

# literatur für leser

18

3

41. Jahrgang

Georg Heyms nachgelassene  
Prosa und Schriften

Herausgegeben von Lars Amann

Mit Beiträgen von Frank Krause,  
Andreas Kramer, Roland Innerhofer,  
Moritz Baßler, Katharina Scheerer,  
Wolfgang Braungart und Barbara Neymeyr



PETER LANG

## Inhaltsverzeichnis

### Lars Amann

Editorial \_\_\_\_\_ 171

### Frank Krause

Getarnte Vitalität. Von Alfred Doves *Caracosa* (1894)  
zu Georg Heyms *Bagrow* (1911) \_\_\_\_\_ 175

### Andreas Kramer

Liebes Leben. Formen des erotischen Vitalismus in Georg Heyms  
nachgelassener Kurzprosa \_\_\_\_\_ 189

### Roland Innerhofer

Vom Fliegen, Fallen und Landen. Science Fiction in zwei nachgelassenen  
Prosatexten Georg Heyms \_\_\_\_\_ 199

### Moritz Baßler/Katharina Scheerer

Ein Wilhelminisches Wunder. Zu Georg Heyms *Der Besuch des Marsmenschen* 211

### Wolfgang Braungart

Georg Heym: *Versuch einer neuen Religion* (1909).  
Mit einem Blick auf Hölderlin (*Über Religion, Ältestes Systemprogramm*) \_\_\_\_\_ 225

### Barbara Neymeyr

Zeitkritik und Zukunftsutopie im Zeichen Nietzsches und Schopenhauers.  
Zum Geistesaristokratismus in Georg Heyms Essay *Über Genie und Staat*  
(im Kontext seiner Kleinen Schriften und Tagebücher) \_\_\_\_\_ 239

## literatur für leser

herausgegeben von: Keith Bullivant, Ingo Cornils, Carsten Jakobi, Bernhard Spies, Sabine Wilke  
Peer Review: literatur für leser ist peer reviewed. Alle bei der Redaktion eingehenden Beiträge werden anonymisiert an alle Herausgeber weitergegeben und von allen begutachtet. Jeder Herausgeber hat ein Vetorecht.

Verlag und Anzeigenverwaltung: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Gontardstraße 11, 10178 Berlin

Telefon: +49 (0) 30 232 567 900, Telefax +49 (0) 30 232 567 902  
Redaktion der englischsprachigen Beiträge: Dr. Sabine Wilke, Professor of German, Dept. of Germanics, Box 353130, University of Washington, Seattle, WA 98195, USA  
wilke@u.washington.edu

Redaktion der deutschsprachigen Beiträge: Dr. Carsten Jakobi, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, FB 05, Deutsches Institut, D-55099 Mainz  
cjakobi@uni-mainz.de

Erscheinungsweise: 3mal jährlich  
(März/Juli/November)

Bezugsbedingungen: Jahresabonnement EUR 54,95; Jahresabonnement für Studenten EUR 32,95; Einzelheft EUR 26,95. Alle Preise verstehen sich zuzüglich Porto und Verpackung. Abonnements können mit einer Frist von 8 Wochen zum Jahresende gekündigt werden. Alle Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Übersetzung, Nachdruck, Vervielfältigung auf photomechanischem oder ähnlichem Wege, Vortrag, Funk- und Fernsehsendung sowie Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen – auch auszugsweise – bleiben vorbehalten.

PETER LANG



Die Online-Ausgabe dieser Publikation ist Open Access verfügbar und im Rahmen der Creative Commons Lizenz CC-BY 4.0 wiederverwendbar. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

## **Zeitkritik und Zukunftstypie im Zeichen Nietzsches und Schopenhauers. Zum Geistesaristokratismus in Georg Heyms Essay *Über Genie und Staat* (im Kontext seiner Kleinen Schriften und Tagebücher)**

### **I. Geniekonzept – Kulturkritik – Gesellschaftstypie: Heyms Perspektiven und ihre Affinität zu Schopenhauer und Nietzsche**

In der essayistischen Skizze *Über Genie und Staat* (1912) aus Heyms letzter Lebensphase fallen markante Spannungsfelder auf: Individuum und Gesellschaft – Ohnmacht des Genies und öffentliche Macht – kulturelle Leistung und politische Herrschaft – Genius und Menschheit – Décadence und Vitalismus – Ordnung und Chaos – Gegenwartsmisere und Zukunftstypie – Maskerade und Authentizität – Aristokratie und Massengesellschaft. Diese Themen prägen den Gedankengang in Heyms Essay *Über Genie und Staat*. In deutlicher Affinität zu Konzepten Nietzsches entfaltet er hier gesellschaftskritische Perspektiven und verbindet sie zugleich mit einer kulturpolitischen Utopie. Zunächst benennt Heym eklatante Missstände, die seines Erachtens für die Misere genialer Individuen verantwortlich sind: Da er die Genies unter dem Druck staatlicher Machtinstitutionen zur Wirkungslosigkeit verdammt sieht, formuliert er gemäß seiner eigenen Devise ‚Genies an die Macht‘ eine utopische Alternative: „Igitur man biete dem, der sonst etwas Großes leistet, auch die politische Macht an. Ich glaube, er wird mit beiden Händen zugreifen. Das Bewußtsein verdienter Herrschaft muß ihm sicher eine Quelle starker und großer Lebensfreuden werden“, zumal er dadurch zugleich die nötigen Voraussetzungen erhält, um seine „besonderen Utopien“ auch „in Taten umzusetzen“ (2, 175).<sup>1</sup>

Im Folgenden soll gezeigt werden, inwiefern Heyms Ansichten über das Genie vom Geistesaristokratismus Schopenhauers und vor allem Nietzsches inspiriert sind, mit dessen Werk *Also sprach Zarathustra* sich Heym geradezu emphatisch identifizierte. Schon am 17.2.1906 nahm er im Tagebuch mit impliziten Zitaten und Paraphrasen auf Nietzsches *Also sprach Zarathustra* Bezug (3, 44-45)<sup>2</sup>, in dessen Lehre er sogar „einen neuen Sinn“ des Lebens fand, nämlich das Telos, „daß wir Pfeile der Sehnsucht seien nach dem Übermenschen, daß wir alles Große und Erhabne in uns nach

---

1 Die essayistischen Prosaskizzen Heyms werden nach der folgenden Edition zitiert: Georg Heym: *Dichtungen und Schriften. Gesamtausgabe*. Hrsg. von Karl Ludwig Schneider. Bd. 2: *Prosa und Dramen*. Hamburg/München 1962. (Den Belegen zu Zitaten aus diesem Band wird die Bandziffer 2 vorangestellt.) – Wenn Heym erklärt: „Utopien ‚aber bleiben‘ [...]“ (2, 175), dann spielt er damit vermutlich auf den Schluss von Hölderlins Hymne *Andenken* an: „was bleibt aber, stiften die Dichter“.

2 Vgl. Georg Heym: *Dichtungen und Schriften. Gesamtausgabe*. Hrsg. von Karl Ludwig Schneider. Bd. 3: *Tagebücher Träume Briefe*. Hamburg/München 1960. (Die Belege folgen dem Zitat im laufenden Text mit vorangestellter Bandziffer 3.)

unsern besten Kräften ausgestalten und so Sprossen werden auf der Leiter zum Übermenschen“ (3, 44). – Diese Aussagen Heyms korrespondieren in auffälligem Maße mit Perspektiven und Metaphern in Nietzsches Werk *Also sprach Zarathustra*, das ebenfalls mit den Denkbildern ‚Pfeil‘, ‚Leiter‘ und ‚Treppe‘ operiert; so erklärt die Zarathustra-Figur bereits in der Vorrede: „Ich liebe Den, welcher seine Tugend liebt: denn Tugend ist Wille zum Untergang und ein Pfeil der Sehnsucht“ (KSA 4, 17).<sup>3</sup> Wenig später spricht Zarathustra zu sich: „Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren! / Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können“ (KSA 4, 19).

Im Essay *Über Genie und Staat* zielt Heym darauf, dem „Genius“ die Macht zu geben, damit dieser ein „unerschöpfte Chaos“ der Menschheit nutzen kann, um damit zu „experimentieren“ (2, 175). Und im Tagebuch (3, 44-45) bezieht er sich am 17.2.1906 offenkundig auf Zarathustras Utopie, den „Schaffenden“ alle „Treppen des Übermenschen“ zu zeigen (KSA 4, 26), und auf dessen Maxime: „deinem Freunde“ sollst du „ein Pfeil und eine Sehnsucht nach dem Übermenschen sein“ (KSA 4, 72). Wenn Heym am 17.2.1906 den Wunsch notiert: „O daß es mir gelingen möchte, mein Leben nun umzugestalten, um ein Pfeil zum Übermenschen zu werden“ (3, 44), dann avanciert Nietzsches Zarathustra-Konzept für ihn zum existentiellen Orientierungsmodell. Und im Tagebucheintrag vom 19.10.1907 „Bald wird's Zeit, Nietzsche seinen Schritt nachzutun“ (3, 98) setzt sich Heyms identifikatorisches Verhältnis zu Nietzsche fort, das sich – über Bezugnahmen auf *Also sprach Zarathustra* hinaus – auch in Affinitäten zu anderen Werken Nietzsches zeigt.

Die nachdrücklichen Postulate, die Heym im Essay *Über Genie und Staat* formuliert, entspringen seiner radikalen Zeitkritik. Bereits zu Beginn diagnostiziert er die Misere kreativer Individuen, insbesondere der Genies: „Die Individualitäten werden zerbrochen. Der jahrelange Aktendienst verstaubt ihre Gehirne. Von den Vorgesetzten werden sie bis auf das Blut gepeinigt“, weil man „bei ihnen Gedanken“ vermutet, gegen die man „die öffentliche Meinung mobil“ machen will (2, 174). Gemeint ist damit offenbar ein unkonventioneller Eigensinn, der sich bis zum Rebellischen steigern und dadurch Konflikte mit dem Staatsregime heraufbeschwören kann. Laut Heym lassen sich solche Auseinandersetzungen allein durch eine kräftezehrende Maskerade vermeiden. Doch mit dem Versuch, „nicht anders zu erscheinen“ als „die allgemeine Horde“, sieht er eine „so entsetzliche“ Energieverschwendung verbunden (2, 174). Mit der Polarität von ‚Genie‘ und ‚Horde‘ schließt Heym an Perspektiven Schopenhauers und vor allem Nietzsches an, der schon in seinem Frühwerk Vorstellungen von ‚unzeitgemäßer‘ Größe inszeniert und diese später bis zur Utopie des ‚Übermenschen‘ steigert. – Als antimoderne Gegenentwürfe zu dem im 19. Jahrhundert entstehenden industriellen Massenzeitalter werden geistesaristokratische Denkmodelle zugleich auf den sozialhistorischen Horizont hin transparent. Gewiss auch unter dem Einfluss der

---

**3** Die Werke Nietzsches werden nach der Standard-Edition zitiert: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* [= KSA], Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York 1980. (Die Belege werden im laufenden Text jeweils mit Bandziffer, Seitenzahl und der vorangestellten Sigle KSA angeführt.) – Lange vor der Treppen-Metapher in Nietzsches Werk *Also sprach Zarathustra* findet sich das Bild der ‚Leiter‘ mit ähnlichen Konnotationen bereits in *Menschliches Allzumenschliches I* (vgl. KSA 2, 235-236) und in der *Morgenröthe* (vgl. KSA 3, 103).

