung des Wachens eine unerwartete Wende vollziehen.

⁴⁸ „Um uns jene beiden Triebe näher zu bringen [Hier bezieht sich Nietzsche auf das Apollinische, d.h. die Kunst des Bildners, und auf das Dionysische, d.h. die unbildliche Kunst der Musik] denken wir sie uns zunächst als die getrennten Kunstwelten des Traumes und des Rausches. [...] Der schöne Schein der Traumwelt, in deren Erzeugung jeder Mensch voller Künstler ist, ist die Voraussetzung aller bildenden Kunst, ja auch, wie wir sehen werden, einer wichtigen Hälfte der Poesie. Wir geniessen im unmittelbaren Verständnisse der Gestalt, alle Formen sprechen zu uns, es giebt nichts Gleichgültiges und Unnötiges. [...] Wie nun der Philosoph zur Wirklichkeit des Daseins, so verhält sich der künstlreich erregbare Mensch zur Wirklichkeit des Traumes; er sieht genau und gern zu: denn aus diesen Bildern deutet er sich das Leben, an diesen Vorgängen übt er sich für das Leben. Nicht etwa nur die angenehmen und freundlichen Bilder sind es, die er mit jener Allverständigkeit an sich erfährt: auch das Ernste, Trübe, Traurige, Finstere, die plötzlichen Hemmungen, die Neckereien des Zufalls, die bänglichen Erwartungen, kurz die ganze „göttliche Komödie“ des Lebens, mit dem Inferno, zieht an ihm vorbei, nicht nur wie ein Schattenspiel – denn er lebt und leidet mit in diesen Szenen – und doch auch nicht ohne jene flüchtige Empfindung des Scheins; und vielleicht erinnert sich Mancher, gleich mir, in den Gefährlichkeiten und Schrecken des Traumes sich mitunter ermuthigend und mit Erfolg zugerufen zu haben: „Es ist ein Traum! Ich will ihn weiter träumen!“ [...] Tatsachen, welche deutlich Zeugniß dafür abgeben, dass unser innerstes Wesen, der gemeinsame Untergrund von uns allen, mit tiefer Lust und freudiger Notwendigkeit den Traum an sich erfährt. [...] Die höhere Wahrheit, die Vollkommenheit dieser Zustände im Gegensatz zu der lückenhaft verständlichen Tageswirklichkeit, sodann das tiefe Bewusstsein von der Schlaf und Traum heilenden und helfenden Natur ist zugleich das symbolische Analogon der wahrsagenden Fähigkeit und überhaupt der Künste, durch die das Leben möglich und lebenswert gemacht wird.“ (KSA 1, S. 26-28)

Trotzdem bleibt der Traum auf Lethargie und damit auf Undurchführbarkeit beschränkt: Die Traumerfahrungen werden nie zur Handlung und Schöpfung, sondern scheinen in einem flüssigen Zustand von Ideen zu verharren, die über die Undurchdringlichkeit von Jakobs Bewusstsein gleiten. Auf diese Weise entgeht der Traum seiner Funktion als Handlungstrieb und wird zu einem apotropäischen Mittel, mit dem die existenziellen Zweifel, die im unbewussten Zustand des Schlafes wieder auftauchen, zerstreut werden können. So wird der Traum zu einer Dimension, in der das aktive Werden ins Gegenteil verkehrt und aufs Null-Sein ausgerichtet wird.

In dieser Hinsicht liegt es nahe, daran zu erinnern, dass das Träumen, und eine Aufforderung zum Träumen im früher erwähnten Monolog des Bruders erstmals auftaucht:

„Sage mir, verstehst du zu träumen?“ (JvG, S. 67)

Die Tatsache, dass es Johann mit seiner Nietzsches Nihilismus und Kulturkritik ironisierenden Haltung ist, der Jakob fragt, ob er versteht bzw. er in der Lage ist zu träumen, zeigt, wie dem Traum eine verschiedene Bedeutung und eine ausübende Wirkung als den nietzscheanischen zugeschrieben wird: Die Undurchführbarkeit der schöpfenden Traumerfahrung liegt in ihrer Prämisse.

Der erste Traum taucht nach einem witzigen Dialog über die Langweile zwischen Jakob und Kraus auf:

„Ich fragte Kraus neulich, ob er nicht auch von Zeit zu Zeit etwas wie Langweile empfinde? [...] Er schaute mich vorwurfsvoll mit zurechtweisenden Augen an, überlegte ein wenig und sagte: [...] Man kann immer, wenn nicht nach außen, so doch wenigstens nach innen, ein wenig tätig sein [...], Jakob. [...] Langweile gibt es bei Menschen, die da immer

gewärtigen, es solle von außen her etwas Aufmunterndes auf sie zutreten.“
(JvG, S. 86)

Kraus' Antwort, auch wenn sie in ihrer Förderung des inneren Lebens fast erhellend scheinen mag, ist Teil von Walsers Spiel aus antinomischen Gegenüberstellungen von Inhalt und Kontext, in dem jeder Satz sein Gegenteil offenbart: Wie kann Kraus glaubwürdig Jakob zu einer inneren Aktivität auffordern, die ihn die Langeweile überwinden lässt, in einem Institut, dessen pädagogisches Ziel die Entziehung des Gedankens vom Individuum ist? Und wie kann eine durch das Institut verarmte Innerlichkeit die Antwort auf eine Langeweile sein, die sich gerade aus diesem rückwirkenden Prozess ergibt? Wenn es keine von außen stimulierte Innerlichkeit und folglich kein von einem Willen zum Denken geleitetes Innenleben mehr gibt, dann kann Jakobs Bedürfnis, die überdrüssige Leere des Instituts zu überwinden, im Unbewussten des Traums Ausdruck und Zuflucht finden, wo die innere Wirklichkeit ohne Vermittlung zum Vorschein kommt. Interessant ist, wie jeder Traum im Gegensatz oder in Analogie zu dem Seelenzustand steht, den Jakob kurz vor dem Einschlafen beschreibt.

Die allegorische Dynamik des ersten Traums ist nämlich eine Antwort auf jene Langeweile, die Jakob während des Tages ergriff:

„Ich war im Traum ein ganz schlechter, schlechter Mensch geworden, wodurch, das wollte sich mir nicht offenbaren. Roh war ich vom Wirbel bis zur Sohle, ein aufgedonnertes, unbeholfenes, grausames Stück Menschenfleisch. Ich war dick, es ging mir scheinbar ganz glänzend. Ringe blitzten an den Fingern meiner unförmigen Hände, und ich besaß einen Bauch, an dem zentnerschwere, fleischige Würde nachlässig herabhing. Ich fühlte so recht, daß ich befehlen und Launen losschießen durfte. Neben mir, auf einem reichbesetzten Tisch, prangten die Gegenstände einer nicht zu

befriedigenden Eß- und Trinkbegierde, Wein- und Likörflaschen, und die auserlesensten kalten Gerichte. Ich konnte nur zulangen, und das tat ich von Zeit zu Zeit. An den Messern und Gabeln klebten die Tränen zugrunde gerichteter Gegner, und mit den Gläsern klangen die Seufzer vieler armer Leute, aber die Tränenspuren reizten mich nur zum Lachen, während mir die hoffnungslosen Seufzer wie Musik ertönten. Ich brauchte Tafelmusik und ich hatte sie. Anscheinend hatte ich sehr, sehr gute Geschäfte auf Kosten des Wohlergehens anderer gemacht, und das freute mich in alle Gedärme hinein. O, o, wie mich doch das Bewußtsein, einigen Mitmenschen den Boden unter den Füßen weggezogen zu haben, erlaubte! Und ich griff zur Klingel und schellte. Ein alter Mann trat herein, pardon, kroch herein, es war die Lebensweisheit, und sie kroch an meine Stiefel heran, um sie zu küssen. Und ich erlaubte dem entwürdigten Wesen das. Man denke: die Erfahrung, der gute edle Grundsatz: er leckte mir die Füße. Das nenne ich Reichtum. Weil es mir grad so einfiel, klingelte ich wieder, denn es juckte mich, ich weiß nicht mehr, wo, nach sinnreicher Abwechslung, und es erschien ein halbwüchsiges Mädchen, ein wahrer Leckerbissen für mich Wüstling. Kindliche Unschuld, so nannte sie sich, und begann, die Peitsche, die neben mir lag, flüchtig mit dem Auge streifend, mich zu küssen, was mich unglaublich auffrischte. Die Angst und die frühzeitige Verdorbenheit flatterten in den schönen rehgleichen Augen des Kindes. Als ich genug hatte, klingelte ich wieder, und es trat auf: der Lebensernst, ein schöner, schlanker, junger, aber armer Mensch. Es war einer meiner Lakaien, und ich befahl ihm stirnrunzelnd, mir das Ding da, wie hieß es schon, nun ja, hab' ich's endlich, mir die Lust zur Arbeit hereinzuführen. Bald darauf trat der Eifer herein, und ich machte mir das Vergnügen, ihm, dem Voll-Menschen, dem prachtvoll gebauten Arbeitsmann, eins mit der Peitsche überzuknallen, mitten ins ruhig wartende Gesicht, zum rein Kaputtlachen. Und das Streben, das urwüchsige Schaffen, es ließ sich's gefallen. Nun allerdings lud ich es mit einer trägen,

gönnerrhaften Handbewegung zum Glas Wein ein, und das dumme Luder schlürfte den Schandwein. »Geh', sei für mich tätig,« sagte ich, und es ging. Nun kam die Tugend, eine weibliche Gestalt von für jeden Nicht-ganz-Hartgefrorenen überwältigender Schönheit, weinend herein. Ich nahm sie auf meinen Schoß und trieb Unsinn mit ihr. Als ich ihr den unaussprechlichen Schatz geraubt hatte, das Ideal, jagte ich sie höhnisch hinaus, und, nun pfiß ich, und es erschien Gott selber. Ich schrie: »Was? Auch du?« Und erwachte schweißtriefend, – wie froh war ich doch, daß es nur ein böser Traum war. Mein Gott, ich darf noch hoffen, es werde noch eines Tages etwas aus mir. Wie im Traum doch alles an die Grenze des Wahnsinns streift.“ (JvG, S. 87-89)

In diesem nächtlichen und lebhaften „Wahnsinn“ (JvG, S. 89) fühlt sich Jakob als ein „aufgedonnertes, unbeholfenes, grausames Stück Menschenfleisch“, vor dem die Verkörperungen der „Lebensweisheit“, „der Erfahrung“, „der kindlichen Unschuld“, „des Lebensernstes“, „des Eifers“, „des Strebens“, „der Tugend“, „des Ideals“ und Gott selber huldigend erscheinen. Der Traum stellt sich fast wie eine spätmittelalterliche Allegorie dar, deren Sinnbilder sich auf Zarathustras pseudo-biblische Symbolik zurückzuführen lassen. Auch wenn es keine exakte Entsprechung zwischen Walsers Symbolen und denen von Zarathustra gibt, ergibt sich es als offensichtlich, dass der Stil und die Ästhetik von Nietzsches Werk widergespiegelt werden. Jakobs hochmütige Personifikation des Reichtums verkleinert die Bedeutung der Tugenden der Menschen, bis sie unterworfen und ihres ursprünglichen Sinnes beraubt werden.⁴⁹ Im Gegensatz zu Zarathustras widerlicher Auffassung davon, scheint diese allegorische Verkörperung des Reichtums in Jakobs Figur eine positive Darstellung des

⁴⁹ Borchmeyer, *Dienst und Herrschaft*, a.a.O., S. 17.

„hässlichsten Menschen“⁵⁰ zu sein, der in seinem eigenen Wesen selbstgefällig träumt, das geistige Menschenleben und letztendlich sogar Gott zu beherrschen. Jakobs Worte beim Erwachen bleiben enigmatisch und offen:

„wie froh war ich doch, daß es nur ein böser Traum war. Mein Gott, ich darf noch hoffen, es werde noch eines Tages etwas aus mir“ (JvG, S. 89)

Es ist unklar, ob dieser Satz die Entschlossenheit ausdrückt, sich von dieser Entwicklung des Werdens zu entfernen – auch wenn ich es programmatisch und nicht nur auf eine stilistische Wahl zurückführende Redewendung finde, dass das Wort „werde“ nicht auf das Subjekt dieses Verfahrens bzw. aufs Ich sich bezieht, sondern eher aus einem Außenwillen oder -kraft entsteht: „es werde etwas [...] aus mir“. Was klar ist, ist der Ungewissheitszustand, den Jakob ständig erlebt: Einerseits erfährt er durch den Traum die Genugtuung und das Machtgefühl des hässlichsten Menschen, andererseits fühlt er Erschrecken und Angst davor, indem er hofft, etwas Anderes zu werden. Die zweite bedeutende Traumerfahrung geschieht nach einer Überlegung Jakobs über sich selbst, die durch jenes spekulative Verfahren zwischen Resignation und Widerstand charakterisiert wird:

„[...] doch ich werde ja nie [...] und ich zittere vor eigentümlicher Genugtuung, daß ich das zum voraus bestimmt weiß. [...] Doch ich wünsche zu leben, gleichviel wie.“ (JvG, S. 97)

⁵⁰ „[...] Aber wisse, ich bin's, der hässlichste Mensch, - der auch die grössten schwersten Füsse hat. Wo ich gieng, ist der Weg schlecht. Ich trete alle Wege todt und zu Schanden. [...] Jedweder Andere hätte mir sein Almosen zugeworfen, sein Mitleiden, mit Blick und Rede. Aber dazu - bin ich nicht Bettler genug, das erriethest du - - dazu bin ich zu *reich*, reich an Grosse, an Furchtbarem, am Hässlichsten, am Unaussprechlichsten! Deine Scham, oh Zarathustra, *ehrte* mich!“ (KSA 4, S. 239)

Diese Feststellung führt zu einem Traum, der alle Charakteristika eines halluzinatorischen Zustands, einem luziden Traum enthält, als ob Jakob die bewusste Notwendigkeit hätte, sein Nicht-Werden momentan in Frage zu stellen:

„Etwas mir Unverständliches ist mir vorgefallen. Vielleicht hat es auch gar nichts zu bedeuten. Plötzlich stand Fräulein Benjamenta hinter mir. [...] Wir gehörten zusammen. [...] Doch da sagte das Fräulein plötzlich: «Komm mit. Steh auf und komm. Ich will dir etwas zeigen.» [...] «Das sind die innern Gemächer», dachte ich, und täuschte mich nicht. Es verhielt sich so, und meine liebe Lehrerin schien entschlossen zu sein, mir eine bisher verborgen gewesene Welt zu zeigen. Doch ich muß Atem schöpfen.“ (JvG, S. 98)

Jener letzte Satz zeigt einen Übergang von einer Erzählung in der Vergangenheit zu einer im Präsens und das in Verbindung mit seiner Bedeutung, d.h. der Bedarf an Luft enthüllt etwas als unerträglich Empfundenes, das noch den gegenwärtigen Jakob konditioniert.

Laut der Interpretation Borchmeyers bildet dieser Traum zweifellos die Kernstelle des Romans, da in seinem Entwurf eines Bilds einer asketischen Existenz dem Rausch der Freiheit, der Macht, des Erfolgs, ja des Glücks entsagt wird, um sich für freiwillige Armut, Subordination, Leidensbereitschaft zu entscheiden.⁵¹ Man kann vermuten, dass dieser Traum, diese metaphysische Erfahrung einen wesentlichen Schritt Jakobs zur endgültigen Entsagung dem Willen zur Macht darstellt. Mit der Begleitung vom Fräulein Benjamenta tritt Jakob durch das Tor der Ewigkeit ein, und erfährt das Leben, mit seiner ewigen Wiederkehr von Glückseligkeiten, Enttäuschungen, Leiden und unbeschwerten Momenten.

⁵¹ Borchmeyer, *Dienst und Herrschaft*, a.a.O., S. 17

Und seine Antwort auf diese Darstellung des „größten Schwergewichts“ (KSA III, S. 570) drückt sich in einer Form des Sich-Verlierens aus, als ob Walser uns sagen würde, dass nicht nur Jakob, sondern auch der Mensch eine solche Auffassung des Lebens nicht ertragen kann:

„[...] da schwamm ich in einen dickflüssigen, höchst unangenehmen Strom von Zweifel. Durch und durch entmutigt, [...] ich schwamm ganz allein. Ich wollte schreien, [...] ich weinte [...]“. (JvG, S. 102-103)

Diese Reise durch dieses halluzinatorische Lebenskarussell beginnt mit dem Zutritt zum Tor, das auf das zarathustrische Tor des Augenblicks, und der ewigen Wiederkehr des Gleichen zurückgeführt werden kann, jenseits dessen sich Jakob vom Licht des Glücks, wie Zarathustra vom Gedanken des Übermenschen⁵² blenden lässt:

„Ein Tor zeigte sich, und wir gingen, sie voran, ich dicht hinter ihr, durch die Öffnung hindurch, ins herrliche Licht-Feuer hinein. Ich hatte noch nie etwas so Glanzvolles und Vielsagendes gesehen, daher war ich auch wie betäubt. Das Fräulein sprach lächelnd, noch freundlicher wie vorher: »Blendet dich das Licht? Dann strenge dich an, es zu ertragen. Es bedeutet Freude, und man muß sie zu empfinden und zu ertragen wissen. Du kannst meinetwegen auch denken, es bedeute dein zukünftiges Glück, doch sieh', was geschieht da? Es schwindet. Das Licht zerfällt. Also, Jakob, sollst du kein langes, kein anhaltendes Glück haben. Schmerzt dich meine Aufrichtigkeit? Nicht doch. Komm' weiter.« (JvG, S. 99)

⁵² „Oh Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund! [...] - das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen“. (KSA 4, S. 207).

Der Licht-Abgrund kann man als das Symbol des Übermenschen deuten, dessen Verwirklichung nur durch ein bejahendes „Ja und Amen-Sagen“ diesem abgründlichen Gedanken möglich ist.

Diese anti-eudämonistische Lehre des Fräuleins Benjamenta kann man zum Märchen der Großmutter in der 18. Szene von Büchners *Woyzeck* in Parallel bringen.⁵³ Jeder teleologische Anspruch verschwindet in einer ständigen Suche nach Zugehörigkeit, die dasselbe Ergebnis für Jakob und das Märchenkind am Ende der Geschichte haben wird: sich einem einsamen Weinen hinzugeben. Die Auffassung des Glücks und die Verbindung mit Zarathustras Begriff der Ewigkeit und des Lichts nehmen einen Hauch von Nihilismus ein, der die Voraussetzung für die übrige metaphysische Erfahrung stellt.

In einer weiteren Passage des Traums wird Jakob mit dem Elend des Lebens konfrontiert:

„Es war mir, als befänden wir uns in der Mitte der Erdkugel, so tief und einsam kam es mir vor. Wir schritten einen langen, finstern Gang entlang, Fräulein Benjamenta sagte: »Wir sind jetzt in den Gewölben und Gängen der Armut und Entbehrung, und da du, lieber Jakob, wahrscheinlich dein Leben lang arm bleibst, so versuche bitte schon jetzt, dich an die Finsternis und an den kalten, schneidenden Geruch, die hier herrschen, ein wenig zu gewöhnen. Erschrick nicht und sei ja nicht böse. Gott ist auch hier, er ist überall. Man muß die Notwendigkeit lieben und pflegen lernen. Küsse die nasse Kellererde, ich bitte dich, ja, tu' es. Damit lieferst du den sinnlichen Beweis deiner willigen Unterwerfung in die Schwere und in die Trübnis, die dein Leben, wie es scheint, zum größten Teil ausmachen werden.« –
[...] Wir gingen weiter. Ah, diese Gänge des Not-Leidens und der

⁵³ Georg Büchner, *Woyzeck*, in: Henri Poschmann (Hg.), *Georg Büchner Sämtliche Werke, Dichtungen*. Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1992. S. 143-175, hier S. 168:

„Großmutter: Es war einmal ein arm Kind und hat keinen Vater und keine Mutter, war Alles todt und war Niemand mehr auf der Welt. Alles todt, und es ist hingegangen und hat gerrt Tag und Nacht. Und wie auf der Erde Niemand mehr war, wollt's in Himmel gehen, und der Mond guckt es so freundlich an und wie's endlich zum Mond guckt es so freundlich an und wie's endlich zum Mond kam, war's ein Stück faul Holz und da ist es zur Sonn gangen und wie's zur Sonn kam, war's eine verwelkte Sonnenblume und wie's zu den Sternen kam, warens kleine goldene Mücken die waren angesteckt wie der Neuntödter sie auf die Schlehen steckt und wies wieder auf die Erde wollt, war die Erde ein umgestürzter Hafan und es war ganz allein und da hat sich es hingesezt und gerrt und da sitzt es noch und ist ganz allein.“

furchtbaren Entsagung schienen mir endlos, und sie waren es vielleicht auch. Die Sekunden waren wie ganze Lebensläufe, und die Minuten nahmen die Größe von leidvollen Jahrhunderten an.“ (JvG, S. 100)

Armut, Entbehrung, Schwere, Unterwerfung und Trübnis werden das Leben Jakobs charakterisieren, indem sie zu jenem Willen zur Ohnmacht und Selbsterniedrigung gehören.