schon damals populären Evolutionstheorie Darwins entfaltet Nietzsche in der Schrift *Schopenhauer als Erzieher* (1874), der dritten seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen*, eine teleologische Zielprojektion: Die „Aufgabe“ der Menschheit erblickt er darin, „einzelne grosse Menschen zu erzeugen“, weil es in der gesamten Natur „allein auf das einzelne höhere Exemplar ankommt“, nicht auf die „Masse der Exemplare“ (KSA 1, 384).<sup>4</sup>

Wenn Georg Heym im Essay *Über Genie und Staat* nicht nur ‚Genie‘ und ‚Horde‘ kontrastiert, sondern auch gegen „eine Kette ewiger Examina“ wettet, die allen Aspiranten auf den Staatsbeamten-Status einen fortgeschrittenen „Marasmus senilis“ beglaubigen und dadurch deren „Ungefährlichkeit“ nachweisen sollen (2, 174), dann wird seine Programmatik zugleich auf autobiographische Bezüge hin transparent. Denn in Tagebuchnotizen offenbart der Jura-Student Heym mit unmissverständlicher Drastik, wie vehement er seine Studiensituation und die Examenspaukereie hasst. So notiert er am 29.11.1910: „Meine Natur sitzt wie in einer Zwangsjacke. Ich platze schon in allen Gehirnnähten. [...] Und nun muß ich mich vollstopfen wie eine alte Sau auf der Mast mit der Arsch-Scheiß-Lause-Sau Juristerei, es ist zum Kotzen. [...] Ich habe solchen Trieb, etwas zu schaffen. Ich habe solche Gesundheit, etwas zu leisten“ (3, 152). – Schon am 13.1.1907 fühlt sich Heym als „der allernüchternste Mensch“ (3, 80). Er treibt einen Kult mit einem gefundenen Totenschädel<sup>5</sup> und bringt wiederholt auch Suizidgedanken zum Ausdruck<sup>6</sup>, die er einerseits suggestiv ausphantasiert, andererseits aber mit einer ostentativen Liebe zum Leben kontrastiert, so dass eine ambivalente Grundspannung hervortritt. So schreibt Heym schon am 30.12.1905: „Ja ich glaube wirklich, es wäre besser, ich wäre nie geboren“ (3, 43). Dass er den Suizid aber auch als probates Mittel zur Befriedigung seines ehrgeizigen Wirkungsanspruchs in Betracht zieht, zeigt die Notiz vom 18.10.1906: „[D]en Ruhm, das höchste, erreiche ich vielleicht durch meinen Tod“ (3, 72). Und am 6.10.1907 stellt er die Selbstdiagnose: „Meine Krankheit heißt Ruhmsucht“ (3, 96).<sup>7</sup>

4 Wenn Nietzsche „das Ziel der Menschheit“ biologistisch „nur in ihren höchsten Exemplaren“ sieht (KSA 1, 317), dann ist hier ein vom Geistesaristokratismus Schopenhauers und zugleich auch von Darwins Selektionstheorie inspirierter Anspruch wirksam. Er bestimmt auch Nietzsches Wunschvorstellung: „Wie gerne möchte man eine Belehrung auf die Gesellschaft und ihre Zwecke anwenden, welche man aus der Betrachtung einer jeden Art des Thier- und Pflanzenreichs gewinnen kann, dass es bei ihr allein auf das einzelne höhere Exemplar ankommt, auf das ungewöhnlichere, mächtigere, complicirtere, fruchtbarere – wie gerne, wenn nicht anerzogene Einbildungen über den Zweck der Gesellschaft zählen Widerstand leisteten!“ (KSA 1, 384).

5 Vgl. dazu seine Tagebuchnotizen vom 25.8.1906 und 11.4.1907 (vgl. 3, 61-62, 85).

6 Vgl. dazu die Notizen vom 8.2.1905, 23.4.1905, 13.8.1906, 18.10.1906, 21.5.1908, 13.8.1908 in Bd. 3 der Heym-Gesamtausgabe (vgl. 3, 11, 16, 59, 71-72, 108-109, 116). Einen tragikomischen Scherz erlaubte sich Heym im August 1906 im Briefentwurf an das Berliner Provinzialschulkollegium: „Ich, der Oberprimaner Georg Heym, [...] gestorben durch eigene Hand [...], erlaube mir [...] noch aus dem Hades, damit der Tragödie auch das Satyrspiel nicht fehle, gehorsamst folgendes zu unterbreiten“ (3, 194). Dann prangert Heym die „Schulmisere“ an, mit der er den eigenen Suizid begründen will (3, 194-197).

7 Schopenhauer definiert den „Ruhm“ in den *Aphorismen zur Lebensweisheit* (1851) als den „köstlichste[n] Bissen für unsern Stolz und unsere Eitelkeit“ – vor allem bei denen, die dazu „geeignet sind, sich Ruhm zu erwerben und daher meistens das unsichere Bewußtseyn ihres überwiegenden Werthes lange in sich herumtragen müssen, ehe die Gelegenheit kommt, solchen zu erproben und dann die Anerkennung desselben zu erfahren: bis dahin war ihnen zu Muthe, als erlitten sie ein heimliches Unrecht“ (Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 7 Bände, 4. Auflage Mannheim 1988. Bd. 5: *Parerga und Paralipomena* I, S. 424). Diese Attitüde des verkannten Genies bestimmte in hohem Maße die Klagen Schopenhauers und Nietzsches über allzu geringe Resonanz ihrer Werke bei den Zeitgenossen.

Zur heterogenen, zwischen melancholischen Stimmungen, enthusiastischem Überschwang und ehrgeizigem Geltungsanspruch changierenden Befindlichkeit Heyms passt auch die metaphorische Selbstbeschreibung am 15.9.1911: „ich, ein zerrissenes Meer, ich immer in Sturm, ich der Spiegel des Außen, ebenso wild und chaotisch wie die Welt, ich leider so geschaffen, daß ich ein ungeheures, begeistertes Publikum brauche um glücklich zu sein, krank genug, um mir nie selbst genug zu sein, ich wäre mit einem Male gesund, ein Gott, erlöst, wenn ich irgendwo eine Sturmglocke hörte“ (3, 164). Diese Aussage lässt vermuten, dass die Revolutionsbegeisterung<sup>8</sup> Heyms, der sich gemäß einer Tagebuchnotiz vom 15.9.1911 „immer als einen Danton, oder einen Mann auf der Barrikade“ sieht (3, 164), für ihn selbst auch eine therapeutische Funktion hat: als Flucht nach vorn, die psychisch stabilisieren kann, weil sie durch belebende Dynamik alle Energien zu bündeln vermag und sich so als Antidot gegen melancholische Lethargie eignet.<sup>9</sup> So glaubt Heym mit seinem „brachliegenden Enthousiasmus in dieser banalen Zeit“ zu ersticken, weil er „gewaltiger äußerer Emotionen“ bedarf: „Ich hoffte jetzt wenigstens auf einen Krieg. Auch das ist nichts“ (3, 164).

Mehrfach legen Heyms Tagebuchaufzeichnungen den Eindruck nahe, dass er in seinen essayistischen Skizzen von eigenen Leidenssituationen ausgeht, um seine individuellen Ambivalenzen dann zu gesellschaftlichen Zuständen zu generalisieren. So notiert er am 20.7.1909: „Ich weiß nicht, was in mir für eine Krankheit sitzt. [...] Ich würde mich heilen, wenn ich mich erst erkannt hätte. Das Furchtbarste ist die Unlust, die Verzweiflung, ehe man noch begonnen hat“ (3, 128). Und seinen Essay *Eine Fratze* (1911) eröffnet Heym markant mit dreizehn anaphorischen Parallelismen, die mit dem Syntagma „Unsere Krankheit ist [...]“ beginnen (2, 173), um dann am Ende einen Kontrast zu inszenieren, indem er energisch „unsere Gesundheit“ betont, und zwar mit einem Gestus trotziger Selbstbehauptung: „Dreimal ‚Trotzdem‘ zu sagen“ soll laut Heym offenbar zu einem produktiven Eskapismus aus der Misere werden – als Ausdruck eines kritischen Bewusstseins, das Einspruch erhebt und zugleich in die Zukunft weist: „dem Unbekannten zu“ (2, 174).

Um Heyms Text *Über Genie und Staat* (1912) kulturhistorisch zu kontextualisieren, bietet sich die Schlusspassage in seinem *Versuch einer neuen Religion* (1909) an. Denn hier reflektiert er über die Möglichkeit, „einen Haustempel oder Hausaltar an[zul]egen mit seinen liebsten Heiligen. / Ich würde mir in dem meinigen die Bilder aufhängen der Dichter: Grabbe, Byron, Büchner, Renner, und Hölderlin / Philosophen: Heraklit, Platon, Schopenhauer, Nietzsche“ (2, 172). Allerdings ergeben sich dabei ungewöhnliche Divergenzen, da Heym hier auch Antipoden vereint, nämlich den revolutionären Büchner mit dem restaurativ gesonnenen Schopenhauer.<sup>10</sup> Und schon

**8** Am 15.9.1911 notierte Heym auch: „Mein Gott, wäre ich in der französischen Revolution geboren, ich hätte wenigstens gewußt, wo ich mit Anstand hätte mein Leben lassen können“ (3, 164).

**9** Interessante Strukturanalogien zu dieser Mentalität finden sich in Werken von Georg Büchner, den Heym sich am 29.1.1909 als „neuen Gott zu Grabbe auf den Altar gestellt“ hat (3, 124). Der Revolutionär Danton erscheint in Büchners Drama *Dantons Tod* schon zu Beginn auffallend lethargisch und melancholisch. Auch das Naturell von Büchners Figuren Lenz und Leonce ist von Melancholie bestimmt.

**10** Durch die Melancholie-Thematik partizipierten aber sowohl Schopenhauer als auch Büchner an der zeitgenössischen Weltschmerz-Atmosphäre. Trotz eigener depressiver Tendenzen erklärte Heym am 4.7.1910 im Tagebuch selbstbewusst: „Was ich vor Nietzsche, Kleist, Grabbe, Hölderlin ... voraus habe? Daß ich viel, viel vitaler bin. Im guten und im schlechten Sinn“ (3, 138). Mit „Byron, Kleist“ fühlt er sich am 16.9.1909

am 2.5.1907 bezeichnet Heym „Hölderlin, Nietzsche, Mereschkowski, Grabbe“ im Tagebuch als „die 4 Helden meiner Jugend“ (3, 86). – Diese Vorbildfiguren geben Aufschluss über maßgebliche geistige Prägungen, die auch in Heyms Text *Über Genie und Staat* hineinwirken. Besonders deutlich wird hier der Einfluss Nietzsches, der an Auffassungen Schopenhauers anschließt, wenn er von „der aristokratischen Natur des Geistes“ ausgeht (KSA 1, 199, 698). Solchen elitären Prämissen folgt Heym im Essay *Über Genie und Staat* mit seinem Postulat: „Der Staat bemühe sich, eine anständige Aristokratie zu schaffen, er hätte selber nur den größten Nutzen“ (2, 175). Der thematische Kontext zeigt, dass Heym damit natürlich kein feudalistisches Gesellschaftssystem intendiert, sondern stattdessen eine ‚Herrschaft der Besten‘ (im altgriechischen Wortsinn) beabsichtigt. Gemeint ist also ein entschiedener Geistesaristokratismus, der dem Genie zudem durch „politische Macht“ ein besonderes Wirkungspotential zubilligt, um „mit der Menschheit experimentieren“ zu können (2, 175). Dass sich Heym auch mit diesem Gedanken an Konzepten Nietzsches orientiert, verrät sein implizites Zitat aus dem Text 501 der *Morgenröthe*: „Wir dürfen mit uns selber experimentieren! Ja die Menschheit darf es mit sich!“ (KSA 3, 294).

Mit dem Postulat, der Staat solle „dem, der sonst etwas Großes leistet, auch die politische Macht“ anbieten (2, 175), scheint Heym im Essay *Über Genie und Staat* zugleich auf die tradierte Genieästhetik zu rekurrieren. Denn die Ansicht, das Genie könne durch seine ausgeprägte Flexibilität auch in gesellschaftlichen Positionen besondere Leistungen zum Wohl des Staates erbringen, beruht bei Heym auf der Prämisse: „Die Disposition des Genies ist stets eine allgemeine“; nur sein Wirkungsfeld und seine Äußerungsformen werden „ihm von den äußeren Umständen gewiesen“ (2, 175). Indem Heym die „Disposition des Genies“ als „eine allgemeine“ bestimmt, schreibt er ihm einen weiten Möglichkeitsspielraum zu und lässt zugleich Affinitäten zur Genieästhetik Schopenhauers erkennen, der in seinem Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung II* den „Grundzug des Genies“ darin erblickt, im „Einzelnen stets das Allgemeine zu sehn“.<sup>11</sup> Und in den *Parerga und Paralipomena II* erklärt Schopenhauer: „Geister ersten Ranges [...] werden niemals Fachgelehrte seyn. Ihnen [...] ist das Ganze des Daseyns zum Problem gegeben und über dasselbe wird jeder von ihnen [...] der Menschheit neue Aufschlüsse ertheilen.“<sup>12</sup> Daher reserviert Schopenhauer den Geniebegriff für denjenigen, der über bloßes Spezialistentum hinaus „das Ganze und Große, das Wesentliche und Allgemeine der Dinge zum Thema seiner Leistungen nimmt“.<sup>13</sup>

Im Sinne Schopenhauers betont auch Heym die Bedeutung des „Genies“ für die „Menschheit“ (2, 175). Vor allem lässt sein Essay *Über Genie und Staat* Parallelen zu den geistesaristokratischen Perspektiven erkennen, die Nietzsche der zweiten und dritten seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen* eingeschrieben und dort mit Polemik gegen den sterilen Gelehrten in der Kultur des Historismus verbunden hat. Übrigens greift Nietzsche dabei auf die schon seit Herders Modell der Kulturentwicklung

---

„verwandt, in der Kraft der Leidenschaft“ (3, 130), um dann die rhetorische Frage zu stellen: „wer will mir nun noch etwas anhaben in dieser olympischen Gesellschaft“ (ebd.)? – Schon am 31.10.1906 nennt Heym „Grabbe“ als seinen „neuen Heiligen neben Hölderlin“ (3, 73).

11 Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 3: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 434.

12 Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 6: *Parerga und Paralipomena II*, S. 516.

13 Ebd.

etablierte Tradition zurück, geschichtliche Prozesse gemäß der sich in Wachstum, Blüte und Verwelken manifestierenden Natur zu beschreiben<sup>14</sup>, die der Nietzscheaner Oswald Spengler im *Untergang des Abendlandes* (1918) später sogar zum kulturmorphologischen Grundkonzept erhebt. Nietzsche verbindet Historismus-Kritik und Décadence-Diagnose in der Schrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1874), der zweiten seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen*, mit der Metapher einer Entartung zu bloßem Unkraut, wenn er spezifische Perversionsformen des Historikers als „zum Unkraut aufgeschossene, ihrem natürlichen Mutterboden entfremdete und deshalb entartete Gewächse“ beschreibt (KSA 1, 265).

Auch an diese tradierten Naturbilder schließt Heym an, wenn er im Essay *Über Genie und Staat* ebenfalls Vegetationsmetaphern einsetzt: „Die jungen Genies blühen bei uns nur in den Dachstuben. Man glaube nicht, daß es keine gäbe. Es gibt ihrer unzählige, denn die Natur ist niemals sparsam mit ihnen. Aber sie müssen verwelken. – Sie haben keine Sonne, keinen Boden, keine Resonanz der niederen Gehirne“ (2, 174-175).<sup>15</sup> Eine anthropomorphe Beschreibung der Natur mit analoger Aussagetendenz wie Heyms Ansicht, „die Natur“ sei „niemals sparsam“ mit „Genies“, findet sich übrigens schon bei Nietzsche, der die Natur in seiner Schrift *Schopenhauer als Erzieher* als verschwenderisch aus „Unerfahrenheit“ bezeichnet (KSA 1, 404). – Laut Heym soll der Staat den zuvor von nachhaltiger Wirkungsmöglichkeit abgeschnittenen Genies endlich „Platz, Raum, und Licht“ geben, und zwar durch „politische Macht“, mit deren Hilfe sie – selbst bei nur geringer Zeitinvestition – seines Erachtens weitaus mehr leisten könnten als „das Aktentier“ (2, 175).

Ähnliche Naturbilder unter Einbeziehung der Lichtmetapher entwirft schon Nietzsche in seiner Schrift *Schopenhauer als Erzieher*: Hier vergleicht er die individuelle Entwicklung des Menschen mit dem Wachstum der Pflanze, indem er „Bildung“ als „Befreiung“ beschreibt: als „Wegräumung alles Unkrauts [...], das die zarten Keime der Pflanzen antasten will, Ausströmung von Licht und Wärme“ – als „Vollendung der Natur“ (KSA 1, 341). Auch in der kritischen Perspektive auf den Staat stimmt Heym mit Nietzsche überein, der „das Ziel der Kultur“ (KSA 1, 400) aber in den „höchsten

---

14 Vgl. dazu Barbara Neymeyr: *Kommentar zu Nietzsches ‚Unzeitgemässen Betrachtungen‘. I. ‚David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller‘. II. ‚Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben‘*. Berlin/Boston 2020 (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hrsg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Bd. 1/2). S. 429, 460.

15 In seiner Schrift *Schopenhauer als Erzieher* entfaltet Nietzsche eine anthropomorphe Perspektive auf die Natur: „Die Natur will immer gemeinnützig sein, aber sie versteht es nicht zu diesem Zwecke die besten und geschicktesten Mittel und Handhaben zu finden: das ist ihr grosses Leiden, deshalb ist sie melancholisch.“ Denn „wie ungewiss, wie schwach und matt ist die Wirkung, welche sie meisthin mit den Philosophen und Künstlern erreicht! Wie selten bringt sie es überhaupt zu einer Wirkung! Besonders in Hinsicht des Philosophen ist ihre Verlegenheit gross, ihn gemeinnützig anzuwenden; ihre Mittel scheinen nur Tastversuche, zufällige Einfälle zu sein, so dass es ihr mit ihrer Absicht unzählige Male misslingt und die meisten Philosophen nicht gemeinnützig werden“ (KSA 1, 404). Darin sieht Nietzsche ein Indiz für ökonomisch unkluge Strategien der Natur, die mit ihrem Material „vergeuderisch“ umgeht „wie bei dem Pflanzen und Säen“ (KSA 1, 405), mithin „Beweise gegen die Zweckmässigkeit der Natur in ihren Mitteln, ob sie schon den vortrefflichsten Beweis für die Weisheit ihrer Zwecke abgeben“ (KSA 1, 405). Dabei lehnt er sich an Schopenhauer an, der die Natur ebenfalls anthropomorph beschreibt (vgl. *Parerga und Paralipomena I*, S. 168, 209; KSA 1, 378-379, 382, 404-406). Vgl. dazu Barbara Neymeyr: *Kommentar zu Nietzsches ‚Unzeitgemässen Betrachtungen‘. III. ‚Schopenhauer als Erzieher‘. IV. ‚Richard Wagner in Bayreuth‘*. Berlin/Boston 2020 (Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hrsg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Bd. 1/4). S. 239-242.



Exemplaren“ der Menschheit (KSA 1, 317) und vom „Staatswohle ziemlich unabhängig“ sieht (KSA 1, 365).<sup>16</sup>

Schopenhauer und Nietzsche verbinden derartige Naturvorstellungen mit einem ausgeprägten Geistesaristokratismus. So konstatiert bereits Schopenhauer in seiner Schrift *Ueber die Universitäts-Philosophie*, deren Kritikansatz Nietzsches Werk *Schopenhauer als Erzieher* maßgeblich prägte<sup>17</sup>: „aristokratisch ist die Natur, aristokratischer, als irgend ein Feudal- und Kastenwesen. Demgemäß läuft ihre Pyramide von einer sehr breiten Basis in einen gar spitzen Gipfel aus“.<sup>18</sup> Den Geistesaristokratismus Schopenhauers adaptierte Nietzsche, um ihn dann weiter auszugestalten. Schon in der Frühschrift *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* (1873), der ersten seiner *Unzeitgemässen Betrachtungen*, und im dritten seiner Vorträge *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (1872) spricht Nietzsche von „der aristokratischen Natur des Geistes“ (KSA 1, 199, 698). Dieser elitäre Ansatz prolongiert sich später auch in Nietzsches Werk *Also sprach Zarathustra*, und zwar durch das Konzept des ‚Übermenschen‘.

Anders als Schopenhauer, der die „Natur“ selbst als „aristokratisch“ bezeichnet<sup>19</sup>, sieht Heym die Natur am 21.7.1906 im Tagebuch allerdings gerade „nicht mit dem Genie im Bunde“ (3, 55): „Es ist, als ob die Natur in einer Art von Kommunismus, alles nivellieren möchte“, schreibt Heym und leitet daraus die Folgerung ab: „Das Genie muß die Natur im Dienst der Menschheit bezwingen“; als seine „allerschlimmste Feindin“ nehme die Natur dem Genie oft die Chance, „persönlich glücklich zu werden“ (3, 55). – Bereits Schopenhauer betont „das Leiden, das wesentliche Märtyrerthum des Genius“<sup>20</sup>, der allerdings gerade dadurch dem „Besten der Menschheit“ zuarbeitete.<sup>21</sup> Die „dem Genie beigegebene Melancholie“ sieht Schopenhauer durch physiologische Faktoren bedingt, die auch dazu führen, dass sich mit „hellerem Intellekt“ die Sensibilität und die Wahrnehmung von „Elend“ intensiviert.<sup>22</sup> Dass Genialität aber keinen „glücklichen Lebenslauf“ gewährleistet, sondern eher „das Gegenteil“<sup>23</sup>, erklärt sich Schopenhauer mit der melancholischen Disposition und der besonderen Reizbarkeit des Genies.<sup>24</sup> Diese physiologischen Konditionen sieht Schopenhauer durch ein abnormes Überwiegen der Sensibilität bedingt, die sich mit leidenschaftlichem

**16** Wenn Nietzsche in der Schrift *Schopenhauer als Erzieher* die „Erzeugung des Genius“ in Gestalt des Philosophen, Künstlers und Heiligen propagiert (KSA 1, 358, 380, 386, 403), folgt er Schopenhauer. Das Telos der Menschheit sieht Nietzsche in ihren „werthvollsten Exemple[n]“ (KSA 1, 384), in denen die Natur zur Vollendung gelange (KSA 1, 382, 384-386, 404). – Vgl. dazu: Neymeyr: *Kommentar zu ‚Schopenhauer als Erzieher‘* (im Nietzsche-Kommentar-Bd. 1/4), S. 194-208, 239-242.