In diesem Schritt macht sich die Verbindung mit Nietzsches Philosophie und insbesondere ihre Umwertung offensichtlich: Die Konzepte von Notwendigkeit und Der-Erde-treu-Sein werden umgestürzt, um das Gegenteil des Übermenschen, d.h. das Leben in den unteren Regionen und das Nichts-Werden vorauszusetzen und zu rechtfertigen.

Nietzsches Mensch bleibt nicht bei der Ernüchterung des Nihilismus stehen, sondern hat den Mut, an und für seine eigene Überwindung zu leiden. Nietzsches Begriff der Notwendigkeit entspricht dem des „Amor Fati“: Die Notwendigkeit zu akzeptieren und zu lieben bedeutet, den eigenen Willen als Schicksal zu bejahen, da man weiß, dass der Wille zur Befreiung des Selbst, genau aus der Notwendigkeit erwächst.⁵⁴ Und dabei ist der Übermensch der Sinn der Erde, der Sinn der Natur, die Personifikation eines gewollten, segnenden und blendenden Willens.⁵⁵ Es ist von der Erde, dass der Antrieb zur Erhöhung ausgeht. Es ist in der Erde, dass sich die Wurzeln des „Erkenne dich selbst“ einwurzeln und verbreiten. Der Erde treu zu sein und sie zu lieben, ist nicht nur ein antitheologisches Postulat, sondern die

⁵⁴ „Wenn ihr Eines Willens Wollende seid, und diese Wende aller Noth euch Nothwendigkeit heisst: da ist der Ursprung eurer Tugend“ (KSA 4, S. 99);

„Wo alle Zeit mich ein seliger Hohn auf Augenblicke dünkte, wo die Nothwendigkeit die Freiheit selber war, die selig mit dem Stachel der Freiheit spielte“ (KSA 4, S. 248);

„Oh du mein Wille! Du Wende aller Noth du *meine* Nothwendigkeit! Bewahre mich vor allen kleinen Siegen!“ (KSA 4, 268);

„Oh meine Seele, ich nahm von dir alles Gehorchen Kniebeugen und Herr-Sagen; ich gab dir selber den Namen "Wende der Noth" und "Schicksal"“ (KSA 4, S. 279)

⁵⁵ „Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde! Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* [...]“ (KSA 4, S. 14-15)

Voraussetzung für die Überwindung des Selbst. Im Traum werden die Konzepte von Erde und Notwendigkeit ihrer Erhabenheit beraubt und sie werden im Gegenteil zur Auffassung Nietzsches nur Ausdruck einer umgekehrten Lehre vom Willen: Fräulein Benjamenta stellt sich als eine Mystagogin vor, die die Ernüchterung von Zarathustras Worten als Ziel hat. Unmittelbar nach einer kurzen Passage, in der Jakob seine verspottende Natur wiedererlangt, erlebt man das philosophisch rätselhafteste und emotionellste Moment des Romans mit:

„[...] wir befanden uns auf einer glatten, offenen, schlanken Eis- oder Glasbahn. Wir schwebten dahin wie auf wunderbaren Schlittschuhen, und zugleich tanzten wir, denn die Bahn hob und senkte sich unter uns wie eine Welle. Es war entzückend. Ich hatte nie so etwas gesehen, und ich rief vor lauter Freude: »Wie herrlich.« – Und über uns schimmerten die Sterne in einem sonderbarerweise ganz blaßblauen und doch dunklen Himmel, und der Mond starrte, überirdisch leuchtend, auf uns Eisläufer herab. »Das ist die Freiheit,« sagte die Lehrerin, »sie ist etwas Winterliches, Nicht-lange-zu-Ertragendes. Man muß sich immer, so wie wir es hier tun, bewegen, man muß tanzen in der Freiheit. Sie ist kalt und schön. Verliebe dich nur nicht in sie. Das würde dich nachher nur traurig machen, denn nur momentelang, nicht länger, hält man sich in den Gegenden der Freiheit auf. Bereits sind wir etwas zu lang hier. Sieh', wie die wundervolle Bahn, auf der wir schweben, langsam sich wieder auflöst. Jetzt kannst du die Freiheit sterben sehen, wenn du die Augen aufmachst. Im späteren Leben wird dir dieser herzbeklemmende Anblick noch oft zuteil werden«. Kaum hatte sie ausgesprochen, so sanken wir von der erklommenen Höhe und Lustigkeit in etwas Müdes und Trauliches hinunter [...].“ (JvG, S. 101)

Die Notwendigkeit hat sich durch den Tanz in Freiheit verwandelt, und Jakob erlebt einen ebenso freudvollen wie flüchtigen Augenblick der Erlösung.

Freiheit und Tanzen lassen sich in verschiedenen philosophischen Texten miteinander verweben. In *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* identifiziert Schiller den Tanz als die Konvergenz zwischen Spieltrieb und Formtrieb, Notwendigkeit und Freiheit, da der Mensch nur durch die Bewegungen des Tanzes den ästhetischen Schein mit einer ethischen Notwendigkeit zusammenfügen kann.⁵⁶ In dieser Hinsicht ist der Tanz das Element, die Chiffre der Kunst, und gleichzeitig Voraussetzung und Ausdruck der Freiheit. Im Tanzen werden die elementaren Oppositionen von Schwere und Schweben, Bewegung und Ruhe, Schreiten und Sprung, Körper und Energie, Form und Spiel, Kunst und Natur ineinander aufgehoben.

Diese Auffassung vom Tanz wird von Nietzsche wieder aufgenommen und mit dem Dionysischen in Verbindung gebracht. Wenn der Akt des Träumens die Ausdrucksform des Apollinischen ist, gehört der Tanz zu jenem Rausch, der direkter Ausdruck von Dionysus und Mittel zu seiner Kunst ist. Und die Aussage vom Fräulein Benjamenta verbindet sich damit: „Man muss in der Freiheit tanzen“, um einen befreiten Willen zu erreichen.⁵⁷ Die dithyrambischen Tänze des Dionysos sprengen die Fesseln der Form, des Katalogisierens, der vorgefertigten Struktur, sie sind die Bewegung, die aus

⁵⁶Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: Rolf-Peter Janz (Hg.), *Friedrich Schiller Theoretischen Schriften in Friedrich Schiller Werke und Briefe in zwölf Bänden*. Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1992. S. 556-676, hier S. 672:

„Der gesetzlose Sprung der Freude wird zum Tanz, die ungestaltete Geste zu einer anmutigen harmonischen Gebärden Sprache; die verworrenen Laute der Empfindung entfalten sich, fangen an, dem Takt zu gehorchen und sich zum Gesange zu biegen.“

⁵⁷ „Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit - so lehrt sie euch Zarathustra“ (KSA 4, S. 111);

„Das ist aber meine Lehre: wer einst fliegen lernen will, der muss erst [...] tanzen lernen [...]“ (KSA 4, S. 244).

dem Chaos entsteht und ein freies Schicksal gebiert.⁵⁸ Nietzsche widmet dem Tanzen zwei Kapitel von *Also sprach Zarathustra: Das Tanzlied* und *Das andere Tanzlied*, in denen die Personifikation des Lebens als eine weibliche Figur auftaucht, um Zarathustra durch die Tanzerfahrung als notwendiges Mittels zu den Tiefen des Lebens zu begleiten, genau wie Fräulein Benjamenta Jakob zur Erfahrung der inneren Gemäcker führt. Und genau wie Zarathustra fühlt sich Jakob am Ende der Erfahrung traurig und schattenhaft.⁵⁹ Der Unterschied zwischen den Figuren liegt nicht in ihrer Haltung, sondern im Grund ihres Empfindens: Einerseits fühlt sich Zarathustra traurig, weil er es weiß, dass er bei diesem Erfüllungsgefühl nicht verweilen kann und alles wiederleben werden muss, um sich befreit wieder zu fühlen, andererseits scheint Jakob zur Traurigkeit bestimmt zu sein, weil diese nietzscheanische Auffassung der Freiheit nur unmöglich zu verwirklichen scheint. Deshalb soll Jakob sich in die Freiheit nicht verlieben, weil sie nur eine augenblickliche und gefährliche Enttäuschung ist.

Ich finde es nicht zufällig, dass die ganze Szene unter dem Mondlicht sich abspielt. Walser nimmt Nietzsches Symbolik des Monds wieder auf und assoziiert ihn mit dem Tanzen, um eine verschiedene Auffassung des Ganzen, d.h. des Tanzes und der Freiheit vorzuschlagen. In Nietzsches Philosophie hat der Mond eine umstrittene Geschichte, doch wird er in *Also sprach Zarathustra* zum genauen Gegenteil der Sonne, des „großen Mittag“⁶⁰. Der Mond ist die Quelle der Verzauberung, die Verkörperung der

⁵⁸ „Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können [...]“ (KSA 4, S. 19)

⁵⁹ „Ach, und nun machtest du wieder dein Auge auf, oh geliebtes Leben! Und in's Unergründliche schien ich mir wieder zu sinken. - Also sang Zarathustra. Als aber der Tanz zu Ende und die Mädchen fortgegangen waren, wurde er traurig. "Die Sonne ist lange schon hinunter, sagte er endlich; die Wiese ist feucht, von den Wäldern her kommt Kühle. Ein Unbekanntes ist um mich und blickt nachdenklich. Was! Du lebst noch, Zarathustra? Warum? Wofür? Wodurch? Wohin? Wo? Wie? Ist es nicht Thorheit, noch zu leben? - Ach, meine Freunde, der Abend ist es, der so aus mir fragt. Vergebt mir meine Traurigkeit [...]“ (KSA 4, S. 141)

⁶⁰ „Und das ist der grosse Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Thier und Übermensch und seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert: denn es ist der Weg zu einem

geistigen Erschöpfung, der Verstellung, des Sich-mit-einem-reflektierten-Licht-Zufriedengeben.