**17** Vgl. den Nachweis ebd., S. 20-29.

**18** Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 5: *Parerga und Paralipomena I*, S. 209-210. – Bereits Lou Andreas-Salomé wendet sich in ihrem Buch *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* (1894) auch Nietzsches „Standbildern des Genius“ zu; seinen heroischen Geistesaristokratismus und sein Bild des „großen Einsamen“ bezeichnet sie als einen der „Schopenhauerschen Grundgedanken“, die Nietzsche bis ins Spätwerk übernommen habe (Lou Andreas-Salomé: *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Wien 1894. S. 69).

**19** Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 5: *Parerga und Paralipomena I*, S. 209-210.

**20** Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 2: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, S. 225.

**21** *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*. Hrsg. von Julius Frauenstädt. Leipzig 1864. S. 136.

**22** Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 3: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 438.

**23** Ebd., S. 447.

**24** Vgl. dazu: *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß*, S. 359. Diese Ansicht Schopenhauers wirkt im kritischen Gestus von Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen* weiter.

Temperament verbindet<sup>25</sup> und auch zur Verwandtschaft von Genialität und Wahnsinn beiträgt.<sup>26</sup>

Mit deutlicher Affinität zu Thesen der Degenerationspsychiatrie, die sich schon seit dem 19. Jahrhundert verbreiteten (man denke etwa an Morel, Lombroso, Lange-Eichbaum), charakterisiert Heym das „Genie“ als „eine Art Degeneration“ (3, 140).<sup>27</sup> Und auch sich selbst beschreibt er als exemplarischen Fall einer Konkurrenz von Genie und Pathologie: So notiert Heym am 1.8.1910 im Tagebuch: „Daß geniale Veranlagung [...] mit Krankheit concurrirt, beweist mir meine Familie. Ich selbst, der ich an [...] Sprachfehlern und [...] an nervösen Hemmungen kranke. Meine Schwester, die Epileptikerin ist, mein Vater, der an einer Art religiösem Wahnsinn und Versündigungswahn leidet“ (3, 140). Einige Monate später schreibt er: „In meinem Schädel ist ein Funken des Genius“ (3, 134), diagnostiziert aber auch Ähnlichkeiten mit einem „armen Narren“ (ebd.). Und zum 29.10.1910 findet sich sogar eine Tagebuchnotiz, in der sich Heym als „Originalgenie“ bezeichnet (3, 147).

Laut Schopenhauer steigert sich das Unglück des Genies noch dadurch, dass es „meistens mit seiner Zeit im Widerspruch und Kampfe steht“.<sup>28</sup> Dabei setzt er voraus, dass die exzeptionelle Begabung den Genialen „äußerlich unglücklich“ werden lässt, wenngleich sie ihn „innerlich beglücken mag“.<sup>29</sup> Nach Schopenhauers Überzeugung macht „die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich“.<sup>30</sup> Und das bedeutet: „der Mensch [...], in welchem der Genius lebt, leidet am meisten.“<sup>31</sup>

Ganz im Sinne Schopenhauers attestiert Heym nicht allein „Baudelaire“, sondern zugleich auch sich selbst am 15.9.1911 im Tagebuch „Kennzeichen eines Genies Mischung aus Enthousiasmus, Sensibilität, Melancholie. Nun auf diese 3 Dinger bin ich allerdings geacht“ (3, 165). Und wenig später notiert Heym am 4.11.1911 ein Horaz-Zitat, um es mit einer superlativischen Selbstaussage zu verbinden: „Naturam expellas furca, tamen usque recurrit. / Ich bin einfach der leidenschaftlichste Mensch, der existiert“ (3, 172). – Übrigens zitiert bereits Schopenhauer zweimal

---

**25** Schopenhauer zählt zu den „Nachtheilen“ des Genies „die übergroße Sensibilität, welche ein abnorm erhöhtes Nerven- und Cerebral-Leben mit sich bringt, und zwar im Verein mit der das Genie ebenfalls bedingenden Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Wollens“; daraus „entspringt sehr leicht jene Ueberspanntheit der Stimmung, jene Heftigkeit der Affekte, jener schnelle Wechsel der Laune, unter vorherrschender Melancholie“; hinzu kommt noch, „daß das Genie wesentlich einsam lebt“ (Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 3: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 446). Laut Schopenhauer bedingt die „geniale Excentricität“ (ebd., S. 453), dass das Genie „auf lauter Extreme verfällt“ (ebd., S. 445). Vgl. auch ebd., S. 227.

**26** Zur Affinität „zwischen Genialität und Wahnsinn“ vgl. Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 2: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, S. 225-228.

**27** Der Expressionist Gottfried Benn, der wie Heym nachhaltig von Nietzsches Philosophie geprägt war und überdies als Arzt in besonderem Maße den Diskurs über die Degeneration kannte, beantwortet in seinem Essay *Das Genieproblem* (1930) die Frage, wann „innerhalb einer Familie die geniale Begabung“ auftritt, so: „wenn die Familie zu entarten beginnt“; dann lässt er die Definition folgen: „Genie ist eine bestimmte Form reiner Entartung unter Auslösung von Produktivität. Beweis: die Stellung des Genies im Erbgang [...] zu einem Zeitpunkt“, an dem „das psychopathisch-degenerative Geschehen in den Phänotypen beginnt“ (Gottfried Benn: *Das Genieproblem*. In: ders.: *Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke*. Vier Bände. Textkritisch durchgesehen und hrsg. von Bruno Hillebrand. Bd. 3: *Essays und Reden*. Frankfurt a.M. 1989. S. 131-143, hier S. 134, 135). Benns Fazit lautet: „Also: Genie ist Krankheit, Genie ist Entartung“ (ebd., S. 138).

**28** Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 3: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 447.

**29** Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 6: *Parerga und Paralipomena II*, S. 95. Vgl. auch ebd., S. 77.

**30** Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 2: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, S. 370.

**31** Ebd., S. 366. Vgl. auch Bd. 5: *Parerga und Paralipomena I*, S. 350.

dasselbe Diktum von Horaz, um die dauerhafte, nicht zu vertreibende Naturdisposition zu betonen.<sup>32</sup> Und schon eine Tagebuchnotiz Heyms vom 21.10.1907 lautet: „Wir führen alle ein schmerzreiches Leben“; dann fährt er fort: „Die einen Teil des Geistes haben, sei's nur einen Funken. Wer lohnt uns einmal?“ (3, 99). Wenn Heym am 27.12.1909 „Leiden allüberall“, „dazwischen die Langeweile“, diagnostiziert und daraus schließt „Es ist also nicht möglich, glücklich zu sein“ (3, 133), und wenn er zuvor schon am 20.8.1909 gesteht, „furchtbar“ zu „leiden“ (3, 129), dann entsprechen diese Bekenntnisse zentralen Aspekten der Philosophie Schopenhauers, der das Leben des Menschen als „vielgestaltetes Leiden“<sup>33</sup> in permanentem Wechsel zwischen Schmerz und Langeweile sieht.<sup>34</sup> Schopenhauers bekanntes Diktum „Ein *glückliches Leben* ist unmöglich: das höchste, was der Mensch erlangen kann, ist ein *heroischer Lebenslauf*“<sup>35</sup> zitiert übrigens auch Nietzsche in seiner Schrift *Schopenhauer als Erzieher* (KSA 1, 373). Wesentliche Charakteristika von Schopenhauers Genieästhetik exponiert Heym am 21.7.1906 im Tagebuch: „[D]as Genie muß leiden lernen, um durch sein Leid und seine Einsamkeit geädelt, [...] segensbringend zu wirken“ (3, 56).<sup>36</sup>

Dass Heyms Vorstellungen von Melancholie und Leidensfähigkeit des Genies sowie von geistiger „Aristokratie“ (2, 175), von „Größe, Heroismus“ (2, 173) und von „*Heroenverehrung*“ (2, 165)<sup>37</sup> weitgehend mit Ansichten Schopenhauers und Nietzsches korrespondieren, ist an seinen essayistischen Texten und Tagebüchern abzulesen. Bezeichnenderweise integriert Heym im *Versuch einer neuen Religion* (1909) auch beide Philosophen in den „Haustempel oder Hausaltar“ seiner „liebsten Heiligen“ (2, 172). Gerade Nietzsche kommt dabei ein besonderer Status zu, weil sich Heym wiederholt und in verschiedenen Kontexten auf ihn als Vorbild beruft.

## II. Marginalisierung und kompensatorische Machtphantasien: Dachkammer-Genies in Grenzzonen elitärer Standortbestimmung

Interessante Perspektiven auf die „Genies“ in den „Dachstuben“ (2, 174), deren Misere Heym im Essay *Über Genie und Staat* durch Übertragung „politische[r] Macht“ zu überwinden empfiehlt (2, 175), verspricht übrigens ein Seitenblick auf Thomas

32 Vgl. Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 3: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 645. Bd. 5: *Parerga und Paralipomena I*, S. 485.

33 Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 2: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, S. 381.

34 In seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung I* konstatiert Schopenhauer, „daß sobald Noth und Leiden dem Menschen eine Rast vergönnen, die Langeweile gleich so nahe ist, daß er des Zeitvertreibes nothwendig bedarf“ (WWV I, § 57, Hü 369). Im Zustand der „Langeweile“ wird dem Menschen „sein Daseyn selbst [...] zur unerträglichen Last. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langenweile, welche Beide in der That dessen letzte Bestandtheile sind“ (WWV I, § 57, Hü 368; analog: WWV I, § 57, Hü 371). Vgl. dazu auch die kritische Analyse von Barbara Neymeyr: *Ästhetische Autonomie als Abnormität. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik*. Berlin/New York 1996. [Reprint 2011.] S. 129-148.

35 Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 6: *Parerga und Paralipomena II*, S. 342.

36 Diese von Schopenhauer und Nietzsche geförderte Mentalität wirkte (lange nach Heyms Tod) noch in Thomas Manns Essay-Sammlung *Adel des Geistes. Sechzehn Versuche zum Problem der Humanität* (Stockholm 1945) weiter, in die Mann auch seinen Essay *Schopenhauer* (1938) aufgenommen hat.

37 Im *Versuch einer neuen Religion* postuliert Heym eine „*Heroenverehrung*“ (2, 165) konkret durch „Feste der Heroen“, die „durch einen *Gesang* zu Ehren des Genius“ eingeleitet werden sollen (2, 171).

Manns frühe Erzählung *Beim Propheten* (1904), die mit einem fulminanten Präludium beginnt<sup>38</sup>:

Seltene Orte gibt es, seltene Gehirne, seltene Regionen des Geistes, hoch und ärmlich. An den Peripherien der Großstädte, dort, wo die Laternen spärlicher werden und die Gendarmen zu zweien gehen, muß man in den Häusern emporsteigen, bis es nicht weitergeht, bis in schräge Dachkammern, wo junge, bleiche Genies, Verbrecher des Traumes, mit verschränkten Armen vor sich hinbrüten, bis in billig und bedeutungsvoll geschmückte Ateliers, wo einsame, empörte und von innen verzehrte Künstler, hungrig und stolz, im Zigarettenqualm mit letzten und wüsten Idealen ringen. Hier ist das Ende, das Eis, die Reinheit und das Nichts. Hier gilt kein Vertrag, kein Zugeständnis, keine Nachsicht, kein Maß und kein Wert. Hier ist die Luft so dünn und keusch, daß die Miasmen des Lebens nicht mehr gedeihen. Hier herrscht der Trotz, die äußerste Konsequenz, das verzweifelt thronende Ich, die Freiheit, der Wahnsinn und der Tod...“

Den marginalisierten Status der Genies, die Heym „bei uns nur in den Dachstuben“ vegetieren sieht (2, 174), lässt Thomas Mann als Ausgangspunkt für den „Trotz“ kompensatorischer Größenphantasien erscheinen: Wenn sich das „verzweifelt thronende Ich“ mit rebellischer Hybris in Szene setzt, versucht es seine soziale Randständigkeit auszugleichen. Und die Vorstellung von „Eis“ und „Nichts“ entspricht hier zugleich der elitären Gipfelmetaphorik, die Nietzsche sogar als Signum der „Humanität“ inszeniert, wenn er in seiner Schrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* erklärt: „Dass die grossen Momente im Kampfe der Einzelnen eine Kette bilden, dass in ihnen ein Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende hin sich verbinde [...] – das ist der Grundgedanke im Glauben an die Humanität“ (KSA 1, 259). Anschaulich beschreibt er in *Schopenhauer als Erzieher* den „unermesslichen Freiblick des Philosophen“: „So hoch zu steigen, wie je ein Denker stieg, in die reine Alpen- und Eisluft hinein“ (KSA 1, 381).<sup>39</sup>

Als Schwundstufe solcher genialen Gipfel-Existenzen erscheinen bei Thomas Mann und Georg Heym die sozial marginalisierten Mansarden-Genies. Auch sonst wird die Literatur der Epoche von Sonderlingen mit monumentalem Wirkungsanspruch bevölkert, deren Außenseiterstatus groteske Größenphantasien generiert: Dies gilt nicht nur für Thomas Manns Erzählungen *Gladius Dei* und *Beim Propheten*, sondern auch für Hauptmanns Novelle *Der Apostel*<sup>40</sup>, Rilkes Erzählung *Der Apostel* und für Werfels *Weißenstein, der Weltverbesserer*. Thomas Mann, der bekanntlich nachhaltig durch Nietzsche geprägt war<sup>41</sup>, schließt an die Vorstellung von sozial deklassierten, aber mit kompensatorischem Trotz um Selbstbehauptung ringenden Dachkammer-Genies in seiner Erzählung *Beim Propheten* eine Satire auf den prophetischen Wahn der *Proklamationen* an, die ein Jünger des abwesenden Propheten Daniel in dessen Mansardenwohnung mit militanter Radikalität einem andächtig lauschenden Publikum

38 Thomas Mann: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*. Frankfurt a.M. 1990. Bd. VIII: *Erzählungen*. Florenza. *Dichtungen*, S. 362-370, hier S. 362.

39 Die Gipfelmetaphorik Nietzsches, die bereits in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* hervortritt, intensiviert sich später in der expressiven Bildlichkeit von *Also sprach Zarathustra* (vgl. z.B. KSA 4, 11, 12, 21, 405, 408).

40 Vgl. dazu Barbara Neymeyr: „Jesus-Imitatio – Savonarola-Mimikry – Derleth-Echo. Strategien zur Inszenierung religiöser Hybris in Gerhart Hauptmanns *Apostel* sowie in Thomas Manns *Gladius Dei* und *Beim Propheten*“. In: *„Schöpferische Restauration“. Traditionsverhalten in der Literatur der Klassischen Moderne*. Hrsg. von Barbara Beßlich und Dieter Martin. Würzburg 2014 (Klassische Moderne Bd. 21). S. 171-192.

41 In seinem *Lebensabriß* (1930) hebt Thomas Mann als „große und entscheidende Lese-Eindrücke [...] das Erlebnis Nietzsche's und Schopenhauers“ hervor und betont zugleich, „der geistige und stilistische Einfluß Nietzsche's“ sei schon in seinen „ersten an die Öffentlichkeit gelangten Prosaversuchen kenntlich“ (Thomas Mann: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*. Frankfurt a.M. 1990. Bd. XI: *Reden und Aufsätze* 3, S. 109).

zu Gehör bringt. Die Daniel-Figur hat Thomas Mann übrigens nach dem George-Anhänger Ludwig Derleth stilisiert. Heym selbst polemisierte mehrfach heftig gegen Stefan George, obwohl er ihm vermutlich auch wesentliche Anregungen verdankte.<sup>42</sup>

Den Mansarden-Genies gemäß Thomas Manns Erzählung *Beim Propheten* und Heyms Essay *Über Genie und Staat* ist gemeinsam, dass sie in einem kulturhistorisch aufschlussreichen Kontext stehen: Denn Derleths visionäres Prophetentum, das Thomas Mann anlässlich einer von ihm selbst miterlebten Rezitation von Derleths *Proklamationen* karikiert, und Heyms utopische Vision geistesaristokratischer Machtperspektiven werden zugleich auf den zeitgenössischen Persönlichkeitskult hin transparent, der im Wilhelminismus florierte und zwar noch an tradierte Genie-Topoi anschloss, im Fin de siècle aber schon eine dekadente Schwundstufe erreicht hatte. Das zeigen die zusehends ins Bizarre geratenden Charakteristika von entsprechend stilisierten literarischen Figuren, zu denen marginalisierte Mansarden-Poeten mit kompensatorischen Größenphantasien ebenso gehören wie skurrile Wanderprediger und visionäre Propheten mit hybridem Machtanspruch wie etwa Ludwig Derleth.<sup>43</sup>

Aber die Affinitäten zwischen Georg Heyms essayistischen Skizzen und Thomas Manns Erzählung *Beim Propheten* reichen noch weiter. So treibt der abwesende Mansardenbewohner Daniel als Derleth-Karikatur einen quasi-religiösen Kult mit einem spannungsreichen Ensemble aus weltlichen und geistlichen Vorbildern, wie das Interieur seiner ärmlichen Mansardenwohnung erkennen lässt: Außer einem „großen Napoleonbildnis“ sind hier Porträts von „Luther, Nietzsche, Moltke, Alexander dem Sechsten, Robespierre und Savonarola im Raume verteilt“<sup>44</sup>, die dem narrativen Szenario von vornherein das Fluidum einer grotesken ideologischen Widersprüchlichkeit verleihen. Denn sie lassen einen skurrilen Synkretismus aus sakralen und profanen Elementen entstehen und ordnen sich zugleich einer teils revolutionären, teils imperatorischen Sphäre der Gewalt zu. Für Thomas Manns Derleth-Figur, den Propheten Daniel, werden sie zum Fokus der Identifikationsbereitschaft, weil sie seinem

**42** So wettet Heym am 8.7.1910 gegen einen Journalisten, der ihn „einen Schüler Georges nennt, wer mich kennt, weiß ich von diesem tölpelhaften Hierophanten, verstiegenen Erfinder der kleinen Schrift und Lorbeerträger ipso iure halte“ (3, 139). Im Entwurf *Zu einer Vorrede* (1911/12) meint Heym sogar ein eigenes Buch programmatisch gegen den „sakrale[n] Kadaver eines St. George“ positionieren zu müssen (2, 181). Heyms Hassliebe zu Stefan George betont auch Heinrich Eduard Jacob (1922): „George – den er maßlos haßte, im Unbewußten aber vielleicht so sehr verehrte, wie Kleist Goethe gehaßt, verehrt und geliebt hatte – war für Heym eine Art von Ahnenschicksal“, und zwar formal: „als Äußerung jenes Zwanges zur Latinität“ (Georg Heym: *Dichtungen und Schriften. Gesamtausgabe*. Hrsg. von Karl Ludwig Schneider. Bd. 6: *Georg Heym: Dokumente zu seinem Leben und Werk*. Hrsg. von Karl Ludwig Schneider und Gerhard Burckhardt. München 1968. S. 70).

**43** Diese skurrilen Persönlichkeiten spiegelten in mentalitätsgeschichtlich aufschlussreicher Weise Erlösersehnsucht und Führerkult in Zeiten der Desorientierung; auch ein imperatorischer Despotismus kann dabei zum Verhaltensspektrum gehören. Vgl. dazu Barbara Neymeyr: „Militanter Messianismus. Thomas Manns Erzählung *Beim Propheten* im kulturhistorischen Kontext“. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 45 (2004), S. 179–198, hier S. 186–195. – Thomas Manns Erzählung *Beim Propheten* parodiert das visionäre Prophetentum und das forcierte, bis zu militanten Gewaltphantasien gesteigerte Sendungsbewusstsein von Ludwig Derleths *Proklamationen* (1904), erspürt im zeitgenössischen Persönlichkeitskult mit seismographischer Intuition zugleich aber auch bereits die fatalen Folgen von Demagogie und Herdentrieb in unsicheren Zeiten.

**44** Thomas Mann: *Beim Propheten*. In: Ders.: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Bd. VIII: *Erzählungen. Florenza. Dichtungen*, S. 362–370, hier S. 366.

„einsamen Größenwahn“<sup>45</sup> Vorschub leisten – sogar bis zu einem imperatorischen Despotismus mit messianischer Attitüde.<sup>46</sup>

Auch Heyms imaginärer literarisch-philosophischer „Hausaltar“ seiner „liebsten Heiligen“ (2, 172) wirkt prima vista harmloser als das Gesamtensemble der Persönlichkeiten, die er als Vorbilder betrachtet: Denn über „Grabbe, Byron, Büchner“ und „Hölderlin“ sowie „Heraklit, Platon, Schopenhauer, Nietzsche“ (2, 172) hinaus verehrte Heym auch Napoleon.<sup>47</sup> So enthält sein Werk *Damen-Entwürfe* mit dem Titel *Der Tod des Helden* (1910) in zwei verschiedenen Fassungen (2, 699–722), von denen zwei Versionen einer Dialog-Sequenz den Titel „Napoleon – Geist der Geschichte“ tragen (2, 702–707).<sup>48</sup> Und gemäß einer Tagebuch-Notiz wünschte sich Heym am 15.9.1911, „in der französischen Revolution geboren“ zu sein, sah sich in Tagträumen „immer als einen Danton, oder einen Mann auf der Barrikade“ und phantasierte sich dabei stets mit „Jacobinermütze“ (3, 164). Ganz heterogen gestalten sich wenig später Heyms experimentelle Selbstentwürfe, wenn er dem Tagebuch am 9.10.1911 anvertraut, er wäre „am liebsten“ ein „Kürassierleutnant“ oder ein „Terrorist“, um dann zu gestehen: „Es hätte für mich nur einen Platz gegeben, wo ich mich wohlgefühlt hätte, ich hätte ein Kaiser sein müssen“ (3, 168).<sup>49</sup>

Diese experimentellen Selbstentwürfe, deren Konvergenzpunkt bei aller Widersprüchlichkeit in der Größenphantasie liegt, bilden ein Gegengewicht zu den geistigen Vorbildern, denen Heym fünf Jahre später im *Versuch einer neuen Religion* (1909) einen imaginären Hausaltar errichtet. Schon hier versammelt er ja Philosophen und Schriftsteller von recht unterschiedlicher Couleur: „Grabbe, Byron, Büchner, [...] Hölderlin“ sowie „Heraklit, Platon, Schopenhauer, Nietzsche“ (2, 172). Im Hinblick auf Schopenhauers Platon-Orientierung und Nietzsches Heraklit-Verehrung sowie hinsichtlich der

---

45 Ebd., S. 368.

46 Signifikant ist in Thomas Manns Erzählung *Beim Propheten* der an Ludwig Derleths *Proklamationen* angelehnte Satzesatz der von einem Jünger Daniels verlesenen Schrift: „Soldaten! [...] ich überliefere euch zur Plünderung – die Welt!“ (ebd., S. 369).