Sobald die Eisenbahn der Freiheit verschwindet, gerät Jakob in einen heimlichen Raum, in dem er eine zweiseitige Erfahrung erlebt:

„[...] es war ein kleines, mit raffiniertem Wohlbehagen ganz gefüttertes und erfülltes, köstlich nach Träumereien duftendes, reich mit allerhand lüsternen Szenen und Bildern tapeziertes Ruhe-Gemach. Es war ein geradezu gemächliches Gemach. [...] Musik rieselte an den bunten Wänden wie Anmutsschnee herunter, man sah es direkt musizieren, die Töne glichen einem bezaubernden Schneegestöber. »Hier,« sagte das Fräulein, »kannst du ruhen. Sage dir selber, wie lange.« – Wir lächelten beide über diese rätselhaften Worte, und obgleich mich ein unsagbar zartes Bangen beschlich, zögerte ich nicht, es mir in dem Lustgemach auf einem der Teppiche, die da vor mir lagen, bequem zu machen. Eine Zigarette von selten gutem Geschmack flog mir von oben herab in den unwillkürlich geöffneten Mund, und ich rauchte. Ein Roman schwirrte herbei, mir gerade in die Hände, und ich konnte ungestört darin lesen. »Das ist nichts für dich. Lies nicht in solchen Büchern. Steh' auf. Komm' lieber. Die Weichlichkeit verführt zur Gedankenlosigkeit und Grausamkeit. Hörst du, wie es zornig einherdonnert und -rollt? Das ist das Ungemach. Du hast jetzt in einem Gemach Ruhe genossen. Nun wird das Ungemach über dich herabregnen und Zweifel und Unruhe werden dich durchnässen. Komm'. Man muß tapfer ins Unvermeidliche hineingehen.« – So sprach die Lehrerin, und kaum hatte sie zu Ende gesprochen, da schwamm ich in einem dickflüssigen, höchst unangenehmen Strom von Zweifel. Durch und durch entmutigt, wagte ich gar nicht, mich umzuschauen, ob sie noch neben mir

neuen Morgen. Alsda wird sich der Untergehende selber segnen, dass er ein Hinübergehender sei; und die Sonne seiner Erkenntniss wird ihm im Mittage stehn. «Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.» - diess sei einst am grossen Mittage unser letzter Wille!“ (KSA 4, S. 102)

sei. Nein, die Lehrerin, die Hervorzauberin all dieser Erscheinungen und Zustände, war verschwunden. Ich schwamm ganz allein. Ich wollte schreien, aber das Wasser drohte mir in den Mund zu laufen. O dieses Ungemach. Ich weinte, und ich bereute bitter, mich der lüsternen Bequemlichkeit hingegen zu haben. Da plötzlich saß ich wieder im Institut Benjamenta [...]. Träumte ich? Aber wozu mich fragen, wenn es jetzt doch ans Abendessen geht? Es gibt Zeiten, wo ich entsetzlich gern esse. Ich kann dann in die dümmsten Speisen hineinbeißen wie ein hungriger Handwerksbursche, ich lebe dann wie in einem Märchen und nicht mehr als Kulturmensch in einem Kulturzeitalter.“ (JvG, S. 102-103)

Wenn für Zarathustra das Ende des Tanzes bedeutet, dass er wieder in seine niedersten Gefühle zurückkehrt und fast melancholisch an sich selbst und seiner Reise zweifelt, so beginnt für Jakob ein beruhigender Moment des Friedens und der Ruhe. Man muss sich ins Leben vertiefen, in den enthüllenden Abgrund stürzen, um wieder aufzustehen. Für Jakob geschieht das Gegenteil: Er taucht in die Beruhigung ein, nur um unbewusst in das Ungemach des Lebens verschlungen zu werden. Walser kehrt Nietzsches philosophische Folgerichtigkeit um, als wolle er ihre Unmöglichkeit bezeugen. Eine Unmöglichkeit, die vor allem am Ende zum Vorschein kommt, das mehr an einen Alptraum als an einen Traum erinnert: Jakob verliert sich in dieser Flut und fühlt sich in einem Gefühl der Verzweiflung ertrinken. Doch auf dem Höhepunkt dieser metaphysischen Erfahrung nimmt der Text seine ironische Ader wieder auf und Walser bricht die Spannung der Erzählung wieder ab, als wolle er dem, was er auf den vorangegangenen Seiten beschrieben hat, Bedeutung und Wert absprechen:

„Da plötzlich saß ich wieder im Institut Benjamenta [...]. Träumte ich? Aber wozu mich fragen, wenn es jetzt doch ans Abendessen geht? Es gibt Zeiten, wo ich entsetzlich gern esse. Ich kann dann in die dümmsten Speisen

hineinbeißen wie ein hungriger Handwerksbursche, ich lebe dann wie in einem Märchen und nicht mehr als Kulturmensch in einem Kulturzeitalter.“ (JvG, S. 103)

Und wieder einmal ist eine seiner Figuren so hungrig wie eh und je. Statt diese mäeutische Suche fortzusetzen, denkt Jakob an das Essen, so wie es Joseph Marti nach seiner Hutgeschichte getan hatte. Das gesamte Traumerlebnis wird dadurch fast als unbedeutend und unprägend bewertet, wie Jakob selbst vor dem Erzählen des Traums voraussetzte.

Diese Traumpassage ist die rätselhafteste, weil es unklar ist, inwieweit Walser hier eine Kritik an Nietzsche übt. Durch die Figur des Fräuleins Benjamenta scheint er Nietzsches Konzepte bejahend zu übernehmen und es gibt nichts scharf Festgestelltes, doch legt dieser Hauch von Resignation und Umkehr von Bedeutungen die Vermutung nahe, dass es sich um eine Art Umwertung der „Umwertung“, eine Entmystifizierung/Entmythisierung von Nietzsches philosophischen Ansprüche handelt.

Kurz vor dem dritten Traum, der mit der Verabschiedung vom Institut in Richtung einer Verwirklichung der vom Lehrkörper vorgeschlagenen Gedankenlosigkeit übereinstimmt, scheint sich Jakob endgültig dem Lauf der Dinge zu ergeben. Er scheint müde zu sein, von sich selbst eine Reaktion zu erwarten, und schlägt im Gegensatz zu Nietzsche eine Auffassung von Traum und Schlaf als Mittel zu dieser Nachgiebigkeit vor:

„Ach, all diese Gedanken, all dieses sonderbare Sehnen, dieses Suchen, dieses Hände-Ausstrecken nach einer Bedeutung. Mag es träumen, mag es schlafen. Ich lasse es einfach nun kommen. Mag es kommen“ (JvG, S. 142)

Diese Haltung verbindet sich mit der Reaktion auf den Tod des Fräuleins Benjamenta, das einer rettenden und erlösenden Figur für Jakob entsprach. Der Traum, der offensichtliche Wunsch nach Gedankenlosigkeit stellt sich

als Antwort auf diesen Verlust dar. Nach ihrem Tod gibt es keinen Grund mehr dafür zu lieben. Man muss vorübergehen, wieder anfangen, wieder sich verwandeln.⁶¹ Und in diesem Zusammenhang erlebt Jakob seine letzte traumhafte Entrückung der Wirklichkeit: Der Schüler und der Herr Vorsteher Benjamenta machen eine Reise durch die Wildnis, die auf Zarathustras Abstieg vom Berg antinomisch verweisen könnte:

„Aber während ich so saß und wachte, überfiel mich doch der Schlaf. Zwar nicht lang, eine halbe Stunde, oder vielleicht noch etwas länger, war ich der Wirklichkeit entrückt. Mir träumte (der Traum schoß von der Höhe, ich erinnere mich, gewaltsam, mich mit Strahlen überwerfend, auf mich nieder), ich befände mich auf einer Bergmatte. [...] Es war Natur und doch keine, Bildnis und Körper zugleich. [...] Ganz flüchtig dachte ich an »diesen Menschen«. Natürlich war es Herr Vorsteher, an den ich so dachte. Plötzlich sah ich ihn, er war hoch zu Roß und war bekleidet mit einer schimmernd schwarzen, edlen, ernsten Rüstung. Das lange Schwert hing an seiner Seite herunter, und das Pferd wieherte kampflustig. »Ei, sieh da! Der Vorsteher zu Pferd',« dachte ich, und ich schrie, so laut ich konnte, daß es in den Schluchten und Klüften ringsum widerhallte: »Ich bin zu einem Entschluß gekommen.« – Doch er hörte mich nicht. Qualvoll schrie ich: »Heda, Herr Vorsteher, hören Sie.« Nein, er wandte mir den Rücken. Sein Blick war in die Ferne, ins Leben hinab- und hinausgerichtet. Und nicht einmal den Kopf bog er nach mir. Mir scheinbar zuliebe rollte jetzt der Traum, als wenn er ein Wagen gewesen wäre, Stück um Stück weiter, und da befanden wir uns, ich und »dieser Mensch«, natürlich niemand anders als Herr Benjamenta, mitten in der Wüste. Wir wanderten und trieben mit den Wüstenbewohnern Handel, und wir waren ganz eigentümlich belebt

⁶¹ „Diese Lehre aber gebe ich dir, du Narr, zum Abschiede: wo man nicht mehr lieben kann, da soll man – vorübergehen! –“. (KSA 4, S. 225)

von einer kühlen, ich möchte sagen, großartigen Zufriedenheit. Es sah so aus, als wenn wir beide dem, was man europäische Kultur nennt, für immer, oder wenigstens für sehr, sehr lange Zeit entschwunden gewesen seien. »Aha,« dachte ich unwillkürlich, und wie mir schien, ziemlich dumm: »Das war es also, das!« – Aber was es war, was ich da dachte, konnte ich nicht enträtseln. Wir wanderten weiter. [...] Ich empfand die Erfahrung von ganzen vorüberwinkenden, langen, schwer zu ertragen gewesenen Jahrzehnten. Wie war doch das eigentümlich. Die einzelnen Wochen sahen sich an wie kleine, glitzernde Steinchen. Es war lächerlich und herrlich zugleich. »Der Kultur entrücken, Jakob. Weißt du, das ist famos,« sagte von Zeit zu Zeit der Vorsteher, der wie ein Araber aussah. Wir ritten auf Kamelen. [...] Es war etwas Unverständlich-Mildes und Zartes [...]. Das Meer zog sich majestätisch dahin wie eine große blaue nasse Welt von Gedanken. [...] »Also bist du nun doch mitgekommen. Ich wußte es ja,« sagte Herr Benjamenta, den die Indier zum Fürsten erhoben hatten. [...] Es war so köstlich zu leben, das fühlte ich in allen Gliedern. Das Leben prangte vor unsern weitausschauenden Blicken wie ein Baum mit Zweigen und Ästen. Und wie stunden wir fest. Und durch Gefahren und Erkenntnisse wateten wir wie in eiskaltem, aber unserer Hitze wohltuendem Flußwasser. Ich war immer der Knappe, und der Vorsteher war der Ritter. »Schon gut,« dachte ich mit einmal.“ (JvG, S. 161-164)

Erneut werden nietzscheanische Topoi aufgegriffen bzw. die Wüste, das Hinabsteigen unter Menschenmengen, das Meer, die Tiere, die Bäume, die Entrückung der europäischen Kultur. Wenn Zarathustra den Berg hinabsteigt, um den Menschen den Übermenschen zu lehren, unternehmen Jakob und Herr Benjamenta eine Reise, deren Ziel es ist, das Nicht-Werden zu erreichen. Beim Aufwachen entscheidet sich Jakob dafür, in die Wüste zu reisen, die als die bildliche Antonymie gegenüber dem Meer des ewigen