47 So betont Heinz Rölleke im Nachwort zum Georg Heym Lesebuch die „heftige Napoleon-Verehrung“ Heyms und korreliert sie mit dem „übersteigerten Subjektivismus“, der die Grundstruktur „der Heymschen Dichtung“ kennzeichne: „Es ist ein imperatorischer Zugriff, ein gewaltsamer Gestus, mittels dessen Heym sich selbst und seinen Lesern die Welt perceptibel macht“ (*Georg Heym Lesebuch. Gedichte, Prosa, Träume, Tagebücher*. Hrsg. von Heinz Rölleke. München 1987. S. 322).

48 Gemäß der Regieanweisung in der ersten Fassung liegt „Napoleon auf dem Totenbett“ (2, 702). Dann lässt Heym einen Dialog zwischen „Napoleon“ und dem „Geist der Geschichte“ folgen (2, 702–704). Die zweite Fassung hingegen zeigt den kranken Helden, den Kaiser Napoleon, im Lehnstuhl (2, 704) und entfaltet dann einen Dialog zwischen dem sterbenden Helden und dem Genius (2, 704–707).

49 Auch Büchner inszeniert im Lustspiel *Leonce und Lena* (1836) übrigens eine Mehrzahl hybrider Selbstentwürfe seiner Figuren: Schon im ersten Akt schlägt Valerio dem von Lethargie, Ennui und Melancholie umgetriebenen Prinzen Leonce vor: „Wir wollen Gelehrte werden! [...] So wollen wir Helden werden. [...] So wollen wir Genies werden. [...] So wollen wir nützliche Mitglieder der menschlichen Gesellschaft werden“ (Georg Büchner: *Leonce und Lena*. In: Georg Büchner: *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente in zwei Bänden*. Hrsg. v. Henri Poschmann. Bd. 1: *Dichtungen*. Frankfurt a.M. 1992, S. 108). Allerdings münden diese hypothetischen Identitätsentwürfe in Gestalt heroisch-romantischer Rollen dann in die Aporie. Nicht einmal der Suizid bietet einen Ausweg, wie Leonce mit einer Anspielung auf Goethes *Werther* erklärt: „Der Kerl hat mir [...] mit seiner gelben Weste und seinen himmelblauen Hosen Alles verdorben“ (ebd., S. 119). – Vgl. dazu Werthers charakteristische Kleidung in: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. Hrsg. v. Erich Trunz. Bd. VI: *Romane und Novellen I*. 13. Aufl. München 1993. S. 79.) – Schon am 29.1.1909 notierte Heym im Tagebuch: „Georg Büchner erhalten und einen neuen Gott zu Grabbe auf den Altar gestellt“ (3, 124).

maßgeblichen Prägung Nietzsches durch Schopenhauer<sup>50</sup> erscheint der philosophische „Hausaltar“ Heyms zunächst durchaus konsistent. Aber wenn er den politisch konservativen Schopenhauer, der die Revolution fürchtete und sich entschieden zur Restauration bekannte, quasi in einem Atemzug mit dem progressiven und revolutionär engagierten Büchner nennt, ergibt sich auch hier eine auffallend heterogene Konstellation.

Ein für ihn selbst besonders wichtiges, einheitsstiftendes Auswahlkriterium zumindest für die Schriftsteller erläutert Heym allerdings am 20.7.1909 im Tagebuch, indem er gesteht: „Ich liebe alle, die in sich ein zerrissenes Herz haben, ich liebe Kleist, Grabbe, Hölderlin, Büchner, ich liebe Rimbaud und Marlowe. Ich liebe alle, die nicht von der großen Menge angebetet werden. Ich liebe alle, die oft so an sich verzweifeln, wie ich fast täglich an mir verzweifle“ (3, 128). Und nur wenige Tage später sieht er am 1.8.1909 auch sich „selbst mit einem zerrissenen Herzen“ (3, 128). – Ähnlich wie die Titelfigur in Thomas Manns Erzählung *Beim Propheten*, die eine geistig-politische Ahnengalerie mit religiösem Fluidum inszeniert, lässt auch Heym ein identifikatorisches Verhältnis zu seinen „liebsten Heiligen“ (2, 172) erkennen, das im Falle der Literaten auf biographischen Affinitäten aufgrund ähnlicher psychischer Dispositionen<sup>51</sup> beruht. So notiert Heym am 21.10.1907: „Heinrich von Kleist kommt mir immer näher“ (3, 99). Und wenn sich Heym 1905 und 1908 in seinen Suizidphantasien wünscht, auch selbst gemeinsam mit einer Frau in den Tod zu gehen (vgl. 3, 16, 108-109), dann erscheint eine solche gedankliche Anlehnung an den von Kleist gewählten Suizid-Modus wie eine implizite Kleist-Imitatio.<sup>52</sup> Weniger als einen Monat vor seinem tödlichen Unfall beim Schlittschuhlaufen auf der Havel am 16.1.1912 gesteht Heym am 20.12.1911 in seinem letzten Tagebucheintrag: „Ich leide an Selbstqual“ (3, 176).

### III. Heyms Plädoyer für ‚politische Macht‘ der Geisteselite

Kulturhistorische Horizontbildungen für den Geistesaristokratismus in Heyms essayistischer Skizze *Über Genie und Staat* ergeben sich noch in anderer Hinsicht. Denn im Anschluss an Schopenhauers Überzeugung, durch „Geister ersten Ranges“ erhalte die „Menschheit neue Aufschlüsse“<sup>53</sup>, so dass der „Genius“ dem „Besten der Menschheit“ zuarbeite<sup>54</sup>, bezieht auch Nietzsche den ‚Genius‘ mit teleologischer Perspektive auf die

50 Vgl. Barbara Neymeyr: „Friedrich Nietzsche“. In: *Schopenhauer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar 2014. Hrsg. von Daniel Schubbe und Matthias Köfler. S. 286-294. 2. Auflage Stuttgart/Weimar 2018, S. 293-304 [erweiterte Fassung].

51 Rölleke verweist in seinem Nachwort noch auf weitere Vorbildfiguren Heyms, etwa Baudelaire, Gide, Shakespeare, Dostojewski und Zola (ebd., S. 314). Zugleich gibt er zu bedenken, diese Bezugnahmen Heyms sprächen „nicht in jedem Fall für intensive Leseindrücke oder auch nur für irgendeine Faszination durch die Werke dieser Dichter, sondern durchweg lediglich für eine angenommene Wahlverwandtschaft im persönlichen Schicksal“ (ebd., S. 314). Dabei gelte Heyms Präferenz solchen Autoren, die „nicht zum damaligen Klassiker-Kanon gezählt wurden“ und „deren Laufbahn tragisch endete“ (ebd., S. 315).

52 Ein Jahrhundert früher hatte Heinrich von Kleist am 21.11.1811 seine Begleiterin und sich selbst am Wannsee erschossen, der mit der Havel in Verbindung steht. – Heym kam am 16.1.1912 beim Schlittschuhlaufen auf der Havel zu Tode, als er einen Freund vor dem Ertrinken zu retten versuchte.

53 Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 6: *Parerga und Paralipomena II*, S. 516.

54 *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß*, S. 136.

‚Menschheit‘. Und im Essay *Über Genie und Staat* postuliert Heym „eine anständige Aristokratie“ (also eine ‚Herrschaft der Besten‘) und sieht mit der geforderten Machtposition der Genies „den größten Nutzen“ auch für den Staat verbunden (2, 175). Hier treten interessante Affinitäten nicht nur zu Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen* hervor. Als aufschlussreich erweist sich in diesem Zusammenhang auch ein nachgelassenes Notat, in dem Nietzsche schon 1871 statuiert, „daß der Genius nicht der Menschheit wegen da ist: während er allerdings derselben Spitze und letztes Ziel ist. Es giebt keine höhere Kulturtenenz als die Vorbereitung und Erzeugung des Genius. Auch der *Staat* ist trotz seines barbarischen Ursprungs und seiner herrschsüchtigen Geberden nur ein Mittel zu diesem Zweck“ (KSA 7, 355).

Bezeichnenderweise wird im Kontext dieses Notats der „vollkommene Staat Plato’s“ zum Thema, dem Nietzsche „die olympische Existenz und immer erneute Zeugung des Genius“ als das „eigentliche Ziel des Staates“ zuschreibt (KSA 7, 348). Und auch Heym rekurriert explizit auf eine ‚olympische‘ Sphäre, wenn er „Heraklit, Platon, Schopenhauer, Nietzsche“ zu seinen „liebsten Heiligen“ zählt (2, 172) und sich gemäß einer Tagebuchnotiz vom 16.9.1909 mit der „olympischen Gesellschaft“ von „Byron, Kleist“ sowie „Grabbe [...] u. Büchner“ durch die „Kraft der Leidenschaft“ innerlich „verwandt“ fühlt, (3, 130). Übrigens sieht Schopenhauer „geniale Individuen oft heftigen Affekten und unvernünftigen Leidenschaften unterworfen“<sup>55</sup> und zählt Leidensfähigkeit und eine exzentrische Disposition zu den Charakteristika des Genies.<sup>56</sup> Diese Eigenschaften rechnet Heym auch zu seinem eigenen Naturell: So charakterisiert er sich im Tagebuch als „kühn“, „wild und leidenschaftlich“ (3, 132) und sieht sich „selbst mit einem zerrissenen Herzen“ (3, 128) oder als „zerrissenes Meer“ (3, 164).<sup>57</sup>

Vermutlich hat sich Heym auch konkret mit der Staatsauffassung in Platons *Politeia* beschäftigt; dafür spricht jedenfalls eine Reminiszenz seines Jugendfreundes David Baumgardt, der einerseits der einzigartigen „geistigen Naturkraft“ Heyms als eines „großen Naturschauspiel[s]“ gedenkt (6, 8), aber andererseits moniert, Heym habe ihm „Platos ‚Staat‘“ entwendet und ihm das Buch erst „nach langer Zeit reichlich beschmutzt“ zurückgegeben (6, 9). Außerdem entnahm Heym aus Baumgardts Buchbeständen in dessen Abwesenheit (und gegen dessen erklärten Willen) den „ganze[n] Schopenhauer“, darunter die „Welt als Wille und Vorstellung“ (6, 9). Auch Nietzsches *Zarathustra* behielt Heym „wochenlang“ (ebd.). – So verständlich das Befremden des Geschädigten ist, so aufschlussreich erscheinen dessen unfreiwillige Leihgaben an Heym für dessen intellektuelle Orientierung, zumal dieser das aus „Heraklit, Platon,

---

55 Schopenhauer: *Sämtliche Werke*. Bd. 2: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, S. 223.

56 Schopenhauer betont die „geniale Excentricität“ (Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 3: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, S. 453). Vgl. außerdem Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 6: *Parerga und Paralipomena II*, S. 615-616. Vgl. darüber hinaus weitere Belege in Anm. 25.

57 In eine ähnliche Richtung gehen die Charakterisierungen Heyms durch mehrere Zeitzeugen. Vgl. dazu Belege aus dem Dokumente-Band der Heym-Edition (Bd. 6): Sie beschreiben Heym als „Feuerkopf von übersprudelnder Vitalität“, aber auch als „gutmütig und kindlich“ (6, 90) sowie als „rücksichtslos und fast brutal“ (6, 91) und sehen seine „wilde, jungenshafte Energie“ durch eine „schwermütige Sanftmut der Augen“ gedämpft (6, 90), um dann auch die ausgeprägte familiäre Neigung zur „Schwermut“ zu betonen (6, 91). – Heym selbst notiert am 26.2.1909: „Ab und zu überfällt mich die Traurigkeit so mit aller Macht, es ist furchtbar. So traurig, so maßlos traurig“ (3, 125). „Nichts wie Quälerei, Leid und Misere aller Art“ (3, 138). Die individuelle Befindlichkeit generalisiert er im Essay *Eine Fratze* mit der Suggestion: „wir flohen – im Herzen eine ungeheure Traurigkeit – eine herbstliche Allee dahin“ (2, 174). Eine eskapistische Psychodynamik bringt dann die energische Schlussperspektive zum Ausdruck: „Dreimal ‚Trotzdem‘ zu sagen“ und weiterzuziehen (2, 174).



Schopenhauer, Nietzsche“ bestehende philosophische Quartett seiner „liebsten Heiligen“ im Essay *Versuch einer neuen Religion* auch selbst explizit nennt (2, 172).

Die Äußerungen, die Heyms Interesse an Platon signalisieren, vor allem an dessen *Politeia*, erlauben noch weiterreichende thematische Vernetzungen mit seinem Essay *Über Genie und Staat*. Relevant erscheint hier das Postulat, man solle dem „Genius“, der „etwas Großes leistet“, „politische Macht“ anbieten, damit er seine „Utopien“ verwirklichen und „mit der Menschheit experimentieren“ könne, die „noch genügend unerschöpftes Chaos“ enthalte (2, 175). Aufschlussreich ist hier nicht nur die Affinität zum Aphorismus 501 in Nietzsches *Morgenröthe*: „Wir dürfen mit uns selber experimentieren! Ja die Menschheit darf es mit sich!“ (KSA 3, 294).<sup>58</sup> Denn zugleich lässt sich hier auch eine interessante Brücke zur Chaos-Vorstellung<sup>59</sup> in Nietzsches Werk *Also sprach Zarathustra* feststellen: „Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können“ (KSA 4, 19). Auch die Pfeil-Metapher, die Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* mehrfach für die Sehnsucht nach dem ‚Übermenschen‘ gebraucht<sup>60</sup>, übernimmt Heym, wenn er selbst „ein Pfeil zum Übermenschen zu werden“ wünscht (3, 44). – Aber mehr noch: Außerdem lässt Heyms Postulat, der „Staat“ solle den „Genies“ unbedingt „auch die politische Macht“ anbieten (2, 175), an die politische Utopie der ‚Philosophenkönige‘ in Platons *Politeia* denken, auf die Nietzsche übrigens in seiner Schrift *Schopenhauer als Erzieher* zu sprechen kommt, wenn er konstatiert: „Der moderne Staat ist [...] davon am weitesten entfernt, gerade die Philosophen zu Herrschern zu machen“ (KSA 1, 412). Damit spielt Nietzsche auf eine Textpassage im Fünften Buch von Platons *Politeia* an<sup>61</sup>:

**58** Mit seiner Experimentalphilosophie orientiert sich Nietzsche am Modell naturwissenschaftlichen Experimentierens. So schreibt er in der *Fröhlichen Wissenschaft*: „wir“, die „Vernunft-Durstigen, wollen unseren Erlebnissen so streng in's Auge sehen, wie einem wissenschaftlichen Versuche, Stunde für Stunde, Tag um Tag!“ (KSA 3, 551). In seiner Schrift *Zur Genealogie der Moral* versucht er sogar die empirische Methode der Sektion aus der Medizin in die Psychologie zu übertragen: „wir experimentieren mit uns, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf“ (KSA 5, 357). Und in *Jenseits von Gut und Böse* empfiehlt er: „treibt Vivisektion [...] an euch!“ (KSA 5, 153). Nietzsches Plädoyer in der *Morgenröthe* lautet: „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“ (KSA 3, 274). Und seine Ansicht: „Wir dürfen mit uns selber experimentieren! Ja die Menschheit darf es mit sich!“ (KSA 3, 294) kehrt in der utopischen Phantasie in Heyms Text *Über Genie und Staat* wieder, das Genie könne „mit der Menschheit experimentieren“ (2, 175). Experimentelle Erkenntnis, die einer Selbst-Vivisektion ähnelt, avanciert für Nietzsche sogar zur Überlebensstrategie, um unerträglichem Leiden eine Art von ‚Krankheitsgewinn‘ abzutrotzen. So konstatiert er in der *Morgenröthe*: „Erst der grosse Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes“, der „uns Philosophen“ dazu zwingt, „in unsre letzte Tiefe zu steigen“ (KSA 3, 350).

**59** In der Schrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* lautet Nietzsches Plädoyer: Jeder „muss das Chaos in sich organisieren“ (KSA 1, 333), wie früher die antiken Griechen. Und Heyms Hoffnung, es werde „vielleicht wieder eine Zeit über die Menschheit kommen, in der es eine Lust wäre zu leben“, lässt sich wohl auch mit dem Konzept des ‚Lebens‘ in dieser Schrift Nietzsches korrelieren.

**60** Vgl. dazu KSA 4, 17, 19, 72 und die Zitate in der Anfangspassage des vorliegenden Aufsatzes.

**61** Platon: *Politeia* V 473 c-d. Der altgriechische Originaltext lautet so: „Ἐάν μὴ (ἦν δ' ἐγὼ) ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφίῳσι γηρῆσις τε καὶ ἰκανθός, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπεση, δυνάμις τε πολιτικῆ καὶ φιλοσοφία, (τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἐκάτερον αἱ πολλὰὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν) οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὃ φίλε Γλαῦκον, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρώπῳ γένοι.“ – Heyms Tagebuchnotizen lassen seine Griechisch-Kenntnisse erkennen, etwa wenn er (nur wenige Monate vor seinem frühen Tod) am 30.10.1910 seine Grabinschrift festlegt: „Auf meinem Grabstein soll einmal nichts anderes stehen als / KEITAI / Kein Name, nichts. κεῖται. Er schläft, er ruhet aus“ (3, 147). Auch sonst finden sich im Tagebuch Heyms mehrfach altgriechische Notizen (vgl. z.B. 3, 79, 101, 107, 108, 112).

Wenn nicht, sprach ich, entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jetzt zu jedem von beiden einzeln hinzunehmen, durch eine Notwendigkeit ausgeschlossen werden, eher gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten, lieber Glaukon, und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht.

Der Vorteil, den Platon im Falle einer solchen Koinzidenz von ‚Staatsgewalt‘ und ‚Philosophie‘ (δύναμις τε πολιτική και φιλοσοφία) für das ganze Menschengeschlecht prognostiziert, entspricht in der Grundtendenz der allgemeiner gehaltenen Perspektive Heyms in seinem Essay *Über Genie und Staat*, in dem auch er dem Staat Vorteile in Aussicht stellt: „Der Staat bemühe sich, eine anständige Aristokratie zu schaffen, er hätte selber nur den größten Nutzen“ (2, 175).<sup>62</sup> Zugleich erwartet Heym, dass dem Genie das „Bewußtsein verdienter Herrschaft“ zur „Quelle starker und großer Lebensfreuden werden“ muss (2, 175). Mit seiner Utopie einer Machtposition der Geisteselite sieht er mithin sowohl für die Genies als auch für die Gesamtgesellschaft förderliche Wirkungen verbunden. Dabei schließt er in mehrfacher Hinsicht an die philosophische Tradition seit Platons *Politeia* an. Der Primat des Staatsdienstes, den Heym in der Anfangspassage seines Essays *Über Genie und Staat* kritisch bewertet (vgl. 2, 174), wird übrigens schon von Nietzsche sehr negativ beurteilt: Die „Lehre“, dass „der Staat das höchste Ziel der Menschheit sei“ und „im Staatsdienste“ die „höchste Pflicht“ liege, etikettiert Nietzsche selbst in seiner Schrift *Schopenhauer als Erzieher* als „Dummheit“ (KSA 1, 365).

#### IV. Heroischer Geistesaristokratismus als Geschichtsmodell: Zum Konzept ‚monumentalischer‘ Vorbildfiguren im Sinne Nietzsches

Die Konzepte Heyms, die an den Geistesaristokratismus Schopenhauers und Nietzsches anschließen, lassen sich auch konkret mit Charakteristika der ‚monumentalischen Historie‘ gemäß Nietzsches Schrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* korrelieren. Hier spricht er den Genies und Helden als Vorbildfiguren aufgrund ihres Zukunftspotentials eine wichtige Funktion für die kulturelle Entwicklung

---

**62** Schon 1888 propagierte der dänische Literaturkritiker und Philosoph Georg Brandes im Anschluss an Nietzsches elitären Individualismus eine Züchtung unzeitgemäßer „Geistesaristokraten“, welche „die Macht in Zentraleuropa und damit überall ergreifen können“ (Georg Brandes: *Friedrich Nietzsche. Eine Abhandlung über aristokratischen Radikalismus*. Mit einer Einleitung von Klaus Bohnen. Berlin 2004. S. 414). Dabei vermittelt Brandes den geistesaristokratischen Individualismus mit gesellschaftlichen Belangen, indem er den Vorteil für die Majorität betont: „In der Steigerung der Kultur wird die Persönlichkeit indirekt auch am meisten für das Wohl der Vielen getan haben“ (ebd., 414). – Diesem Versuch, den elitären Individualismus mit sozialutilitaristischen Prinzipien zu versöhnen, entspricht in der Grundtendenz auch Heyms Postulat im Essay *Über Genie und Staat*: „Der Staat bemühe sich, eine anständige Aristokratie zu schaffen, er hätte selber nur den größten Nutzen“ (2, 175). – Im Jahre 1887 hatte Nietzsche Brandes die Schriften *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* zugesandt (vgl. Brandes: *Friedrich Nietzsche*, S. 112). Wenn Brandes in seinen Nietzsche-Vorlesungen allerdings die Prognose „Cäsars Zeit wird kommen“ mit der Vorstellung „der höchsten Machtfülle“ verbindet (ebd., S. 414), dann tritt zugleich bereits die Problematik autoritärer Machtprinzipien mit antidemokratischen Implikationen hervor. Jahrzehnte später wurden die totalitären Unrechtsregimes im 20. Jahrhundert gerade durch derartige antidemokratische Tendenzen gefördert. – Das Themenfeld des Geistesaristokratismus spielt in der umfangreichen Wirkungsgeschichte Nietzsches eine zentrale Rolle: vgl. dazu Neymeyr: *Kommentar zu Nietzsches ‚Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben‘* (im Nietzsche-Kommentar-Band 1/2, S. 319-386, vor allem S. 330-338 (zu Georg Brandes, Georg Simmel und Max Scheler) sowie zahlreiche Registerstellen (vgl. ebd., S. 626-627).

zu: Indem die ‚monumentalische Historie‘ bedeutende Persönlichkeiten der Vergangenheit glorifiziert, schafft sie nach Nietzsches Überzeugung eine Imago vorbildlicher Größe, die auch Menschen späterer Epochen zum Engagement und zu herausragenden Leistungen motivieren kann. Unter den Prämissen seines elitären Individualismus hebt Nietzsche im historischen Prozess „die grossen Momente“ individueller Kämpfe und Selbstbehauptungen hervor, die einen „Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende“ bilden (KSA 1, 259). Mit diesem Anspruch folgt er dem Geistesaristokratismus Schopenhauers.<sup>63</sup> Vom „Glauben an die Humanität“ getragen (KSA 1, 259), nütze die ‚monumentalische Geschichtsbetrachtung‘ denen, die inspirierende Vorbilder brauchen, um angesichts der eigenen begrenzten Kraft und Lebenszeit nicht zu resignieren. Laut Nietzsche kann die ‚monumentalische Historie‘ durch große Persönlichkeiten der Vergangenheit zum Bewusstsein einer historischen „Continuität des Grossen“ beitragen (KSA 1, 260) und dabei Mut, Tatkraft und die Hoffnung auf „Unsterblichkeit“ (KSA 1, 259) durch eigene Werke fördern: In seiner Schrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* zeigt sich Nietzsche überzeugt, dass ein Potential „zur Erzeugung des Grossen“ (KSA 1, 317) aus „Sehnsucht nach Kultur“ entsteht (KSA 1, 383).