Werdens betrachtet werden könnte, in der nur das Leere, die Gedankenlosigkeit, die Trockenheit des Geistes leben und herrschen.⁶²

Die Konfrontation von Traumreich und Realitätsprinzip zerbricht und der Roman löst sich ins Offenbleiben auf. Was bleibt, ist die Entscheidung, in der Öde sich zu verlieren. Christian Scharf stellt fest, dass mit *Jakob von Gunten* das Gewicht der Welt verschwunden und damit auch das Gewicht des eigenen Tuns und Wollens ist. Mit diesem letzten Traum und dem folgenden Entschluss Jakobs wird der Wille zur Macht gekippt und der Übermensch löst sich im Aufbruch ins Nichts auf. Walser tanzt mit dem Monument Nietzsche und macht aus dem Monument eine Karikatur, indem er Wille und Macht gleichermaßen als gegenstandslos darstellt.⁶³

4.6 Die Figurenanalyse

Im Folgenden möchte ich vier Figuren – Kraus, den Herrn Vorsteher, das Fräulein Benjamenta und letztendlich Jakob – näher charakterisieren, die, so meine Hypothese als allegorische Gestalten angelegt sind. Vor allem die drei Figuren, die ein Rahmen zu Jakobs Erfahrungen im Institut bilden, scheinen durch Nietzsches Philosophie geprägt zu sein: Jede von ihnen entspricht einigen der bereits erwähnten nietzscheanischen Konzepte – die Bildungsphilisterei für Kraus, der Begriff des „letzten Menschen“ für Herrn Benjamenta und der Tanzbegriff fürs Fräulein Benjamenta – und sie werden als eine Art karikaturhafte Transposition davon dargestellt, deren Aufgabe

⁶² Für die Symbolik der Wüste als Metapher einer Öde von Willen und Geist in Nietzsches Philosophie vgl. z.B. Nietzsches Gedicht: *Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt...*: „Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt! / Stein knirscht an Stein, die Wüste schlingt und würgt./ Der ungeheure Tod blickt glühend braun/ und kaut –, sein Leben ist sein Kaun.../ Vergiß nicht, Mensch, den Wollust ausgelobt:/ Du – bist der Stein, die Wüste, bist der Tod...“ (KSA, 6, S. 387);

Oder: „Auszeichnend ist es, viele Tugenden zu haben, aber ein schweres Loos; und Mancher ging in die Wüste und tödtete sich, weil er müde war, Schlacht und Schlachtfeld von Tugenden zu sein“. (KSA 4, S. 43)

⁶³ Schärf, *Giganten des Willens und Idioten des Glücks*, a.a.O., S. 243.

es ist, un- und bewusst zum Willen zur Ohnmacht zu führen. Nietzsches Kategorien werden von Walser benutzt, um eine Kritik an eben diesen Kategorien zu üben, um einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem Symbol, das zur allgemeinen Leserrezption gehört, und seiner Umkehrung zu suchen.

4.6.1 Kraus

„Der liebe Kraus! [...] Man kann gerade ihn eine menschliche Bildung nennen. Das flattert um Kraus herum nicht von geflügelten und lispelnden Kenntnissen, dafür ruht etwas in ihm, und er, er ruht und beruht auf etwas. [...] Kraus ist ein echtes Gott-Werk, ein Nichts, ein Diener. [...] Kraus [...] ist der friedliche Bescheidenheitsquell, der in unserem Garten auf und nieder plätschert“. (JvG, S. 79-85)

In der Figur von Kraus findet das Institutsideal seine Verkörperung. Er ist der Ausdruck des Bildungsphilistersbegriffs, d.h. der schmutzige Strom in dem beschränkten Garten der Begriffe fließend, in dem sich das Subjekt vollständig in der Funktion auflöst. Kraus kennt keinen Interessenkampf des Daseins, kein Streben nach dem Vorübergehen, nur einen tief verwurzelten Sinn der Selbsterhaltung. Da Kraus eine Quelle für seinen eigenen Durst in ihm selbst finden kann, fehlt ihm der Wille zu einem ständig selbst-erneuernden Wissen, und er lebt und verwirklicht die nietzscheanische Philisterlösung: „es darf nicht mehr gesucht werden“, indem er sich von der empirischen Dimension der Welt entfernt:

„«Welt kennen lernen?» [...] und er lächelt verächtlich“. (JvG, S. 39)

Die wegwerfende Antwort auf den Anspruch von Jakob, die Welt zu erfahren, entspricht der Natur eines Menschen, der beschlossen hat, im Konstrukt der Begriffe Schutz zu suchen.

Insbesondere taucht die Neigung zur Selbsterhaltung wieder auf, wenn das wandelbare Benehmen Jakobs eine Bedrohung dafür scheint.

„«Du bist mir ein Rechter, du!» [...] «du gehörst zu denen, die sich, so wertlos sie sein mögen, über gute Lehren erhaben vorkommen wollen. Ich weiß es schon, schweig nur. Du willst in mir einen sauren Pädagogen und Rechthaber erblickt haben. Geh mir. Und was fühlst du denn, [...] was erst-sein und achtsam-sein eigentlich sagen will? Du bildest dir auf deine springerische und tänzerische Leichtfertigkeit ganz gewiß, und mit ohne Zweifel ebenso viel Recht, nicht wahr, Königreiche ein? Du Tänzer, o ich durchschaue dich.»“ (JvG, S. 138)

In der Unmöglichkeit einer Übereinstimmung zwischen dem Bildungsphilister, der die Erhaltung eines bestimmten Zustands fördert, und der Seiltänzer-Haltung, die einen Versuch zum Vorübergehen charakterisiert, bricht sich die Beziehung zwischen Kraus und Jakob.

Die Neigung von Kraus entspricht seinem unbeweglichen und eine Identität einprägenden Hypokeimenon, das ihn gleichgültig und teilnahmslos gegenüber der Lebenskraft des Daseins macht:

„Kraus liebt und haßt nichts, daher ist er ein Krösus, es grenzt etwas in ihm ans Unanfechtbare. Wie ein Felsen ist er, und das Leben, die stürmische Welle, zerspritzt sich an seinen Tugenden“ (JvG, S. 140)

Jakobs Haltung gegenüber Kraus ist von einer ständigen Ironie geprägt, die im Laufe der Erfahrung einer Art Zuneigung weicht. In seinem Philistertum enthält Kraus jene geistige Gewissheit, in der Jakob Beruhigung und Trost finden könnte. In dieser Hinsicht ist die Passage interessant, in der sich Kraus von dem Institut verabschieden soll:

„Ich habe von Kraus Abschied nehmen müssen. Kraus ist gegangen. Ein Licht, eine Sonne ist geschwunden. Mir ist es, als wenn es von jetzt ab in

der Welt und Umwelt nur noch Abend sein könnte. [...] Mit Kraus war die Hälfte des Lebens gegangen. »Von jetzt ab ein anderes Leben!« murmelte ich. Es ist übrigens ganz einfach: ich war betrübt und ein wenig bestürzt. Wozu sich in großen Worten ergehen? »Kraus ist gegangen,« sagte ich tiefenst“ (JvG, S. 153-155)

Jakob erkennt, dass Kraus' Anwesenheit der Grund für seine eigene Widerstand- und Protestbewegung gegen das Institut war. Deshalb ist der Abgang von Kraus ein Wendepunkt in Jakobs Entwicklung hin zu einem bewussten Willen, Nichts zu werden und sein.

4.6.2 Herr Benjamenta

Die Figur von Herrn Benjamenta spielt eine emblematische Rolle für Jakobs Entwicklung innerhalb der Erzählung. Sie nimmt eine zentrale Bedeutung in der Gestaltung von Jakobs Figur an, der gleichzeitig als Gegenpol – „wir beide [...] schauten einander in die Augen. Es glich einem innerlichen Wettkampf“ (JvG, S. 94) – und Symbiose – „manchmal ist mir, als wenn ich mich von diesem Mann [...] nie trennen sollte, nie mehr, als ob wir beide in Eines verschmolzen wären“ (JvG, S. 141) – erscheint.

Die Gestaltung des Vorstehers taucht fast immer durch die Augen und die Worte von Jakob auf, der ihn als eine allmächtige Figur beschreibt, die in der Lage ist, gleichzeitig Ehrfurcht einzuflößen und Anziehung auszuüben.

Durch seine Mythisierung, - er wird ständig mit etwas Ungeheuren bspw. einem Riesen, einem König, einem Gott verglichen –, scheint der Vorsteher, zu einer anderen und gehobeneren Dimension des Lebens zu gehören:

„Ist Herr Benjamenta ein Sturmwind? [...] ist er ja so allmächtig, und ich Zögling, wie winzig bin ich. [...] Eine Seelengewalt, die ich nicht verstehe,

nötigt mich, ihn immer wieder von neuem aushorchen, ausforschen zu gehen.“ (JvG, S. 140-147)

Diese Dimension lässt sich mit der Dimension des letzten Menschen in Verbindung bringen: Ein „abgesetzter König“, der durch seine Neigung zur Reaktion auf die Suche nach Hoheit und Erhabenheit gestürzt worden ist, und der infolgedessen einen Verfallsprozess bis zu einer nihilistischen Lebensauffassung betreten hat.

„Wohl aber gab es Zeiten, wo dieser Benjamenta, der hier neben dir sitzt, sich als Herr, als Eroberer und als König fühlte, wo das Leben vor mir zum Erfassen dalag, wo alle meine Sinne an Zukunft und an Größe glaubten, wo meine Schritte mich elastisch dahin wie über teppichähnliche Wiesen und Begünstigungen trugen, wo ich besaß, was ich anschaute, genoß, an was ich nur flüchtig dachte, wo alles bereit war, mich mit Befriedigung zu krönen, mit Erfolgen und Errungenschaften mich zu salben, [...] bin ich hoch gewesen, [...], ich stürzte. Und ich zweifelte an mir und an allem. Wenn man verzweifelt und trauert, [...] ist man so jammervoll klein, und immer mehr Kleinheiten werfen sich über einen, gefräßigem, raschem Ungeziefer gleich, das uns frißt, ganz langsam, das uns ganz langsam zu ersticken, zu entmenschlichen versteht.“ (JvG, S. 159)

Es scheint, als ob Herr Benjamenta mit seinem metaphorischen Steigern gescheitert hätte, um folglich sich selbst in dem Begriffsgarten des Instituts Benjamenta zurückzuziehen und die Rolle Gottes zu spielen.

In Nietzsches Philosophie ist der letzte Mensch die bestehende Antithese des Übermenschen, der Vertreter des reaktiven Nihilismus, der Wertegouverneur der politischen und kulturellen Gesellschaft, der „sich selbst nicht mehr verachten kann.“ In seiner Schule zur Bildungsphilisterei versucht der Vorsteher den letzten Schüler, Jakob, der scheinbar eine

schwankende Neigung zur Erhabenheit besitzt, ins Land des „Sich-Fügens“ (JvG, S. 90) zu ziehen.

Jakob und Herr Benjamenta scheinen die zwei Köpfe des Janus zu sein: Eine Figur entspricht der Vergangenheit der anderen, während die andere die Zukunft der ersten darstellt. Die Verwandtschaft zwischen Jakob und seinem Vorsteher taucht genau durch die Worte vom Herrn auf:

„[...] manchmanl ist mir, als seiest du mein junger Bruder oder sonst etwas Natürlich-Nahes, so verwandt kommst du mir, kommen mir deine Gebärden, die Sprache, der Mund, alles, nun mit einem Wort, du, mir vor. ich bin ein abgesetzter König. Du lächelst? Ich finde es einfach köstlich, weisst du dass dir jetzt gerade, wo ich von abgesetzten, ihrer Throne enthobenen Königen spreche, ein Lächeln, solch ein spitzbübisches Lächeln entflieht.“ (JvG, S. 107)

Im Rahmen des Werdens von Jakob wird seine fortschreitende Annäherung an Herrn Benjamenta entscheidend für seinen letzten und endgültigen Entschluss zur Weltentrückung.

4.6.3 Fräulein Benjamenta

Lachen und Tanzen sind der Inbegriff des Dionysischen, der Ausdruck der ewigen Metamorphose der Innenwelt, die Symbole der Suche nach einem unaufhörlichen Selbst-Werden.

In der Umwelt des Instituts, in der niemandem erlaubt ist, etwas Komisches zu erleben oder glückliche Augenblicke mit einem Lächeln zu äußern, ist das Fräulein Benjamenta eine Ausnahme, insbesondere in Bezug auf seine liebevolle Beziehung mit den Schülern und mit Jakob, der eine tiefe Verehrung für sie fühlt.

„Wie ein Engel sieht das Fräulein aus [...]. Wie verehere ich sie.“ (JvG, S. 34)

Mit ihrer hieratischen Charakterisierung scheint das Fräulein Benjamenta, eine geistige Führungsrolle – wie z.B. innerhalb des zweiten analysierten Traums – zu spielen, durch die eine verschwommene zarathustrische Prägung auftaucht. Dieser nietzscheanische Aufbau wird offensichtlicher mit der schon erwähnten Aussage des Fräuleins über die Not: „Man muss die Notwendigkeit lieben und pflegen lernen“ (JvG, S. 100), die erlaubt, einen Vergleich mit Zarathustras Auffassung der Notwendigkeit zu ziehen.

Im Gegensatz zu ihrer semantischen Bedeutung verbindet sich die Notwendigkeit nicht mit der hingenommenen Vorschrift „ich muss“, sondern mit dem freiwilligen Imperativ „ich will“. Die Notwendigkeit liegt dem bejahenden Willen zugrunde und nährt die Lebenskraft der Metamorphose des Selbst:

„Wo alles Werden mich Götter-Tanz und Götter-Mutwillen dünkte, und die Welt los- und ausgelassen und zu sich selber zurückfliehend. [...] Wo alle Zeit mich ein seliger Hohn auf Augenblicke dünkte, wo die Notwendigkeit die Freiheit selber war, die selig mit dem Stachel der Freiheit spielte.“ (KSA 4, S. 247-248)

In jener traumhaften Vision scheint Fräulein Benjamenta sich die Worte des Propheten anzueignen, um über die Art der Ich-Bewegung zu lehren und davor zu warnen:

„Man muß sich immer, so wie wir hier tun, bewegen, man muß tanzen in der Freiheit. Sie ist kalt und schön. Verliebe dich nur nicht in sie. Das würde dich nachher nur traurig machen, denn nur momentlang, nicht länger, hält man sich in den Gegenden der Freiheit auf.“ (JvG, S. 101)

Die einzige Figur, die einen positiven Einfluss über Jakob ausüben könnte, und in der Lage wäre, ihn zu einem positiven Wollen und Werden zu führen, ist dem Verfall programmatisch geweiht:

„Ja, wir alle, wir lieben sie. Sie ist unsere Lehrerin, unser höheres Wesen. Und sie leidet an etwas, das ist klar. Ist sie krank?“ (JvG, S. 72-73)

Mit ihrer Neigung zum Lachen und Tanzen, also zur Freiheit und dem Willen, sich immer wieder zu befreien, verkörpert das Fräulein die positivsten und heiligsten Werte Zarathustras und scheint dem Apparat des Instituts fast fremd zu sein. Indem sie dem Tod geweiht ist, einem endgültigen und fast gewaltsamen Verschwinden – das mehr durch seine Unvorhersehbarkeit als durch seine Art und Weise als gewaltsam definiert wird –, stellt Fräulein Benjamenta tatsächlich die unmögliche Verwirklichung von Nietzsches Lebensphilosophie dar.

Gegen Ende des Romans stirbt das Fräulein, und damit stirbt für Jakob der einzige Antrieb zur Selbstüberwindung.

4.6.4 Jakob von Gunten

Der letzte Nachkomme einer verfallenen aristokratischen Familie versteht Jakob, wie ein Kulturkritiker, dass in einer Welt, in der jeder Freiheit beansprucht, alle Menschen Diener eines undifferenzierten Gehorsams sind:

„Vielleicht sind wir heutigen Menschen alles so etwas wie Sklaven, beherrscht von einem ärgerlichen, peitsche-schwingenden, unfeinen Weltgedanken“ (JvG, S. 78)

Und obwohl er selbst im Verhältnis zu den anderen Mitgliedern des Instituts in einer erhöhten Position zu sein scheint, – „Leider bin ich zu intelligent,

um [...] mißverstehen zu können“ (JvG, S. 67) oder „Ich zum Beispiel bin ein wenig erhaben über alles das“ (JvG, S. 65) –, lässt er sich von einer Neigung zur Unterwerfung prägen. Aus dieser sensiblen Natur entsteht seine widersprüchliche Haltung, die sich in einem ständigen Wechseln zwischen mehreren Positionen ausdrückt: Einerseits zwischen einer fortwährenden Infragestellung seines Seins und zwischen einem vereinenden Wesen. In ein und demselben Punkt bezieht er Position und Gegenposition, in ein und demselben Augenblick gibt er sich sowohl frohlockend als auch betrübt, wissend und unwissend zugleich:

„Ich bin jetzt ein Krösus. [...] Ich führe ein sonderbares Doppelleben, ein geregeltes und ein unreguliertes, ein kontrolliertes und ein unkontrollierbares, ein einfaches und ein höchst kompliziertes. [...] Ich glaube, alles, alles ist schwach, alles muß wie Würmer zittern. Nun ja, diese Erleuchtung, diese Gewißheit macht mich zum Krösus, das heißt zum Kraus. [...] Doch das versteht niemand, und auch ich --- manchmal rede und denke ich geradezu über den eigenen Verstand. Ich hätte daher vielleicht Pfarrer, Anführer einer religiösen Sekte oder Strömung werden sollen. Nun, das kann ich ja noch. Ich kann noch alles Mögliche aus mir machen. [...] Gefaßt, einigermaßen gefaßt sein, das will ich. Auch nicht zu sehr, nein. [...] Wozu Bedeutsames im Leben gewärtigen? Muß das sein? Ich bin ja etwas so Kleines. Daran, daran halte ich ungebunden fest, daran, daß ich klein, klein und nichtswürdig bin. [...] Nein, ich bin kein Krösus. Und was das Doppelleben betrifft, so führt jedermann eigentlich ein solches. Wozu sich da brüsten? Ach, all diese Gedanken, all diese sonderbare Sehnen, dieses Suchen, dieses Hände-Austrecken nach einer Bedeutung. Mag es träumen, mag es schlafen.“ (JvG, S. 141-142)

Jakob schwankt ständig zwischen Selbstbewusstsein und Selbstauflösung, Selbstbestimmung und Resignation. Diese Haltung taucht insbesondere in

seinem Denkprozess auf: Alles, was er bestimmt, wird zum Objekt eines plötzlichen Widerspruchs und einer darauffolgenden Zurücknahme. Die einzige Gewissheit in Jakobs Auffassung des Lebens ist seine Klein-werden-Idee, die seine ganze Erfahrung im Institut prägen wird.

Trotz seiner resignierenden Neigung zeigt Jakob ein logisches Denkvermögen, das sich Nietzsches Kulturkritik annähert. Und das weist auf eine nietzscheanische Einstellung zu den Dingen hin, die daher eine mögliche Verwirklichung der Philosophie Nietzsches in sich erhält:

„Es herrscht unter diesen Kreisen der fortschrittlichen Bildung eine kaum zu übersehende und mißzuverstehende Müdigkeit. [...] eine wahrhafte, eine ganz wahre, auf höherer und lebhafterer Empfindung beruhende Müdigkeit, die Müdigkeit des gesunden-ungesunden Menschen. Sie sind alle gebildet, aber achten sie einander? Sie sind, wenn sie ehrlich nachdenken, zufrieden mit ihren Weltstellungen, aber sind sie auch zufrieden? [...] Das sind Späße, die Welt liebt eben Späße. Ich nicht, aber das alles ist ja so unbedeutend. Ich fühle, wie wenig mich das angeht, was man Welt nennt, und wie mir groß und hinreißend vorkommt, das, was ich Welt nenne, ganz im stillen. Mein Bruder hat sich indes Mühe gegeben, mich unter Menschen zu führen, und es ist Pflicht für mich, mir viel daraus zu machen. Und es ist ja auch viel. Mir ist alles viel, sogar das Kleinste, viel. [...] Ich will schlagen gehen.“ (JvG, S. 116)

Trotzdem stirbt Jakobs nietzscheanische Sensibilität in einer umgewerteten pädagogischen Utopie, in der sich alle affirmativen Kräfte selbst zerstören, um zur reaktiven und nihilistischen Version ihrer selbst zu werden. Jakob ist das Ergebnis einer ewigen entarteten Wiederkehr des Gleichen, bei der die Selbstüberwindung nicht mehr notwendig ist, bei der das Werden dem Sich-Erhalten weicht, bei der die Substanz über die Metamorphose siegt:

„Ich entwickle mich nicht. [...] Vielleicht werde ich nie Äste und Zweige ausbreiten. Eines Tages wird von meinem Wesen und Beginnen irgendein Duft ausgehen, ich werde Blüte sein und ein wenig, wie meinem eigenen Vergnügen, duften, und dann werde ich den Kopf [...] neigen. Die Arme und Beine werden mir seltsam erschlaffen, der Geist, der Stolz, der Charakter, alles, alles wird brechen und welken, und ich werde tot sein, nicht wirklich tot, nur so auf eine gewisse Art tot [...]. Ich respektiere ja mein Ich gar nicht [...]. Klein sein und bleiben. Und höbe und trüge mich eine Hand, ein Umstand, eine Welle bis hinauf, wo Macht und Einfluß gebieten, ich würde die Verhältnisse, die mich bevorzugten, zerschlagen, und mich selber würde ich hinabwerfen ins niedrige, nichtssagende Dunkel. Ich kann nur in den untern Regionen atmen.“ (JvG, S. 144)

Durch diesen Abschnitt ist es möglich, einen Vergleich mit dem Kapitel von *Also sprach Zarathustra* ‚Vom Baum am Berge‘ zu ziehen, in dem Zarathustra dem bei einem Baum sitzenden Jüngling begegnet. Der Baum ist ein Ausdruck der Erhabenheit des Seins im Gegensatz zur Niedrigkeit der Bestrebungen, der getrieben von der Bejahung der Erde, zu einer isolierten, aber nicht einsamen Erhebung von seinen Wurzeln aus hinaufwächst. Der Jüngling ist ein Gefangener, der sich Freiheit ersinnt, der sich auf der Suche nach dem Streben verliert und vergisst, sich selbst in der Lebensbejahung zu finden⁶⁴. Wie er fühlt sich Jakob in der dünnen Luft eines erreichbaren, aber nicht erreichten Gipfels als würde er ersticken, und er verliert sich eher in der reaktiven Schicht des Lebens, in der Resignation vor dem Nicht-Werden, in den unteren Regionen, wo das Atmen keine Mühe kostet.