Von einem analogen Impuls scheint Heym angetrieben zu sein, wenn er im Essay *Versuch einer neuen Religion* und in Tagebuchnotizen auch selbst einen imaginären „Hausaltar“ (3, 172) mit literarischen und philosophischen Geistesgrößen inszeniert und dabei zugleich zeitkritische Akzente setzt. So lässt er seinen Essay *Eine Fratze* in anaphorischen Parallelismen mit dreizehn Aussagen beginnen, an deren Anfang das Syntagma steht: „Unsere Krankheit ist [...]“ (2, 173). Hier diagnostiziert Heym ein ganzes Spektrum von Symptomen, um sie dann mit der Vision von „Begeisterung, Größe, Heroismus“ zu konfrontieren: „Früher sah die Welt manchmal die Schatten dieser Götter am Horizont“ (2, 173). Ausgehend von der vorbildlichen, ja ‚göttlichen‘ Trias von „Begeisterung, Größe, Heroismus“, lässt Heym seinen Text *Eine Fratze* letztlich in einen appellativen Vitalismus münden. Gegen die Décadence-Misere wendet er sich, indem er mit Berufung auf „unsere Gesundheit“ (2, 174) die Vitalkräfte zu mobilisieren sucht. Es komme darauf an, „Dreimal ‚Trotzdem‘ zu sagen“ und dann entschlossen „weiter [zu] ziehen, [...] dem Unbekannten zu“ (2, 174).

Allerdings formuliert Heym am Ende des Essays *Über Genie und Staat* eine skeptisch-resignative Einschätzung – mit der rhetorischen Frage: „Aber wer von den Großen wird bei den verrotteten Verhältnissen, in denen wir jetzt dahinvegetieren, freiwillig auch nur einen kleinen Finger rühren für das allgemeine Beste?“ (2, 176). Demnach bezweifelt Heym selbst die Realitätsschance seines utopischen Konzepts. So ergeben sich inverse Strukturen: Während im Text *Eine Fratze* eine negative, ja sogar defätistische Perspektive dominiert, der dann ein vager positiver Ausblick folgt, überwiegt im Essay *Über Genie und Staat* zunächst eine positive Vision nach dem Motto ‚Genies an die Macht‘, bis der Text dann mit resignativem Gestus ausklingt – ganz im Gegensatz zum energischen Entschluss, „Dreimal ‚Trotzdem‘ zu sagen“ (2, 174).

**63** Nietzsche recurriert in der *Historienschrift* auf Schopenhauers Vorstellung von der „Genialen-Republik [...]; ein Riese ruft dem anderen durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch muthwilliges lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegekriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort“ (KSA 1, 317). Damit zitiert er aus nachgelassenen Manuskripten Schopenhauers (vgl. die Edition *Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß*, S. 375-376).

Außer dem Spannungsverhältnis von *Décadence* und Vitalismus findet sich auch ein dreimaliges emphatisch insistierendes „und trotzdem“ bereits in der Schrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*<sup>64</sup>, in der Nietzsche den „Ruhm“ als den Glauben „an die Zusammengehörigkeit und Continuität des Grossen aller Zeiten“ definiert: als „Protest gegen den Wechsel der Geschlechter und die Vergänglichkeit“ (KSA 1, 260).<sup>65</sup> Wenn „das vergangene Grosse“ (KSA 1, 259) als Vorbild zur Nachahmung inspiriert, entsteht durch große Individuen, Genies und Helden ein „Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende“ (KSA 1, 259).

Konsequenzen aus Konzepten Nietzsches zieht Heym, wenn er im *Versuch einer neuen Religion* jedem empfiehlt, „einen Haustempel oder Hausaltar“ anzulegen „mit seinen liebsten Heiligen“ (2, 172). Und nachdem er als eigene Vorbilder auch „Schopenhauer, Nietzsche“ exponiert hat, entfaltet Heym sogar die Vorstellung eines quasi-religiösen Kults: „In jeder Nische ein Bild mit einer kleinen Flamme. Ein Werk aufgeschlagen auf einem kleinen Betpult“ (2, 172).<sup>66</sup> Strukturanalogien zu den oben referierten Nietzsche-Thesen treten markant hervor, wenn Heym die Intention auf Ruhm durch geistige Nobilitierung im *Versuch einer neuen Religion* sogar bis zur Imago einer Apotheose steigert: „Welche Aneiferung wird der Strebende daraus erfahren, weiß er, daß er nach seinem Tode von dem Volke einem Gotte gleich geehrt wird“ (2, 172). Dieser Stilisierung ins Numinose entspricht übrigens auch Heyms eigene Diktion, wenn er „Georg Büchner“ als „neuen Gott zu Grabbe auf den Altar“ stellt (3, 124), sich mit der „olympischen Gesellschaft“ seiner literarischen Vorbilder selbst innerlich „verwandt“ fühlt (3, 130) und sogar gesteht, er wäre beim Klang einer „Sturmglöcke“ sofort „gesund, ein Gott, erlöst“ (3, 164). Dieser Gestus scheint bei Heym mit einer manisch-depressiven Disposition zusammenzuhängen. So erlebt er innerhalb kurzer Zeit einen „der glücklichsten Tage“ seines Lebens, dann einen „der schlimmsten“ (3, 172), schreibt von seinem „zerrissenen Herzen“ (3, 128), betont sein „wildes Temperament“ (3, 173) und erklärt in euphorischem Aufschwung, nachdem er einen verzweiflungsvollen „Abgrund“ durchlebt hat: „ich wurde ein Gott“ (3, 129).

---

**64** Hier schreibt Nietzsche: „Das Uebel ist furchtbar, und trotzdem! Wenn nicht die Jugend die hellseherische Gabe der Natur hätte, so würde Niemand wissen, dass es ein Uebel ist und dass ein Paradies der Gesundheit verloren gegangen ist [...]. Diese Jugend wird an dem Uebel und an den Gegenmitteln zugleich leiden: und trotzdem glaubt sie einer kräftigeren Gesundheit und überhaupt einer natürlicheren Natur sich berühren zu dürfen als [...] die gebildeten ‚Männer‘ und ‚Greise‘ der Gegenwart. [...] Und trotzdem wurde die hellenische Cultur kein Aggregat“ (KSA 1, 329-333). – Später schreibt Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* (Text 382) über „Die grosse Gesundheit“: „Wir Neuen, Namenlosen, Schlechtverständlichen, wir Frühgeburten einer noch unbewiesenen Zukunft — wir bedürfen zu einem neuen Zwecke auch eines neuen Mittels, nämlich einer neuen Gesundheit, einer stärkeren gewitzteren zäheren verwegeneren lustigeren, als alle Gesundheitigen bisher waren“ (KSA 3, 635-636).

**65** Hier erweitert Nietzsche die Definition Schopenhauers in den *Aphorismen zur Lebensweisheit* (1851), der „Ruhm“ sei der „köstlichste Bissen für unsern Stolz und unsere Eitelkeit“ (Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Bd. 5: *Parerga und Paralipomena I*, S. 424).

**66** Auf analoge Weise hat schon der abwesende Protagonist in Thomas Manns Erzählung *Beim Propheten* (1904) seine ärmlich-prätentiöse Mansardenwohnung ausgestattet: Außer einem „großen Napoleonbildnis“ finden sich hier Porträts von „Luther, Nietzsche, Moltke, Alexander dem Sechsten, Robespierre und Savonarola“ (Thomas Mann: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Bd. VIII: *Erzählungen. Fiorenza. Dichtungen*, S. 366) – eine extrem heterogene Galerie geistlicher und militärischer Vorbildfiguren, die der ‚Prophet‘ Daniel noch um eine symptomatische Selbstinszenierung ergänzt: Denn „ein altarartiger Schrein“ trägt „eine bemalte Heiligenfigur“, an der eine „Photographie“ von Daniel selbst lehnt, so dass derjenige, der sich davor auf der „Betbank“ niederließe (ebd., S. 365), wahlweise zu diesem Heiligen oder zu Daniel selbst beten könnte: ein ironisches Detail in dieser satirisch pointierten Erzählung Thomas Manns.

## V. Rückblick

In Georg Heyms essayistischen Skizzen und Tagebuchnotizen verbindet sich seine Orientierung an geistigen Vorbildern mit eigenen Größenphantasien. Durch sie versuchte er auch, Leidenssituationen zu kompensieren, die (wie die Tagebücher zeigen) durch seine exzentrische Disposition und durch frustrierende Erfahrungen im sozialen Umfeld bedingt waren. Dabei fungierte die Hoffnung auf künftigen Ruhm als psychisch stabilisierendes Moment. Zugleich folgte Heym mit diesem Gestus dem Handlungsmodell von Nietzsches Konzept der ‚monumentalischen Historie‘. Das auffallend heterogene Spektrum von Heyms „Haustempel oder Hausaltar“ der „liebsten Heiligen“ (2, 172) spiegelt die breit angelegten Interessen dieses jungen, ambitionierten Autors, der sich – über die visionäre Expressivität seiner Lyrik hinaus – sein eigenes intellektuelles Profil noch zu schaffen suchte. Nicht ohne selbstironische Koketterie imaginierte sich Heym als Revolutionär mit „Jacobinermütze“ (3, 164), als „Kürassierleutnant“, „Terrorist“ oder „Kaiser“ (3, 168). Fasziniert von der visionären Emphase von Nietzsches Werk *Also sprach Zarathustra*, wollte Heym selbst ein „Pfeil zum Übermensch“ werden (3, 44).

Die Kritik am Machtanspruch von Staat und Bürokratie, die Heym im Essay *Über Genie und Staat* formuliert, wird im *Versuch einer neuen Religion* um einen elitären Individualismus gemäß Konzepten Schopenhauers und Nietzsches ergänzt: Dabei reichen die Größenphantasien Heyms bis zur Vorstellung einer Nobilitierung, ja Apotheose des „Strebende[n]“, der in postumer Verehrung durch die Nachwelt sogar „einem Gotte gleich“ werden könnte (2, 172). Revolutionsenthusiasmus und Geistesaristokratismus scheinen dabei dialektisch vermittelt zu sein: Der staatskritische Gestus von Heyms Essay *Über Genie und Staat* findet sein eigentliches Telos in dem von Schopenhauer und Nietzsche inspirierten Geistesaristokratismus.

Nur zweieinhalb Monate vor dem tödlichen Unfall (16.1.1912) notierte Georg Heym am 3.11.1911 im Tagebuch, ohne die für ihn belastende Vaterproblematik wäre er „einer der größten Dichter geworden“; und selbstbewusst erklärte er zugleich: „Einem Litteraturhistoriker muß es von großem Interesse sein, später einmal meinen Wegen nachzugehen. Ich glaube, er wird da viel interessantes [sic] finden“ (3, 171). – Das trifft fraglos zu – gerade bei der Suche nach intellektuellen Prägungen dieses hochbegabten, kraftvollen Autors, der trotz seines frühen Todes bis heute als einer der bedeutendsten Dichter des Frühexpressionismus gilt. In besonderem Maße scheint Heyms Prognose zutreffen, wenn die Spurensuche zu seinen philosophischen Vorbildern führt und damit auch zu wichtigen Quellen für seinen Geistesaristokratismus.