⁶⁴ „Ich verwandele mich zu schnell: mein Heute widerlegt mein Gestern. Ich überspringe oft die Stufen, wenn ich steige, - das verzeiht mir keine Stufe. Bin ich oben, so finde ich mich immer allein. Niemand redet mit mir, der Frost der Einsamkeit macht mich zittern. Was will ich doch in der Höhe? Meine Verachtung und meine Sehnsucht wachsen mit einander; je höher ich steige, um so mehr verachte ich Den, der steigt. Was will er doch in der Höhe? Wie schäme ich mich meines Steigens und Stolperns! Wie spotte ich 31 meines heftigen Schnaubens! Wie hasse ich den Fliegenden! Wie müde bin ich in der Höhe!“ (KSA 4, S. 52)

Daher beginnt ein Prozess, der alles entmutigt, was uns an die Wahl eines Ichs erinnern könnte.

Alle Fäden, die dem Ich eine Würde oder Konsistenz verleihen können, werden geduldig aufgetrennt: Jakob assimiliert sich bis zur Null, die jedem Element hinzugefügt werden kann, ohne es zu verändern, außer in dem Umstand, dass die ihm einen Verdacht auf Nichtigkeit anklebt. Und wenn die Erniedrigung ein Vorzeichen hat, ist dieses genau die Null.

Obwohl Jakob sich dessen bewusst zu sein scheint, äußert er nicht das geringste Anzeichen von Rebellion dagegen. Stattdessen flüchtet er in eine ironische Entfernung von seinem passiven Sein und nährt sich dem Willen zur Unterwerfung.

„Wenn ich noch der frühere Jakob von Gunten wäre [...], aber ich bin ja ein ganz, ganz anderer geworden, ein gewöhnlicher Mensch bin ich geworden, und daß ich gewöhnlich geworden bin, das verdanke ich Benjamentas, und das erfüllt mich mit einer unnennbaren, vom Tau der Zufriedenheit glänzenden und tropfenden Zuversicht. [...] Wie komme ich dazu, so jung schon so zu entarten? Aber ist das Entartung? In gewisser Hinsicht ja, andernteils ist es Erhaltung der Art.“ (JvG, S. 114)

Der Wille zur Macht, den ihm sogar von Herrn Benjamenta anerkannt wird – „Denn du bist mir fast eine wenig zu voll von Willen, zu voll von Charakter“ (JvG, S. 128) –, und die Suche nach sich selbst in Richtung einer Erhabenheit des Seins, lösen sich in Jakobs Willen zur Gedankenlosigkeit auf:

„Ich schließe die unermüdeten Augen, um nichts mehr zu sehen. Die Augen vermitteln Gedanken, und daher schließe ich sie von Zeit zu Zeit, um nichts denken zu müssen“ (JvG, S. 71)

Man könnte das als einen Willen zur Ohnmacht definieren, eine reaktive Kraft, die Jakob zu einer vollständig nihilistisch-passiven Lebensanschauung treibt, die darauf keine andere Antwort als Akzeptanz findet:

„Ich, ich werde etwas sehr Niedriges und Kleines sein. Die Empfindung, die mir das sagt, gleicht einer vollendeten, unantastbaren Tatsache. Mein Gott, und ich habe trotzdem so viel, so viel Mut, zu leben? Was ist mir? Oft habe ich ein wenig Angst vor mir, aber nicht lange. Nein, nein, ich vertraue mir. Aber ist das nicht geradezu komisch?“. (JvG, S. 43)

Jakob ist der Jüngling, der den Baum nicht nachahmen kann, er ist der Schatten von Zarathustra, der sich nicht von der enormen Last der negativen Instinkte befreien kann:

„Nichts lebt mehr, das ich lieb – wie sollte ich noch mich selber lieben? Leben, wie ich Lust habe, oder gar nicht leben‘: so will ich’s [...]. Aber, wehe! Wie habe *ich* noch – Lust? Habe *ich* – noch ein Ziel? Einen Hafen [...] einen guten Wind? [...] Was blieb mir noch zurück? Ein Herz, müde und frech; ein unsteter Wille; Flatter-Flügel; ein zerbrochenes Rückgrat“. (JvG, S. 43)

Im programmatischen Eröffnungssatz des Tagebuchs erzählt Jakob mit Leichtigkeit und Ironie von seinem Streben nach der Zukunft:

„Ich weiß es nicht. Aber das Eine weiß ich bestimmt: Ich werde eine reizende, kugelrunde Null im späteren Leben sein. Ich werde [...] bedienen müssen, oder ich werde betteln, oder ich werde zugrunde gehen.“ (JvG, S. 8)

Jedoch schwankt die Zuversicht, mit der Jakob seinen Willen zum Nicht-Werden begrüßt, in Augenblicken aus bewusstem Selbstmitleid, die dem

Protagonisten nicht helfen, die Kraft herauszufinden, um sich selbst zu überwinden und zu bejahren:

„Oft habe ich die Empfindung von einer großen innern Niederlage“
(JvG, S. 122)

4.7 Der Wille zur Ohnmacht

„[...] später, wenn ich etwas Großes geworden bin, doch ich werde ja nie, nie irgend etwas Großes, und ich zittere vor eigentümlicher Genugtuung, daß ich das zum voraus bestimmt weiß. Ein Schlag wird mich eines Tages treffen, so ein recht vernichtender Schlag, und dann wird alles, werden alle diese Wirrnisse, diese Sehnsucht, diese Unkenntnis, dies alles, diese Dank- und Undankbarkeit, diese Lügen und Selbstbetrüge, dies Wissen-Meinen und dieses Doch-nie-etwas-Wissen zu Ende sein. Doch ich wünsche zu leben, gleichviel wie.“ (JvG, S. 97)

Das von Jakob ist ein angekündigtes Scheitern. Vom Anfang des Romans an weht ein Hauch von Resignation, der dank der Unbeschwertheit der Worte seine Protagonisten und den Leser kaum berührt. Die Ironie, die Leichtigkeit, das ständige Schwanken zwischen widersprüchlichen Gedanken dienen dazu, Walsers Absicht zu verschleiern, den Vitalismus Nietzsches zu entmythisieren und seine Verwirklichung als unmöglich zu demonstrieren. Im Gegensatz zur Resonanz des Übermenschentums, die wenige Jahre später in der geäußerten Einberufung Gottfried Benns Ausdruck finden wird, – „Wir sind die Jugend. Unser Blut schreit nach Himmel und Erde. [...] Seele! Seele! Wir wollen den Traum. Wir wollen den Rausch. Wir rufen Dionysos und Ithaka!“⁶⁵, in der das Meer des Werdens der eigentliche Protagonist ist,

⁶⁵ Gottfried Benn, *Ithaka* in Gerhard Schuster (Hg.) *Gottfried Benn Sämtliche Werke, Band VII/1*. Stuttgart, Klett-Cotta Verlag, 2003. S. 7-16, hier S. 16

das einzige Ziel einer Jugend, die bereit ist, den Dünkel des modernen Menschen zu entmystifizieren – beschließt Walsers Figur am Ende des Tagebuchs, sich in die Einöden der Wüste zu wagen, eine Metapher des mit dem Leben in der Dürre des modernen Denkens Sich-Abfindens, wo die Leere der Landschaft antinomisch auf die begriffliche Redundanz des letzten Menschen verweist. Trotz seiner Neigung zu einer nietzscheanischen Kritik an der Gesellschaft und am Menschen, gelingt es Jakob nicht, die Umwertung aller Werte durchzusetzen und sich innerhalb dieser zu metamorphosieren. Im Gegenteil wird er zum Vertreter des Scheiterns dieser Durchsetzung, indem er eine verschiedene Auffassung des Willens vorschlägt, dessen figurative Darstellung nicht mehr der Übermensch, sondern ein „Untermensch“, der Diener ist.

Der Zeitkritische Ansatz des Romans stellt die Frage nach der Möglichkeit einer noch zu bejahenden Daseinsform, nach einem Ausweg aus dem Kulturdilemma, aber das Erziehungsideal selbst wird als unzeitgemäß und überholt bezeichnet und zuweilen als ein vergebliches, verfehltes Bemühen in Zweifel gezogen. Da hinter der Lehre des Instituts kein Gedanke steckt, wird der Entzug vom Gedankenleben das Geheimnis von Jakob und Walser selbst.

Das fortwährende Ver- und Entweben der Narration wird durch den Willen Jakobs zum Nicht-Werden, oder durch den Nicht-Willen Jakobs zur Selbstüberwindung zusammengehalten.

Wenn der Wille die schönste aller Pflanzen ist, ist der Nicht-Wille die ausgetrockneteste aller Wüsten. Und Jakob bereitet sich darauf vor, sie mit Begeisterung zu überqueren.

Mit einem ironischen Lächeln über eine geistige Verwandtschaft mit Zarathustras, die im Satz „Ja, ich empfinde es lebhaft: ich liebe die

Menschen.“⁶⁶ (JvG, S. 29) offensichtlicher auftaucht, und Nietzsches soziokultureller Kritik baut Walser eine Figur auf, die in ständigem Widerspruch zu sich selbst steht, einen Körper mit verschwommenen Konturen, dem es trotz allem gelingt, jenes innere Chaos einzudämmen und zu formen, aus dem zwar kein tanzender Stern⁶⁷ mehr geboren werden kann, sondern eine ‚reizende, kugelrunde Null‘. Im Gegensatz zu Simon Tanner und Joseph Marti ist Jakob eine Figur, die das Kleinwerden erst noch sucht, die aller Ambition aktiv zu entsagen trachtet, die zum Aktanten eines Willens zur Ohnmacht wird.

In einer evokativen Passage beschreibt Jakob die Außenwelt, die Straßen, das Kommen und Gehen des Menschen, die Farben der Stadt, deren Darstellung mit einer fast beruhigenden Aussage endet:

„In die vorhandenen Mengen schieben sich neue, und es geht, kommt, erscheint und verläuft sich in einem fort. [...] Was ist man eigentlich in dieser Flut, in diesem bunten, nicht endenwollenden Strom von Menschen?“ (JvG, S. 38)

Menschen beobachten und sich in der Menge verlieren, sich glücklich vorstellen, Teil von etwas zu sein. Alles scheint dem Bedürfnis des Schriftstellers und Jakobs zu entsprechen, dazugehören, Teil einer immer größeren Gruppe zu sein, bis hin zur Verschmelzung mit der gesamten Menschheit als einer unermesslichen Flut von Menschen, die allein als Ganzes Leben hervorbringen kann. Walser scheint den Verlust der Individualität, des Singulars zugunsten eines Zusammenlebens in Heiterkeit zu fördern. Dies steht im Widerspruch zu Nietzsches Idee, die ja kein spirituelles, individualisierendes Exil befürwortet, sondern eine

⁶⁶ „Zarathustra antwortete: «Ich liebe die Menschen».“ (KSA 4, S. 13)

⁶⁷ „Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können.“ (KSA 4, S. 19)

Überwindung des Individuums zuerst und erst dann auf einer allgemeinen sozialen und menschlichen Ebene. Das ist eine erste Antwort auf den Übermenschen: Das Individuum existiert nicht als solches, sondern als unauflöslicher Teil eines Ganzen. Walsers Idee kollidiert dann mit der Realität. Der Schriftsteller selbst zieht sich auf Spaziergänge zurück, die allmählich zu einer endgültigen Verbannung aus der Welt führen. Derselbe Schreibstil entfernt sich von einer Form, die das Ganze umfasst, und zieht es vor, sich auf das Besondere zu konzentrieren, auf das Adjektiv, auf das zusätzliche Wort, das die Bedeutung zuerst des Satzes und dann die Spannung des Textes senkt. So kann man sich leicht fragen, ob Walsers Roman tatsächlich eine Botschaft vermitteln will. Die Eigenmächtigkeit mancher Sätze scheint den Text zu einer gewissen Programmatik zu führen, die in den folgenden Sätzen prompt widerlegt wird. Die formale Verwirrung ist die Methode, mit der Walser einen starken Willen zur Macht und die Gewalt des Übermenschen ablehnt. Das Kleinsein, die Dieneridee, die Selbsterniedrigung, die exzessive Verfeinerung der Sprache, die ständige Auflösung von Kontinuität und Bedeutung sind insgesamt eine antinomische Antwort auf Nietzsches Vital- und Machtphilosophie, die durch eine starke aggressive, bisweilen willkürliche und allzu betörende Komponente gekennzeichnet ist.

Interessant ist zum Abschluss des Kapitels eine Passage in Carl Seeligs *Wanderungen mit Robert Walser*, in der sich Walser selbst fast schon Vorwürfe wegen seines Einsiedlerdaseins zu machen scheint und in der seine Zuneigung zu *Jakob von Gunten* deutlich wird:

„»Könnte ich mich nochmals ins dreißigste Lebensjahr zurückschrauben, so würde ich nicht mehr wie ein romantischer Luftibus ins Blaue hineinschreiben, sonderlingshaft und unbekümmert. Man darf die Gesellschaft nicht negieren. Man muß in ihr leben und für oder gegen sie

kämpfen. Das ist der Fehler meiner Romane. Sie sind zu schrullig und zu reflexiv, in der Komposition oft zu salopp. Um die künstlerische Gesetzmäßigkeit mich foutingend, habe ich einfach drauflosmusiziert.« Ich: »Mit Begeisterung habe ich kürzlich Ihren Jakob von Gunten gelesen. Wo ist er eigentlich entstanden?« – »In Berlin. Zum größeren Teil ist er eine dichterische Phantasie. Etwas verwegen, nicht wahr? Unter meinen umfangreicheren Büchern ist er mir auch das liebste.« (4. Januar 1937)⁶⁸

⁶⁸ Seelig, *Wanderungen mit Robert Walser*, a.a.O. S. 12-13.

5. Fazit

Diese Analyse wollte zeigen, dass Walser nicht nur Nietzsche gelesen hatte, sondern auch dass er mit diesen Romanen versucht hat, eine Alternative zu jenem nietzscheanischen Vitalismus vorzuschlagen, der geprägt vom Willen zur Macht und von einem Willen zur Behauptung des Subjekts für Walser so verführerisch wie teuflisch war.

Das Kleinsein, die Unterwürfigkeit, das Leben am Rande der Gesellschaft sind Teil einer Entmystifizierung des Persönlichkeitskults, die in Nichts-Bedeutend und Zum-Nichts-Gehören vollen Ausdruck findet. Jeder Roman ist von diesem Nichts überflutet, in dem diejenige Figuren, die durch eine starke Vitalität gekennzeichnet sind, zum Scheitern verurteilt werden, während diejenige, die eine Neigung zur Selbstauflösung zeigen, glücklich in einem Limbus der Existenz eingegrenzt sind.

In *Dem Gehülfe* gibt es ein ständiges Warten, einen Vorabend der Geschichte, die vielleicht nur am Ende des Romans beginnen könnte. In *Geschwistern Tanner* gleitet alles vorbei, ohne dass sich jemand wirklich je berührt, in einer ewigen Gegenwart, in der nicht das aktive Werden, sondern der Indeterminismus eines vergeblichen Willens bejaht wird. In *Jakob von Gunten* wird das Kleinsein direkt einer Dienerschule übertragen, in der das Nicht-Werden und die Negation des Selbst sowohl die Voraussetzung als auch die höchste und letzte Lehre sind, in einem Teufelskreis von Selbstauflösung und Willen zur Ohnmacht, der mit einem weiteren Abbrechen der Erzählung beendet wird, d. h. mit dem unbeschriebenen Reise in die Öde der Gedankenlosigkeit.

Walser lässt ständig Raum für das Unausgesprochene, er stellt ein Gleichgewicht zwischen Schweigen und ziseliertem Wortgebrauch her, sodass seine Figuren von der Handlung, dem Wollen, der Selbstbehauptung

befreit sind. Trotzdem charakterisiert er sie durch einen Hauch von Heiterkeit und Sorglosigkeit, der beim Leser ein Lachen derer hervorrufen, die sich gerne in sie hineinversetzen möchten, um die gleiche Fröhlichkeit und Leichtigkeit trotz alledem zu erleben. Genau in dieser Hinsicht liegt Walsers Umwertung von Nietzsches Herrenmoral und Vitalismus. Seine Figuren sind nichts, dann sind sie viel.

6. Bibliografie

Primärliteratur:

Benn, Gottfried: *Sämtliche Werke*, hg. von Gerhard Schuster, *Band VII/1*. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2003. S. 7-16.

Büchner, Georg: *Sämtliche Werke*, hg. von Henri Poschmann, *Band 1*. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1992. S. 143-175.

Kafka, Franz: *Briefe 1902-1924 in Gesammelte Werke* hg. von Max Brod. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1958. S. 75-76.

Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München und New York: dtv / De Gruyter 1980. Abgekürzt KSA mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl.

Schiller, Friedrich: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, hg. von Rolf-Peter Janz, *Band 8*. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1992.

Seelig, Carl: *Wanderungen mit Robert Walser*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990.

Walser, Robert: *Das Gesamtwerk*, hg. von Jochen Greven, *Band 12.2*. Verlag Helmut Kossodo, Genf 1975. S. 41-49.

Walser, Robert: *Der Gehülfe*. Suhrkamp Verlag, Zürich 2018. Abgekürzt DG mit Angabe der Seitenzahl.

Walser, Robert: *Geschwister Tanner*. Suhrkamp Verlag, Zürich 2019. Abgekürzt GT mit Angabe der Seitenzahl.

Walser, Robert: *Jakob von Gunten. Ein Tagebuch*. Suhrkamp Verlag, Zürich und Frankfurt am Main 2017. Abgekürzt mit JvG mit Angabe der Seitenzahl.

Sekundärliteratur:

Borchmeyer, Dieter: *Dienst und Herrschaft. Ein Versuch über Robert Walser*. Max Niemayer Verlag, Tübingen 1980.

Brod, Max: *Kommentar zu Robert Walser*, in Ders., *Über die Schönheit häßlicher Bilder: Ein Vademecum für Romantiker unserer Zeit*. Kurt Wolff Verlag, Leipzig 1913, S. 158-166.

Calasso, Roberto: *Il sogno del calligrafo*, in: Robert Walser, *Jakob von Gunten. Un diario*. Adelphi, Milano 1992. S. 169-191.

Hamm, Peter: *Der Wille zur Ohnmacht. Über Robert Walser, Fernando Pessoa, Julien Green, Witold Gombrowicz, Ingeborg Bachmann und andere*, hg. von Michael Krüger. Carl Hanser Verlag, Wien 1992. S. 29-58.

Ladislao Mittner: *Storia della letteratura tedesca. Dal realismo alla sperimentazione, Tomo secondo: Dal fine secolo alla sperimentazione (1890-1970)*. Giulio Einaudi Editore, Torino 1971. S. 1106-1109.

Magris, Claudio: *L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*. Giulio Einaudi editore, Torino 1984.

Malkmus, Bernhard: *Jakob von Gunten*, in: Gisi, Lucas Marco (Hg.): *Robert Walser. Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Verlag J. B. Metzlar, Stuttgart 2015. S. 116-129.

Schärf, Christian: *Giganten des Willens und Idioten des Glücks. Von Nietzsches Übermenschen zu Robert Walsers märchenhaften Angestellten*. In: Karin Tebben (Hg.): *Abschied vom Mythos Mann. Kulturelle Konzepte der Moderne*. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 2002. S. 230-245.

Strinz, Bastian: *Robert Walsers Prosastücke im Lichte Friedrich Nietzsches. Ein poetologischer Vergleich*. Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2019.

Utz, Peter: *Tanz auf den Rändern. Robert Walsers »Jetztzeitstil«*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998.

Weber, Ulrich: *Geschwister Tanner*, in: Gisi, Lucas Marco (Hg.): *Robert Walser. Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Verlag J. B. Metzlar, Stuttgart 2015. S. 96-106.